

АЛТАЙ НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ВРЕМЕН И СМЫСЛОВ

ДРЕВНИЕ И СОВРЕМЕННЫЕ
КУЛЬТОВЫЕ МЕСТА АЛТАЯ





КУЛЬТОВЫЙ ОБЪЕКТ «ТАКЫЛ» (Горный Алтай)

А.А. Едешов, А.В. Эбель

Горно-Алтайский государственный университет,
Горно-Алтайск



Культовый объект «Такыл» был создан инициативной группой чуйских теленгитов во главе с ага-зайсаном Владимиром Исааковичем Саблаковым и президентом Ассоциации общин коренного малочисленного народа теленгитов «Эре-Чуй» Романом Михайловичем Тадыровым в 2004–2005 гг. Он расположен в 3,5 км к северо-востоку от села Ортолык Копп-Агачского района Республики Алтай в уро-чище Сары-Жалан, где до 30-х гг. XX в. находились родовые такылы, разрушенные за годы советской власти. Единственным свидетельством этого остался находящийся в 500 м на юго-восток археологический памятник Кара-Таш – ритуальный круг из камней с петроглифами. Географические координаты объекта – 50°10,412' с.ш. и 087°54,749' в.д. [Паспорт, 2009].

Дословно с тюркского языка «такыл» переводится как «зацепка» [Баскаков, 1947], в той транскрипции, как записано на русском. Однако особенности алтайского произношения некоторых звуков не позволяют кириллицей передать правильность звучания данного термина. В этимологическом значении его можно трактовать как место освящения.

Культовый объект представляет собой комплекс сооружений из камня и дерева.

Сооружение I – такыл – круг из каменных блоков преимущественно призматической формы высотой порядка 1,2–1,3 м. Две линии, выложенные из крупного галечника и сориентированные по сторонам света, делят символический круг на четыре равные части. В центре круга находится жертвенник – очох, состоящий из вертикального каменного блока и уложенной на него сверху плиты, на которой разжигается огонь, с металлическим ограждением.

Сооружение II – јесле – четыре сухих дерева, вкопанные в землю на расстоянии 2,5 м друг от друга. Находится в 45 м на юго-юго-запад от каменного круга.

Сооружение III – Кёжё-Таш. Состоит из каменного блока антропоморфной формы с выбитым, с восточной стороны, плоскостным изображением человека высотой 1,5 м и максимальной шириной 0,8 м и четырех плит, двух вертикальных и двух горизонтальных (уложенных у основания вертикальных плит и прежде составляющих с ними единое целое), подпрямоугольной формы размерами 1,2x0,8 м. Расположено в 100 м на северо-запад от каменного круга.

Сооружение IV – Обоо-Таш, Йле. Каменная насыпь, состоящая из камней различных размеров и формы, на ее вершине закреплены сухие ветви дерева с привязанными к ним лентами белого и голубого цвета. Располагается в 100 метрах на юго-юго-запад от Кёжё-Таш.

Обрядовая составляющая культового объекта «Такыл»

Такыл активно используется в ритуальных целях, связанных с почитанием культа Алтая, священных гор в Чуйской степи. Это происходит обычно три раза в год по праздникам. Чага Байрам – данный праздник проводится в феврале, в первые дни новолуния. Конкретная дата устанавливается после совещания трех лиц,

которые ответственны за освящения Алтая: камма (шамана), ярлыкчи (освятитель) и яйсана (зайсана). Как правило, обряд освящения Алтая проводится в культовом объекте «Такыл».

Особенности освящения

За день до обрядов проходит подготовка к молениям. Те, кто собирается совершить моления, готовят пищу, ставят ее рядом с юртой. Все это неотъемлемая часть предстоящих молений. Само моление происходит на следующий день и состоит из нескольких этапов:

1. Почитание *обо*.
2. Почитание *јеле тал* (обряд привязывания священной ленты (*жалама*)).
3. Собственно обряд почитания Алтая, где используется такыл.
4. Дань уважения *коши-таши* [Турлунова, 2011].

Обязательным считается, что в Чага Байрам человек, который стремится к молению, обязан прибыть к данному месту до восхода солнца, так как с восходом начинается весь процесс. И еще одним важным условием является то, что такыл не должен посещать человек, у которого в течение года в семье произошло горе.

Итак, все начинается с почитания *обо*. Этот объект считается местом обитания хозяина территории, на котором установлен такыл. Каждый из присутствующих обязан в первую очередь положить некоторое количество камней, которое соответствует числу людей в его семье. Это необходимо для того, чтобы его семья была стойкой к несчастьям и неразрывной. Начинает и ведет все процесию ярлыкчи (освятитель), именно он при почитании *обо* произносит слова приветствия, благопожелания и окропляет объект. Далее все направляются к *јеле тал*, где происходит привязывание священных ленточек. Обряд один из самых важных, так как человек отдает дань уважения уч курбустану – хозяевам трех миров: подземного мира – Эрлик бию, среднего – Алтай эзи, верхнего мира – кок тенгри. Каждый из присутствующих обязан привязать три священные ленты разных цветов: желтого, синего и белого. Данный объект так же, как и *обо*, окропляется плесканием молока [Попопев, 2011].

После почитания *јеле тал* начинается процесс почитания Алтая. Для этого применяется такыл. Такыл имеет четыре части, которые поделены цепочкой камней. Можно поделить по сторонам света и по частям, и обязательно должны быть разделены люди

по половому признаку. То есть такыл имеет одну определенную часть, где должны находиться мужчины, и другую – для женщин, а также место, куда в процессе молений приходит хозяин среднего мира – Алтай эзи. Для него стелится чердек, сделанный из овечьей шерсти [Турлунова, 2011].

Обряд почитания Алтай эзи подразумевает, что человек желает хозяину Алтая благополучия, просит у него благополучия всем остальным людям и ни в коем случае он не должен выпрашивать благополучия только самому себе, это является одним из грехов.



Рис. 1. Схема предназначенных частей такыла

Сам процесс проходит примерно так. Мужчины и женщины садятся в определенных сторонах таьыла, в третьей части стелится чердек (стелет его обычно яйсан (зайсан)). На центральном камне, который олицетворяет очох, ярлыкчы (освятитель) поджигает можжевельник, наливает в специальную чашу молоко и, произнося «алкыш сос» (благопожелания), начинает моления. Сначала ярлыкчы обращается с благопожеланиями культу огня, далее – культу неба, а после – культу Алтая.

Все это сопровождается преподношением угощений от каждой семьи. Угощения должны состоять строго из молочных продуктов: сут, айрак, кымис, кадыкту чай, курут, талкан, быштак, сары. Все это преподносится в специальном подносе, который в совокупности с угощениями называется «теппи».

После обрядовых действий почитания хозяина Алтая все направляются к кошоташ (каменное изваяние), к хранителю и защитнику таьыла. Почитание кошоташа очень оригинально, здесь каждый преподносит божеству свое угощение. Смазывают ротовую полость кошо жирной пищевой, каждый пришедший хвалит его, удивляется его силе, плескает молоко и произносит благопожелания [Попошев, 2011].

После всех обрядовых действий народ пьет чай и после некоторого общения между собой разъезжается по домам.

Кроме Чага байрам, *обо* применяется еще в двух праздниках календарного цикла: Йажыл бур и Сары бур – праздники весны и осени. Обрядовая составляющая праздников аналогична празднику Чага Байрам, за исключением того, что в этих праздниках не обязательно приходить на объект до восхода солнца [Турлунова, 2011].

Список информаторов:

Попошева А.К., 1960 года рождения, уроженка села Кокоря Кош-Агачского района Республики Алтай.

Турлунова М.А., 1937 года рождения, уроженка села Ортолык Кош-Агачского района Республики Алтай. Потомственная шаманка.

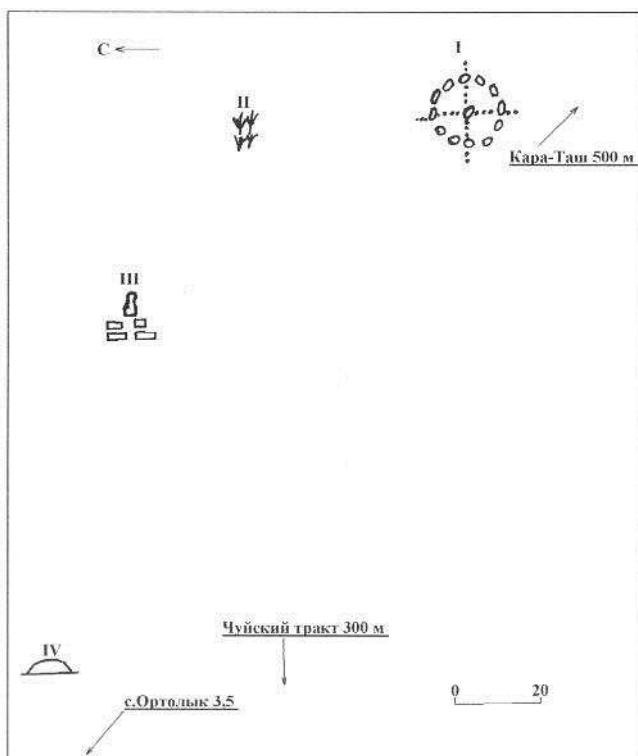


Рис. 2. Схема культового объекта Тakyл.

Цифрами обозначены: I. Сооружение I – таьыл; II. Сооружение II – јееле; III. Сооружение III – Кёжо-Таш; IV. Сооружение IV – Обоо-Таш, Йле



ДРЕВНИЕ И СОВРЕМЕННЫЕ КУЛЬТОВЫЕ МЕСТА АЛТАЯ

(данные из полевого дневника автора
об археологических исследованиях на Нижнем Соору в 1982 г.)

А.М. Илюшин

Кузбасский государственный технический университет,
Кемерово

В 1981 г. мне посчастливилось работать в составе одной из групп Алтайского отряда Южно-Сибирской археологической экспедиции Кемеровского государственного университета, которой руководил А.С. Васютин. Полевые исследования проводились в долине Нижняя Соора, которая располагается в среднем течении р. Каракол, на территории Онгудайского района бывшей Горно-Алтайской автономной области, вблизи с. Кулада. Долина представляет собой закрытую историко-ландшафтную зону, которая с трех сторон окружена горными кряжами, вытянута с востока на запад и плавно спускается к р. Каракол, где вход в нее закрывает густая таежная растительность (рис. 1). Сама долина имеет ярко выраженный горно-степной ландшафт. По всей ее площади располагается большой комплекс разновременных археологических памятников, состоящий из разнообразных археологических объектов, которые по морфологическим признакам можно отнести к историческим периодам раннего железного века и средневековья (рис. 2). Среди объектов особенно выделялись цепочки больших каменных курганов, вокруг которых в значительном количестве располагались различные каменno-земляные насыпи, стелы, балбалы и поминальные оградки. Наша группа занималась целенаправленным поиском и раскопками тюркских поминальных оградок. В годы обеденного перерыва между рабочими циклами мне удалось провести раскопки небольшого каменно-земляного кургана и обследовать прилегающую территорию. Материалы работ нашей группы частично уже введены в широкий научный оборот [Васютин, Елин, Илюшин, 1987, с. 110–112, рис. 2.22–23; Илюшин, 2003, 133–134, рис. 1]. Поэтому цель настоящей статьи – описание и характеристика выявленных объектов, которые можно интерпретировать как культовые места, вероятно, сооруженные в эпоху средневековья, которые используются и почитаются до сих пор местными жителями.

Нами были обнаружены два культовых места, располагающихся на верхней гряде кряжа, ограничивающего с юга долину Нижняя Соора и отделяющего ее от котловины, покрытой густой горно-таежной растительностью и изобилующей, по словам местных жителей, различными животными, на которых они традиционно ведут охотничий промысел. О том, что эта котловина очень богата своими биоресурсами, подтвердили молодые специалисты биофака МГУ, которые в июле–августе 1981 г. искали и нашли в ней редкие виды растений, занесенных в Красную книгу.

Первое культовое место представляет собой наскальные рисунки, выбитые на двух стоящих друг против друга скалах, между которыми пролегает грунтовая дорога, ведущая из Нижнего Соора в живописную котловину. На каменных плоскостях нарисованы изображения только животных. Вблизи скал на ветвях кустарников были привязаны ленточки материи как знаки современного почитания.

Второе культовое место располагалось на восточной окраине, представляющей собой самую высокую часть южной гряды, которая завершалась обрывом в вышеописанную котловину. С этой высоты открывался великолепный вид на окрестности,



Рис. 1. Комплекс археологических памятников в урочище Нижняя Соору.
Снимок из космоса

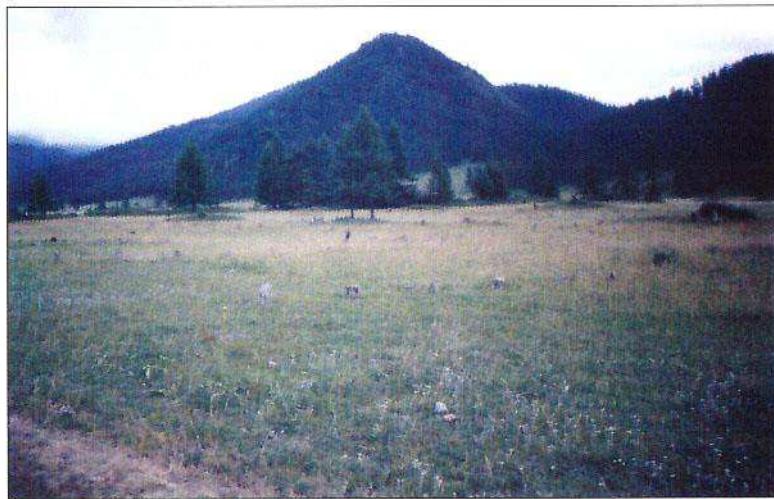


Рис. 2. Археологические памятники в долине Нижняя Соору. *Фото В.В. Горбунова*

прослеживаемые на значительном пространстве. На краю гряды имелась относительно ровная площадка, на которой располагались объекты и культовые сооружения. Вблизи края крутого обрыва находился плоский камень высотой до 1,5 м, на нем

были выбиты изображения промысловых животных. Рядом находилась площадка приблизительно 20 кв. м, в центре которой имелись следы кострища. На краю площадки была зафиксирована аккуратно уложенная груда пустых стеклянных бутылок от спиртного. Ни одна из бутылок не была разбита. В нескольких метрах к северу от этой площадки, чуть ниже, располагались восемь конструкций, сооруженных из булыжников и плоских каменных плит. Они представляли собой каменные кладки (приблизительные размеры 2x2 м и высотой чуть более 2 м), которые были сооружены двумя рядами по четыре конструкции в каждом вдоль гряды и располагались друг от друга на расстоянии 2,5–3 м. В центре каждой из восьми каменных кладок был закреплен деревянный шест. Высота шестов колебалась от 1,5 до 4 м. В нескольких метрах на запад от этого комплекса конструкций была зафиксирована «могила», обложенная каменными плитами и булыжниками, длинной осью ориентированная по линии З–В. На многих ветвях деревьев и кустарников, растущих на этом культовом месте, были повязаны ленточки из материи преимущественно белого цвета. Судя по степени сохранности каменных строений и деревянных шестов, а также по технике исполнения и иконографии рисунков, культовые места, вероятно, были сооружены в период позднего средневековья и использовались до современности.

Описанные два культовых места, возможно, составляли единый культурно-религиозный комплекс, появление которого можно связывать с языческим мировоззрением и охотничим промыслом аборигенов. Это утверждение можно сделать благодаря исследованиям выдающихся советских этнографов Н.П. Дыренковой и Л.П. Потапова, исследовавших охотничьи легенды и культы гор у алтайцев [Дыренкова, 1930, с.110–132; Потапов, 1946, с. 145–160]. Известно, что у населения Алтая охота с глубокой древности и до настоящего времени играла очень важную роль в хозяйственной деятельности [Потапов, 1941, с. 5–15]. Такие мировоззренческие представления, как культы гор, связанный с обычаем сооружения «обо», и поклонение «хозяину» горы и тайги, определяют удачу или неудачу на промысле. Этнографические материалы позволяют интерпретировать выявленный и описанный культовый комплекс на верхней точке перевала как место моления удачи в охоте, а после удачного возвращения с нее – место жертвоприношения. Хотя не исключено и расширение функций этого культового места, что связано с распределением охотничьих угодий между родами. Последнее позволяет предполагать, что описанный комплекс объектов мог выполнять функцию родового культового места. По этнографическим материалам известно, что аборигены со «своей» горой-тайгой, с «хозяином» всегда ощущали тесную связь, осознавали свою зависимость от нее, испрашивали и ждали для себя различных благ и помощи. К своей горе-тайге, к ее «духу-хозяину» обращались во всех случаях жизни – при рождении ребенка, женитьбе, в радости и горе. Им – этим «духам-хозяевам» – устраивали специальные моления для исправления зверя на промысле и благополучия в хозяйстве, обилия скота и детей [Дыренкова, 1949, с. 110]. О наличии таких родовых культовых мест, используемых для моления перед началом охотничьего сезона у северных алтайцев, писал и Л.П. Потапов [1946, с. 147–148].

Состояние языческого культурно-религиозного комплекса, на котором нам удалось побывать в 1981 г., позволяет говорить о том, что он в то время продолжал использоваться по прямому назначению. Это обстоятельство свидетельствует о сохранении культурных традиций у алтайцев, проживающих в центральной части Алтая, что достойно огромного уважения и бережного отношения к этому объекту религиозного и культурного наследия.



КУЛЬТОВЫЕ МЕСТА РОССИЙСКОГО САЯНО-АЛТАЯ И ЗАПАДНОЙ МОНГОЛИИ (сравнительный аспект)

В.М. Кимесев

Кемеровский государственный университет,
Кемерово

В Западной Монголии и приграничных районах Алтая-Саянской горной страны до сих пор сохраняется синкretический комплекс остатков родовых молений, шаманизма, ламаизма и его разновидности – бурханизма, что проявляется в культовых сооружениях. Значимым элементом ландшафта у монголов выступают водные источники – крупные озера и реки, а также родники. Если горы являлись естественным ориентиром и центром территорий сообществ, то крупные реки чаще функционировали как естественные границы кочевий, которые также отмечены знаками человеческого внимания. Подобную роль культовые места играют в Туве, Хакасии, Алтае и Шории.

Самым распространенным культовым сооружением западных монголов-ойратов является *обо* – конусообразная насыпь из округлых и плоских камней, увенчанная деревцами, с установленными рядом коновязными столбами. Сооружалось *обо* на перевалах горных хребтов, холмах и скалах в честь духов – покровителей данной местности. Сам термин *обо* (куча камней) используется по отношению к ламаизированным шаманским культовым местам. Ламаистские проповедники не смогли преодолеть этот шаманистский культ и включили его в число ритуальных сооружений в несколько измененной внешней форме. Эти культовые сооружения являются полифункциональным знаком – маркером родовой, а позднее этнической территории, представляющим святилище и жертву одновременно, а его внешний облик – проекция горы, символа хозяина местности (*axis mundi*) [Содномпилова, 2008, с. 125].

Древнейший культ *обо* связан с почитанием хозяина местности, «ландшафтного божества», которое обитало в наиболее характерной части окрестностей: гора, пещера, водоем (в частности, источники – *аршааны*). Общение людей с хозяином *обо* осуществлялось посредством приношения жертвы и исполнения гимнов соответствующего содержания. Культ *обо* дошаманистского происхождения сохранялся в течение всего периода развития и расцвета шаманства, существуя рядом с ним, и не противоречил основам шаманистского мировоззрения и впоследствии был ламаизирован.

Обо ламаистское в отличие от шаманского предпочтительно имело не одну, а тринадцать куч камней, с центральной – символом горы Сумер, остальные двенадцать изображали четыре больших и восемь малых тибов (частей обитаемого мира). Выбирались драгоценные или простые камни соответствующей расцветки, определялись породы деревьев, которые должны быть вставлены наверху в уже готовое сооружение. Центральную вершину *обо* обычно венчало изображение Гаруды с чиндамани (буддийская драгоценность) на голове. Вокруг должны также устанавливаться изображения солнца и луны и 21 маленькой птички, а также копья, секиры, зеркала, подвески и все остальное, что является атрибутами различных буддийских божеств. Вершину холма *обо* также венчал шест с изображением воздушного коня (*хий морь*), который сопровождал духа предка. По склонам горы

от центрального *обо* в виде лучей выкладывали небольшие кучки из таких же камней [Жуковская, 1977, с. 40–41]. Рядом с центральной Сумер сооружали небольшой бурхан для хадаков и других ритуальных предметов. В определенные дни, вычисленные ламами, когда на землю должны спуститься драконы во главе с царем Лутэнгри, вызывавшие дожди, грозу, гром, возле *обо* устраивались массовые моления с жертвоприношениями.

Наши исследования более десятка современных *обо* в Западной Монголии и Туве в 2008–2011 г. показали, что ни одно из них не сооружено с соблюдением всех правил ламаизма, описанных А.М. Позднеевым и Н.Л. Жуковской. На перевале Улан-хотолийн даваа *обо* соорудили по инициативе общественности и властей Увс аймака из каменной кладки раскопанного в 1998 г. американскими археологами херексура.

Самыми распространеными стали так называемые народные *обо*, сохранившие свой первозданный характер – одиночные кучи булыжников разной величины, среди которых торчат прутья тальника, увенчанные хадаками и полосками тканей. На *обо* можно встретить положенные костили, монеты, чаши и пустые бутылки. Только на одном *обо* на перевале Улаан хотолийн даваа в камнях склона стояла небольшая плита с выбитым изображением дракона [Кимеев, 2010, с. 235].

В Западной Монголии выделяются местные, сумонные, аймачные и общемонгольские *обо* как святыни. При каждом *обо* в твердо установленный день почитания молились только своему хозяину, угощали только его, с просьбами обращались только к нему. Возле *обо* стали совершать сложный комплекс обрядов, включавший одновременное принесение в жертву баранов как различным бурханам, так и драконам с просьбой об укреплении веры, победы над злом, очищением от всех препятствий на пути к загробному блаженству [Жуковская, 1968, с. 224]. Причем иногда туши разделяли прямо у *обо*, там же в котлах варили мясо, которое потом съедалось во время коллективной жертвенной трапезы. Кости или закапывались, или укладывались у подножья *обо* [Жуковская, 2002, с. 135]. С XVII в. кровавые шаманские жертвы сменились кроплением *обо* молоком, вином, растительной пищей.

Летом во время засухи возле *обо* устраивались общественные и частные моления в честь Лу-тэнгри и духов-покровителей местности. При молениях были просьбы избавления от засухи, об очищении, о прощении грехов, об изгнании зла. Существуют запреты на посещение этих культовых мест женщинами, чужеродцами, а вся окрестная местность считается заповедной и запретной для любой хозяйственной деятельности – сэргэй. Женщинам после 18 лет запрещалось подниматься на вершину горы, так как они считались нечистыми, но разрешалось участвовать в народном гулянье *наадам*, устраиваемом у подножья горы по окончании религиозной церемонии и сопровождавшемся пиршеством и традиционными спортивными состязаниями эрийн гурван *наадам* «три игрища мужей» (скачки, борьба, стрельба из лука). Около особо почитаемых *обо*, как, например, Улаан даваа, до сих пор каждый день собираются конники-пастухи или автомобилисты и совершаются жертвоприношения водкой и молоком, а также совершается жертвенная трапеза, в которой принимают участие и женщины [Содномпилова, 2008, с. 235; Кимеев, 2011].

В ряду культовых знаков-ориентиров особое место занимают археологические памятники – останки исчезнувших культур: «каменные бабы» – хун чулгуу, «оленные» камни – буган хошоо, херексуры (хиргис-ур – киргизские могилы), а также руины

древних оборонительных сооружений, городов и монастырей – глинобитные валы, каменные стены. Некоторые из них вторично используются современными дербетами во время праздника *наадам*.

Дербетские *индеры* (индэры. – Отв. ред.) отличаются от внешне похожих бурханистских *куре тагылов* теленгитов – группы каменных кубических выкладок плитняком, и представляют собой одиночные, круглые или квадратные в плане жертвенники, высотой до 1,5 м с выложенным в вершине из кварцевых плиток жертвеником, где сохраняются кальцинированные мелкие кости животных и древесные угольки [Гандболд, 2006, с. 23]. Наиболее подробно индеры были обследованы и описаны томским археологом Ю.И. Ожередовым в экспедиции 2006 г. на горе Хойт-Улан в окрестностях суномного центра Эрдэнэ-Бурэн Ховдского аймака, заселенного в основном потомками этнической группы ойратов – *олетами*, и барнаульским археологом А.А. Тишкиным в экспедициях 2010–2011 гг. Ю.И. Ожередов первый сравнил западномонгольские индеры с зароастрийскими алтарями, приписывая им общую идею подоснову – одинаково осмысливать их в качестве оси вселенной, через которую осуществляется объединение вертикально организованных пространств, занятых реальными и ирреальными обитателями [Ожередов, Муххбаяр и др., 2007, с. 67–72]. Сооружение другого подобного индера у крупного поминального археологического комплекса, но уже на севере Монголии в суноме Умиэ-Гов Убсугульского аймака приписывается ойратской этнической группе *мянгатов* [Ожередов, 2007, с. 233].



Рис. 1

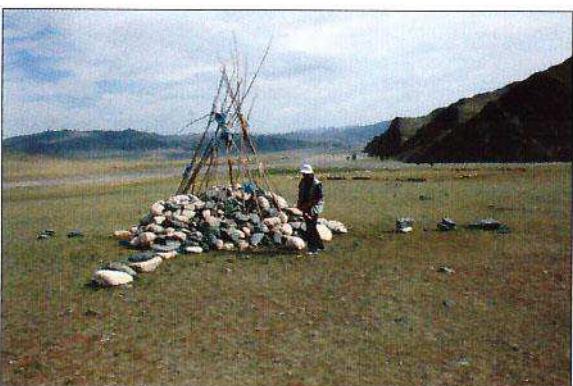


Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4



Рис. 5

На вершине вдающейся в оз. Уурэг-нуур каменной гряды в экспедиции 2010–2011 гг. нами были обнаружены, кроме курганных насыпей и поминальных оградок, *обо* и сооружения, напоминающие индеры *дербетов*, но таковыми не являющиеся. Только на птичьем острове озера в бинокль просматривается не менее двух индеров, к которым во время Цааган сара по льду ходят местные мужчины из зимующих в окрестностях дербетских семей. Все эти сооружения составляют там, видимо, единый ритуальный комплекс. Как и в окрестностях Эрдэнэ-Бурэна, потомки местных ойратов в дни значимых праздников – *Цагаан сар*, *наадам* – также поднимаются на свои культовые места с хворостом, разжигают огонь на вершинных площадках индеров и внутри их (для защиты от сильного ветра), в котором сжигают небольшие кусочки жертвенного

мяса на кости, посвящая их духу-хозяину родных окрестностей. В отличие от жертвоприношений у *обо* на перевале Улаан-даваа на каменную гряду у оз. Уурэг-нуур могут подниматься только мужчины и женщины преклонного возраста, что можно объяснить сохранившимися представлениями о сакральной нечистоте женщин других возрастных групп [Кимеев, 2010, с. 110; 2011, с. 207].

Другой комплекс семейных индеров был обнаружен нами у зимников *Харгийн*, *Пүжса*, *Можсаа* на гребне каменной гряды, прикрывающий каждый из зимников с западной стороны. Причем северо-восточная грязда, обрамляющая зимник Можсаа, представляет собой писаницу с рисунками от скифской эпохи до средневековья.

Похожими по форме и по использованию для огненных жертвоприношений на ойратские (дербетские) индеры можно считать тувинские *сансалыры*, используемые в ходе новогоднего праздника *Шагаа* и представленные в виде «продолговатой тумбы» из уплотненного снега и лиственных жердей. Вершина такого сооружения оформлялась в виде подставки со спинкой, куда устанавливалась плоская чугунная чаша или железная пластина, где совершалось воскурение [Дэвлет, 1994, с. 84].

Социальному антропологу из Санкт-Петербурга Д.В. Арзютову совместно с алтайским этнографом Н.А. Тадиой в ходе экспедиции 2009 г. удалось обследовать три новых «оживленных» и одно старое «неоживленное» святилище в Карагачской

и Урсульской долинах Горного Алтая, где они именуются приверженцами веры Ак-Ян – тагылами [Арзютов, 2010, с. 51].

Внешне такие сооружения представляли собой четное количество выложенных из плитняка «алтарей» правильной прямоугольной формы и высотой не более метра. Сооружены они были вокруг главного «алтаря» на вершине или уступе на средней высоте горы. Причем каждый из них соответствует определенной из наиболее почитаемых гор на Алтае, которые считаются символами алтайских родов (*сёёков*). Сами *тагылы* использовались для кормления духов-хозяев гор с разжиганием огня и сжиганием принесенных кусочков пищи. Появление этих культовых сооружений можно увязать с ойратской традиций Джунгарского периода еще до распространения бурханизма в Горном Алтае в начале XX в. Так, в Чаросской долине, где и произошло моление (*мүргүүл*) в 1904 г., современные алтайцы не отделяют Ак-Ян (белую веру) от Кара-Ян (шаманизма), и у них, как отметил Д.В. Арзютов [2010, с. 50], прослеживается смешение понятий и терминов, присущих шаманской и бурханистской «традициям».

В Горной Шории на территории экомузея «Тазгол» между экспозициями под открытым небом – «погребением кыргызского воина» и «станом кузнецких тагар-металлургов» – представители шорской национально-политической элиты из г. Таштагола в 2009 г. соорудили на поляне ритуальный комплекс из небольших каменных куч, напоминающих одновременно *обо* и *индер* дербестов. Рядом была установлена коновязь по подобию хакасского варианта. Как выяснилось, этот аналог был заимствован у соседей: алтайцев, хакасов и западных монголов, к которым шорцы регулярно выезжали на национальные праздники. Есть фотографии, якобы шорских, *обо* в музее Таштагола, хотя, по данным этнографа Н.П. Дыренковой, таких типов культовых сооружений у шорцев в начале XX в. не было. Ежегодно летом, специально сплавляясь на лодках по р. Мрассу, горожане и несколько местных жителей проводят родовые моления на этой, теперь уже культовой, поляне, угощают духов местности, бросают кусочки мяса и кропят аракой в костер и на кучи камней, подвязывают разноцветные ленты на ветви стоящей поодаль березы. Все сопровождается камланием неопаманки с бубном из местных жителей, обучившейся в Хакасии.

Можно предположить, что родство мировоззренческих установок при строительстве и использовании западномонгольских *индеров*, тувинских *сансалыров*, алтайских *тагылов*, шорских *ово* является ойратской традицией, проникшей на территорию Тувы и Алтая в период активных миграций ойратов во время междуусобных войн и распространения буддизма во 2-й половине XVI в., а на территорию Шории – в эпоху этнографической современности.

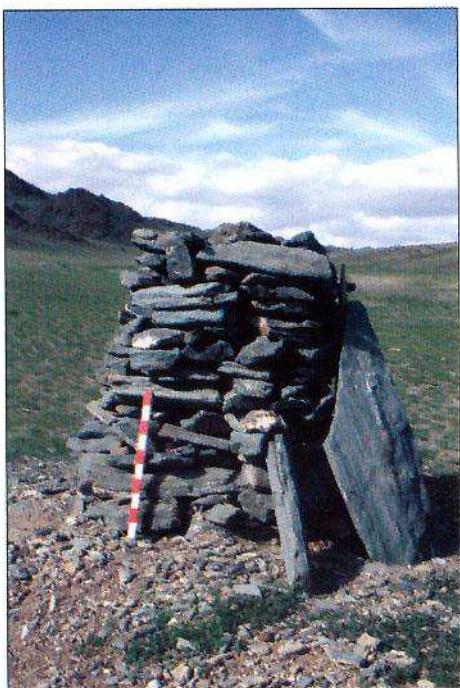


Рис. 6



ДАХМЫ – ПОХОРОННЫЕ ПОМОСТЫ ЗУРВАНО-ЗОРОАСТРИЙСКОГО ЖРЕЧЕСТВА СЕВЕРНОЙ ХАКАСИИ



(презентация неординарных объектов духовной культуры и скрытой в них культово-обрядовой и календарно-астрономической информации)*

В.Е. Ларичев, Е.Г. Гиенко, С.А. Паршиков

Институт археологии и этнографии СО РАН;
Сибирская государственная геодезическая академия,
Новосибирск

Решение проблемы тесной взаимосвязи открытых на севере Хакасии святилищ, астрономических площадок и «обсерваторий» наблюдения за Луной и Солнцем с могильниками, расположеннымми поблизости, – фундаментально значимая часть программы астроархеологических исследований Северо-Хакасской археологической экспедиции Института археологии и этнографии СО РАН. Столь значительной сложности задача ставилась, в частности, и в ходе многолетнего изучения памятников древних культур окрестностей горного массива Сохатин, расположенного в северо-западной части Июсской котловины (район Сундуков, предгорье Кузнецкого Алатау). Среди них уникальностью многофигурных, мифологических острожестного плана композиций выделяется храм «Сотворение Вселенной». В структурах его отражалась также исключительной ценности протонаучная информация, связанная с космогонией и космологией (предварительные публикации см.: [Ларичев, 2005; 2007; 2008; Ларичев, Паршиков, 2006; 2007]).

Памятник этот, помимо прочего, примечателен тем, что в том месте отсутствуют скопления гробниц обычного для долины Белого Июса вида – с надземными плитами могильных холмов или простыми выкладками из камней на поверхности земли. Это странное несоответствие канону нашло объяснение при детальном обследовании протяженной горной вершины «Храмовой горы», расположенной к северу выше храма и рассеченной скальными гребнями и ложбинами. Там, на площадке, вблизи перевала и более полусотни метров ниже к юго-востоку были обнаружены две подпрямоугольных очертаний выкладки из плит красноватого песчаника, а еще далее на юго-восток – астрономическая площадка (место размещения наблюдателя) и лимб из плит, обращенный в сторону восхода Солнца в последнюю декаду декабря (дни зимнего солнцестояния и солнцеворота).

Обратимся сначала к описанию двух выкладок из плит. Они представляют собой классического вида дахмы – каменные помосты для проведения «групповых выставлений» – одного их сакральных обрядовых действ зурвано-зороастриского жречества, которое совершалось индоариями по случаю смерти. Обе дахмы, «Верхняя» и «Нижняя», сооружены из обломков красноватого песчаника при сухой кладке и очень тщательной подгонке плиток одна к другой, что обеспечивало устойчивость конструкции и ее долговечность. Линейные размеры плиток разнятся – от 125 см в длину, 40 см в ширину и 14 см в толщину у наибольших экземпляров (они укладывались в основание и составляли внешнюю обвязку стен) и, соответственно, 10x10x1 см –

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Федеральных целевых программ «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (ГК 02.740.11.0353) и «Культурное наследие России».

у наименьших (таковые укладывались в центральные части сооружения). Размеры верхней и нижней дахм в среднем 250x210 см, наиболее длинные плоскости обращены на северо-восток.

Высота стенок, измеренная в четырех углах, колеблется для «Верхней дахмы» в интервале 70–77 см, для «Нижней дахмы» – от 17 до 29 см. Это различие обусловлено тем, что строители, судя по всему, решали задачу выравнивания верхней плоскости до горизонтального положения. Отклонения верхних плоскостей дахм от горизонтальной плоскости незначительны (от 1,1 до 2,3°).

Вычисление среднеарифметической длины стенок (219 см), а также замер расстояния между дахмами (66 м) позволяют обратиться к решению весьма специфической задачи – выявления измерительного модуля, который могли использовать строители плитчатых «постаментов» для умерших. Если 219 см принять за базовый модуль, то величина его будет кратной числу 30 ($66/2,19=30,13$). Учитывая сакральный характер дахм, быть может, расстояние между дахмами, кратное числу 3, было намеренно выбрано жрецами, которые должны были строго следовать канону буквально во всем. Модуль, равный 219 см, не есть наша мерная «придумка» или случайность, ибо он близок величине так называемой косой сажени (210–220 см), которая, согласно Л.С. Марсадолову [2009, с. 69–72], использовалась для разметки погребальных сооружений раннего железного века. Так, размеры крепиды, кольца насыпи, кургана Аржан равны 88 м (40 «косых саженей»), а курганов Улуг-Хорума, Чиликта-5 и Тузкта-1 – 66 м (30 «косых саженей»).

Усиливая вывод о реальности геометрического модуля, обратим внимание на высочайшую степень сакральности числа 3 в зурвано-зороастриском мировоззрении. В Бундахиши перечислены три ступени Рая – «стоянки» звезд, Луны и Солнца (см.: [Бундахиши, 30; Чунакова, 1997, с. 271]). Зурванисты представляли Космос в виде трех равноудаленных от земли «сфер» и рассматривали их в странном, на первый взгляд, порядке: сфера звезд, Луны и самая удаленная – Солнца. Теология зурвано-зороастризма объясняла последовательность ступеней Рая и «сфер» степенью яркости светил, а следовательно, и «меры благочестия» – Земля (во Вселенной – средоточие борьбы сил Добра и Зла) → звезды (наименее яркая «сфера») → Луна (более яркая) → «Солнце сияющее» (самая яркая «сфера» со стоянкой хварэ ксаэта, «Место добрых дел, третья ступень Рая») [Арда Вираз намаг, 13; Чунакова, 2001, с. 103]. Астрономически наблюдаемое, логически очевидное противоречие этой космологической структуры реальной картине звездного Неба компенсировалось теологической составляющей зурвано-зороастриской космологии [Паршиков, Прокопьев, Карлов, 2009, с. 168–169]. В теологических раскладах наличествовали еще три самые высшие по значимости ступени Рая – пятая, шестая и седьмая. Они описаны в пехлевийских текстах и относятся к духовным (не космологическим) «сферам». Кратен числу 3 и цикл, который, согласно представлениям зороастрцев, длится 12 000 лет [Бундахиши, 73; Чунакова, 1997, с. 310]. Его составляют четыре периода по 3000 лет. Цикл существования материального мира длится 9000 лет. Он состоит из трех циклов по 3000 лет каждый.

В заключение перечня сакральных оценок числа 3 представим краткий список теологических триад зороастризма:

* священная морально-этическая – «Благая мысль → Благое слово → Благое дело»; следовать тому повелел людям Ормазд [Арда Вираз намаг, 55; Чунакова, 2001, с. 129];

- необходимость трижды в день молиться Солнцу, Михру, Луне и Огню Вахрама [МХ, 57; Чунакова, 1997, с. 114–115];
- три священных Огия – Фробай, Гушасп и Бурзенмирх; они охраняют и защищают Мир [Бундашиш, 107–108; Чунакова, 1997, с. 288–289];
- трехногий Осел стоит в центре моря Фрахвкард, соленую и загрязненную воду «своим взглядом очищает и освящает» [МХ, 70; Чунакова, 1997, с. 120];
- три дня и три ночи пребывает душа умершего возле тела [Арда Вираз намаг, 8, 21; Чунакова, 2001, с. 100, 108].

Теологическая структура Мира ариев также была трехчастной: «Нижний Мир» – место нахождения Ада; «Средний Мир» – Земля и ее обитатели; «Верхний Мир» – обитель богов. Три миры образовывали вертикально интегрированную структуру, тоже составленную из трех частей. Такой же трехчастной была изначальная структура социума ариев: люди делились на три сословия – жрецов, воинов и пастухов.

Итак, число 3 есть одно из «основных и главных» чисел зурвано-зороастриской мировоззренческой системы. Оно было призвано компенсировать сакрально «неблагую» семантику числа 2, возможно, как раз и олицетворенного в двух дахмах «Храмовой горы». Ведь число 2 (2 дахмы для «труповыставления») символизировало в представлении зурвано-зороастрцев бинарное противопоставление всего сущего в Мироздании: Ахура Мазды и Ангро Майнью; духовного и материального Мира; Рая и Ада; Света и Тьмы.

Обратимся теперь к вопросу функционирования дахм – использование их в действиях, связанных с обрядами, посвященных отопедшим в «Мир иной». Сложенные из плит «шостаменты» использовались в церемониалах «труповыставления». Внешний вид дахм и сам процесс «труповыставления» на них описаны в Видевдате Авесты [Рак, 1997, с. 86–112; 1998, с. 274–287]. Согласно канону, тело усопшего следовало положить на дахму, сооруженную из кирпича, камня или известки «на высочайшем месте, где, как наверняка известно, есть пожирающие трупы собаки и птицы» [Авеста, 6.45]. «Место» выставления трупов описано как дахма размером с тело [Авеста, 7.51]. При возложении покойника на дахму на нем не должно быть одежды, чтобы птицы и собаки могли без помех очистить кости [Авеста, 5.51; 8.23–8.25]. Мертвого следовало прикрепить к помосту за ноги и волосы [Авеста, 8.10], чтобы его останки не подтащили случайно к огню, воде или земле голодные собаки и птицы [Авеста, 6.46]: «Двое мужчин проворных, умелых, – нагие, неодетые – должны, закрепив труп на глиняном кирпиче, положить его на известье в такое место, где будет наверняка известно, что есть там пожирающие трупы собаки и пожирающие трупы птицы» [Авеста, 8.10].

После возложения и закрепления тела на дахме переносчики трупов должны были совершить ритуал очищения в удалении от покойника на три шага. «Пусть маздаянныцы соберут мочи, чтобы ею переносчики трупов вымыли (свои) волосы и тело» [Авеста, 8.11]: «О создатель плотского мира, праведный! Чьей же должна быть эта моча, о Ахура-Мазда праведный, которой переносчикам трупов вымыть волосы и тело – мелкого или крупного скота, мужчин или женщин?» [Авеста, 8.12]. И сказал Ахура-Мазда: «(мочой) мелкого или крупного скота, не мужчин, не женщин, кроме двоих – мужа и жены в кровнородственном браке, – вымыть этим переносчикам трупов волосы и тело» [Авеста, 8.13].

Очищенные животными и птицами кости умершего следовало поместить в костехранилища – оссуарии, в местах «выше собаки, выше лисицы, выше волка, не заливаемых водой дождевой, сверху» [Авеста, 8.10]. Такого, видимо, типа костехранилище удалось обнаружить на восточной седловине подножия Грудь-горы, около вершины которой от дахм наблюдался восход Солнца в дни зимнего солнцестояния. Оно было варварски разрушено кладоискателями – «черными археологами», бессовестными продавцами отечественных святынь.

При обследовании дахм особое внимание было уделено выявлению календарно-астрономических аспектов, в частности, особенностям расположения сооружений в пространстве. Ориентировка сторон дахм определялась посредством измерения горизонтального угла между начальным направлением с известным астрономическим азимутом и створом, в котором устанавливались вешки по углам дахм. Погрешность ориентировки дахм обусловливалась главным образом ошибками створных измерений и составила величину, примерно в 1° . Разница в ориентировке дахм оказалась равной $14,6^{\circ}$, что значительно превышает погрешности измерений.

Для выявления астрономически значимых направлений были измерены высоты наблюдаемого от дахм горизонта и вычислены склонения сугочных параллелей восходящих и заходящих светил. Из четырех направлений (северо-запад, северо-восток, юго-запад, юго-восток) астрономически значимым оказалось лишь северо-западное направление, соответствующее заходу Солнца в дни летнего солнцестояния (см. рис. 1 и табл. 1). Здесь было получено объяснение в различии ориентировки двух объектов. Эта разница обусловлена разной высотой горизонта, наблюдаемого от дахм: для «Нижней дахмы» горизонт выше, отчего Солнце в день летнего солнцестояния садится «левее» (азимут точки захода $294,7^{\circ}$), а для «Верхней дахмы» горизонт ниже и потому Солнце заходит «правее», по азимуту $309,3^{\circ}$.

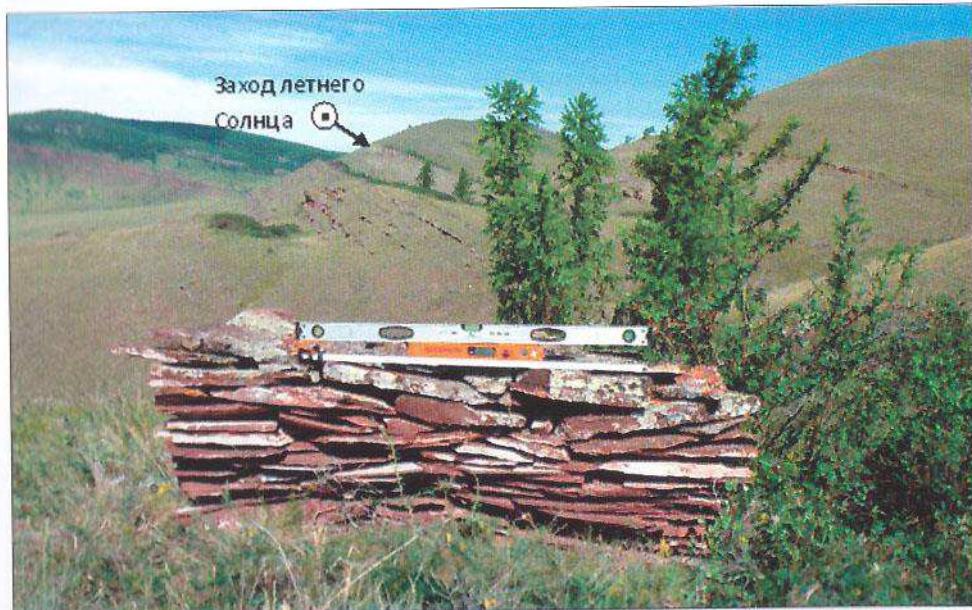


Рис. 1. «Верхняя дахма». Измерение углов наклона плоскости выкладки на вершине «Храмовой горы» и определение точки захода Солнца в дни летнего солнцестояния

Таблица 1

Результаты вычислений склонений суточных параллелей, наблюдаемых на горизонте в направлении ориентировки дахм (см. рис. 1)

«Верхняя дахма»				«Нижняя дахма»			
Азимут	Высота	Склонение	Примечание	Азимут	Высота	Склонение	Примечание
309,3°	3°	+23,8°	Заход Солнца в летнее солнцестояние	294,7°	11°	+23,6°	Заход Солнца в летнее солнцестояние

Подводя итоги календарно-астрономических вычислений, можно констатировать следующее: ориентировка каждой из дахм на заход Солнца в дни летнего солнцестояния свидетельствует о том, что в процессе сооружения погребальных помостов жрецы решали задачу по индивидуальной ориентировке каждого из них, а не обратную задачу ориентирования их в направлении на Запад, как «Сторону смерти», и на Восток, как «Сторону жизни». Наибольшими по размерам были плоскости стен, обращенные на северо-восток. Индивидуальная ориентация каждой из дахм свидетельствует о сакральном характере в целом самой астрономической ориентации их на заход и восход Солнца в дни солнцестояний. Вероятно, принималось во внимание, что в дни летнего солнцестояния световой день («Свет» как «символ жизни и бессмертия») достигал максимальной длительности, а в дни зимнего солнцестояния ночь («Тьма» как

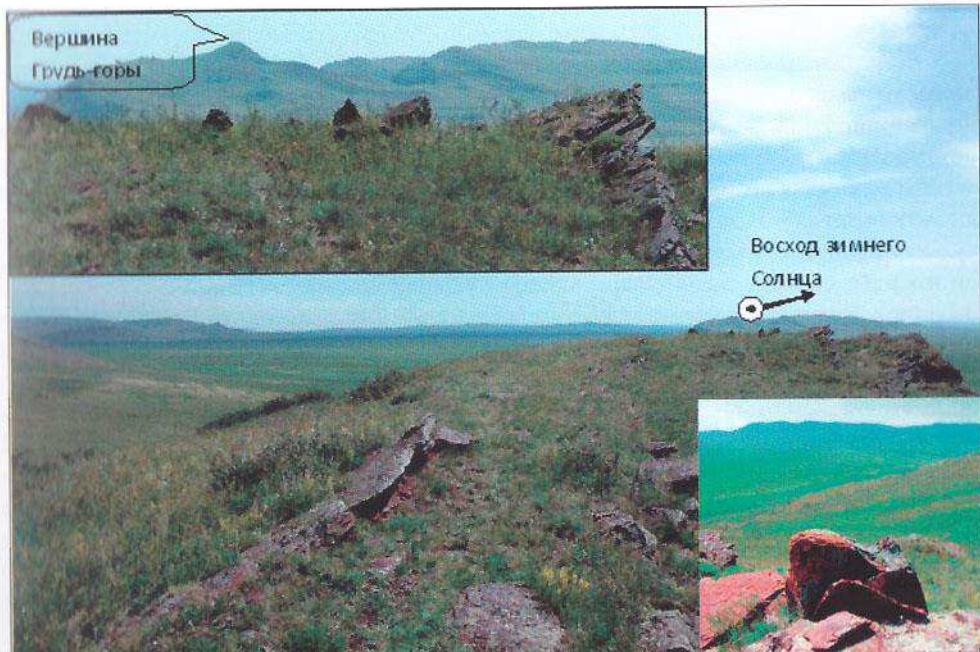
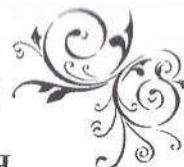


Рис. 2. Лимб на «Храмовой горе». Через плиты его наблюдался восход Солнца в дни зимнего солнцестояния. На дальнем горизонте видна вершина Грудь-горы – места, где обнаружены оссуарии. На врезке внизу справа – плита, от которой выполнялись наблюдения

«символ смерти и небытия») продолжалась наибольшее количество часов. Выбранная жрецами ориентация длинных сторон дахм на северо-запад позволяла Солнцу в процессе движения по небосводу от восхода до заката «очистить животворным светом» все четыре стены постаментов для умерших и уничтожить «неблагую (дэвовскую) составляющую» мощью теологической семантики специально обустроенных мест «труповыставления».

Дахмы представляют собой, по всей вероятности, одну из ряда структур сложно организованного кульово-обрядового комплекса в пространстве восточного склона «Храмовой горы». В него, полагаем, входили по меньшей мере еще два звена – упомянутый в начале статьиprotoхрам «Сотворение Вселенной» и расположенные выше его, на гребне, но значительно ниже дахм астрономическая площадка наблюдения, обозначенная несколькими тяжеловесными плитами, и лимб из уложенных в ряд каменных глыб (см. рис. 2). Через них с площадки наблюдения отслеживались восходы Солнца в канун зимнего солнцестояния, в дни трехдневного солнцестояния и в последние сутки, когда становился заметным для глаза сдвиг точки восхода Солнца с юга на север, в сторону Небесного экватора, т.е. к месту, где светило должно было взойти в день весеннего равноденствия и определить начало нового астрономического сезона, но возможно, и года – весны, а с нею и начала очередного возрождения Природы. На том участке горизонта как раз и находится примечательный природный «знак» – пирамидальная вершина Грудь-горы, которая смотрится от дахм совмещенной с нулевым горизонтом. От них восход Солнца наблюдался в последнюю декаду декабря на несколько минут раньше, чем на площадке наблюдения через камни лимба или с площадок подножия protoхрама.

В заключение определимся с хронологией комплекса со всеми его составляющими. Поскольку дахмы в погребальной обрядности последователей зурванизма не могли появиться в эпоху, предшествующую распаду индоевропейской культурно-этнической общности, когда умерших погребали в землю, то самая ранняя из возможных дат едва ли может быть намного древнее середины II тысячелетия до н.э., а самая поздняя – намного моложе финала бронзового века и начала формирования культур раннего железного века (порубежные века конца II – начала I тысячелетия до н.э.). То было знаменательное время усиления контактов творцов культур юга Западной Сибири со стремительно мигрирующими на Восток обществами ираноарийцев (авестийцев) «Страны городов» юга Урала и кочевников востока Средней Азии. Это великой важности событие следует, углубляя суть новой для Хакасии проблемы, рассматривать в последующем особо и непременно в контексте обильных материалов изучения сакральных памятников, территориально близких «Храмовой горе» кряжа Сохатино Июсской котловины. Они были открыты экспедицией в предшествующие десятилетия на Первом, Пятом и Саратском Сундуках и поразили в свое время обилием приуроченных к ним астрального характера грандиозных святилищ и «обсерваторий», сооруженных для наблюдения восходов и заходов Луны, и Солнца [Ларичев, Гиенко, Паршиков, Прокопьев, 2009]. Сказано все это к тому, что упомянутые памятники района Сундуков никак не могут быть (как кто-то вдруг подумает) следствием, допустим, миссионерской деятельности манихейского жречества времени средневековья. Такая гипотеза становится сразу же неприемлемой при осознании ошеломляющей масштабности действий ранних авестийцев в землях Хакасии, крайнего на Востоке рубежа стремительного марша индоевропейцев на юг Западной и Средней Сибири.



ИСКУССТВЕННО СДУБЛИРОВАННЫЙ САКРАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ НА КУЛЬТОВЫХ ОБЪЕКТАХ САЯНО-АЛТАЯ

Л.С. Марсадолов

Государственный Эрмитаж,
Санкт-Петербург

В ходе исследований Саяно-Алтайской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа в 1980–2000-х гг., наряду с другими, были выявлены два важных аспекта на культовых объектах Сибири: 1) дублирование природного сакрального ландшафта с помощью искусственных объектов; 2) использование при этом мер длины, соотносимых с величиной человеческого тела или отдельных его частей [Марсадолов, 2005].

Замеры разнообразных археологических объектов и расстояний между ними свидетельствуют о том, что как при разметке крупных сооружений, так и при создании небольших по размерам предметов и объектов, например, сложных композиций одновременных наскальных рисунков, часто использовались строго определенные меры длины. Экспедицией Эрмитажа путем многочисленных замеров расстояний между объектами в Аржане, Салбыке, Семисарте, Юстыде, Бийке, Ак-Бауре и на других святилищах Саяно-Алтая были предприняты попытки найти метрические модули и последовательность сооружения объектов [Марсадолов, 2001б; 2002; 2007б]. Единицами длины, известными по письменным источникам, начиная с палеолита и вплоть до XX в., прежде всего служили рост человека – сажень (прямая – около 180 см и косая – около 220 см), локоть (около 45 см), пядь (около 22–23 см), размеры ступни (около 30 см=фут).

Для поддержания равновесия между Небом и Землей, от которого зависит жизнеобеспечение сакральной и общественной жизни людей, намеченный на определенную дату праздник должен был состояться в строго определенной точке сакрального ландшафта вне зависимости от погодных условий, так как на него обычно приглашалось и съезжалось много гостей.

Сакральный ландшафт – одухотворенная богом (божествами) часть природной среды, вовлеченная в сакрально-мировоззренческую и культовую деятельность человека. Сакральный ландшафт является одной из важнейших составляющих частей общей «модели мира».

Во время проведения наиболее важных ежегодных праздников и ритуалов или астрономических наблюдений погода не всегда бывает солнечной и безоблачной. По утрам, во время восхода солнца, в высокогорных районах часто бывает густой туман и в это время священная гора или перевал плохо различимы на горизонте. Особенное положение древних жрецов и наблюдателей усугублялось в ненастную и дождливую погоду в заранее намеченные дни праздников, когда горы на горизонте не видны. Одним из выходов в такой ситуации было сооружение хорошо различимого на местностинского искусственного объекта – стелы, камня, херексура или выкладки (рис. 1). Через два объекта уже можно провести прямую линию, независимую от погодных условий, обозначенную камнями «на века» и ориентированную на значимую точку на горах.

Потому важное значение придавали поиску места для центра главного объекта или алтарной площадки. Когда долгие дневные иочные наблюдения-поиски были успешно завершены и такая точка определена, то ее часто специально обозначали, а позднее к центру комплекса пристраивали все новые и новые объекты.

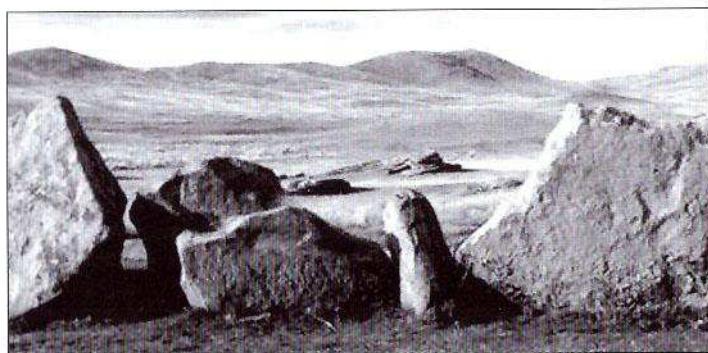
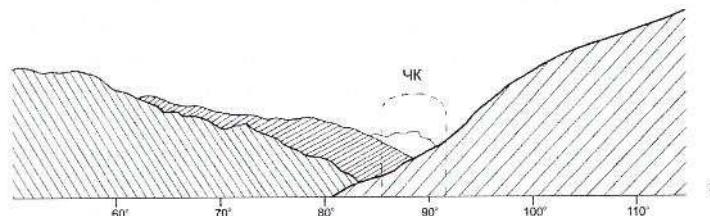
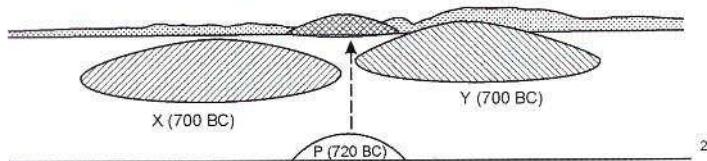
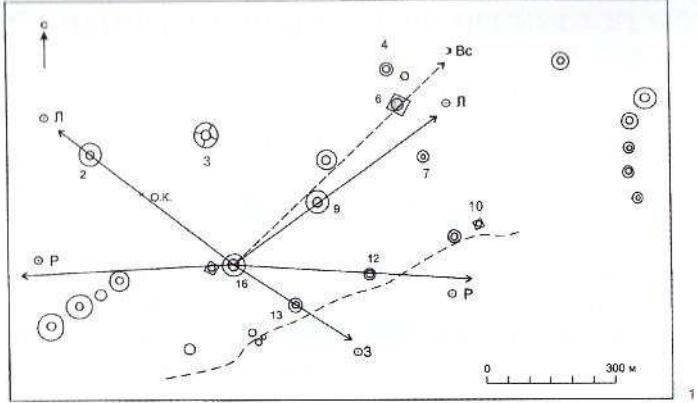


Рис. 1. Визирование на значимые точки сакрального ландшафта с помощью искусственных объектов: 1 – Юстыд (Юго-Восточный Алтай), план комплекса объектов сложенными основными направлениями для Солнца и Луны из центра херексура №16; 2 – Гордион (Анатолия, Турция), ориентация из центра кургана «Р» между курганами «Х» и «У» на далекий курган, расположенный на уровне горизонта; 3 – Чуйский камень (ЧК), святилище Адыр-Кан (Центральный Алтай), восточная часть окружающего ландшафта (отдельные горы переданы разной штриховкой, пунктиром показана ориентировка каменного изваяния (ЧК); 4 – Ак-Баур (Западный Алтай), «Визирная площадка», вид из центра объекта на каменную «стенку» с центральной вертикальной стелой, указывающей на астрономический север

В качестве ориентиров-визироов на важнейшие точки сакрального ландшафта могли использоваться каменные или деревянные изваяния, столбы, стелы, «оленевые» камни, плиты, валуны без изображений или с рисунками, «херексыры», курганы, а также и другие объекты, часто связанные со значимыми астрономическими направлениями на местности, как, например, на святилищах в Адыр-Кане, Юстыде, Аржане, Саглы, Салбыке, Ак-Бауре и на многих других памятниках [Марсадолов, 2001а; 2007б].

Число значимых направлений восходов и заходов Солнца и Луны в «классическом» варианте доходит до 14 линий: шесть точек для Солнца в дни равноденствий и солнцестояний, а также восемь точек для высокой и низкой северной и южной Луны. Древние наблюдатели постоянно хотели согласовать основные астрономические направления с окружающим ландшафтом, с близкими и далекими горами на горизонте. Вероятно, им не всегда удавалось добиться хорошего совпадения отдельных важных астрономических точек с ярко выраженным вершинами и западинами на горах. Очень трудно найти место в горных районах, отвечающее строгим астрономическим требованиям с точностью до 1 градуса. Вот здесь-то и были нужны люди, обладающие познаниями в астрономии, ландшафте, метрологии, нумерологии, в своеобразном древнем «фэн-шую».

Каждый объект значим не только своей внешней формой, но и связями с другими объектами, с окружающим сакральным ландшафтом. По своему внешнему виду сбоку херексур – это гора в миниатюре, а в плане сверху – круг с «лучами» = символ солнца. Возможно, с помощью херексуров на Юстыде, Саглы и на других памятниках надежно фиксировали место восхода и захода солнца в дни солнцестояний и равноденствий, а также наиболее значимые положения для высокой и низкой луны (рис. 1.-1), которые иногда довольно слабо выражены в окружающем горном рельефе [Марсадолов, 2007б, рис. 25–45]. С помощью обоих херексуров, курганов или выкладок также «дублировали» наиболее почитаемые в данном районе горные вершины и перевалы. Так было не только в Саяно-Алтае, но и в других регионах Евразии.

Памятники древних кочевников Алтая и Анатолии (Турция) расположены в близком горно-степном ландшафте. В Анатолии межгорные долины в основном более обширны, чем на Алтае. В Гордионе из центра кургана, используя два других объекта, иногда размечали наиболее важные направления на весьма удаленную вершину горы или на ранее сооруженный курган (рис. 1.-2) [Марсадолов, 2003]. Близкие принципы ориентации объектов были прослежены и на алтайском ритуальном комплексе Адыр-Кан с Чуйским каменным изваянием в центре (рис. 1.-3), на херексурах Юстыда (рис. 1.-1) и Саглы. Все эти объекты датируются VIII–VII вв. до н.э. [Марсадолов, 2007б].

При камеральной обработке материалов Гордиона за одну условную единицу меры длины для измерения больших расстояний между объектами была взята величина около 50 м, примерно равная длине аркана кочевников. По этнографическим данным Саяно-Алтая известно, что с помощью аркана или веревки такой величины определялись размеры земельных участков, загонов для скота или других сооружений, а также для погребения покойника, когда к вбитому в землю колу привязывали один конец ременного аркана и, натянув его, обводили круг как большим циркулем [Потапов, 1969, с. 307–309].

Как и на Алтае, в Гордионе при разметке расстояний между объектами использовали и учитывали принципы равнобедренного и равностороннего треугольников, параллелограмма, трапеции и других геометрических фигур. Размеры одной или двух

сторон треугольника служили основой для дальнейшей разметки. В каждом из трех/четырех углов прослеженных геометрических фигур находились разные по своим размерам объекты [Марсадолов, 2007б, рис. 30–31, 52].

Иногда с помощью искусственных объектов дублировались не только отдельные горы или их вершины, но и целые «сектора» в окружающем сакральном ландшафте. В Ак-Бауре, в 0,8 км от грота с наскальными рисунками, расположена так называемая визирная площадка [Марсадолов, Дмитриева, Иконников, 2007]. Древние наблюдатели хотели увязать основные астрономические направления с окружающим ландшафтом, близкие скальные выходы – с далекими горами на горизонте, и такая точка там была найдена и отмечена вкопанной каменной плиткой. Перед обозначением центральной точки, вероятно, вначале были согласованы два основных направления – север–юг и запад–восток. Чтобы ограничить угол зрения и для более точных замеров при наблюдениях, эти направления должны были иметь в центре и на краях стационарные «визиры». Центральное направление на астрономический север, на область «незаходящих звезд», было обозначено вертикально вкопанным камнем–стелой, к которому позднее была пристроена «стенка» из крупных каменных плит (рис. 1.-4). Для того чтобы выдержать направление север–юг, в 135 м от центра площадки была положена (или поставлена) крупная «стела-стрелка», указывающая на Белый холм с вертикально стоящим на нем белым камнем из кварцита и далекой вершиной Северной сопки. Ночью в этом направлении хорошо просматриваются северный полюс мира (в настоящее время рядом с ним находится Полярная звезда) и околополярные созвездия.

Чтобы легко было находить север даже днем, достаточно выполнить несложные действия. Надо присесть около центральной плитки и через расщелину на ближайшем скальном выходе увидеть вершину Сорокиной горы. Тогда, если встать прямо, направление через приподнятую левую руку будет соответствовать югу, а через правую руку указывать точно на север и проходить через вершины двух гор-сопок – ближней и дальней на горизонте.

Длина «стенки» из шести камней составляет около 9 м, что соответствует пяти саженьям (по 1,8 м) = 20 локтям (по 45 см) или 30 ступням (футам по 30 см). Если смотреть на «стенку» из центра визирной площадки, то ее крайние точки составляют угол в $90^\circ = \frac{1}{4}$ часть круга. Западный край «стенки» указывает на точку схода низких дальних гор на горизонте с краем близкого гранитного останца, а верхний край плиты фиксирует место захода Солнца в день летнего солнцестояния, которое довольно слабо выражено в окружающем горном рельефе. Другой конец «стенки» замыкает на востоке точку сближения двух планов – крайней видимой точки на склоне высокой дальней горы на горизонте с гранитными скальными выходами нижней части склона горы Коржимбай. Расположенная к востоку от центральной вертикальной стелы каменная плита – самая большая и высокая; она не только поддерживает стелу, но ее верхний край повторяет западины и вершины в окружающем дальнем горном рельефе. Самая крайняя восточная плита – самая маленькая, с округлым верхним краем, повторяющим контур горы на дальнем горизонте, фиксирует на востоке точку сближения дальней горы с близкими скальными выходами горы Коржимбай. Не исключено, что эта крайняя округлая восточная плита была и символом восходящего диска Солнца.

Наряду с двумя близкими «горами» – невысоким скальным выходом на западе и высоким склоном горы Коржимбай на востоке, каменная «стенка» в целом символизирует собой третью искусственную сакральную гранитную «Гору» в северной части от

центра визирной площадки, повторяя контуры дальних гор на горизонте, которые по утрам или вечера не всегда видны из-за тумана или плохой погоды. Такая «стенка» из каменных долговечных плит очень удобна при постоянных стационарных астрономических наблюдениях, особенно в ненастные дни.

Каменная «стенка» с вертикальной стелой из Ак-Баура, по своему внешнему контурному абрису, семантически и функционально близка к антропоморфному изваянию из Адыр-Кана (рис. 2), направленному на границу схода трех близких горных склонов и вершину далекой горы (рис. 1.-3 и 4), а также напоминает стенку-плиту каменного ящика с вертикальным камнем-визиром из кургана №4 в Семисарте [Марсадолов, 2001а, рис. 48]. Если в Адыр-Кане и Семисарте каменные визиры ориентированы на восток, на восход солнца в дни равноденствия, то в Ак-Бауре – на астрономический север.

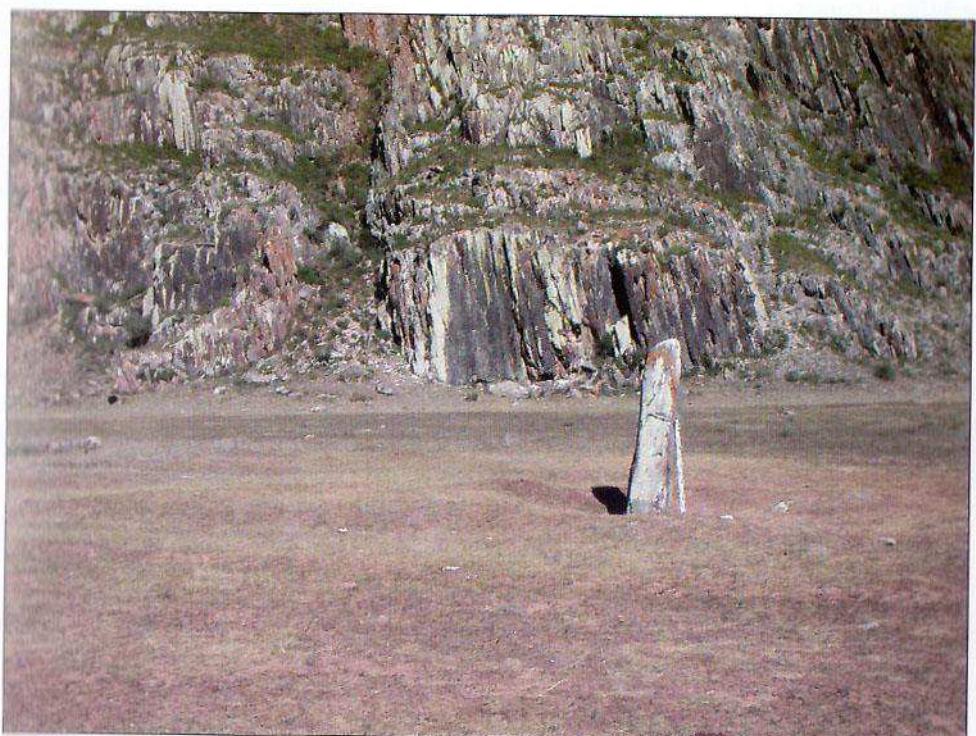
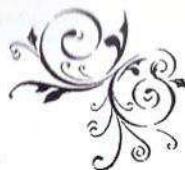


Рис. 2. Урочище Адыр-Кан. Чуйский «оленный» камень и скальный выход с петроглифами. Фото А.А. Тишкина

В заключение следует особо подчеркнуть, что высокая восточная часть и более низкая западная у сакральных объектов из камня – своеобразный древний архетип, в основе которого лежит восход Солнца на востоке, подъем его вверх и заход-спуск на западной стороне. Эта идея многократно в разных вариантах обыгрывалась в сакральном ландшафте и на культовых объектах Евразии – изваяниях эпохи бронзы, «оленных» камнях, каменных ящиках (Семисарт) и особенно на огромных вертикальных плитах-стелах из Большого Салбыкского кургана в Хакасии [Марсадолов, 2001а; 2007а; 2010].



ТАРХАТИНСКИЙ МЕГАЛИТИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС: вопросы возведения и функционирования*

Е.П. Маточкин, Е.Г. Гиенко

Национальный музей Республики Алтай им. А.В. Анохина,
Горно-Алтайск;
Сибирская государственная геодезическая академия,
Новосибирск

Тархатинский мегалитический комплекс (ТМК) – одно из самых древних каменных сооружений Алтая. Впервые оно было описано В.Д. Кубаревым [1980] в 1970-е гг., а затем изучалось экспедицией Горно-Алтайского университета под руководством В.И. Соёнова в 1994–1997 гг. [Соёнов, Шитов, Черемисин, Эбель, 2000] и Саяно-Алтайской экспедицией Государственного Эрмитажа под руководством Л.С. Марсадолова [2003, 2005а–б, 2007а–б, 2010] в 2003–2005 гг. Координаты комплекса: широта – 49°47'53.1" (N), долгота – 88°29'46" (E), высота над уровнем моря – 2000 м.

Комплекс исследовался нами в 2009–2011 гг. Были скопированы ранее не публиковавшиеся рисунки [Маточкин, 2010], проведены астрономические и фотографические наблюдения в период летнего солнцестояния и весеннего равноденствия, что позволило уточнить некоторые особенности функционирования ТМК и его датировку. Весной 2011 г. была выполнена съемка комплекса сверху с помощью зонда и внесены корректиры в топографическую схему объекта, в частности, исправлено взаимное расположение основных мегалитов. Основная цель настоящей работы – попытка осмысливать конструктивные особенности ТМК и связанные с ними вопросы функционирования.

Объекты ТМК располагаются по кругу диаметром примерно 60 м. Это отдельно стоящие с северной стороны каменные глыбы и небольшие камни и выкладки – с южной. Среди них высятся четыре крупных мегалита, превышающие по высоте 2 м. Трем из них мы присвоили названия: «Камень со щелью», «Богатырь», «Сфинкс». В книге К. Устинова [2011] встретилось название «Скиф» для четвертого мегалита. Кроме того, в нескольких метрах вне основного круга в крайнем восточном положении располагается еще один мегалит. В краткой энциклопедии «Республика Алтай» [2010, с. 310] он назван «Колыбель Сартакпая». По своей форме этот мегалит напоминает кресло или детскую люльку с одной боковой спинкой. Хотя алтайские мегалиты не обработаны в виде ровных плит, как в английском «Стонхендж», тем не менее их форма вызывает некоторые вопросы:

1. Какова природа щелей в мегалите «Камень со щелью»: естественного ли происхождения или нет, и использовались ли они для астрономических наблюдений?

2. Можно ли объяснить случайной игрой природных форм видимый с южной стороны гигантский профиль в мегалите «Богатырь»?

3. Мы считаем, что ложе «Колыбели Сартакпая» и наклонная спинка были созданы каменотесами древности. Какой смысл имеют четкие наружные и внутренние плоскости спинки, высеченные под определенными углами?

* Исследование выполнено при частичной финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Древние и современные культовые места Алтая: инвентаризация, картографирование и оценка их роли в сакрализации территорий в символическом и историко-культурном планах», №10-01-00544а/Чел.

4. Неестественным кажется выступающий из общего объема небольшой выступ у мегалита «Скиф», который воспринимается как нос каменного лика. Специально ли он создан?

5. Мегалит «Сфинкс» назван нами по его необычному внешнему виду, напоминающему поднятую над землей голову фантастического существа с полураскрытым пастью. Специально ли подрабатывался этот мегалит для создания такого облика?

6. Предыдущие исследователи склоняются к гипотезе, что все мегалиты комплекса были принесены людьми из ближайшего выхода коренных пород в 12 км к северо-западу от комплекса [Соёнов и др., 2000, с. 14]. Так ли это?

Было бы желательно решить эти вопросы со специалистами – геологами и грависологами.

Можно предположить, что первоначальную основу ТМК составили два самых больших мегалита: «Камень со щелью» и «Богатырь». Оба они окружены целым рядом крупных камней; пространство же между ними и внутри круга очищено, оставлены только несколько низких лежащих монолитов. «Камень со щелью» и «Богатырь» образуют *северо-западные ворота* комплекса.

Два других мегалита («Скиф» и «Сфинкс») образуют *восточные ворота*. Они установлены так, что при заходе Солнца в летнее солнцестояние находятся в конусе теней от мегалитов *северо-западных ворот*. Все четыре мегалита вместе образуют *«световой коридор»* при заходе Солнца в летнее солнцестояние. Предварительное положение *восточных ворот* могло быть отмечено древними архитекторами в день летнего солнцестояния небольшими выкладками.

Две тени от мегалитов *северо-западных ворот* в летнее солнцестояние определили только направление установки мегалитов *восточных ворот*. Возникает вопрос: как же было выбрано расстояние между мегалитами или, иначе говоря, *положение центра комплекса*?

Центр комплекса не был зафиксирован древними, но его положение отличают некоторые особенности:

1. Мегалиты «Богатырь» и «Камень со щелью» наблюдаются из центра человеком среднего роста на уровне горизонта (далеких гор), при перемещении в другое место картина меняется.

2. При заходе Солнца в летнее солнцестояние центр комплекса оказывается в тени от «Камня со щелью», т.е. отсюда над этим мегалитом наблюдается крайнее северное положение Солнца.

3. Стого к востоку от центра комплекса расположена середина *восточных ворот* по схеме Л.С. Марсадолова [2007а] или по нашей схеме – направление на лежащую плиту с рисунками (в северной части *восточных ворот*).

Не исключены другие версии объяснения именно такого размера комплекса. Например, его диаметр может определяться расстоянием, на которое в данных условиях распространяются четкие тени от мегалитов при восходе Солнца до выкладок на противоположной дуге комплекса.

Итак, четырьмя основными мегалитами выстроены *«световой коридор»*, указывающий направление захода Солнца в летнее солнцестояние и восхода в зимнее солнцестояние. Определен центр. Отмечено *восточное направление от центра*. Помимо этого, обозначено *направление меридиана*. К востоку от «Богатыря» вся северная часть комплекса закрыта относительно большими камнями, в противоположность южной части. Там к югу от центра расположена круглая выкладка. От нее в южном направлении – еще две круглые выкладки, на расстоянии 60 и 80 м. и лежащий камень с

рисунками (в 90 м). Далее в 8 м к югу от лежащего камня – еще одна аналогичная выкладка. Следует отметить высокую точность южного расположения выкладок и камня с рисунками на одной прямой – в пределах 0,5 градуса.

По поводу сооружения объектов ТМК возникает несколько вопросов:

1. Каково назначение двух круглых выкладок в основном круге к востоку от главной южной выкладки?

2. Случайно ли местоположение лежащей плиты с рисунками вне круга или нет?

3. К югу–юго-востоку от комплекса находятся небольшие «воротца», состоящие из двух камней. Какова их роль? Имеют ли они отношение к ТМК?

4. Предыдущие исследователи выявили аномалии в карте магнитного поля ТМК, что говорит, по их мнению, о неком ритуальном, культовом предназначении объекта [Соёнов и др., 2000, с. 14]. Л.С. Марсадолов в своих работах подчеркивал астрономический смысл памятника. Он называет ТМК астрономической обсерваторией древности, алтайским «Стонхенджем» [Марсадолов, 2005а], предназначенным для отслеживания Солнца и Луны в характерные дни года. Возможно ли такое сочетание и в чем оно может выражаться?

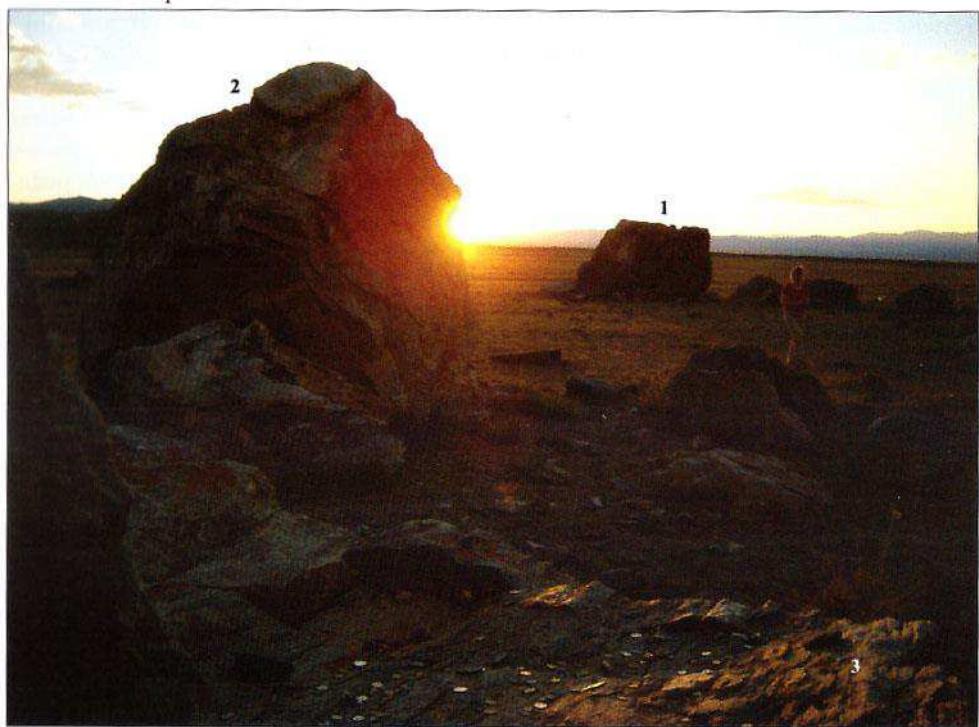


Рис. 1. Заход Солнца в летнее солнцестояние 2010 г. Заходящее Солнце освещает правый край мегалита «Колыбель Сартакпая»: 1 – «Богатырь»; 2 – «Сфинкс»; 3 – «Колыбель Сартакпая»

Если принять гипотезу, что ТМК является древней астрономической обсерваторией, пред назначенной для точного отслеживания светил, то возникает необходимость определить положение наблюдателя. Световой коридор в летнее и зимнее солнцестояние – эффектное зрелище для всех присутствующих здесь. Однако точ-

ность определения дня солнцестояния по этому признаку невысока – от нескольких суток до недели, поскольку мегалиты большие, и положение теней от них при заходе/восходе Солнца в указанный промежуток времени может «почти совпадать». По этой же причине световой коридор в солнцестояние наблюдается и в настоящее время, спустя несколько тысячелетий после создания комплекса (мы непосредственно наблюдали его в день летнего солнцестояния в 2009 и 2010 гг.). Для фиксирования точной даты необходимо выполнять наблюдения Солнца с определенной точки.

Эта задача была остроумно решена древними зодчими: вне основного круга, в 7–8 м за мегалитом «Сфинкс» расположен внушительный трон – «Колыбель Сартакпая». Сидя в центре этого «кресла», жрец видел появляющийся на миг из-за северной грани «Сфинкса» последний луч заходящего Солнца в летнее солнцестояние. Такое событие, согласно результатам геодезических измерений и астрономических расчетов, могло происходить в 2750 г. до н.э. \pm 1000 лет. В этом случае летнее солнцестояние определялось с точностью в одни сутки. С «Колыбели Сартакпая», возможно, отмечались и крайние положения Луны.

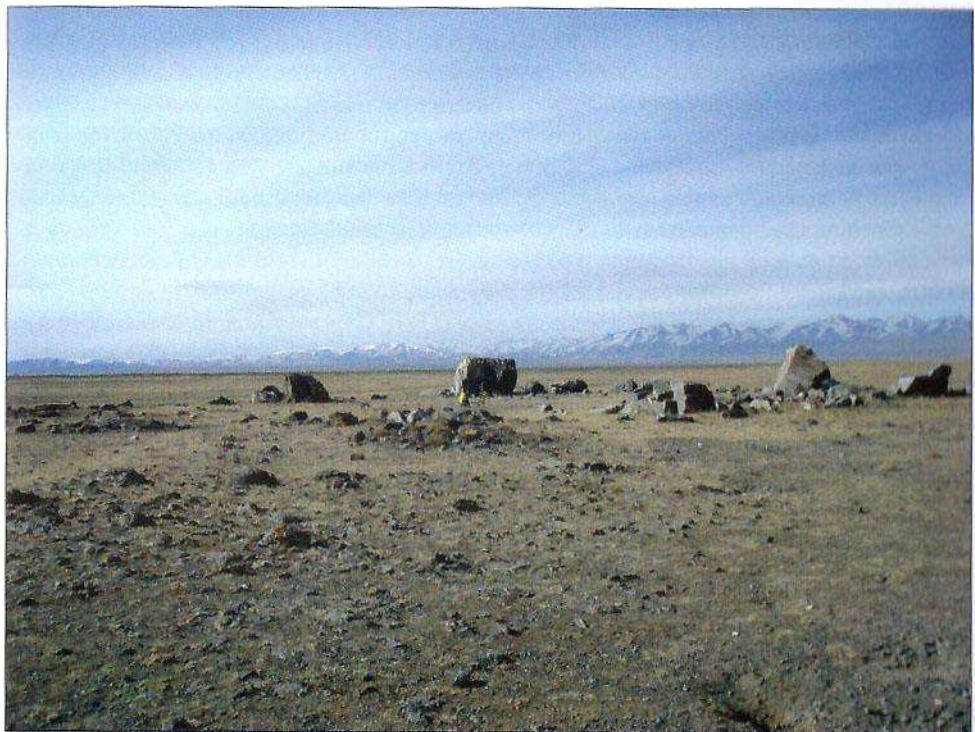


Рис. 2. Тархатинский мегалитический комплекс

В дни равноденствия также происходит знаменательное событие. Было замечено, что при наблюдении с одной из заметных выкладок в ТМК восходящее утром Солнце поднимается над спинкой «Колыбели Сартакпая» (отсюда спинка смотрится как острый вертикальный столбик). Таким образом, данный мегалит можно считать ключевым объектом, с которым в ТМК связаны наиболее значимые астрономические явления, происходящие со светилами в дни солнцестояний и равноденствий.

В юго-восточной части комплекса находится еще один мегалит с рисунками. Наличие рисунков придает ему особый статус. По расчетам [Марсадолов, 2007а] при наблюдении из центра, этот мегалит ограничивает восходы низкой Луны (в полнолуние это событие происходит только в дни летнего солнцестояния). Большинство остальных небольших камней и выкладок комплекса расположены так, что на них попадают тени от мегалитов при восходах-заходах Солнца в характерные дни года.

Если учитывать здешние природно-климатические условия, то важнейшими датами для местных жителей, занимающихся животноводством, следует считать 21 июня и 21 сентября, поскольку на такой высоте в дни летнего солнцестояния начинают буйно зеленеть альпийские луга, открываются перевалы, а в осеннее равноденствие обычно наступает зима.

Решению проблем функционирования комплекса, надо полагать, может помочь изучение петроглифов на ТМК. Наиболее древние из них находятся на спинке «Колыбели Сартакпая», на лежащей плите и на удаленном продолговатом камне. Их вероятная датировка – время каракольской культуры (конец III – начало II тыс. до н.э.). Астрономические расчеты, в принципе, соответствуют этой хронологии. На лежащем камне выгравирована четверка персонажей; у некоторых из них двойные руки [Маточкин, 2010]. Возможно, так представлялись строители ТМК. На лежащей плите выбит сюжет космической погони, который можно интерпретировать и как суточное, и как годовое движение Солнца. На тыльной стороне спинки «Колыбели Сартакпая» присутствуют изображения быка, женщины-черепашки и мегалита «Сфинкс». Все три рисунка на языке изобразительного искусства воплощают миф о соитии луча Солнца (быка), которого пропустил «Сфинкс», с землей, матерью-прадородительницей, возлежащей на «Колыбели».

Идея рождения нового мира в результате такого космического соития дожила до наших дней в особом ритуале. 21 июня 2009 г. на закате Солнца можно было видеть, как две местные женщины возложили на «Колыбели Сартакпая» в надежде забеременеть [Киреев, 2011, с. 101]. Все ложе мегалита покрыто монетами, бусами, а растущий рядом куст обвязан белыми ленточками. Надо полагать, живучесть этого ритуала связана с какими-то неизвестными пока проявлениями происходящих здесь процессов.

На алтайском языке ТМК называют «Каменной колыбелью». Связь его с фольклорным героем Сартакпаем возникла сравнительно недавно. А идея колыбели, рождения или возрождения жизни идет, вероятно, с давних пор, со времен сооружения комплекса. Утратив первоначальный космогонический смысл, она дошла до наших дней в виде ритуала женского плодородия.

Таким образом, проведенные на сегодняшний день исследования свидетельствуют о том, что в силу необычных геофизических особенностей ТМК изначально функционировал и как древнейшая астрономическая обсерватория, и как культовый центр, святилище [Жерносенко, 2010].

ТМК – уникальный памятник природы и культуры Алтая. При изучении подобных комплексов желательно исследовать их в характерные дни года – тогда «подсказкой» могут служить тени и другие наблюдаемые эффекты. Для моделирования «теневой картины» в камеральных условиях необходимо иметь 3D-изображение, которое можно получить с помощью лазерного сканирования. Для дальнейшего изучения комплекса требуется совместная работа археологов, астрономов, геологов, геофизиков, биологов, трасологов, искусствоведов.

Авторы выражают благодарность О.Н. Сидорову за бескорыстную помощь, без которой экспедиционные поездки на ТМК не могли бы состояться.

К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ «СВЯТИЛИЩА» БИЧИКТУ-БОМ

Е.А. Миклашевич

Кемеровский государственный университет,
Кемерово

Местонахождение петроглифов у с. Бичикту-Бом (рис. 1) в Онгудайском районе Республики Алтай – один из самых крупных памятников наскального искусства Алтая и один из очень немногих, монографически опубликованных [Мартынов, Елин, Еркинова, 2006]. Авторы книги «Бичикту-Бом – святилище Горного Алтая» считают очень важным вопрос о времени появления самых первых рисунков на памятнике: «Когда же появились первые изображения, к какому времени они относятся, почему скалы были отобраны именно в то время? Какое это было время? Вот что важно» [Мартынов, Елин, Еркинова, 2006, с. 302]. Это действительно очень важно. Выявить самые ранние изображения – одна из насущных задач, стоящих перед исследователем того или иного памятника наскального искусства. Кроме установления хронологических границ памятника в целом, что важно само по себе, для памятников наскального искусства это актуально еще и потому, что более ранние изображения оказывали некоторое влияние на создание последующих. В отличие от других многослойных археологических комплексов, на памятниках наскального искусства «слои» появлялись с учетом уже имеющихся более ранних – «создатели святилища видели изображения своих предшественников» [Бобров, Савинов, 2005, с. 36]. Более ранние рисунки могли обуславливать локализацию последующих, могли влиять на их стилистику или даже содержание. «Выявление наиболее ранних мест концентрации петроглифов позволяет наметить общие параметры функционирования святилища» [Бобров, Савинов, 2005, с. 36]. Конечно, мы никогда не сможем утверждать с полной уверенностью, что те или иные изображения самые ранние на памятнике, поскольку по причинам тафономического характера именно древнейшие изображения могли вообще не сохраниться, но все же можно и нужно определять самые ранние хотя бы из тех, что дошли до наших дней.



Рис. 1. Местонахождение петроглифов у с. Бичикту-Бом. Общий вид

Когда же появились первые изображения на скалах Бичикту-Бома? Авторы посвященной памятнику книги утверждают, что «здесь нет изображений ранее IV в. до н.э.» [Мартынов, Елин, Еркинова, 2006, с. 302]; в другом месте уточняется: «наиболее ранняя группа изображений Бичикту-Бома относится к рубежу нашей эры, к II–I вв. до н.э. и первым векам н.э.» [Мартынов, Елин, Еркинова, 2006, с. 304]. Это же утверждение – «наиболее ранними на Бичикту-Боме являются рисунки «гунно-сарматского времени» II в. до н.э. – IV в. н.э.» – высказано в одной из недавних статей А.И. Мартынова [2010, с. 52], касающихся петроглифов Бичикту-Бома, и в целом ряде предшествующих. Дата начала функционирования памятника устанавливается не на основе анализа и культурно-хронологической атрибуции рисунков, а из *a priori* высказанного суждения, что гора становится священной в эпоху «великого переселения народов», и именно по этой причине на скалах начинают появляться изображения: «В это тревожное время ломки хозяйственных, этнических, социальных устоев и были облюбованы очень удобные для изображений плиты песчаникового сланца на горе Бичикту-Бом для нанесения рисунков. Однако дело даже не в рисунках, они сами явились результатом того, что гора Бичикту-Бом в целом в то тревожное судьбоносное время стала восприниматься народом как священное место, как вполне определенный, культурно-исторический символ центральной части Горного Алтая» [Мартынов, Елин, Еркинова, 2006, с. 304]. Каким образом авторы установили тот факт, что гора стала осознаваться священной и символом центральной части Алтая и что произошло это именно в хуннскую эпоху, в книге не сообщается.

Нельзя не отметить, что один из авторов коллективной монографии в отдельной работе с другим соавтором признает, что «на местонахождении имеются петроглифы эпохи бронзы и скифского времени» [Еркинова, Кубарев, 2004, с. 88]. Действительно, даже по опубликованным в книге весьма приблизительным копиям можно «опознать» и выбитые изображения эпохи бронзы, и гравировки скифского времени. Напи исследование на памятнике позволяют утверждать, что хронология петроглифов Бичикту-Бома гораздо сложнее и время функционирования этого памятника намного более длительное, чем это представлено в книге [Мартынов, Елин, Еркинова, 2006, с. 302–320]. На скалах Бичикту-Бома есть рисунки нескольких периодов эпохи бронзы; есть изображения «раннескифского» и пазырыкского времени; есть несколько разных стилистических групп, по всей видимости, относящихся ко времени рубежа эр, атрибуцию которых еще предстоит провести. Последующие выделенные авторами монографии хронологические группы, такие как «древнетюркские рисунки VI–VIII вв.», «туркские рисунки IX–XII вв. и рисунки монгольского владычества», «изображения джунгарского периода» [Мартынов, Елин, Еркинова, 2006, с. 308–319], нуждаются в более корректном обосновании датировки на основе стилистического анализа с привлечением надежно датированных изобразительных памятников соответствующих исторических периодов и, что самое главное, в пополнении источников базы исследования адекватно скопированными изображениями. Что же касается самого позднего пласта в петроглифах Бичикту-Бома, то к нему авторы книги относят лишь современные изображения, нанесенные в XX в., которые «не несут художественной ценности и лишены какого-либо смысла», «... выполнены в той же графической технике, однако линии рисунка, как правило, более толстые, грубые, фигуры более примитивные и не укладываются в какой-либо изобразительный стиль... Среди этой группы изображений нет смысловых групповых сцен, изображения в большинстве своем одиночные... Вряд ли в них есть какой-то духовный или эстетический смысл, кроме потребности что-то изобразить» [Мартынов, Елин, Еркинова, 2006, с. 319]. Со-

вершенно невозможно согласиться с этими утверждениями. Во-первых, если исключить действительно случайные или даже хулиганские рисунки XX в., то поздний пласт изображений на скалах Бичикту-Бома будет представлен очень большой серией рисунков алтайцев, которые могут быть датированы не только XX в., но и XIX, а может быть, и сице раньше. Реалии рисунков этой группы позволяют провести их атрибуцию с привлечением этнографических и исторических данных. Во-вторых, эти рисунки, выделяющиеся среди прочих благодаря четкости линий и отсутствию патины, обладают, кроме того, и собственной хорошо выраженной стилистикой (рис. 2–4). В-третьих, именно этот пласт характеризуется большими многофигурными композициями, иногда с десятками персонажей, с выраженным сюжетом. Среди них сцены охоты, преследования оленей фантастическими хищниками, чрезвычайно интересные детализированные шаманские сцены и др. Этот пласт изображений Горного Алтая, несмотря на свою многочисленность и информативность, вообще пока довольно слабо представлен в литературе как источник,



Рис. 2. Бичикту-Бом. Фрагмент многофигурной композиции нового времени

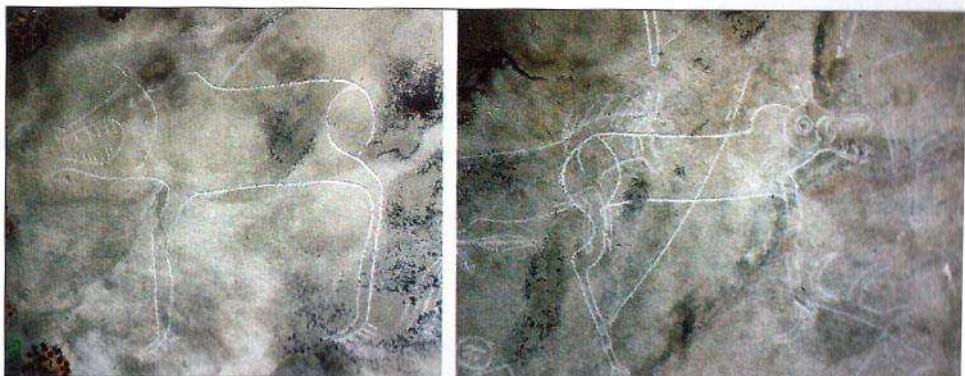


Рис. 3. Бичикту-Бом. Изображения фантастических хищников.
Фрагменты многофигурной композиции

хотя исследования по этой теме ведутся, и есть ряд публикаций, в которых рисунки алтайцев (в том числе и новейшего времени) стали предметом специального исследования [Окладникова, 1988, с. 154–158; Маточкин, 2001; Черемисин, 2004; 2011, с. 155–160; и др.].

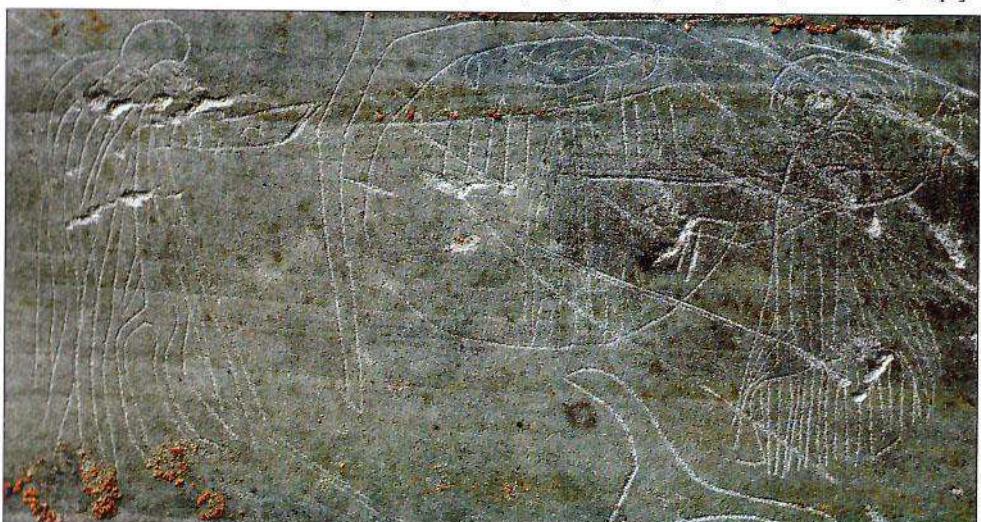


Рис. 4. Бичикту-Бом. Фрагмент многофигурной композиции с изображениями шаманов

Возвращаясь к вопросу о наиболее древних петроглифах Бичикту-Бома, рассмотрим вначале проблему выделения пласта изображений скифского времени. Авторы монографии не отрицают, что некоторые рисунки на скалах Бичикту-Бома выполнены в характерном для «скифо-сибирского искусства» стиле, но неоднократно высказанная и процитированная нами выше установка, что гора Бичикту-Бом стала священной только на рубеже эр, в «тревожное судьбоносное время» «конца скифо-сибирского мира и начальной поры гунно-сарматской эпохи» [Мартынов, Елин, Еркинова, 2006, с. 302–308], не позволяет им отнести рисунки, выполненные в «скифском» стиле, к скифской эпохе. Вместо этого предлагается такое объяснение очевидному факту: это изображения, выполненные в хуннускую эпоху в «традиции (курсив мой. – Е.М.) скифо-сибирского искусства»; «это олени – символы, выполненные в скифо-сибирском зверином стиле с характерными рогами, позой, трактовкой фигуры,копыт и наличие солярной символики, фактически это рисунки-знаки, близкие и понятные потомкам населения скифской эпохи, продолжавшие (так в оригинале. – Е.М.) жить в долинах Горного Алтая в новой исторической обстановке, вошедшие в новую культурную среду» [Мартынов, Елин, Еркинова, 2006, с. 304]; «их создавали потомки тех людей, которые оставили комплексы пазырыкской культуры в Горном Алтае. Они не ушли из долин Горного Алтая, а продолжали здесь жить на рубеже тысячелетий и в первые века нашей эры» [Мартынов, 2010, с. 52]. Приводится таблица с примерами «изображений, выполненных в традиции скифо-сибирского искусства» [Мартынов, Елин, Еркинова, 2006, рис. 22]. Доказательств тому, почему же эти и подобные им изображения были нанесены на скалы Бичикту-Бома не в скифское время, а в хуннуское, но в скифском стиле, не приводится. Впрочем, ни это утверждение, ни противоположное ему, доказать невозможно, всегда можно сказать, что то или иное произведение искусства выполнено в подражание стилю уже ушедшей эпохи или что в нем проявились традиции

предшествующего времени. В наскальном искусстве, в частности, мы действитель-но знаем множество примеров подражаний стилю более ранних эпох, выполненных позднее. Но для этого всегда должно быть достаточное количество ярких *оригиналов*, которые, собственно, и вызывали желание им подражать. Есть и многочисленные при-меры переживания художественными традициями своих эпох. Не вызывает никаких сомнений тот факт, что традиции искусства скифского времени – существенная сос-тавляющая искусства хуннуской эпохи. Этому посвящено большое количество работ по анализу художественных бронз хуннского периода. Но подобного анализа стилистических особенностей наскальных рисунков Бичикту-Бома «гуннского времени» в монографии нет и в помине. Собственно, непонятно даже, какие именно рисунки авторы монографии относят к хуннускому времени (если не считать тех, что «выполнены в традиции скифо-сибирского искусства»). В таблице «Изображения хуннуской эпохи» [Мартынов, Елин, Еркинова, 2006, рис. 23] приведены в качестве эталона известная гравировка на роговом предмете из Тариатского могильника в Монголии и пять сцен из петроглифов Бичикту-Бома, ни одна из которых не похожа по стилю на тариатские изображения, и более того, все они не имеют ни малейшего сходства между собой. На наш взгляд, приведенные в качестве пласта хуннуского времени изображения иллюстрируют, скорее, почти всю хронологическую колонку памятника: рисунки 23.-4, 7 определенно относятся к скифской эпохе, причем к ее раннему этапу (даже по весьма приблизительной копии очень интересной композиции (рис. 23.-7) очевидно, что это типичные изображения аржано-майэмирского стиля); рисунок 23.-3 – к тюркской эпо-хе; рисунок 23.-5 представляет изображения этнографический современности; и толь-ко рисунок 23.-6 может действительно относиться к хуннускому времени.

Таким образом, не представляется убедительным ни подобное выделение пласта хуннуского времени среди гравировок Бичикту-Бома, ни, тем более, отнесение к нему изображений, выполненных в стиле скифской эпохи. Наши работы на памятнике пока-зали наличие репрезентативного (в противоположность мнению о том, что лишь «не-большое количество рисунков выполнено в традиции, характерной для наскального искусства скифского времени» [Мартынов, 2010, с. 52]) и яркого пласта изображений этого периода. Они выполнены в техниках гравировки и выбивки, по стилю соотноси-мы с известными произведениями искусства скифской эпохи, представлены как еди-ничными или парными рисунками, так и высокохудожественными многофигурными композициями [Миклашевич, Бове, 2009, рис. 2.-1–2; Миклашевич, 2011] (рис. 5–7). Среди них есть самостоятельные произведения, есть незаконченные эскизы и наброс-ки. Есть изображения, выполненные уверенной рукой мастера, и есть неловкие попытки воспроизвести хорошо знакомые образцы. В монографии, посвященной памятнику, большинство этих изображений почему-то не представлено. Те же, что имеются, де-монстрируют такое расхождение копии с оригиналом, что становится понятным, по-чому авторы отказали скифскому пласту Бичикту-Бома в праве на существование. Ка-чество представленных в книге прорисовок (ср. рис. 7 и 8) не позволяет использовать их как полноценные источники для изучения искусства скифского времени, но все же по ним иногда можно догадываться об оригинале. Характерные особенности стиля, проявляющиеся даже в приблизительных копиях, позволяют нам отнести к скифско-му времени следующие из опубликованных в монографии изображений: 35, 136, 323, 326 (оно же опубликовано под номерами 424 и 457), 347, 355, 397, 426, 487 (оно же 703), 561, 602, 631; а также отдельные фигуры на рисунках: 43 (он же 476 и 503), 47, 60, 76, 83, 189, 233, 236 (он же 491), 298 (он же 480), 467, 493, 520, 549 (изображения

показаны зеркально), 675, 746 (они же показаны отдельно как 35). К скифскому же времени относятся и два изображения в первой публикации о петроглифах Бичикту-Бома [Минорский, 1951, рис. 55.-2; 56.-4]. Можно утверждать с уверенностью, что дальнейшее исследование памятника позволит выявить еще множество интереснейших изображений скифской эпохи. Значительная источниковая база предоставит большие возможностей для анализа сюжетов и композиций, станет возможным выделение аркано-майэмирских и пазырыкских рисунков внутри всего пласта. И, несомненно, петроглифы Бичикту-Бома могут стать важным источником для изучения скифского искусства в целом. Однако даже «раннескифские» изображения в аркано-майэмирском стиле – далеко не самые ранние из известных на скалах Бичикту-Бома. Некоторые из выбитых петроглифов на нижних ярусах горы можно соотнести со временем средней и поздней бронзы, судя по аналогиям на других памятниках Алтая. Недавно в

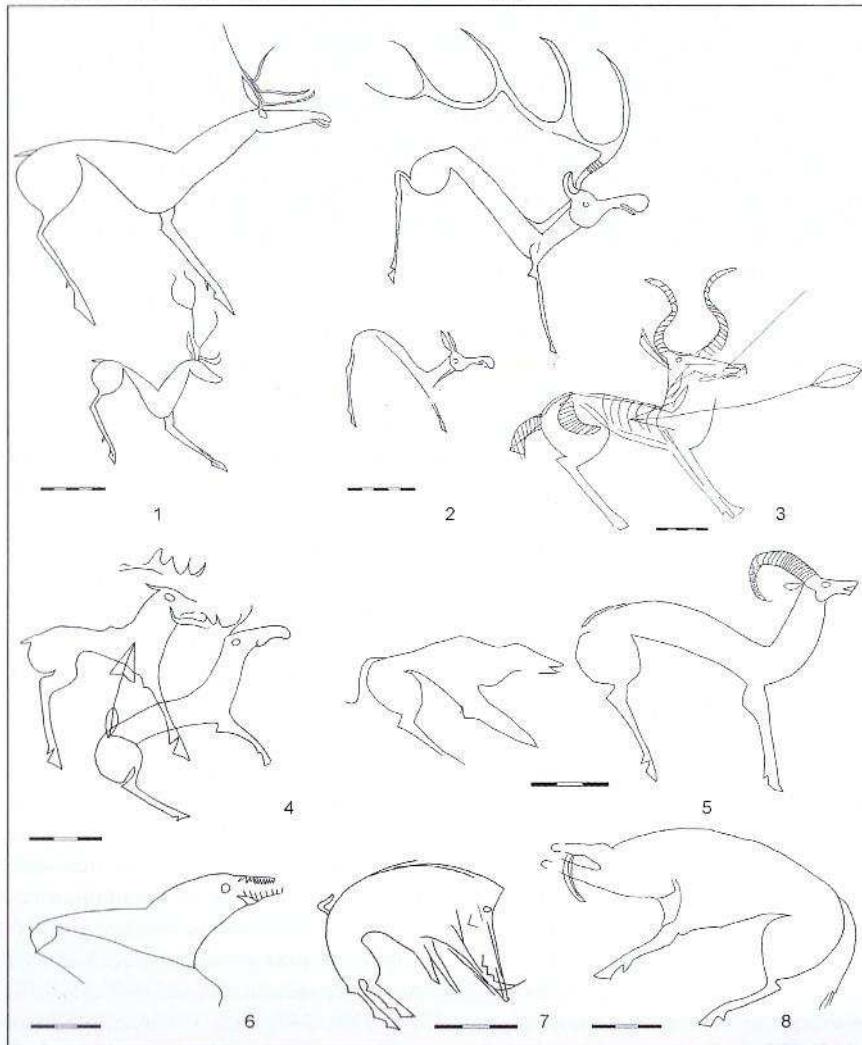


Рис. 5. Бичикту-Бом. Одиночные и парные гравированные изображения скифского времени

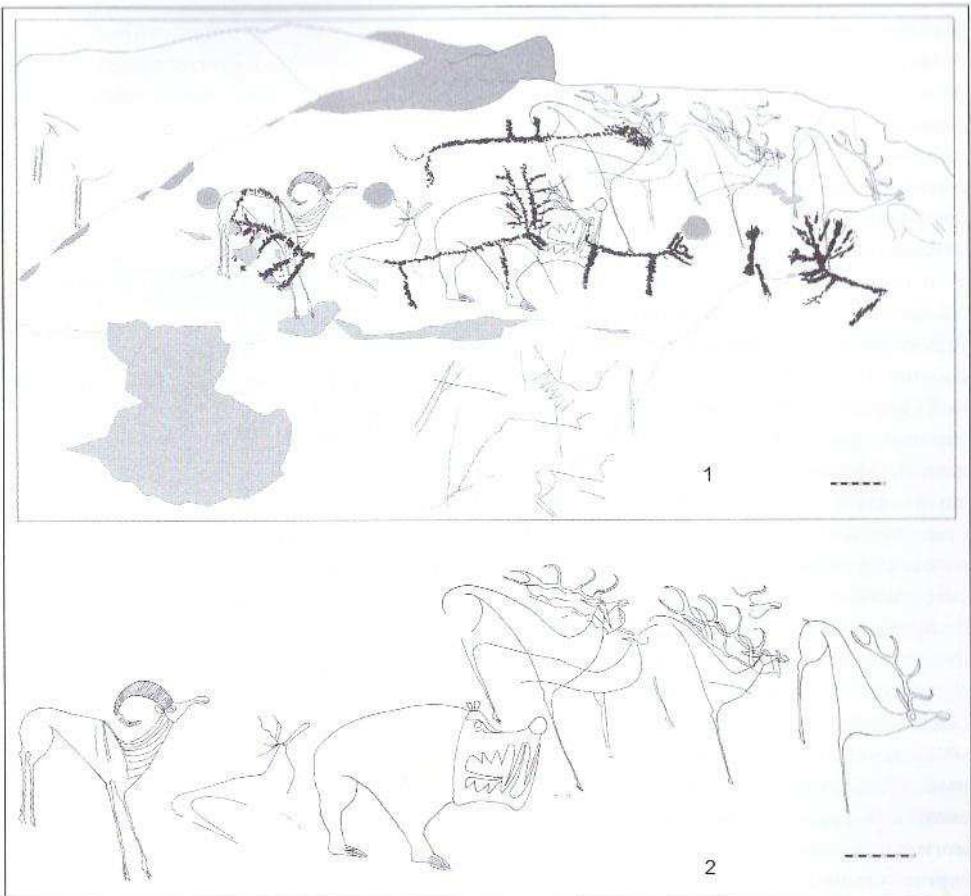


Рис. 6. Бичикту-Бом. Композиция-палимпсест, включающая гравировки скифского времени и более поздние выбитые изображения: 1 – прорисовка всей плоскости с особенностями субстрата и повреждениями скальной поверхности; 2 – прорисовка центральной группы фигур, относящихся к скифскому времени

юго-западной части горы был обнаружен и еще более ранний рисунок [Миклашевич, Бове, 2009, рис. 1.-3]: выполненное в технике гравировок изображение известного по плитам из могильника Каракол [Кубарев, 1988] персонажа с лучами-перьями вокруг головы (рис. 9). Оно пополняет небольшую пока серию рисунков каракольской культуры на скалах [Молодиц, 2006, с. 278] и со всей очевидностью отодвигает нижнюю хронологическую границу начала функционирования памятника на два тысячелетия раньше, чем это установлено авторами книги «Бичикту-Бом – святилище Горного Алтая».

Изображение частично перекрыто более поздними фигурами. Зафиксированный фрагмент представляет собой только часть некогда большой плоскости, расслоившейся в направлении параллельно изобразительной поверхности. Верхние слои ее наклоняются книзу и растрескиваются, в данное время фрагмент с солнцеголовым персонажем находится на поверхности с сильным отрицательным углом наклона, с угрожающим отслоением скальной корки и на слабодержащемся блоке камня, т.е. в аварийном состоянии. Проведенное нами на памятнике обследование состояния сохранности и документи-

рование повреждений петроглифов показало, что основным естественным фактором разрушения является вертикальное расслоение скальных выходов, затем постепенный крен верхнего слоя с изобразительной поверхностью книзу и последующее выпадение скальных блоков. Большую угрозу представляет также отслоение и вспучивание скальной корки с последующей утратой фрагментов изображений. Можно лишь предполагать, какое огромное количество плоскостей с рисунками навсегда утеряно в результате естественной деструкции скал на протяжении долгого времени существования памятника. Думается, что в свое время на скалах Бичикту-Бома было немало изображений, нанесенных художниками каракольской культуры. Эпонимный могильник, давший большую серию полихромных, выбитых, гравированных и прошлифованных изображений на могильных плитах [Кубарев, 1988], находился всего в 3–4 км от Бичикту-Бома, и обладавшие высокоразвитой художественной традицией обитатели долины р. Каракол вряд ли обошли бы своим вниманием такие удобные «полотна», как многочисленные ровные сланцевые выходы этой горы. Надо отметить, что остатки еще одной гравированно-прошлифованной композиции каракольской культуры обнаружены нами на горе Тортун, расположенной в этой же местности, на правом берегу

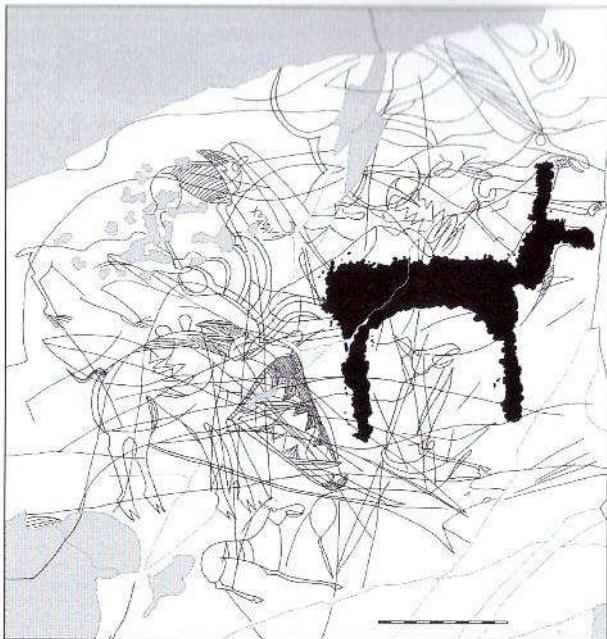


Рис. 7. Бичикту-Бом. Фрагмент многофигурной композиции из урочища Тёнöш. Гравированные изображения относятся к скифскому времени, выбитая фигура нанесена позже.



Рис. 8. Тот же фрагмент композиции из урочища Тёнöш (по: [Мартынов, Елин, Еркинова, 2006, с. 61])

реки, напротив Бичикту-Бома [Миклашевич, 2003, рис. 12; Миклашевич, Бове, 2010, рис. 1]. Неудовлетворительное состояние сохранности обеих плоскостей с солицеголовыми божествами лишний раз доказывает, что они – лишь чудом сохранившиеся за прошедшие четыре тысячелетия свидетельства существования на этих скалах некогда представительного изобразительного ряда каракольской культуры. Надо учитывать также и то, что такие популярные у каракольских мастеров техники исполнения рисунков, как роспись охрой и углем, процаррапывание, поверхностная прошлифовка поверхности с целью создания белого оттенка – столь хорошо видимые на могильных плитах, просто не могли сохраниться на открытых скальных поверхностях.

Таким образом, изображения на скалы Бичикту-Бома начали наноситься, по крайней мере, в эпоху ранней бронзы, около четырех тысячелетий назад, а не в «эпоху великого переселения народов».

Что же касается функционирования памятника как святилища, то не случайно в названии данной статьи это определение взято в кавычки. Во-первых, мы не разделяем мнение большинства наших коллег, что любой памятник наскального искусства – это святилище. Во-вторых, с нашей точки зрения, «святилище» и «священная гора» – это не одно и то же. Допуская, что гора у с. Бичикту-Бом воспринималась (и возможно, восприимчимается до сих пор) как священная (хотя никаких этнографических исследований на эту тему в монографии о памятнике не представлено), никак не могу согласиться с тем, чтобы называть ее святилищем. Нужно познакомиться с этим местонахождением «вживую», чтобы понять, насколько это определение к нему не подходит. Особенностям памятника не соответствуют даже перечисленные в монографии «присущие святилищам наиболее характерные признаки» [Мартыцов, Елин, Еркинова, 2006, с. 332]. Это огромная гора, местами очень труднодоступная, которую невозможно полностью осмотреть и за неделю, с большим количеством отдельных внутренних долин, уроцищ, отрогов, гряд, гребней и т.д., разделенных большими лесистыми промежутками и камнепадами. Скальные выходы расположены на крутых склонах, т.е. в большинстве своем плоскости с изображениями не могли восприниматься с какого-то расстояния или площадки, тем более группами. Характер изображений зачастую говорит о том же – тонкопроцарапанные, едва заметные поверхностные изображения, часто одиночные и на очень маленьких выходах, они явно не были предназначены для каких-то культовых церемоний или ритуалов. Вполне возможно, что отдельные части горы, какие-то укромные уроцища или долинки, обладавшие подходящей топографией скальных выходов, в какие-то конкретные периоды истории были святилищами. Но весь комплекс местонахождений наскального искусства на этой горе, разбросанных в пространстве, разновременных, разноплановых, очень различных по составу образов и сюжетов, по семантике, наконец, паверняка по-разному функционировавших в разные эпохи, мы не можем именовать «святилищем» *a priori*, бездоказательно, без соответствующих исследований. Такие исследования проведены не были. В монографии публикуется лишь набор отдельных рисунков, со случайной нумерацией, без какой бы то ни было привязки к местности, полностью отсутствует такая необходимая документация, как ситуационные планы и индексированные панорамы. Не говоря о том, что удивительно видеть в археологической литературе XXI в. опубликованный таким образом источник, в очередной раз подчеркнем, что без выявления взаиморасположения наскальных рисунков и внутренней топографии памятника, без исследования последовательности его заполнения («хроностратиграфии», «вертикальной» и «горизонтальной стратиграфии»), выявления природного и культурного контекста, связи с «архитектурой

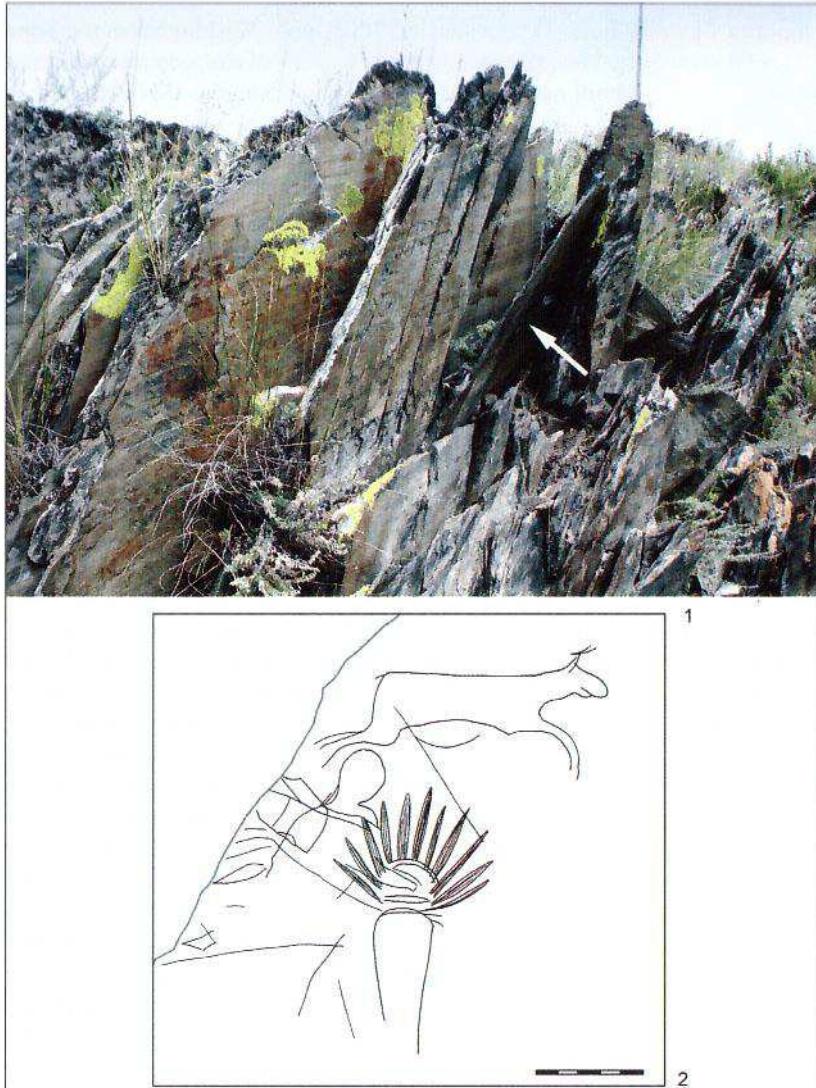


Рис. 9. Бичикту-Бом. Плоскость с изображением солнцеголового персонажа каракольской культуры: 1 – аварийное состояние плоскости: расслоение скального выхода, крен верхнего слоя, скорое выпадение фрагмента изобразительной поверхностью книзу. Стрелка указывает на местоположение изображения; 2 – прорисовка разновременных изображений на отслоившемся фрагменте

скал», анализа пространственного расположения петроглифов [см. об этом: Бобров, Савинов, 2005; Рогожинский, 2001; 2008, с. 84, 85; Савинов, 2009, с. 93–95; и др.] невозможно понимание памятника наскального искусства, а также определение его функции (функций). Несомненно, такое важнейшее местонахождение наскального искусства Алтая, как Бичикту-Бом, заслуживает неизмеримо более тщательного документирования, адекватного воспроизведения и дальнейшего исследования, после чего только и можно будет делать обоснованные выводы о его хронологии и семантике.



ИТОГИ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТОВОГО КОМПЛЕКСА КУЧЕРЛА-1 (гrot Куйлю) В ГОРНОМ АЛТАЕ*

В.И. Молодин, Н.С. Ефремова

Институт археологии и этнографии СО РАН,
Новосибирск

Культовые места известны в Горном Алтае достаточно широко. Неординарным событием явилось обнаружение и исследование в Усть-Коксинском районе Республики Алтай памятника – писаницы Кучерла-1, у основания которой были локализованы разновременные культурные слои, содержащие специфический набор артефактов позволивших предположить явно сакральный характер памятника и интерпретировавшие его как писаницу-святилище, где наскальные изображения обнаруживали следы несомненного почитания.

Культовый комплекс Кучерла-1 (Куйлю) исследовался В.И. Молодиным в 1981–1990 гг. Памятник изучен монографически, анализ полученных в результате раскопов материалов и композиций наскальных изображений позволил выйти на реконструкцию обрядовой практики населения Горного Алтая в определенные эпохи [Молодин, Ефремова, 2010].

Несмотря на то, что на территории Алтая уже отмечалось наличие наскальных изображений со следами жертвоприношений [Фролов, Сперанский, 1967; Окладников, 1975, с. 125, 127; Цхай, 1989; Суразаков, Тишкун, 2003, с. 192, 198], памятник подобного региона и Северной Азии в целом уникален. Возможно, данный объект представляет собой новый для Горного Алтая тип памятника – писаницу-святилище.

Священные места такого рода широко распространены как во времени, так и в пространстве. На территории нашей страны они известны на Урале [Бадер, 1954; Культовые памятники..., 2004], в Восточной Сибири [Тиванско, 1989, 1994], в Приамурье [Мазин, 1994], в Якутии [Кочмар, 1994]. Наиболее близкие параллели обнаруживаются в Южной Сибири, в частности, в Туве [Килуновская, 2000].

Согласно полученным материалам, у скалы перед петроглифами на протяжении пяти тысячелетий (с перерывами) имели место отправления промысловых культов, сопровождающихся сходными чертами. Первые проявления их датируются афанасьевской эпохой: самый ранний горизонт святилища отнесен к этому времени вследствие насыщенности фрагментами сосудов и артефактами данной культуры. По-видимому, этой эпохой можно датировать и самые древние рисунки писаницы – фриз с идущими малями, изображенными, по-видимому, в момент переправы через реку [Молодин, 1990].

Залегавшие выше горизонты жертвенника позволили выделить временные рабочие периоды наиболее интенсивного функционирования культового комплекса. Незначительное количество керамики эпохи бронзы, не связанное с определенным культурным слоем возможно, говорит о единовременном посещении святилища в эту эпоху, тем более что в петрографическом комплексе рисунки, относящиеся к этому периоду, не выделены. Керамика находит аналогии на территории Горного Алтая в материалах эпохи развитой бронзы [Абдулганеев, Кирюшин, Кадиков, 1982, рис. 4–1, 2; Молодин, 1990] в Восточном Казахстане [Черников, 1949, 1960].

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта Президента РФ по поддержке ведущих научных школ (проект НШ № 5107.2010.6).

Наиболее интенсивное использование святилища осуществлялось в эпоху раннего железа: культурный слой этого времени содержал наибольший процент артефактов, представленных фрагментами сосудов (один из сосудов был орнаментирован изображениями козлов, которые также являются наиболее частым сюжетом писаницы), наконечниками стрел и заготовками для них, единичными изделиями из камня и бронзы, а также большим количеством остеологического материала, преобладающий процент в котором составлял мелкий рогатый скот (*Capra-Ovis*) и марал (*Cervus elaphus*). В составе остеологической коллекции эпохи раннего железа выделяется серия из 114 астрагалов, часть которых орнаментирована. В этом же слое отмечены очаги и участки прокаленной почвы, возможно, связанные с действиями, проводившимися на площадке перед скалой с рисунками. Там же обнаружено большое количество отходов костяного и рогового поделочного сырья, свидетельствующего, что процесс работы с рогами и костями убитых животных происходил непосредственно у скалы. По-видимому, данный феномен объясняется условиями ритуальных действий, причем более широкого спектра, чем сугубо промысловые культуры.

Следующий пик активности на святилище, значительно уступающий по интенсивности предыдущему периоду, наблюдается в эпоху средневековья. Полученные по этой эпохе материалы в основной массе идентичны уже описанным: и здесь мы отмечаем присутствие большого количества фрагментов керамических сосудов, наконечники стрел, роговое и костяное сырье, в том числе орнаментированные астрагалы, значительное количество остеологического материала, очаги и каменные кладки.

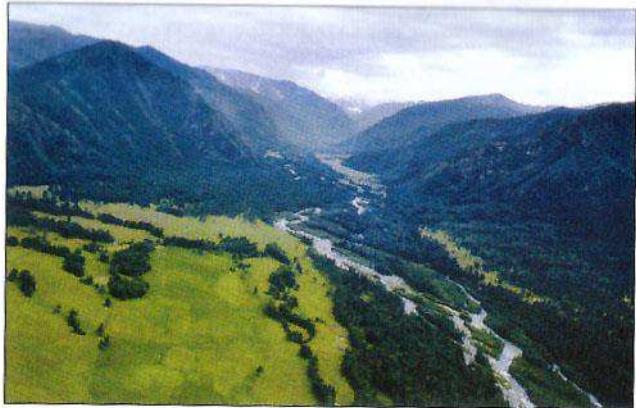


Рис. 1. Долина реки Кучерлы

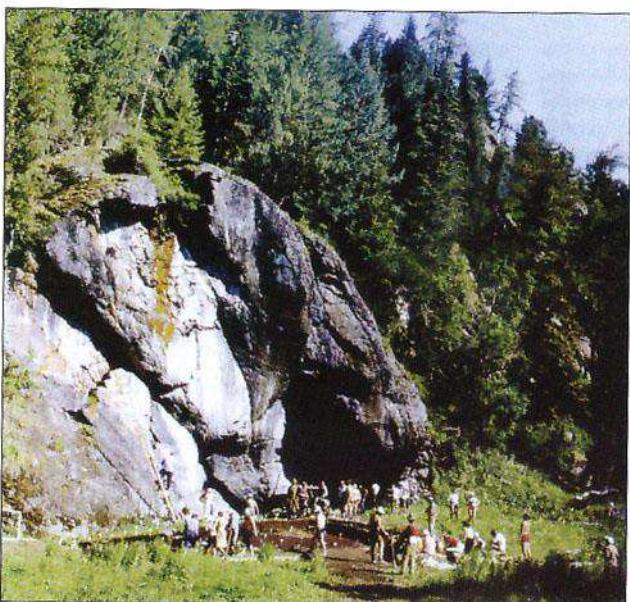


Рис. 2. Раскопки памятника

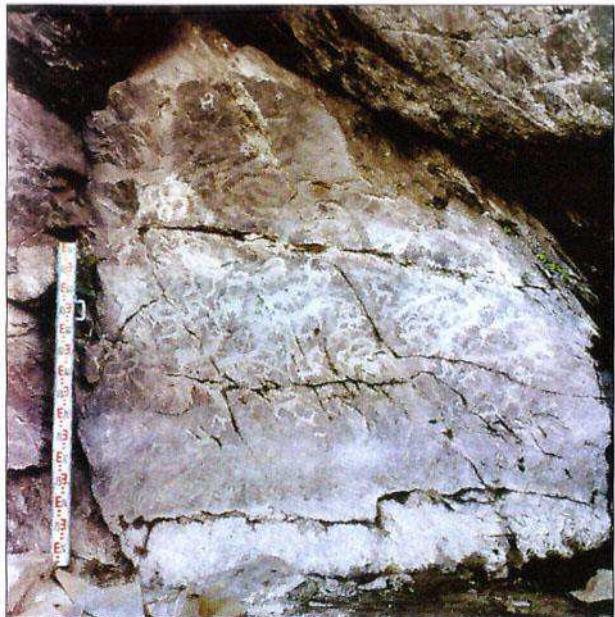


Рис. 3. Наскальные изображения. Грань 9



Рис. 4. Современное культовое место алтайцев рядом с гротом Куйлю, у истоков ручья

(3), горный козел (3), архар (2), бык, северный олень и верблюд (по одному рисунку). Кроме того, фигуры отдельных животных, в силу частичного разрушения изображения под воздействием естественных факторов либо иконографических особенностей, не удалось соотнести с конкретным образом (45). Хищники представлены изображениями медведя (2). Возможно, отдельные неясные рисунки также являются образами хищных зверей.

Кроме образов животных, на писанице присутствуют и изображения антропоморфных фигур. Удалось идентифицировать 12 персонажей, среди которых выделяются рисунки, вероятно, шаманов, человека, стоящего на спине лошади, и лучника. Часть

Последний, этнографический, период представлен остатками загона для скота, по данным информаторов, существовавшего на площади памятника в 60-е гг. XX в.

Комплекс полученных материалов позволил выделить три основных периода функционирования святилища: афанасьевское время, ранний железный век, эпоха средневековья. Обнаруженные артефакты позволяют предполагать использование в процессе сакральной деятельности на памятнике одних и тех же групп предметов (керамика, орнаментированные астрагалы, предметы с зооморфными изображениями и т.д.), которые могли фигурировать в сходных обрядах, сопровождавшихся жертвоприношениями (остеологический материал) и созданием наскальных изображений.

Персонажи писаницы включают четко идентифицированные фигуры коньтных животных, из которых наибольший массив составляют рисунки козлов (83) и маралов (40), присутствуют также рисунки косули (11). В меньшем объеме представлены лошадь (3), лось

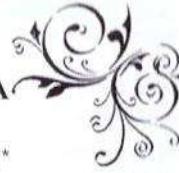
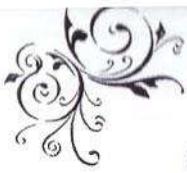
петроглифов не поддавалась расшифровке из-за фрагментарности рисунков, разрушившихся вместе со скальной стенкой либо из-за аморфности выполненных образов. Учитывая местоположение памятника Кучерла-1, расположенного в высокогорной долине на высоте 2100 м над уровнем моря, а также специфику самого святилища, можно с большей долей вероятности связывать деятельность древних художников именно с промысловой отраслью хозяйства.

Таким образом, всестороннее исследование святилища Кучерла-1 позволило не только сделать ряд доказательных реконструкций мировоззрения древнего населения Горного Алтая, но и вывести изучение наскальных изображений региона на качественно новый уровень. Нам удалось доказать взаимосвязь каждого из культурных слоев памятника с определенным рядом петроглифов, уточняя таким образом относительную датировку последних. Петрографический материал, в свою очередь, обусловил понимание семантики объекта – как писаницы, так и культового комплекса в целом.

Сходный состав археологических материалов, обнаруженных в каждом из культурных слоев культового комплекса, а также практически аналогичная тематика разновременных наскальных изображений памятника позволили не только говорить о сходной функциональной направленности этого объекта в различные исторические периоды, но и о существовании определенной преемственности в культовой практике народов, населявших в разное время Горный Алтай [Молодин, Ефремова, 2008]. По материалам этого комплекса можно проследить как смену археологических культур в регионе, так и черты трансформации бытовавших на данной территории культов последовательно по каждой отмеченной эпохе.

Существование у современных народов, занимающих аналогичные или подобные горноалтайским экологические ниши, обрядов и ритуалов, напоминающих проводившиеся у грота Куйлю действия (нанесение изображений на скалу, единовременное использование керамической посуды с последующим ее уничтожением, первичная обработка рога и кости у скалы с петроглифами и т.д.), позволило нам предложить реконструкцию производственных, в частности, промысловых культов, бытовавших здесь в древности. Суть этих обрядов, как и обрядов, выявленных обширными этнографическими параллелями, отражает проблемы археоэкологии, обуславливает критерии религиозно-экономического влияния человека на природу и окружающего мира на жизнь древнего общества в целом.

Учитывая полученные материалы, в дальнейшем при исследовании петроглифов необходимо обратить особое внимание не только на скальные останцы с нанесенными изображениями, но и на прилегающую к местам обнаружения рисунков территорию. Понятно, что не все местонахождения наскальных изображений Горного Алтая обязательно должны сопровождаться следами жертвоприношений, вполне вероятно, что не все пункты с петроглифами обязательно являлись священными местами. Однако наличие на Алтае жертвенника Куйлю – комплекса культовых мест различных эпох, говорит о том, что в регионе с древности, а именно – с афанасьевской эпохи, существовала практика почитания скал с рисунками. Вполне возможно, что аналогичные святилища могут существовать и в других районах данной территории, особенно, если верно предположение о родовом характере объектов такого плана. На Урале, как подтверждают археологические раскопки, большинство писаниц и участков возле них или над ними являлись священными местами, скалы также считались священными [Широков, 2004, с. 82]. Выяснить, верен ли подобный вывод для территории Горного Алтая, помогут дальнейшие исследования.



ОБЪЕКТЫ «РИТУАЛЬНОГО» ХАРАКТЕРА В СОСТАВЕ ПОГРЕБАЛЬНЫХ КОМПЛЕКСОВ ТЮРКСКОЙ КУЛЬТУРЫ*

Н.Н. Серёгин

Алтайский государственный университет,
Барнаул

В раннем средневековье общество тюрок центрально-азиатского региона достигло высокого уровня развития. Несмотря на нестабильность военно-политической ситуации, в то время отмечается определенная степень консолидацииnomadov рассматриваемой общности, что способствовало формированию и развитию особой системы мировоззренческих представлений. Одним из проявлений этого – наличие круга лиц осуществлявших культовые функции [Лю Маоцай, 2002, с. 11, 23, 97 и др.].

Несмотря на значительное количество исследований, многие вопросы, связанные с изучением мировоззренческих представлений раннесредневековых тюрок Центральной Азии, остаются открытыми. Одной из проблем является выделение археологических объектов, предназначенные для отправления культовых действий. Памятники, традиционно интерпретируемые исследователями как культовые места или святыни кочевников, расположены в Монголии [Тиваненко, 1994, с. 4; Войтов, 1996, с. 12; Кычанов, 1997, с. 101]. За пределами данного региона подобные объекты встречены весьма фрагментарно и имеют серьезные отличия от «каганско-княжеских» комплексов. Памятников на территории Саяно-Алтая, которые можно было бы уверенно рассматривать как святыни или культовые места тюрок 2-й половины I тыс. н.э., также достоверно не зафиксировано [Серёгин, 2010]. В связи с этим значительный интерес представляет изучение объектов, однозначная интерпретация которых остается дискуссионной. Это позволит не только затронуть ряд вопросов, связанных с реконструкцией системы мировоззренческих представлений nomadов, но также будет способствовать уточнению отдельных аспектов хронологической и культурной атрибуции рассматриваемых памятников.

Сложность погребального комплекса определяет возможность выделения в его структуре нескольких уровней [Ольховский, 1986, с. 71], к одному из которых относится организация сакрального пространства. Часто фиксирующейся ситуацией является сопровождение курганов различными объектами – жертвениками, балбалами, изваяниями и др. В научной литературе исоднократно использовалось обозначение таких сооружений, как «внекурганные» [Сорокин, 1979, с. 112; 1981; Ольховский, 1986, с. 71, рис. 1; 1993, с. 88, рис. 4], однако, по всей видимости, корректным будет использование определения «околокурганные», что более точно отражает основную характеристику в их расположении [Тиштин, Шелепова, 2006]. Рассмотрение этих объектов является одним из этапов реконструкции обряда древних и средневековых обществ.

Анализ материалов раскопок погребальных комплексов тюркской культуры Саяно-Алтая и Монголии позволил выделить «околокурганные» сооружения на ряде некрополей. Большинство таких объектов обнаружено в ходе исследования памятни-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Древние и современные культовые места Алтая: инвентаризация, картографирование и оценка их роли в сакрализации территорий в символическом и историко-культурном планах», №10-01-00544а/Чел.

ков Алтая и Тувы. Необходимо принимать во внимание, что возможность фиксации некоторых памятников в определенной степени зависит от методики раскопок. Известно, что межкурганное пространство в силу ряда причин исследуется далеко не всегда, хотя именно в ходе такой работы возможно выявление ряда сооружений [Шульга, Горбунов, 2002, с. 117]. Особенno это актуально для районов с высокой степенью задернованности археологических комплексов. Не исключено, что данное обстоятельство является одним из объяснений преимущественной концентрации «околокурганных» объектов в определенных районах [Кубарев Г.В., 2005, с. 16]. Тем не менее на сегодняшний день накоплен определенный объем сведений, систематизация которых позволяет обозначить несколько групп сооружений, располагавшихся рядом курганами в рамках погребальных комплексов тюркской культуры.

1. Каменные изваяния и крупные стелы. Расположены почти всегда с восточной стороны, вплотную к курганный насыпи. Такая ситуация зафиксирована на памятниках Ак-Кобы и Кара-Коба-I (курган №47) на Алтае [Кубарев В.Д., 1984, с. 171, табл. XLIII.-1; Могильников, 1990, с. 150–151]. В ходе исследований могильника Узунтал-VIII (курган №1) отмечено расположение изваяния к югу от насыпи [Савинов, 1994, с. 46]. К данной группе «околокурганных» объектов следует также отнести крупную плиту (высота 1 м), зафиксированную у восточной полы кургана №54 могильника Улуг-Хову в Туве [Кызласов Л.Р., 1979, с. 132]. Интересно, что при исследовании двух из указанных объектов отмечена специфика ритуала, нигде более не встреченная при изучении мужских погребений тюркской культуры – умершего сопровождало захоронение ребенка [Кызласов Л.Р., 1979, с. 132–133; Могильников, 1990, с. 155]. Несколько более характерна и объяснима такая деталь обряда для погребений женщин [Гаврилова, 1965, с. 23; Поселянин, Киригеков, Тараканов, 1999, с. 94; Семибраторов, Матренин, 2008, с. 55]. Следует обратить внимание на то, что традиция установки изваяний с восточной стороны насыпи зафиксирована и при исследовании курганов кыргызской культуры [Килуновская, 2004, с. 105–106].

2. Балбалы и невысокие стелы. Количество их варьирует от 1 до 57. Расположены на незначительном расстоянии, с восточной стороны от курганный насыпи. «Около-курганные» объекты, объединенные в рамках второй группы, встречены в ходе раскопок памятников тюркской культуры Бажынты (курган №29), Сары-Кобы (курган №17), Кара-Коба-I (курган №47) на Алтае [Суразаков, 1982, с. 126–127; Могильников, 1990, с. 150–151]; Бай-Тайга (59-3), Коқэль (курганы №13, 23) в Туве [Вайнштейн, 1966, рис. 9, 19; Грач, 1966, с. 96]. Имеется также упоминание о стеле, расположенной с восточной стороны от кургана тюркской культуры, исследованного на Абаканском чаатасе в Минусинской котловине [Кызласов Л.Р., Кызласов И.Л., 1984, с. 212]. Только в двух случаях зафиксировано расположение балбалов с западной стороны от насыпи. Подобная ситуация отмечена на памятниках Балык-Соок-I (курган № 23) на Алтае [Кубарев Г.В., 2005, табл. 144] и Уюк-Тарлык (курган №53) в Туве [Кызласов Л.Р., 1969, с. 23, сноска 53]. Отметим, что в большинстве случаев объекты, рядом с которыми зафиксированы стелы или балбалы, не содержали «стандартного» погребения и относились к кенотафам, самостоятельным захоронениям лошадей или «ритуальным» курганам.

3. Каменные кольца. Почти всегда расположены на небольшом расстоянии с восточной стороны от курганный насыпи и сгруппированы в ряд по линии Ю–С. Такая ситуация отмечена при исследовании ряда памятников тюркской культуры в Юго-Восточном Алтае: Джолин-I (курган №9), III (курган №2), Барбургазы-II (курган №9), III (курган №7), Курай-II (курганы №1, 6), IV (курганы №1–3), Юстыд-I (курган №8), XII (курган №28)

[Евтихова, Киселев, 1941, с. 93; Кубарев Г.В., 2005, с. 16, табл. 14, 25, 57, 77], а также Дыттык-Чарык-Аксы (курган №1) в Туве [Трифонов, 1975, с. 236]. Кроме того, на памятниках Урочище Балчикова-3 (курган №7) на Алтае [Шульга, Горбунов, 2002, с. 118] и Хар-Ямаатын-Гол (курган №8) в Монголии [Кубарев Г.В. и др., 2007, с. 299] зафиксировано расположение рассматриваемых объектов полукругом или со всех сторон вокруг кургана. Количество каменных колец варьирует от 1 до 10. В ходе исследования некоторых из них внутри были встречены угли и остатки кальцинированных костей животных.

4. Каменные выкладки окружной или подквадратной формы. Как правило, отмечен один подобный объект, располагавшийся на небольшом расстоянии к востоку от курганной насыпи. Каменные выкладки обнаружены в ходе раскопок погребально-поминальных комплексов Барбургазы-II (курган №9), Урочище Балчикова-3 (курган №7), Чобурак-I на Алтае [Бородовский, 1994, рис. 1, 2; Шульга, Горбунов, 2002, с. 118; Кубарев Г.В., 2005, табл. 77], Дыттык-Чарык-Аксы (курган №1), Улуг-Бюк-II (курган №1) в Туве [Трифонов, 1975, с. 236; Длужневская, 2000, рис. 1]. В большинстве случаев такие объекты не содержали каких-либо находок, только в некоторых под камнями зафиксированы угли.

5. Миниатюрные каменные четырехугольные оградки. Расположены на небольшом расстоянии к востоку или югу от курганной насыпи. Указанные объекты встречены на памятниках Джолин-I (курган №9), Тускта (курган №5) на Алтае [Евтихова, Киселев, 1941, с. 93; Кубарев Г.В., 2005, с. 373] и Кокэль (курган №13) в Туве [Вайнштейн, 1966, с. 297, рис. 9]. Раскопки оградок показали отсутствие материалов.

6. Небольшие каменные окружные или подквадратные «пристройки», расположавшиеся вплотную к ограде или крепиде кургана тюркской культуры. Указанные сооружения встречены в ходе исследований на памятниках Бирюзовая Катунь-1, Урочище Балчикова-3 (курган №7) на Алтае [Кириюшин и др., 2005, с. 340; Шульга, Горбунов, 2002, с. 118] и Дыттык-Чарык-Аксы (курган №2) в Туве [Трифонов, 1975, с. 236]. Какие-либо находки внутри «пристроек» отсутствовали.

Обобщение имеющейся информации позволяет утверждать, что определенное количество курганов тюркской культуры, исследованных на территории Алтая, Тувы и в меньшей степени Минусинской котловины и Монголии, сопровождалось «околокурганными» объектами. Наиболее сложным является решение комплекса вопросов, связанных с их интерпретацией. Иссомненно, это требует проведения специальных исследований и осуществления реконструкции комплекса мировоззренческих представленийnomadov. Поэтому в настоящей работе ограничимся лишь некоторыми наблюдениями и замечаниями.

На наш взгляд, важным моментом является то, что «околокурганные» сооружения тюркской культуры в значительной степени схожи с объектами, расположенными рядом с «ритуальными» каменными оградками рассматриваемой общности. Обратимся к имеющемуся опыту систематизации данных памятников [Матренин, Саранов, 2006, с. 206]. Наиболее распространены каменные оградки без каких-либо внешних объектов. Далее, по степени убывания, рядом с ними фиксируются изваяния или стелы (рис. 1–2), балбалы и их сочетание (рис. 3), а также другие сооружения (рис. 4)*. Преобладает восточная ориентировка обозначенных объектов. Достаточно редкой характеристикой конструкции каменных оградок тюркской культуры являются «пристройки» [Суразаков, Тиштин, Шелепова, 2008, с. 69]. Таким образом, выясняется, что организация сакрального пространства погребальных и «поминальных»

* Фотоснимки выполнены А.А. Тишкимым.

комплексов в этом компоненте в значительной степени идентична. «Околокурганные» сооружения представлены балбалами, стелами, изваяниями, небольшими «пристройками». Точно так же они нередко расположены с восточной стороны от основного объекта (в данном случае кургана).

Не менее существенным показателем является то, что в большинстве случаев «околокурганные» сооружения обнаружены рядом с кенотафами, захоронениями лошадей и «ритуальными» курганами – памятниками, которые не относятся к «стандартным» погребениям. Возможно, именно этим объясняется сходство в организации сакрального пространства этих объектов и каменных оградок. Специфика кенотафов и «самостоятельных» захоронений лошадей тюркской культуры достаточно подробно рассмотрена в литературе [Савинов, 1987; Илюшин, 1995; Серёгин, 2008; и др.]. На вопросах, связанных с интерпретацией «ритуальных» курганов, следует остановиться более подробно.

«Ритуальные» курганы – объекты, основной характеристикой которых считается наличие курганной насыпи при отсутствии под ней захоронения и погребальной камеры. Имеются и другие варианты обозначения подобных комплексов: курганы культового и специального назначения [Евтихова, Киселев, 1941, с. 93; Могильников, 1990, с. 145], «ложные» курганы [Грач, 1960б, с. 146], кенотафы [Длужневская, Овчинникова, 1980, с. 89; Могильников, Куйбышев, Елин, 1992, с. 83; Кубарев и др., 2007, с. 302], поминальные кенотафы [Тиштин, Грушин, 1997, с. 25; Тиштин, Дашковский, 2003, с. 267; Матренин, 2005, с. 37; Дашковский, Серёгин, 2008, с. 85, 88]. Культурная и хронологическая атрибуция таких комплексов затрудняется тем, что они существовали на протяжении длительного периода. К примеру, на территории



Рис. 1. Яломан-VII. Изваяние у оградки (Алтай)



Рис. 2. Баян булаг-II. Изваяние у оградки (Монгольский Алтай)

* По всей видимости, исключение в данном случае представляют каменные кольца, достаточно часто фиксирующиеся при изучении погребальных памятников и встреченные у оградок гораздо более фрагментарно [Матренин, Сарафанов, 2006, с. 206; Горбунов, Тиштин, Шелепова, 2008, с. 102, рис. 3].



Рис. 3. Балбалы и изваяния у тюркских оградок в урочище Худжирт (Монгольский Алтай)



Рис. 4. Бугатын узуур-II. Кольцевые выкладки у оградки со стелой (Монгольский Алтай)

тов; 2) структура и размеры курганной насыпи; 3) предметы, обнаруживаемые под наземной конструкцией.

Представим более подробно основные характеристики «ритуальных» курганов тюркской культуры. Часто всего такие объекты расположены в одной группе с погребальными или «номинальными» комплексами рассматриваемой общности. Данная ситуация зафиксирована на памятниках Бажынты, Кара-Коба-I, Катанда-III, Курай-I, Курота-I-II, Мендур-Соккон, Туекта, Чобурак-I на Алтас, Мойгун-Тайга в Туве, Хаар-Ямаатын-Гол в Монголии. Характерной является идентичность не только размеров, но и структуры курганной насыпи. В данном случае имеется в виду, например, наличие такой же крепиды, что зафиксирована и при изучении «стандартных» объектов некрополя [Бородовский, 1994; Кубарев Г.В. и др., 2007]. Своеобразная ситуация отмечена на могильнике Белый Яр-II в Минусинской котловине. Под насыпью одного из курганов комплекса, помимо обычных погребений, отмечены две выкладки, под которыми отсутствовали какие-либо конструкции [Поселянин, Киргинеков, Тараканов, 1999, с. 93].

Саяно-Алтая «ритуальные» курганы достоверно зафиксированы начиная со скифо-сакского времени [Тишкун, Дащковский, 2003, с. 267].

При изучении «ритуальных» курганов основными являются две задачи: 1) выделение признаков, позволяющих уточнить хронологическую и культурную принадлежность объектов; 2) интерпретация, определение функций таких памятников. Выяснение целей возведения «ритуальных» курганов будет также способствовать их более точному обозначению с точки зрения терминологии.

Анализ археологических комплексов тюркской культуры Саяно-Алтая и Монголии при учете результатов исследований памятников более раннего времени на обозначенной территории позволяет выделить признаки, на основе которых возможна хронологическая и культурная атрибуция «ритуальных» курганов: 1) особенности планиграфии объект-

Точная атрибуция «ритуальных» курганов возможна в случае обнаружения предметов под насыпью. Такие находки сделаны в ходе раскопок объектов раннего средневековья на памятниках Кок-Паш, Усть-Карасу [Илюшин, 1990, рис. 1; Бобров, Васютин А.С., Васютин С.А., 2003, рис. 53.-14–21, 55.-7–8], Катанда-III [Мамадаков, Горбунов, 1997, с. 117, рис. VI.-24, 25] на Алтае и Хаар-Ямаатын-Гол [Кубарев Г.В. и др., 2007] в Монголии. В трех случаях найдены предметы конского снаряжения, также обнаружены панцирные пластины, перстень и часть керамического сосуда.

Наибольшую сложность представляет решение вопросов, связанных с определением функций «ритуальных» курганов. Нет сомнений, что такие объекты сооружались не случайно. Объем трудозатрат на их возведение был таким же, как и для обычных памятников, за исключением отсутствия внутримогильных конструкций. Сомнения вызывает предположение о том, что «ритуальные» курганы возводились для маскировки «стандартных» погребений и дезориентации возможных грабителей [Грач, 1960а, с. 65]. На сегодняшний день наиболее обоснованный вариант интерпретации традиции сооружения «ритуальных» курганов предложен исследователями, которые обозначают указанные объекты как «поминальные» кенотафы. Однако в этом случае остается не совсем понятным соотношение «ритуальных» курганов с «классическими» кенотафами тюркской культуры. Напомним, что при сооружении последних соблюдались все нормы погребального обряда, характерные для «стандартных» объектов: внутримогильные конструкции, сопроводительное захоронение лошади, инвентарь и др. [Серёгин, 2008, с. 144–145]. Кроме того, известны случаи, когда «ритуальные» курганы были расположены рядом с «классическими» кенотафами [Мамадаков, Горбунов, 1997, рис. I].

В то же время имеются некоторые дополнительные показатели, сближающие «ритуальные» курганы не только с кенотафами, но также с «поминальными» памятниками тюркской культуры. Выше указывалось, что для всех обозначенных объектов достаточно распространенным признаком является наличие рядом, чаще всего с восточной стороны, нескольких балбалов. Кроме того, при исследовании одного из «ритуальных» курганов были встречены части доспеха [Илюшин, 1990, рис. 1], обнаруживаемые почти исключительно в кенотафах и «поминальных» оградках тюркской культуры [Серёгин, 2008, с. 148]. Следует отметить, что в тех случаях, когда в ходе раскопок «ритуальных» курганов зафиксированы датирующие предметы, объекты относятся к ранним этапам развития обозначенной общности – ко 2-й половине V – VI в. Безусловно, данное обстоятельство не является основанием для утверждения о принадлежности к этому времени и всех остальных подобных объектов. Вместе с тем не исключено, что традиция возведения «ритуальных» курганов на ранних этапах развития тюркской культуры была связана с представлениями, позже нашедшими отражение в сооружении «классических» кенотафов.

Представленные наблюдения демонстрируют сложность погребально-поминальной обрядности тюрок. Наряду со «стандартными» погребальными сооружениями существовали объекты, по многим показателям сближавшиеся с «поминальными» комплексами, но расположенные в составе некрополейnomадов раннего средневековья. Обратим внимание и на то, что в настоящее время традиционная однозначная трактовка «поминальных» объектов (каменных оградок) раннесредневековых кочевников подвергается сомнению [Кубарев В.Д., 2001, с. 42; Суразаков, Тишкин, Шелепова, 2008, с. 80–86; Кубарев Г.В., 2007, с. 50; и др.]. Дальнейшее рассмотрение дискуссионных вопросов интерпретации обозначенных комплексов связано с привлечением дополнительных источников и материалов, прежде всего письменных и этнографических.



ДРЕВНЕЕ СВЯТИЛИЩЕ: ПЕТРОГЛИФЫ И РИТУАЛ*

О.С. Советова

*Кемеровский государственный университет,
Кемерово*



Уже немало написано о том, что практически до настоящего времени у многих народов Центральной Азии сохраняются пережитки культа гор, пещер и т.п., корнями уходящие в глубокую древность. По сведениям этнографов, еще и в начале XX в. помимо гор, многие народы поклонялись каменным изваяниям, священным камням, *обо* и т.д. Именно на горах совершались общественные жертвоприношения, моления и иные ритуалы. Начиная с незапамятных времен появлялись особо почитаемые места (по В.В. Борцову и Д.Г. Савинову [2005], имевшие особую «энергетическую зарженность»), которые в современной литературе называют «святилищами». Если говорить о древнем святилище, то нередко его маркером являлась/лись плоскость/и с петроглифами. Порой в таких местах фиксируются следы почитания рисунков – остатки жертвенных приношений и отправления обрядов. В литературе для характеристики подобной плоскости используется термин «алтарь», что естественным образом предполагает совершение конкретную взаимосвязь места, ритуала и рисунка (из недавних работ см.: [Молодин, Ефремова, 2008; 2010]).

Реконструкция событий, ради которых люди собирались в данном месте, должна предполагать не только составляющие проводившихся здесь ритуалов, т.е. не только того, что здесь происходило, но и как были задействованы наскальные изображения. Этнографы предоставляют в наше распоряжение достаточно полную картину таких событий, относящихся к этнографическому времени: проведение жертвоприношений, шаманских действ, молений и т.д., но заместно меньше информации о создании рисунков на священных скалах и вовлечения их в ритуальные мероприятия. О том, что петроглифы играли заметную роль в ритуальной практике, свидетельствуют записи многих исследователей, изучавших народы Центральной Азии. В связи с этим процитируем М.А. Кастрепа, который отмечал, что «...еще и ныне в иной день многие татарские поколения собираются у подножия «писанных скал» или возле каменных изваяний, чтобы отмечать свои праздники» [Castren, 1856, с. 318]. Л.Р. Кызласов и Н.В. Леонтьев, изучавшие народные рисунки хакасов, отмечали, что культ священных скал и утесов, нередко покрытых древними писаницами, вызывал необходимость устраивать возле них почти ежегодные моления, сопровождающиеся жертвоприношениями в честь духа-хозяина горы. Съезжающиеся на такие празднества хакасы оставляли на священных скалах свои отметки о пребывании там – рисовали личные тамги. В культе священных скал прослеживаются прямые генетические связи хакасов XVIII–XIX вв. с их непосредственными предшественниками и предками. У хакасов такие же священные скалы с надписями и рисунками существовали и в средневековье [Кызласов, Леонтьев, 1980, с. 65]. Заметим, что подобная практика бытовала и много раньше у народов, обитавших не только в данном регионе, но и на широких просторах Евразии в целом (см. библиографию: [Молодин, Ефремова, 2010, с. 221–241]).

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

Таким образом, анализ наскальных изображений, имеющихся в святилищах, может оказать помощь в реконструкции проводившихся там ритуалов, выявления их смысла и предназначения. Стоит обратить внимание уже на некоторые особенности композиционного построения основного наскального панно – главной «алтарной сцены». Естественно, что с течением времени могли появляться палимпсесты, изменявшие ее контекст; но в данном случае речь идет о первоначальном замысле создателей рисунков. Порой уже само *композиционное построение* главной сцены святилища не-двусмысленно свидетельствует о том, что во время проведения ритуальных мероприятий там произносились магические тексты, звучали заклинания, моления, музыка, исполнялись ритуальные танцы и песни. Об этом свидетельствует основной объект почитания, образ которого был запечатлен на скале. Так, например, в эпоху бронзы и в «раннескифское» время широко использовалось композиционное построение «алтарной» сцены с выделением «доминантной» фигуры определенного животного – главного персонажа. Это, как правило, олень, бык, верблюд и другое животное, размерами многократно превосходившее сопутствующих персонажей. Очевидно, что именно этому животному поклонялись те, кто создавал и для кого создавались наскальные сцены. Судя по размерам, отсутствию каких-либо проявлений эмоций (боли, ярости и т.п.), за-главный персонаж велик и неуязвим, несмотря на многочисленных преследователей и других «врагов», которые впиваются зубами, виснут на нем, преследуют (животные); целятся из луков (люди). Можно вспомнить и героев сказок, остающихся, невзирая на многочисленные испытания, выпадающие на их долю, «целыми и невредимыми». Возможно, об этом пели или декларировали местные «аэды» во время проведения ритуала. Такому персонажу поклонялись, поскольку только сильный и храбрый может дать испрашиваемые блага.

С эпохи бронзы также нередко на отдельных камнях и скалах создавались *фризовые композиции*. В этих случаях перед нами предстают более или менее четко выстроенные ряды определенных животных. Можно, конечно, трактовать эти сцены как пожелание преумножения путем многократной передачи повторяющихся объектов. Но можно рассматривать их и с другой позиции. Поскольку невозможно переоценить роль эпоса в жизни древних, вплетение эпических формул в ритуал – явление вполне очевидное. Невозможно отрицать и того факта, что фризовые наскальные композиции построены по определенному ритмическому принципу. Как известно, для эпоса также характерны как некий заданный ритм, так и многочисленные повторы, что могло найти перекличку в подобном композиционном решении. Следует отметить, что музыка, ритмические звуки барабанов, колокольчиков, свирелей, флейт и иных инструментов сопровождали человека с глубокой древности. Они помогали воинам держать строй, настраивали на бой, звучали во время проводов человека в мир иной, а также на свадьбах и иных праздниках (к примеру, по традиционным представлениям хакасов, в горах жили горные люди – большие ценители музыки и фольклора; им же принадлежит заслуга в изготовлении музыкальных инструментов). Под музыку могли исполняться и эпические произведения, с «презентацией» отдельных «эпических формул» на скалах. В целом, по представлениям древних, звук отражал гармонию божественного творения, божественный порядок. Поэтому и сакральный акт неизменно сопровождался определенными звуками, выдержаными в том или ином ритме [Маковский, 1996, с. 223].

М.А. Дэвлет [1995, рис. 1] описала одну из сцен рубежа эр из Тувы, расположенную у подножия горы Алды-Мозага, которая построена по принципу *круговой композиции* (подобные круговые композиции зафиксированы и на других памятниках



Рис. 1. Наскальные рисунки святилища Боштуу (Алтай). Фото А.А. Тишкина

обширного ареала). Нельзя не согласиться с мнением автора, что в ней была отражена идея вечного круговорота жизни и смерти. Идея круга, бесконечности заложена также в хороводе и круговом танце, которые неизменно входили в ритуальные мероприятия (по мнению М.М. Маковского [1996, с. 328], в процессе танцев язычники подражали движению солнца, звезд); как и в расположении вокруг костра/котла во время жертвенной трапезы. Практика разжигания костров в святилищах зафиксирована археологически на культовом комплексе грота Куйлю в Горном Алтае, а также и в других местах [Молодин, Ефремова, 2010, с. 203]. Иногда, как, например, в случае с известным «шаман-камнем», расположенным в урочище Кизань на южном склоне горы Оглахты в Хакасии и содержащим большое количество фигур (животных, колесниц, спиралей и проч.), датированных эпохой бронзы, очень сложно уловить композиционное ядро, поскольку здесь отсутствует даже простое определение верха-низа. Возмож-

можно, это связано с расположением камня на склоне горы, когда он сам по сути и был алтарем, на котором, судя по многочисленным нанесенным на него изображениям оружия (около девятнадцати кинжалов), могли производиться жертвоприношения. В данном случае, вероятно, предполагался круговой обзор рисунков «шаман-камня», некое ритуальное шествие, широко распространенное у многих народов, с последующим жертвоприношением.

Кроме того, важен и сам набор персонажей – действующих лиц подобных сцен. Прежде всего это олень (о котором написаны сотни статей и книг), который нередко мыслился как олень-солнце в космической охоте. Добавлю лишь, что М.А. Дэвлет приводит любопытное описание магической церемонии *икэнникэ* (по Н.В. Ермоловой), проводившейся у эвенков и представляющей восемидневный обряд – погоню за небесным оленем и его жертвоприношение: «Так, погоня людей за солнечным оленем имитировалась общим хороводом всех присутствовавших, который водился по кругу в направлении по движению солнца» (курсив мой. – О.С.) [Дэвлет, 2011а, с. 94–95]. Другим излюбленным персонажем был конь. Еще до недавнего времени одним из маркеров родовой принадлежности священных гор являлось посвящение им изыхов – коней. Целью посвящения коней было обеспечение благополучия в жизни людей, а определенная часть рисунков лопадей являлась изображениями подобных изыхов [Кызласов, Леонтьев, 1980, с. 68–71]. Причем посвящение изыхов, как отмечают исследователи, судя по археологическим данным, – одно из древнейших культовых действий и восходит по меньшей мере к энеолиту. Широкое распространение оно получило в эпоху раннего железного века [Советова, 2005, с. 36–45]. Нередко изображали и баранов, овец, верблюдов, других животных, также, очевидно, с ритуальными целями. сопровождая просьбами о превращении этих видов скота

Цикл сцен эротического характера может быть трактован как испрашивание потомства, но, скорее всего, связан с идеями плодородия в более широком смысле слова. Известно, например, что фаллические танцы имели целью увеличить плодовитость скота и плодородие почвы, изображая брачный союз Неба и Земли [Маковский, 1996, с. 329]. Нередко встречаются изображения людей с воздетыми к небу руками – в мольбе, что говорит само за себя. Изображались шаманы – участники проводившихся ритуальных церемоний, с шаманскими бубнами и колотушками; иногда с луками и стрелами. Помимо них имеются и иные персонажи, выполняющие определенные функции – например, сопровождение жертвенного коня или ритуальной процессии, но не имеющих маркирующих шаманов атрибутов (условно они могут быть названы служителями культа). Интересны личины-маски. Так, более 300 таких изображений обнаружено в Саянском каньоне Енисея; у них под подбородком имеются черточки, обозначающие ручки лицевых масок. Очевидно, что такие маски могли использоваться в ритуальных мистериях [Дэвлет, 2011б]. Особого внимания требует изучение таких масштабных святилищ, как, например, Тамгали в Казахстане, на скалах которого разворачиваются сложные мифологические сцены с почитаемыми божествами, ряженными и иными персонажами.

Мы перечислили далеко не полный перечень действующих лиц тех наскальных композиций, которые использовались в ритуальной практике. Их набор зависит от времени и местной специфики, от мировоззренческих особенностей их создателей. Тщательный анализ наскальных сцен, встречающихся в местах, которые названы святилищами, может пролить свет на некоторые компоненты тех ритуальных действий, которые совершались там на протяжении определенного времени. Это мог быть как небольшой по продолжительности отрезок времени, так и весьма длительный, о чем также могут свидетельствовать сами петроглифы, хронологическая атрибуция которых указывает на вполне конкретные эпохи. Семантический же анализ сцен позволяет в какой-то степени реконструировать проводимые в древности в этих местах ритуальные действия.



Рис. 2. Петроглифы святилища Большой Яломан-III (Алтай). Фото А.А. Тишкина

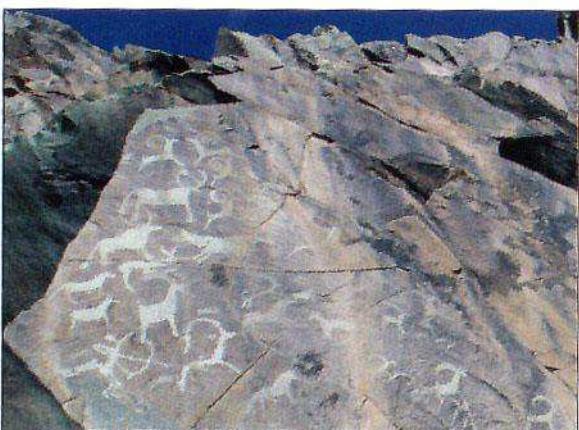


Рис. 3. Наскальная композиция святилища Норжин хайрхан (Монгольский Алтай). Фото А.А. Тишкина



ДЫЛКЫ-ТАШ – СВЯТИЛИЩЕ ЭПОХИ БРОНЗЫ В ЧУЙСКОЙ КОТЛОВИНЕ

В.И. Соёнов, Н.А. Константинов,
Е.А. Штанакова, С.В. Трифанова

Горно-Алтайский государственный университет,
Горно-Алтайск

Научное изучение археологических памятников Чуйской котловины началось во 2-й половине XIX в. С тех пор обнаружено большое количество погребально-поминальных памятников, петроглифов и других археологических объектов [Соёнов, 2008. с. 5–6]. Среди них известны памятники, относимые исследователями к святилищам или культовым объектам: Юстыдский комплекс, Туру-Алты, Чуйский тракт, Жалгыз-Тёбе, Тархатинский мегалитический комплекс, Елангаш, Чаганка, Теленгит-Сортой, Тыгту-2, Тыгту-3 и др. [Кубарев, 1979; Окладникова, 1986, 2000; Якобсон, 1993; Jacobson, Kubarev, 1994; Соёнов, Шитов, Черемисин, Эбель, 2000; Марсадолов, 2003, 2005, 2007; Соёнов, 2008, 2009; Мартынов, Чигасва, Базайченко и др., 2010].

Святилища и культовые объекты Горного Алтая успешно изучаются специалистами разных научных центров. На сегодняшний день намечены основные методические аспекты изучения святилищ, представлена рабочая схема развития и типологии данного вида памятников [Марсадолов, 2005, 2010]. В связи с задачами реконструкции сакральных функций этих объектов необходимо введение в научный оборот как можно больше сведений о вновь выявленных памятниках. Поэтому представляет интерес обнаруженное нами в Чуйской котловине древнее святилище, предварительному описанию которого посвящена настоящая работа.

В 2009 г. при проведении археологических работ экспедицией Горно-Алтайского государственного университета в нижнем течении Тархаты (Кош-Агачской район Республики Алтай) были выявлены петроглифический комплекс и расположенный рядом с ним могильник. Объект получил наименование Дылкы-Таш по названию местности [Соёнов, Константинов, Штанакова и др., 2009].

Памятник Дылкы-Таш находится в Чуйской котловине, на левом берегу Тархаты, в 9,7 км к югу-юго-востоку от с. Мухор-Тархата, в 12 км к югу-юго-западу от с. Кош-Агач, рядом с животноводческой стоянкой и изгородью посевных орошаемых полей. Географические координаты комплекса по GPS-приемнику следующие: N – 49°54'219", E – 088°33'604". Высота над уровнем моря – 1835 м (по балтийской системе высот). Обнаруженный памятник представляет собой скопление каменных глыб и небольших камней с выбитыми на них рисунками. Камни с изображениями рассеяны на территории примерно 100x115 м. Могильник, включающий в себя курган и херексур, примыкает к нему с юго-востока.

Херексур I. Географические координаты объекта такие: N – 49°54'208", E – 088°33'600". Расположен в юго-восточной части памятника. Херексур округлой в плане формы, сложен из больших каменных блоков. Диаметр сооружения – 6 м, высота – 0,7 м. От юго-восточного края херексура идут два ряда камней, образующих проход шириной около 1,5 м и длиной около 2 м. В восточном, западном и центральном секторах херексура располагаются камни с выбитыми изображениями и следами выбивки (камни 27–29).

Курган II. Географические координаты объекта такие: N – 49°54'189"; E – 088°33'623". Курган расположен в юго-восточной части памятника, к юго-востоку от херексура. Он сложен из небольших рваных камней. Диаметр кургана – 7 м, высота – 0,25 м. На юго-восточных и северо-западных краях насыпи находятся два относительно крупных круглых камня размерами 0,6x0,4x0,3 и 0,8x0,5x0,25 м.

Рисунки выбиты на моренных камнях, расположенных в остеинской части Чуйской котловины. Это обстоятельство негативно сказалось на сохранности изображений: месторасположение памятника на открытой местности способствовало значительному влиянию выветривания и перепадов температуры на плоскости с рисунками. Из-за действия этих природных сил большинство рисунков прослеживается слабо, а часть изображений сохранилась фрагментарно. Отдельные рисунки имеют слабую пачину и, судя по технике нанесения, явно имеют современное происхождение. Более того, многие рисунки в 70–80 гг. XX в. подновлены обитателями животноводческой стоянки, что затрудняет их копирование и датировку. Некоторые древние изображения перекрыты «свежими» рисунками. На многих камнях выбиты современные посетительские надписи. Кроме всего прочего, территория памятника практически завалена мусором и отходами. Таким образом, можно констатировать, что расположение животноводческой стоянки рядом с объектом очень негативно отразилось на состоянии петроглифов.

Всего нами было зафиксировано на Дылкы-Таше 33 камня с рисунками и следами выбивки. Наиболее крупные камни сконцентрированы в юго-восточной части памятника. Это, видимо, было связано с направлением движения ледника, в результате которого образовалось данное скопление камней. В юго-восточной части памятника отмечается основное сосредоточение камней с изображениями, в северо-западной части имеется несколько камней с выбитыми рисунками. Отдельные камни с рисунками и следами выбивки располагаются по краю комплекса. Каких-либо других планиграфических особенностей расположения камней с рисунками не прослеживается.

Самый популярный образ в петроглифах Дылкы-Таша – изображения горных козлов (рис. 1.-2). Это одиночные и парные изображения, многофигурные композиции. По-видимому, сакральный характер образа горного козла в древности стал причиной распространенности его изображений. Фигуры этого животного в древности и средневековые были широко представлены не только в петроглифах, но и на предметах культуры, украшениях, посуде, конской амуниции, оружии и т.д.

На дылкы-ташских рисунках в значительном количестве представлен образ быка. Это одиночные фигуры животных, изображения быка рядом с другими животными и человеком (рис. 1.-1-3). Устойчивое сочетание быков с антропоморфными изображениями воспроизводит определенные элементы мировоззрения древнего населения, отражая сюжеты их мифов.

Особый интерес вызывают антропоморфные фигуры. Они представлены изображением антропоморфных существ рядом с быками (рис. 1.-2); отдельными изображениями человека, в одном случае – относительно крупной фигурой человека с посохом (рис. 1.-6). К антропоморфным сюжетам могут относиться рисунок личины (?) и расположеннное рядом с ним изображение роженицы (?) (рис. 1.-5).

Кроме того, в рисунках присутствуют разные зооморфные фигуры: бараны (рис. 1.-3-4), собаки-волки (рис. 1.-3, 6), маралы-олени (рис. 1.-3), кошачьи хищники (рис. 1.-2) и др.

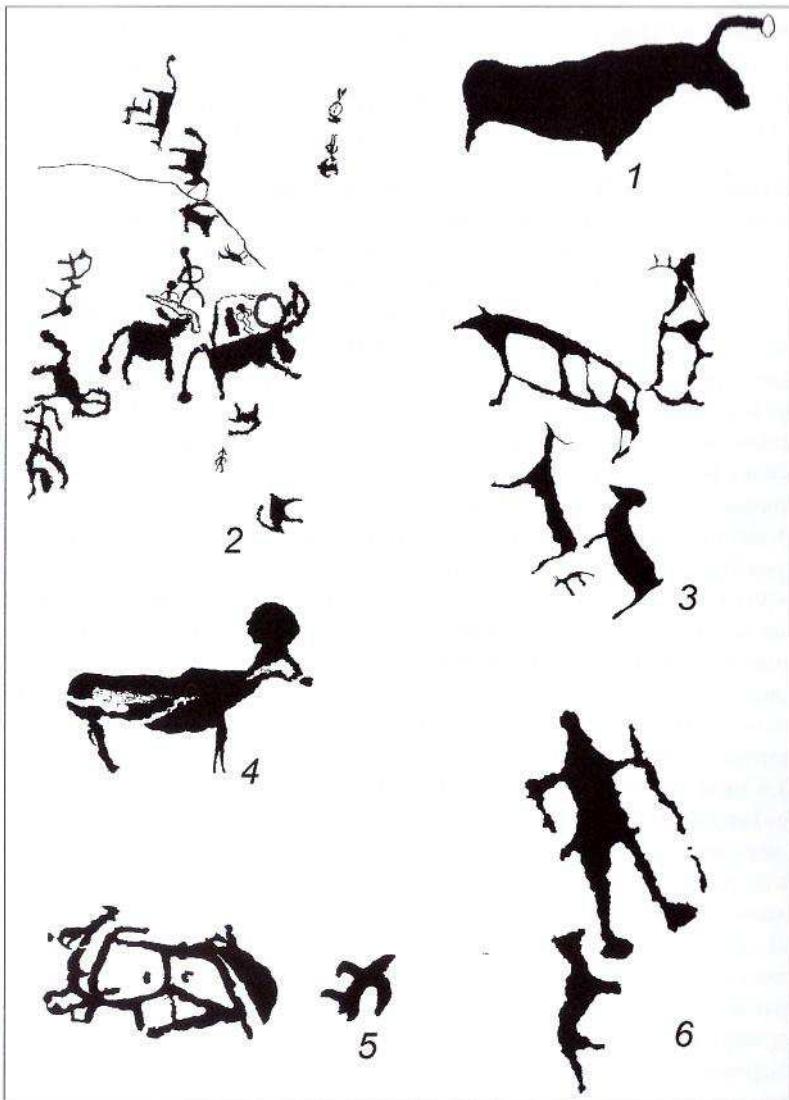


Рис. 1. Петроглифы Дылкы-Таша. Чуйская котловина

Аналогии древним рисункам Дылкы-Таша имеются в достаточном количестве на петроглифах Алтая и сопредельных территорий. Близкие по технике и стилю изображения козлов, быков, людей имеют широкое распространение и датируются эпохой бронзы [Кубарев В.Д., 2001, рис. 1; 2003, рис. 1; и др.]. Основные дылкы-ташские рисунки также можно отнести к этому периоду. Часть рисунков, судя по технике нанесения, явно имеет позднее происхождение. Эти изображения визуально значительно отличаются от древних петроглифов грубым исполнением и слабой патинированностью.

На данном этапе исследований сложно судить о связи могильника с выбитыми на камнях рисунками. В целом сооружения могильника выглядят довольно архаично по сравнению с памятниками периода раннего железа и средневековья, имеющимися на

соседних участках Чуйской котловины. Дылыксы-ташские объекты, скорее всего, относятся к периоду бронзы – началу раннего железа. Об этом косвенно свидетельствует и датировка центральноазиатских херексуров. На наш взгляд, время сооружения херексура и кургана является периодом окончательного оформления культового комплекса Дылыксы-Таш.

В юго-восточной части памятника рядом с самой большой каменной глыбой был случайно обнаружен железный плоский асимметрично-ромбический наконечник стрелы с шайбовым упором и черешковым способом насада. Общая длина наконечника – 13,5 см, длина черешка – 8 см, ширина пера – 4 см. Толщина черешка – 0,4 см, толщина пера – 0,2 см. Наконечник относится к средневековому комплексу вооружения [Горбунов, 2006, с. 45]. Изделия, аналогичные дылыксы-ташскому, имели широкое распространение на Алтае и прилегающих территориях в монгольское время (XIII–XIV вв.). Наконечник стрелы не имеет прямого отношения к петроглифам, но тем не менее нельзя исключать возможность проведения каких-либо культовых действий на комплексе в монгольское время.

Комплекс Дылыксы-Таш имеет ряд черт, свидетельствующих об его культовом назначении: скопление камней с рисунками на ровной открытой местности; петроглифы, которые содержат разнообразные образы; сопутствующие объекты (херексура и курган). Наличие каменных глыб больших размеров говорит о возможном использовании объекта не только в ритуально-культурных, но и в различных других целях.

Скопление камней или одиночные останцы на открытых просторах Чуйской «степи» вольно или невольно привлекают внимание человека. Это подтверждается обязательным наличием петроглифов во всех скоплениях камней на разных участках котловины (Чуйский тракт, Тархатинский мегалитический комплекс, Елангаш, Теленгит-Сортогой и т.д.) либо на скальных выходах одиночных останцев (Жалгыз-Тёбе, Турку-Алты и т.д.), на которые нанесены не только изображения, но и средневековые надписи. Такие объекты удобны для астрономических наблюдений, а также могли быть использованы как ориентиры на местности. У подножия некоторых одиночных холмов в раннем средневековье могли существовать торговые станции [Кызыласов И.Л., 2004, с. 71].

Стоит также отметить, что в культовые комплексы, относимые исследователями к святилищам, практически всегда входят в какие-либо сопутствующие объекты: выкладки, курганы, херексуры, стелы и т.п. Например, Тархатинский мегалитический комплекс, расположенный рядом с Дылыксы-Ташем, состоит не только из каменных глыб, но и из круглых выкладок [Соёнов, Шитов, Черемисин, Эбель, 2000, рис. 1]. На памятнике Чуйский тракт, который стоит рассматривать как святилище, в юго-восточной части также зафиксирована каменная выкладка [Соёнов, 2009, рис. 92, с. 24]. Интересно, что и на Дылыксы-Таше сопутствующие объекты (курган и херексур) расположены также в юго-восточной части. На памятнике Турку-Алты у подножия горы и на ее склоне расположено значительное количество стел, курганов и херексуров [Якобсон, 1993, с. 28; Jacobson, Kubarev, 1994, с. 18–29; Марсадолов, 2003; Мартынов, Чигаева, Базайченко и др., 2010].

Представленный нами комплекс Дылыксы-Таш мог являться многофункциональным объектом населения бронзового – начала раннего железного века высокогорных районов Горного Алтая и частью древнего сакрального ландшафта Чуйской котловины. Детали вопросов его использования в культовых и астрономических целях требуют дальнейших разносторонних исследований.



КАМЕННЫЕ ИЗВЯНИЯ СИНЬЦЗЯНА В КОНТЕКСТЕ ИЗУЧЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ СКУЛЬПТУРНЫХ ПАМЯТНИКОВ СЕВЕРНОЙ АЗИИ*



А.И. Соловьёв, С.А. Комиссаров, Е.А. Соловьёва, И.В. Прокофьева

Институт археологии и этнографии СО РАН;
Новосибирский государственный университет,

Новосибирск

Каменные изваяния представляют одну из самых заметных категорий археологических памятников кочевых народов Евразии, которые служат надежными маркерами распространения их культурных традиций. Можно сказать, что «такие изображения, в отличие, например, от ... предметов мобильного искусства, не могли передвигаться «сами по себе». За этими предметами, разбросанными на «разных, иногда достаточно удаленных территориях, стоят люди», для которых «содержание и манера исполнения» образа «составляют неотъемлемую часть ... культуры». Эта мысль Д.Г. Савинова [2007, с. 98], высказанная относительно наскальных рисунков, в полной мере может быть отнесена и к каменным изваяниям различных исторических эпох. Изучение семантики изображений позволяет получить дополнительные сведения о религии и мифологии их создателей, и не удивительно, что фиксация и анализ этих объектов имеют важнейшее значение для исследования проблем этногенеза и этнокультурных контактов на территории всего континента, «от Кавказа до Хингана».

Каменные изваяния Евразии нашли свое отражение в трудах Л.А. Евтиховой, В.И. Молодина, В.В. Волкова, Д.Г. Савицова, Н.Л. Членовой, Я.А. Шера, А.Д. Грача, Л.Р. Кызласова, С.А. Плетнёвой, Ю.С. Худяковой, В.Д. Кубарева, В.С. Ольховского, А.Д. Цыбиктарова, Л.Н. Ермоленко и др. Однако, располагая исследованиями монографического плана по изваяниям Семиречья, Алтая, Монголии, ученые вынуждены были как бы перешагивать через территорию Восточного Туркестана (Синьцзяна), который в этом отношении оставался «белым пятном» на археологической карте континента. Хотя первые сведения о каменных изваяниях Джунгарии и попытки их интерпретации можно встретить в трудах путешественников начала XIX в. (например, Г.Е. Грумм-Гржимайло [1948, с. 180]), но более детальная информация о монументальной скульптуре древних и средневековых кочевников Синьцзяна была труднодоступной из-за слабой изученности данных памятников в самом Китае. Одним из первых сведения о каменных изваяниях Синьцзяна, опубликованные в 1956 г. Ван Цзыоанем, проанализировал Р.Ф. Итс [1952]; его данные использовал А.Д. Грач [1961] при интерпретации аналогичных памятников Тувы. В 1960-х гг. исследования по данной теме продолжили Хуан Вэньби, Ли Юйчунь, Ли Чжэн (см.: [Синьцзян каогу..., 1983, с. 128–136]). Эти материалы использовались в многотомном издании «Восточный Туркестан в древности и средневековье», созданном под руководством Б.А. Литвинского, при исследовании вопроса о тюркских изваяниях. В 1980-х гг. китайскими учеными опубликовано несколько каменных скульптур из долины р. Или в Притяньшане и из Синьцзянского Алтая. Хотя, по данным Ван Миньцзе, в Синьцзяне известно не менее 200 изваяний, но во всех перечисленных публикациях представлено всего около 10 скульптур. В ходе экспедиции ЮНЕСКО по проекту «Шёлковый путь» Ю.С. Худя-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект №11-01-00489а).

ковым [1991, с. 71–72] осмотрены изваяния в музеях городов Хами и Урумчи. В течение последнего десятилетия китайскими учеными издано большое количество изваяний и «оленных» камней, в основном, из Синьцзянского Алтая. Ван Линшанем и Ван Бо [1996] опубликованы 47 изваяний и 12 «оленных» камней; Ли Гожуй и Ци Сяошань [1997, с. 52, 53] – три изваяния, одно из которых находилось у каменной оградки.

Классификацию известных материалов предложил Ю.С. Худяков [1991, с. 215–219], который выделил четыре типа. По характерным признакам изваяния I и II типов, на которых различимы детали одежды, пояса, украшения, оружие и сосуды, отнесены к культуре тюрок. Изваяния без сосудов выделены в III тип. Они имеют существенные отличия от предыдущих. Изваяния IV типа с изображением только головы или лица подразделяются на несколько вариантов. В отношении этнокультурной принадлежности изваяний III типа высказаны разные мнения. А.А. Ковалев [1998] предположил, что они оставлены предками причерноморских скифов; А.В. Варёнов [1998] отнес их к эпохе бронзы. Однако указанные выше исследователи использовали небольшое количество изваяний для своих выкладок. Подобный «минимализм» был оправдан малой доступностью китайских материалов, поскольку обобщающая монография Ван Бо и Ци Сяошаня опубликована только в 1996 г. (достигла пределов России на пару лет позднее), а существенно дополнившая ее статья Сюй Юйфана и Ван Бо – в 2002 г. Отдельные публикации новых материалов появлялись в китайской периодике и в последующие годы. Поэтому для получения надежных выводов необходимо комплексное использование всей совокупности известных материалов из Синьцзяна на основе методов и подходов, разработанных в трудах отечественных исследователей.

Каменные изваяния являются археологическими памятниками сложной структуры и часто сочетаются с курганами-херексурами, плиточными могилами, поминальными оградками; поэтому их необходимо рассматривать в контексте обнаруженных комплексов. Сопоставление так называемых реалий, изображенных на статуях, с соответствующими находками позволит уточнить их хронологию и культурную принадлежность (рис. 1). Дополнительную информацию для интерпретации источников дают данные этнографии, а также оружие, эпиграфики, археометрии и некоторых других дисциплин. Важно подчеркнуть, что речь идет о комплексном применении указанных методик ко всей совокупности имеющихся изваяний для каждого из периодов. Приверженность исследователя только одному из методов снижает убедительность его выводов. Например, на основе стилистического анализа изображений А.В. Варёнов связал происхождение «оленных» камней с культурой чжаобаогу, А.А. Ковалев – с культурой каяо. Обе эти гипотезы уже стали фактом историографии, на них активно ссылаются отечественные специалисты, не имеющие самостоятельного выхода на китайские материалы. Авторам действительно не откажешь в изрядной наблюдательности, но их идеи нуждаются в проверке с привлечением других методик и на основе тщательного изучения обозначенных культур.

Сказанное можно повторить по поводу еще одной концепции А.А. Ковалева, который, основываясь на стилистике изображений «оленных» камней (с учетом монгольских и тувинских находок), делает вывод о том, что бассейны рек Цингильхэ и Булан гол могут считаться «прародиной носителей традиции изготовления оленных камней Западного региона». Он выделяет среди находок на территории Синьцзянского Алтая группу изваяний, которую относит к эпохе не моложе средней бронзы и считает прототипом более поздних скифских статуй, тем самым подкрепляя свою концепцию «джунгарской праордини» скифов. Концепция более чем заманчивая – особенно в контексте ранних датировок для скифских культур Синьцзяна, которые продолжают

упрямо ползти вниз. Однако изучавший те же памятники Ю.С. Худяков склонен отнести, по крайней мере, некоторые из них к древнетюркской культуре. Данный пример наглядно показывает дискуссионный характер поставленных проблем. На наш взгляд, перспективным направлением является также изучение вероятных связей между статуарными изображениями и мегалитами Восточной и Центральной Азии. Однако оно потребует привлечения огромного по объему материала, собранного на территории Тибета, Кореи, Южного Китая (включая Тайвань), а возможно, и более отдаленных территорий. Хотя в работах отечественных специалистов создан прочный фундамент дальнейших исследований и многие принципиальные вопросы изучения каменных изваяний наплыли свое разрешение, но целый ряд проблем, связанных с местом скульптуры в системе мифоритуальных представлений и функционированием ее в обрядовой традиции древних обществ, еще остается открытым. В данной публикации мы представим обоснования для реконструкции облика, который могли иметь тюркские изваяния в период их непосредственного использования в ритуале.

Сакральный смысл целого ряда археологически фиксируемых феноменов погребальной практики аборигенных популяций Северной Азии можно понять только при обращении к материалам самого широкого территориального и культурного диапазона. Это связано, с одной стороны, с архетипами человеческого сознания, а с другой – с активными, порой весьма далекими культурно-историческими связями местного населения. Особую положительную роль для предлагаемых реконструкций играет евразийская масштабность тюркоязычного кочевого мира, границы которого тянулись от берегов Хуанхэ на востоке до Северного Кавказа на западе. Отметим, что взаимоотношения тюркских государственных образований с Китаем имели долгую историю и отличались тем неустойчивым состоянием, когда годы зыбкого мира легко переходили в военное противостояние. Обратим внимание на тот факт, что в этой истории имели место периоды, когда Китай делил земли своих беспокойных соседей на округа и ставил во главе их чиновников из числа представителей местной знати, как это было, например, после поражения войск Западно-Тюркского каганата [Могильников, 1981, с. 29]. В этой части кочевого мира можно констатировать мощное воздействие китайской культуры и социальной атрибутики. Такой вектор влияния не изменился и в дальнейшие времена, связанные уже с историей Второго Тюркского и последующих кочевых каганатов.

На севере Великих Евразийских степей кочевники приближались к границам южносибирской тайги, внедряясь в нее по акваториям рек, и глубина проникновений ограничивалась лишь возможностями ведения скотоводческого хозяйства. Основные культурные импульсы на этих территориях шли уже в другом направлении. Здесь констатируется распространение южных, кочевнических черт в погребальной обрядности аборигенных племен, которое нарастает с последней четверти I тыс. н.э., когда даже в более отдаленных районах тайги местной элитой заимствовались престижные элементы передовой материальной культуры и мифоритуальных представлений более развитых в социально-экономическом плане кочевых этносов. Размах, разнообразие и продолжительность контактов между лесными популяциями Приобья и южным скотоводческим миром в масштабах Северной Азии не имели себе равных [Сагалаев, 1991, с. 8]. Во время этих культурно-исторических «встреч» миров, установившихся в скинфское время и имевших далеко идущие исторические последствия, таежные племена испытали мощное духовное влияние кочевой среды, внедрившей многочисленные «иранизмы» [Топоров, 1981, с. 146–149] и «турканизмы», дожившие в традиционном мировоззрении угорского населения до наших дней.

Данные обстоятельства дают возможность подойти к проблемам реконструкции некоторых аспектов феномена тюркского мифопоэтического сознания, связанных со скользуальным наследием, источником которой могут послужить как религиозные представленияaborигенного южно-таского населения Северной Азии и, в частности, Обь-Иртышья, так и богатейший потенциал китайской культурно-исторической традиции. В обоих случаях мы имеем дело с древней традицией производства разноразмерной и многовариантной антропоморфной скульптуры, восходящей, по меньшей мере, к эпохе ранней бронзы и существующей по сей день.

Не занимаясь специально классификацией каменных изваяний, обратим внимание на противоположные полюса. С одной стороны, это детализированные, с проработанными чертами лица, насыщенные рельефными изображениями предметов экипировки и одежды скульптуры. С другой – плоские камни, условно напоминающие человеческие фигуры, порой даже не имеющие обозначенных черт лица. И те, и другие изваяния относятся к числу атрибутов тюркских оградок, мифоритуальная составляющая которых соотносится со святыницем [Могильников, 1981, с. 35] или даже храмом, чей сакральный смысл предполагал продолжительное (пока живы род и племя и не наступил критический момент в их судьбе) существование почитаемого объекта, а также возможность его посещений и совершения обрядов. Статус таких сооружений мог быть различным, от самого простого семейного до территориального, почитаемого в масштабах потестарного или государственно-политического образования*. Очевидно, и те, и другие изваяния в общих чертах выполняли сходную роль. Можно связать различия в облике скульптур со статусом социального заказа, общественной значимостью культовых мест, личным талантом скульптора. Такое допущение весьма вероятно, ибо привлечение умелых скульпторов было доступно далеко не каждому. Однако наличие мастерски выбитых личин на простых каменных стелах говорит о том, что их тоже делали не дилетанты. Таким образом, ответ о причинах этих различий не столь прост и однозначен.

Обратимся к данным, которые могут пролить свет на особенности использования скульптуры в обрядовой сфере. В первую очередь нас будет интересовать феномен, связанный с погребальной практикой и обрядами заупокойного цикла. Особый интерес вызывают традиции изображения усопших, в которых, как считается, пребывает часть их нематериальной сущности. Нам уже приходилось касаться этого вопроса и приводить свидетельства того, что в подобных обрядах, в соответствии с распространенной в архаичном мировоззрении идеей, особая роль отводилась внешней оболочке – будь то шкура животного, кожа или одежда человека [Соловьев, 2008], которые служили вещественным аналогом ее носителя – «границей между телом (микрокосм) и миром (макрокосм)» [Львова и др., 1989, с. 175]. Кожа, шкура, в широком смысле слова покров, оболочка обладали несомненными жизнеспающимися характеристиками и определяли внешние сущностные, а в случае одежды и социальные характеристики ее хозяина.

* Некое подобие этому феномену одному из авторов довелось наблюдать в Японии в виде так называемых частных синтоистских храмов, представляющих компактные святыни семейных духов-покровителей, которые частично приобрели территориальное значение. Воинская символика, мемориальная составляющая таких храмов, вместе с набором атрибутики, устройством и организацией сакрального пространства сближают их со средневековыми культовыми сооружениями Центральной и Северной Азии. Учитывая то немалое число предметов тюркского облика, которое хранится в музеиных коллекциях, поиски параллелей, способных пролить свет на загадки обрядовой практики nomadov посредством обращения к материалам Восточной Азии, представляются более целесообразными, чем это может показаться на первый взгляд.

Так, среди похоронных обрядов осетин сохранилось так называемое сидение мертвых, когда родственники умерших в минувшем году, распялив на палках одежду покойника, делают его чучело, в которое, согласно поверьям, вселяется душа усопшего [Дюмензиль, 1990, с. 189]. Аналогичный феномен обнаруживается в традиционной культуре тюркоязычного населения Северной Азии. Обратим внимание на «тул» – символическое изображение покойного у киргизов, которое делалось на время траура из крестовины или вертикально поставленной подушки (иногда для этой цели использовался щит), на которые надевались халат и шапка усопшего. Предполагалось, что именно одежда являлась вместоцищем его души [Фиельstrup, 2002, с. 129–131; Кармышева, Губасова, 2002, с. 178]. Имеется немало других свидетельств, причем самого широкого территориального и культурного диапазона, в пользу распространенности подобных представлений в Северной Азии. Их можно найти у ноганасан, которые, ассоциируя одежду с душой человека, считали, что ее повреждение причиняет болезнь или смерть хозяину [Попов, 1976, с. 34]; у кетов, полагавших эту оболочку вместоцищем души и отождествляющих одежду с ее носителем [Алексеенко, 1967, с. 152]; у ненцев, которые в случае физической невозможности осилить трудный маршрут к святыням Ямала отправляли с окажией на поклонение божествам вместо себя свою одежду [Головнёв, 2000, с. 208–209]; у обских угров, полагавших, что в одежде покойника пребывает его третья душа [Чернцов, 1959, с. 136–137, 145] и т.д. Согласно наблюдениям Дж. Фрэзера [1984, с. 19–53], представления, связанные с принципом замещения («контагиозная магия»), имели практически всеобщее распространение. Они предполагают, что вещь, некогда находившаяся в соприкосновении с объектом или принадлежавшая ему, остается связанной с ним навсегда, может служить заместителем объекта и проводником воздействия на него.

В Сибири был широко распространен обычай облачать многочисленные антропоморфные изображения в одежду – как реальную, так и ее имитацию, специально сшитую для изваяний, – без которой не мыслилась полнота воспроизводимых образов. Многочисленные изображения до сих пор встречаются в сакральных местах массива лесов, протянувшихся от восточных склонов Урала до левобережья Енисея. В тех случаях, когда это были действующие изображения^{*} почитаемых духов, их обличивали тканью, воспроизводящей одежду, или облачали в настоящие вещи [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 7–120, рис. 30, 32, 36, 56, 68, 70, 72, 78; Гемуев, Бауло, 1999, рис. 57; Гемуев, Сагалаев, Соловьев, 1989, с. 69–73; Бауло, 2004а, рис. 23, 24, 47, фото 44, 60, 61]. Более того, еще в начале прошлого века можно было встретить изображение духа с принадлежащим ему настоящим панцирем и холодным оружием [Новицкий, 1941, с. 59; Прохофьева, 1952, с. 100; Бауло, 2004а, с. 99–114].

Традиция использования облачения или кожи для оформления туловищ антропоморфной мелкой пластики была известна алеутам [Иванов, 1949, с. 195–212]. Аналогичным образом поступали эскимосы Аляски, применивая для этих целей внутренности и мех добытых животных [Frenup-Riordan, 1988, fig. 350, 356], а также коряки и чукчи [Серов, 1988, fig. 338]. Список подобных примеров можно продолжить, но и так

* Согласно представлениям в обско-угорских обществах, духи со временем старели, теряли силы и потому требовали телесного обновления. Деревянные тела идолов меняли через каждые семь лет, непременно сохраняя при этом всю остальную металлическую атрибутику [Городков, 1913, с. 52; Шульц, 1913, с. 9]. При этом не менялось имя духа, новым оказывалось только «тело». Предполагалось, что обессиливший дух оживает в новом воплощении, обновляется и приобретает новые (а на самом деле «стандартные») возможности для поддержания нормального режима бытия [Гемуев, 1990, с. 180–181].

становится понятным, что использование органических одежд-оболочек было широко распространено в сакральной практике традиционных культур на протяжении огромного пространства: от Урала до Северной Америки включительно. И хотя остается неясным, когда сформировались эти присмы, но сам их архетипический характер указывает на значительную древность, которая вряд ли ограничивается последними двумя–тремя столетиями.

Отметим, что многочисленные мужские и женские фигуры в облачениях широко известны среди терракотовой погребальной пластики ханьского Китая. Одевались (и вооружались) в Поднебесной империи и разного рода деревянные скульптуры [Кожанов, 1985; Ван Сюэли, Ван Баопин, 1994, с. 10–19; Погребенные царства Китая, 1998, с. 138–139, 156, 157; Кравцова, 2004, с. 227–229]. В данном аспекте можно вспомнить и о распространенном на Японских островах обычве обряжать небольшие каменные антропоморфные изваяния божеств, например, «дзидзо», охраняющих покой усопших детей.

Отзвуки традиции драпировки каменных сакральных образов, «доводившей» облик почитаемого объекта до необходимой персонификации, сохранились в кочевой среде до наших дней (рис. 2). В этом аспекте представляют интерес сведения о каменном изваянии, считавшемся воплощением мифологического шамана-батыра, легенда о котором была записана в XIX в. Г.Н. Потаниным. Согласно имеющимся данным, «это был камень высотой в человеческий рост без каких-либо антропоморфных признаков. ... Обернутый в шелк, он приобретал сходство с человеческой фигурой. Перед ним ставились разного рода жертвы, а ткань ежегодно обновлялась в день совершения служб...» [Галданова, Жуковская, Очирова, 1987, с. 54]. Рассматривая этот феномен как пример продолжения почитания каменных изваяний, В.Д. Кубарев [2004, с. 32–33] обращает внимание на сохранение обычая подвязывать их платком или пояском. В этом отношении закономерно, что в языке прямых потомков тюрков одно и то же слово *кеп* «одновременно означало: 1) одежда, белье; 2) форма, подобие; 3) лицо, маска» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, 1980, с. 214]. Резюмируя сказанное, повторим, что в мифоритуальной картине мира кочевых народов Северной и Центральной Азии искусственная оболочка являлась вещным, телесным аналогом ее владельца. Более того, это представление имеет транскультурный евразийский масштаб. Для архаичного мировоззрения в целом ряде ситуаций очень значимым оказывается подспудное осознание приоритета внешней оболочки над внутренним ее содержанием (т.е. тем, что она окружает и заключает в себя) и признание ее трансформирующего значения как способности магическим образом преобразовывать это содержание в соответствующую самой себе субстанцию [Соловьев, 2008]. Эта идея легла в основу обрядовой возможности замены плоти чем-то иным. Набитая травой шкура воспринималась как лошадь, а обряженная соответствующим образом каменная стела становится узнаваемым персонажем, равно как накинутая на плечи шкура волка или медведя превращала исполнителя обряда в соответствующего зверя [Соловьев, 2008]. Таким образом, каменные плиты и стелы, установленные возле оградок и не имеющие дополнительной моделировки корпуса и деталей экипировки, могли выполнять своего рода роль манекенов, на которых набрасывалась одежда, застегивались пояса, подвешивалось оружие и т.д. Все детали, которые изменяли их облик и доводили до ассоциации с конкретной особой, воспроизводились методом коллажирования из реальных вещей, либо действительно принадлежали изображаемому субъекту, либо соответствовали представлениям о нем.

С позиций сказанного представляется возможным иное толкование рядов балов, установленных возле тюркских памятников, особенно в свете сравнения их китайской традицией, предполагавшей установку в соответствующих местах целой галереи скульптурных образов. Аналогичная практика выставления возле погребальных памятников серии каменных изваяний соподчиненных персон существовала в средневековой Корее. Думается, тюрки неплохо знали погребальные традиции своих юго-восточных соседей и в немалой степени восприняли зрелищный аспект культуры, адаптируя идеи под свои возможности и задачи представительского плана. Не исключено, что в ряде случаев они использовали их мастерство и опыт. Е. А. Н. Бернштам [1952, с. 81, 144] указывал на факт заимствования художественных приемов из арсенала изобразительных средств мастеров Китая, Согда, Восточного Туркестана и даже Индии. Перспективным направлением для решений возникающие круга вопросов представляется сравнение планиграфии погребальных памятников южного тюркоязычного населения и средневекового Китая.



Рис. 1. Раскрашенный горит на «оленном» камне. Баян зурх (Монгольский Алтай).
Фото А.А. Тишкина

Не обсуждая здесь вопрос о портретности каждого из каменных изваяний, обратим внимание на тщательную проработку экипировки, приковывавшую к себе внимание зрителя и выполненную с той степенью подробности, которая была доступна мастерству скульптора и пластическим возможностям материала. И это, конечно, не случайно. Ведь в традиционной культуре тюркоязычного населения всегда наделена столь особыми знаковыми свойствами, что «пластике передача индивидуально-портретных характеристик человека сводится по существу к тщательной работе деталей костюма и украшений, которые и создают «социальный портрет» человека или мифологического персонажа» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, 1980, с. 213, 21]. Но тогда каменные изваяния, призванные с точностью мельчайших деталей зафиксировать в «вечном» материале всеобъемлющий облик покойного, должны были воспроизвести (или символизировать) такую важнейшую характеристику одеяний, как их цветовая гамма, саму по себе имеющую значительную семантическую составляющую.

Эта задача, скорее всего, решалась просто и эффективно

на что указывают пятна краски, иногда обнаруживаемые на древних средневековых изваяниях (см., например, рис. 1). Бессспорно, на поверхности стоящих в степи скульптуры открытых ударами стихии, без регулярного подновления окраска не могла сохраниться. Следы такого подновления наиболее значимых элементов (в условиях уже почти угасшей традиции), вероятно, можно усмотреть в красенных губах и черненых бровях скульптуры, привезенной Г.Н. Потаниным в Томский университет из граничной с Китаем территории. Остатки пигмента на лицах некоторых других центральноазиатских изваяний отмечал В.Д. Кубарев [2004, с. 33]*. Можно предположить, что изначально имела место полная раскраска каменных фигур, тем более что традицию финального красочного оформления скульптурных изделий в древнем мире можно считать типичным явлением

* Возможно, в целом ряде случаев лицо на камне могло изображаться с помощью красителя, что вполне согласуется с китайскими сведениями о рисовании тюрками портретов покойных (с [Ермоленко, 2004, с. 48–49]).

Следы его обнаруживаются и в античной скульптуре запада, и на востоке в Китае, где оно в развитой форме представлено на материалах циньской терракотовой армии [Хань Жубинь, Се Ифань, 1994]. Попутно отметим, что для воссоздания индивидуального облика солдат использовалось сочетание глиняной скульптуры, многоцветной раскраски и реальных предметов, прежде всего оружия. Несомненно, раскрашенные каменные изваяния выглядели не менее эффектно, чем терракотовые фигуры. Интересные суждения на этот счет высказаны В.Д. Кубаревым, который отметил, что наиболее «реалистичные фигуры Алтая, Тувы и Монголии выполнены из известняка или мрамора белого цвета. Изображения на них почти не различаются, сливаясь с фоном камня». Исследователь полагал, что, возможно, «они были раскрашены в древности, передавая всю цветовую гамму богатого костюма знатных тюрков. Причем цвет красок легко восстановить, опираясь на изображения тюрков и согдийцев в стенных росписях Пенджикента и Афрасиаба». Он приводит также информацию сказителя А. Калкина, который якобы видел в тайге фигуру каменного воина, «опоясанного золотым поясом»; на одном боку ее «были изображены сумка или кожаный сосуд, раскрашенный в красный цвет; на другом... подвешено оружие в золотых ножнах. Чашка... была покрыта серебряной краской». В.Д. Кубарев [1984, с. 82–83] полагал, что в основе этого вполне сказочного повествования, «... возможно, лежат реальные сведения о древнем обычье раскрашивания каменных фигур». Устная традиция в данном случае наиболее полно соответствует вероятным реалиям того времени.

В заключение следует отметить, что на момент сложения раннесредневековых кочевых империй на границах с Китаем ханьская культурная традиция, с которой были знакомы тюркоязычные соседи, могла предоставить им весь круг идей и средств, необходимых для воплощения образов собственного мифоритуального сознания. Выяснить, в какой степени они оказались заимствованными или, наоборот, невостребованными в силу имманентного развития культур потенциальных реципиентов – дело дальнейших исследований. Подчеркнем, что отдельные каменные фигуры Восточного Туркестана не только по общим характеристикам, но и по конкретным деталям совпадают со стелами других регионов. Данное обстоятельство предоставляет немалые перспективы для изучения феномена историко-культурных трансляций у кочевых сообществ. Поэтому особый интерес представляет работа по выявлению тюркских изваяний, которые, будучи широко представлены на сопредельных территориях (в Семиречье, Монголии, Туве, на Алтае), как бы отсутствуют (официально) в Синьцзяне. В то же время в отдельных публикациях и музеиных экспозициях присутствуют материалы, которые можно связать с культурой средневековых тюрков. Их соответствующая интерпретация позволит нарушить «заговор молчания» по данному вопросу, существенному для истории всего тюркского мира Евразии.

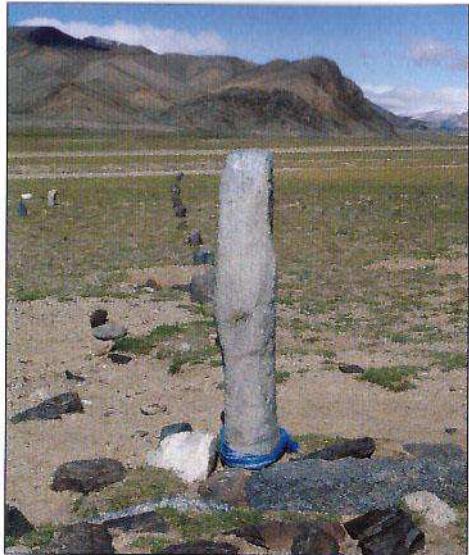


Рис. 2. Изваяние у тюркской оградки.
Худжирт (Монгольский Алтай).
Фото А.А. Тишкина



СВЯЩЕННЫЕ МЕСТА ГОРНОГО АЛТАЯ КАК ГРАНИЦА КУЛЬТУР^{*}

Н.А. Тадина, Т.С. Ябыштаев

Горно-Алтайский государственный университет,
Горно-Алтайск

Сбор и анализ полевого материала по теме регионального проекта РГНФ (№11-11-04004а/Т) приводит к пониманию «священного места» в роли границы между культурами – традиционной и современной, цивилизованной и этнической. С целью плодотворного сбора сведений применялись методы этнографической работы – включенного наблюдения, беседы, опроса информантов по проблемам сохранения священных мест в современных условиях, соотнесены сведения экспертов и информаторов для выявления общей ситуации и путей ее решения. При написании данной статьи использованы собственные полевые материалы авторов и информация по рассматриваемой теме, размещенная на сайтах Интернета.

В историко-этнографической литературе принято рассматривать почитание алтайцами священных мест как выражение культа природы (культ гор, культ реки, культ перевалов, культ деревьев), сохранившегося и действующего в народных обрядах [Анохин, 1925, с. 16; Потапов, 1946, с. 147; Кыпчакова, 1983, с. 142; Шатинова, 1983, с. 150]. В трудах современных исследователей, таких как А.М. Сагалаев, И.В. Октябрьская, феномен священных мест алтайцев освещен с мировоззренческих позиций [Львова и др., 1988]. В трудах местных этнографов, основанных на полевом материале, детально рассматривается культовая практика священных мест и ставится вопрос о возможности их сохранения [Тюхтенева, 1995, с. 174–175; Кыдыева, 2004, с. 111; Муйтуева, 2004; Клепев, 2011, с. 198–203].

Говоря о священных местах, исследователи имеют ввиду места поклонения алтайцев. При сборе полевого материала по проекту мы выявили, что священные места выступают как бы границей этнических культур живущих рядом алтайцев и русских этнокультурным символом последних является православие. Так, у с. Кызыл-Озёк в пригороде Горно-Алтайска, есть освященный родник, оформленный по-православному. Другой целебный источник, находящийся около с. Усть-Кан, соединил в себе две культуры. Почитаемый алтайцами посредством белых лент на березах или кустарниках, растущих рядом, в последнее время этот целебный источник, называемый алтайцами «аржан», был освящен по православному канону служителем церкви, о чем сообщила нам информант Ирина Анофриевна Нагина (1937 г.р.), живущая в с. Усть-Кан. При посещении этого Святого родника, называемого так местными русскими, мы увидели небольшую икону, находящуюся в густом кустарнике рядом с белыми лентами, которые связаны по алтайскому обычью (см. рис. 1).

В местной русской культуре священными считаются родники. Заселяя Алтай и протяжении последних трех столетий, русские, обычно староверы, давали имена горам имеющим необычайную форму. В Усть-Коксинском районе перевал назван Громатухой в Чемале есть гора Верблюд, над с. Тюдрану Усть-Канского района высятся горы Богатырка и Пирамидка, у с. Манжерок – гора Синюха. И таких примеров можно привести еще несколько. Мифы, связанные с горами, имеющими название, широко не распространены

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект №11-11-04004 а/Т «Диалог культур народов Республики Алтай в изменяющихся условиях») (руководитель – Н.А. Тадина).



Рис. 1. Святой родник у с. Усть-Кан на перекрестке двух культур.
Фото Т.С. Ябыштаева, июль 2011 г.

В алтайской культуре священными местами считаются:

1) целебные источники «аржан» в верховьях рек (в Кош-Агачском районе на правобережье Джумалы Теплые ключи (*Джалу*), на правом берегу Чуи – Чаган-Узунский источник), у с. Усть-Кан находится источник, помогающий при заболевании глаз (*көстин-аржаны*). Такие источники почитаемы и их знают наперечёт;

2) родники, бьющие из-под земли, – «*тон-мок суу*». Священным считается родник у с. Кулады. Родниковая вода отличается особым вкусом и ее как чистую и первозданную используют в ритуальных целях. Для того чтобы подняться на сооруженное святилище «*тагыл*» – место поклонения Алтаю, полагается помыть руки и лицо заранее принесенной родниковой водой;

3) тайга – верховье рек у горных вершин: их почитание способствует жизни таежного мира как обиталища местных духов и божества Алтая;

4) перевалы (*боочы, ажсу*) – знаменитые на Чуйском тракте Семинский и Чике Таман (Вертикально (стоящая) Подопьва (гор)), перевалы Громатуха в Усть-Коксинском районе, Ябаганский в Усть-Канском районе, Кукуя у с. Усть-Черга и Чакыр у с. Беш-Озёк Шебалинского района и ряд меньших по высоте, но равных по значимости перевалов;

5) гора, возвышающаяся над селом, считается священной для всей окрестности. В Онгудайском районе алтайцами почитаются священные горы: у с. Каракол – *Байлу туу*, у с. Кулады – *Боиттуу*, а в Шебалинском районе – *Чан-кыр* у с. Шыргайты;

6) священное место при въезде в некоторые алтайские села. Таковым считается одинокое старое дерево «*агаш*» у с. Шыргайты (в наши дни оставшийся от него пень), подножие гор «*кырын-учы*» у дороги – как у с. Яконур Усть-Канского района;

7) в местах, связанных с историческими преданиями, ставят знак. Так, недалеко от с. Ябаган Усть-Канского района вкопан камень у дороги, по форме напоминающий изваяние. Это знак «*Кыпчак таш*» (камень кыпчаков) напоминает о подвигах богаты-

ря Ирбизека из сёюка кыпчак, спасшего свою родину в джуунгарский период. В честь его сложены кучи камней «Кёдүре таш» (Поднятый камень) перед перевалом Чакыр в Шебалинском районе у с. Бепт-Озёк, в память о мифической силе богатыря Ирбезека, поднимавшего огромные камни;

8) священным местом выступают солончаки, редко встречающиеся вблизи сел и необходимые для скота – основного средства существования и мерила богатства алтайцев-скотоводов. При выезде из с. Шыргайты имеется такое место, называемое «Марчалу», что означает «с солончаком».

Священные места алтайцев имеют несколько названий и, как правило, распространенным является наименование по названию села, ближайшего отрога горы или холма. Общее название священных мест звучит как «јан-дан турган јер» (место, где соблюдается обычай) или «байлу јер» (священное место) [Ябыштаев, 2007, с. 77–78]. Считается так: если кто-то начал почитать данное место, то заложенную традицию следует продолжить другим, иначе живущие здесь будут наказаны падежом скота, несчастьями в дороге и пр. В народе существует поверье о том, что некоторые места имеют своих хозяек или хозяев [Тадина, Ябыштаев, 2010, с. 76–79].

На протяжении нескольких веков у алтайцев сложился обычай почитать природу в образе божества Алтая в конкретных священных местах. Дело в том, что вся картина мира алтайцев основана на том, что Природа в образе Алтая священна, она кормит и поит человека. Природа и вселенная, растительный и животный мир едины, поэтому образ родины-Алтая состоит из двух взаимосвязанных половин: тайги, которой покрыты горы, и рек, текущих с гор; деревьев и камней; людей и зверей. Алтай осмысливается не только как территория, но и как божество, окружающее человека, поэтому невозможно разделить территорию на священную и не священную [Тадина, 2011]. В силу этого в число священных мест не входят святилища «тагыл», сооруженные на родовых территориях сёков (см. рис. 2). Они обычно установлены на



Рис. 2. Одно из святилищ «тагыл» у с. Бичикту-Боом Онгудайского района.
Фото Н.А. Тадиной, июнь 2010 г.

пригорке у въезда в село, на которых дважды в год (в новолуние в мае и сентябре) проводятся общественные моления «мүргүүл» под общим названием «Алтай көдүргени» (Возышение Алтая). Основной смысл современных молений заключается в почитании Алтая как воспетого «защитника» в прошлом, настоящем и будущем. После раз渲ла колхозов, совхозов и появления безработицы жизнь на селе стала зависеть от доходов собственного хозяйства и разведения скота в большом количестве. Не случайно на весенних молениях, называемых «јажыл бүүр» (зеленая листва), благодарят Алтай за зимовку и прославляют его на зарождение новой листвы, нового урожая. На осенних молениях «асыры бүүр» (желтая листва) благодарят за летний период, урожай трав, упитанность скота и испрашивают благополучную зиму. После этого божество Алтай «засыпает»: его «уши» и «подмышки» закрываются до прихода весны и обращения к нему зимой бесплодны. Другой проблемой остается экологическая, обостряемая туристским бумом, сезонной перенаселенностью региона, необходимостью сооружения ГЭС и проведения газопровода. Актуальность проблемы сохранения Алтая символизируют зеленые жертвенные ленты, а белые ленты означают светлую жизнь, синие – небо, желтые – солнце и огонь очага как посредника в общении с потусторонним миром на молениях.

Все священные места алтайцев находятся у дороги, что не случайно. С дорогой связаны планы на будущее, перемены в жизни, исполнение желаний. Ритуальные действия почитания Алтая совершаются не в каждой поездке, а в особых случаях – когда впервые едут через перевал, впервые везут новорожденного, сопровождают новобрачных, во время сватовской поездки, жизненно важной поездки – поступить в вуз, поправить здоровье и пр. Почитание осуществляется путем

1) повязывания белых лент (*жалама*) из нестиранной ткани; под влиянием бурханизма закрепилась традиция повязывания двух лент (*кыира*); данный ритуал сопровождается словами благословения Алтая и словами испрашивания у него благодати (шепотом или про себя);

2) кропления молоком (или молочными напитками) на четыре стороны света, начиная с восточной, оставив кушанье как ритуальный дар местным духам-хозяевам;

3) соблюдения ритуального поведения (не пуметь, не смеяться, не ругаться, не думать о неприятном, а также не сорить, ходить в туалет в специальное место, не оставлять огня);

4) оставления в священной воде четного количества белых монет (к примеру, для «хозяек» источников Жумалу бусы и другие украшения).

В перечисленные поездки принято отправляться с наступлением новолуния, начиная с его 2–3-го дня. Под влиянием идей бурханизма в картине мира алтайцев сложились коды земного и потустороннего миров, как-то: «новая луна – старая луна», «чет – нечет», «восток – запад», «по кругу солнца – против хода солнца» и прочие бинарные оппозиции. Их правильное соблюдение в ритуалах поклонения божеству Алтая играет важную роль: от щепетильности их исполнения зависит само существование мира, иначе нарушится мировой порядок. Иной потусторонний мир мыслится как мир «наоборот», которому соответствует полярность: «убывающая луна – против круга солнца – вечер – запад – закат – черное/красное – нечет – закрытый – битый – низ – назад».

Следует подчеркнуть, что в алтайской культуре соблюдается граница между миром живых и миром умерших. Тот, у кого из родных кто-то умер, считается «ритуально грязным» и называется «чыгымду» и должен в течение года соблюдать за-

преты: не полагается участвовать в ритуалах почитания священных мест. О границе с миром иным говорит запрет нарекать именем умершего, посещать могилки. Под влиянием рядом живущих русских алтайцы из смешанных сел и некоторых алтайских сел ходят на могилки родственников в «день памяти», называемым еще «родительским днем». Древние курганы, святилища, оставшиеся как свидетельства о прошлом мире, порой находятся посреди села.

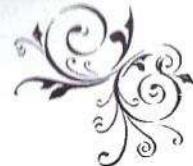
В последние двадцать лет в Республике Алтай актуальна проблема охраны священных мест. В подходах к ее выяснению происходит взаимодействие органов власти и национально-культурных объединений, среди которых активно родовое движение алтайцев. Об этом можно судить по решению необходимости составления Карты священных мест алтайцев, принятого в феврале 2010 г. на заседании общественной организации Курултай алтайского народа [Карта священных мест, 2010]. Такой вывод о сборе и обработке информации о священных местах получил поддержку у совета Тэс Тёргэ, в самом факте создания национально-культурных объединений – Энтил (Родной язык), Духовного центра «Ак Жан», Фонда возрождения алтайского народа и сохранения природы Горного Алтая «Эл Алтай» (Всеноародный Алтай) [Тадина, 2009, с. 210].

Есть противоположное мнение о том, что рекламирование священных мест приведет к их утрате. Предлагают грамотное оформление наиболее значимых священных мест: птиц с названием и объяснением ритуальной важности природного объекта, значимости белых лент, как это предложено на одном из местных сайтов Интернета [Священные места, 2010]. Для проведения такой работы необходим сбор полного свода священных мест, причем некоторых, стоящих в многолюдных местах, мифологических сюжетов, связанных с ними и нариссия их на карту.

Священные места алтайцев представляют собой природно-культурные ландшафты и до настоящего времени используются в обрядовой и культовой практике. Такие места выступают знаками территории проживания алтайцев. Ритуал почитания таких мест соблюдается у алтайских сел и тех смешанных сел, в которых большинство жителей алтайцы.

Священные места не утратили своего ритуального и символического значения в этническом сознании алтайцев и местных русских, выступая как бы этнокультурной границей в повседневной и обрядовой жизни посредником между человеком и природой Алтая, который принято почитать. В изменяющихся условиях развития Республики Алтай, когда одной лишь перспективой считается туризм, преобладает взгляд странствующего человека «покорителя природы». На сайтах отражается современная интерпретация священных мест Алтая, богатого «на места, покрытые ореолом таинственности. Одним из таких является плато Укок, природные объекты: гора Белуха – самая высокая точка Сибири, Телецкое озеро – второе по глубине после Байкала, множество озер, пещер, водопадов» [Плато Укок, 2011]. На другом уточняется, что, «согласно российскому законодательству, наиболее подходящими к определению «священных мест» являются археологические и культурно-исторические памятники, т.е. объекты, сотворенные человеком, а не только природой».

К группе священных мест и объектов также относятся территории проведения традиционных ритуалов, обрядов, поклонения, представляющие собой ценность с точки зрения этнологии, социальной культуры» [Священные места, 2010].



ИНДЭРЫ МОНГОЛЬСКОГО АЛТАЯ КАК ОТРАЖЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ СОВРЕМЕННЫХ КОЧЕВНИКОВ*

А.А. Тишкин

Алтайский государственный университет,
Барнаул

Несмотря на то, что индэры являются хорошо заметными каменными сооружениями, интерес к ним стал проявляться российскими исследователями совсем недавно [Ожередов, 2008; Кимеев, 2011: ст. в наст. сб.], хотя монгольские этнографы эти объекты, естественно, рассматривали в своих работах.

В ходе сплошных археологических обследований, проводимых Буйантской российско-монгольской экспедицией в Ховдском аймаке на протяжении нескольких лет [Тишкин, Нямдорж, Серегин, Мунхбаяр, 2008], осуществляется фиксация, как правило, всех историко-культурных памятников. Среди них в отдельных местах отмечены и индэры – своеобразные жертвенные алтари цилиндрического вида, искусно сложенные из различных камней. Они являются современными сооружениями, поэтому специальное изучение их не предпринималось. Однако особое внимание эти объекты привлекли автора статьи во время проведения плановых работ в урочище Хар хад (Харганат) на территории сомона Эрдэнэ-Бурэн. В этой местности (рис. 1) наряду с различными древними и средневековыми памятниками, среди которых наиболее известной яв-

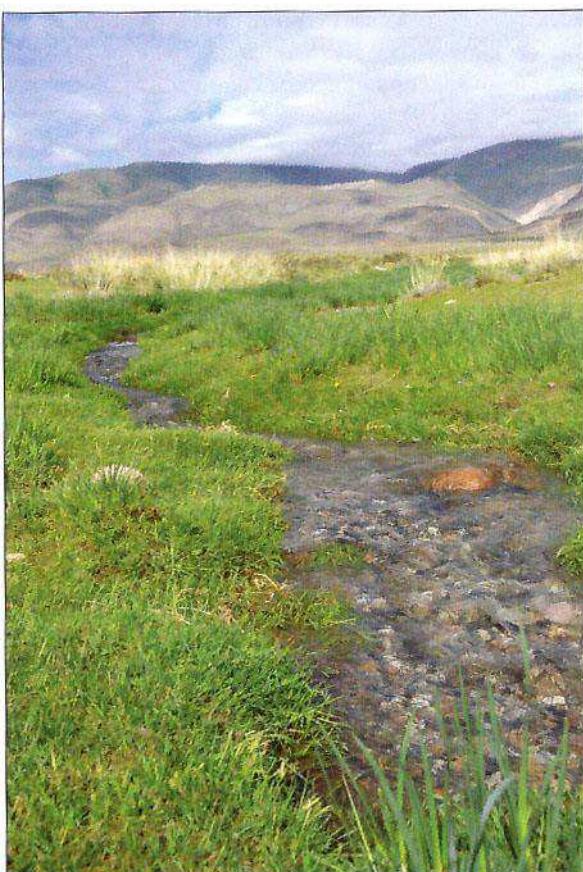


Рис. 1. Урочище Хар хад

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Древние и современные культовые места Алтая: инвентаризация, картографирование и оценка их роли в сакрализации территорий в символическом и историко-культурном планах», №10-01-00544а/Чел.

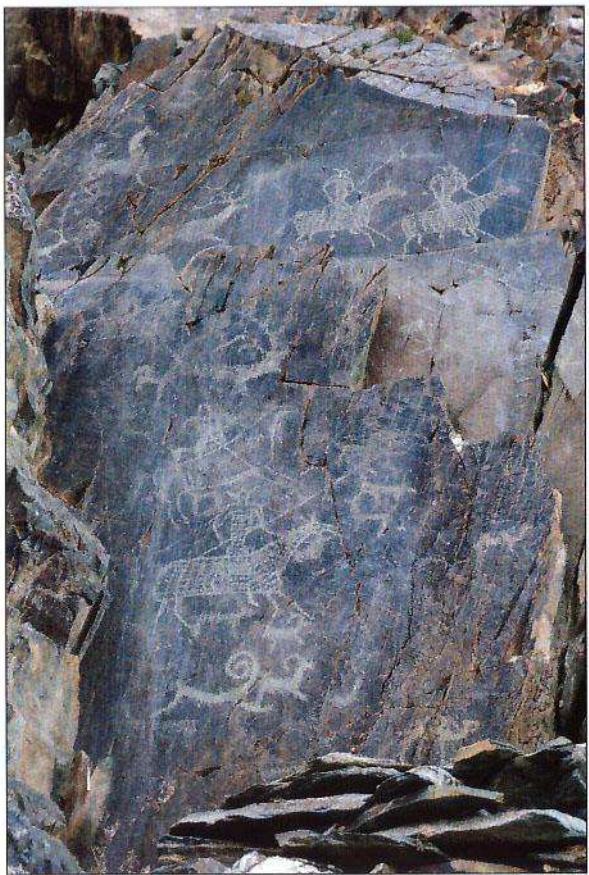


Рис. 2. Основная петроглифическая композиция памятника Хар хад

Высота над уровнем моря у основания сооружения – 1822 м. Жертвенник внизу сложен из плит неправильной формы, затем идет ряд крупных кварцитовидных камней, создающих прочность и своеобразное оформление. Дальнейшая конструкция до вер-

ляется наскальная композиция с изображениями вооруженных конных воинов (рис. 2), имеется группа индэров. Несмотря на то, что основной задачей экспедиции было копирование петроглифов, удалось сделать описание и сфотографировать ближайшие археологические и этнографические объекты.

Неподалеку от указанной «писаницы» находится скальный выступ, на котором также выявлены многочисленные наскальные рисунки. Они располагаются в разных местах вплоть до вершины. У подножья этой горы на двух площадках находятся индэры (рис. 3). Эти сооружения, несмотря на внешнюю схожесть, имеют свои особенности, которые заключаются в целом ряде признаков (месторасположение, размеры, устройство и др.).

Выше всех располагается индэр, получивший номер 1 (рис. 3). Его географические координаты, полученные с помощью GPS-навигатора, такие:

$N - 48^{\circ}31.684'$; $E - 091^{\circ}05.136'$.



Рис. 3. Хар хад. Вид с горы на местность с индэрами

шины выложена плоскими плитками небольших размеров. Высота индэра №1 – 1,02 м, диаметры – 0,72x0,83 м. Верхняя площадка его состоит из бетонатых по цвету мелких и средних рваных камешков (рис. 4), которые были специально принесены из ближайших гор Хар хада, где имеются кварцитовидные выходы. Следы жертвоприношений не зафиксированы.

Индэр №2 находится в 37,3 м на юго-запад от предыдущего объекта, на склоне скального выступа (рис. 3). Его географические координаты следующие: N – 48°31.674'; E – 091°05.098'. Высота над уровнем моря у основания сооружения – 1815 м. Индэр сложен преимущественно из белых с серыми прожилками кварцитовидных камней (рис. 5). Сооружение, по всей видимости, уже давно не выполняет своих функций, имеются следы разрушения. Зафиксированная высота оставшейся конструкции – 0,83 м, диаметры – 0,7x0,79 м.

Индэр №3 располагается в 120 м к юго-востоку от предыдущего объекта. Рядом с ним на краю другого всхолмления имеются дополнительные элементы, составляющие действующий культовый комплекс (рис. 3, 6–7). Географические координаты жертвенника такие: N – 48°31.612'; E – 091°05.104'. Высота над уровнем моря – 1796 м. В основании индэра, периметр которого внизу составляет около 3,5 м, находятся более крупные камни. Затем конструкция складывалась с применением плоских плиток, использовавшихся для выравнивания площадок. Диаметр сооружения при этом немного уменьшался. В средней части алтая есть вкрапления светлых кварцитовидных обломков. Наверху такие камни преобладают. Причем по периметру площадки они крупнее, а внутри мелкие. Среди них зафиксированы обожженные кости мелкого рогатого скота и уголь от сгоревших веток (рис. 8). Высота индэра №3 –



Рис. 4. Хар хад. Индэр №1

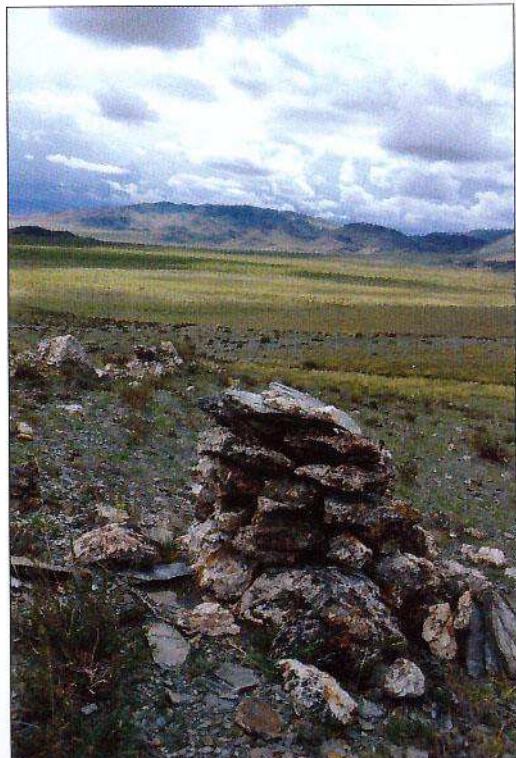


Рис. 5. Хар хад. Индэр №2

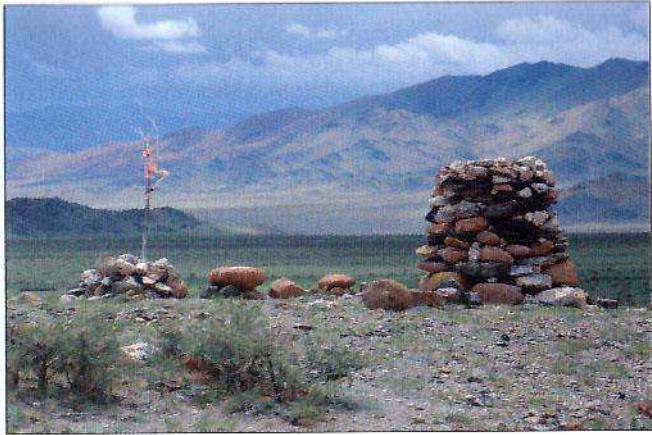


Рис. 6. Хар хад. Индэр №3 и сопровождающие его объекты (диаметром 1,1 м и высотой 0,5 м), которая примыкает к восточному лучу. В этом сооружении наклонно стоит сухая ветка. Она выступает из камней на 1,5 м. К стволу привязаны цветные ленты (рис. 7).

От индэра №3 к юго-западу в 245 м в долине, где протекает ручей Шуудуу, находится комплекс из тюркских оградок, имеющих следы разрушений. Кроме этого, поблизости зафиксированы херексуры, а также другие археологические памятники.

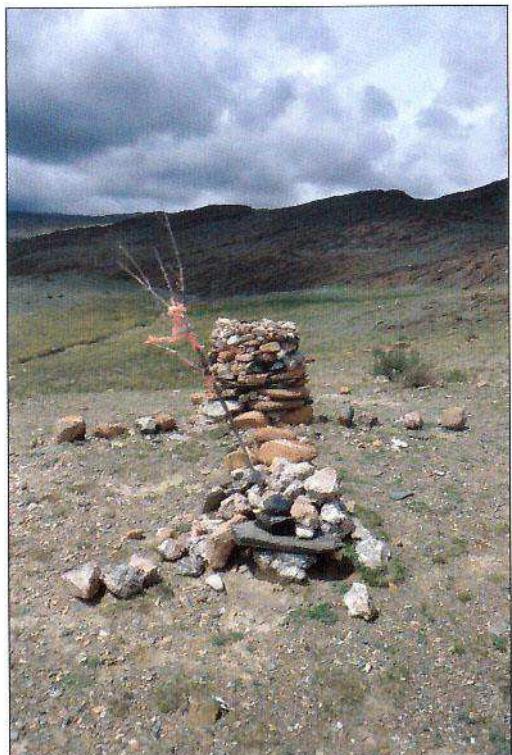


Рис. 7. Хар хад. Сухая ветка у индэра №3

1,1 м, диаметр его верхней части – 0,84 м. Особенностью рассматриваемого сооружения является наличие четырех лучей, выполненных в один ряд из крупных и средних камней и ориентированных примерно по сторонам света. Восточный луч имеет длину 1,46 м, южный – 1,17 м, северный и западный – по 1,28 м. К востоку от индэра находится куча камней

Рассмотренные индэры представляют собой особый вид каменных культовых сооружений. Они отличаются от *обо* и конструкцией, и назначением. Ю.И. Ожередов [2008] осуществил подробное рассмотрение индэров, находящихся на ближайшей территории у центра сомона Эрдэнэ-Бурэн. Наши фиксации лишь дополняют сделанные им наблюдения и полученные этнографические сведения. Основная обрядовая суть индэров заключается в том, что глава семьи или рода на Новый год (по восточному календарю) совершает жертвоприношение для благополучия родных и близких.

Следует отметить, что иногда индэры сооружаются в высокогорных местах (рис. 8), как, например, у перевала Давлаг, где имеется крупный археологический комплекс с «коленными» камнями [Ожередов, Мунхбаяр, 2010]. Совершение необходимого обряда в зимнее время требует преодоления серьезных трудностей. Необходимо также указать, что индэры



Рис. 8. Хар хад. Индэр №3.
Остатки жертвоприношений

Башкортостане. Однако ритуальное содержание этих кладок называют «маяками» и используют их в качестве ориентиров. Сейчас на Алтае возрождается традиция сооружения *такылов*, которые используются в качестве жертвенных алтарей. Но они имеют другую форму и организацию. На наш взгляд, необходимо дальнейшее изучение и сопоставление зафиксированных каменных конструкций культового характера. Важным моментом этих исследований должно стать тщательное документирование индэров, а также подробная этнографическая фиксация их происхождения и использования.

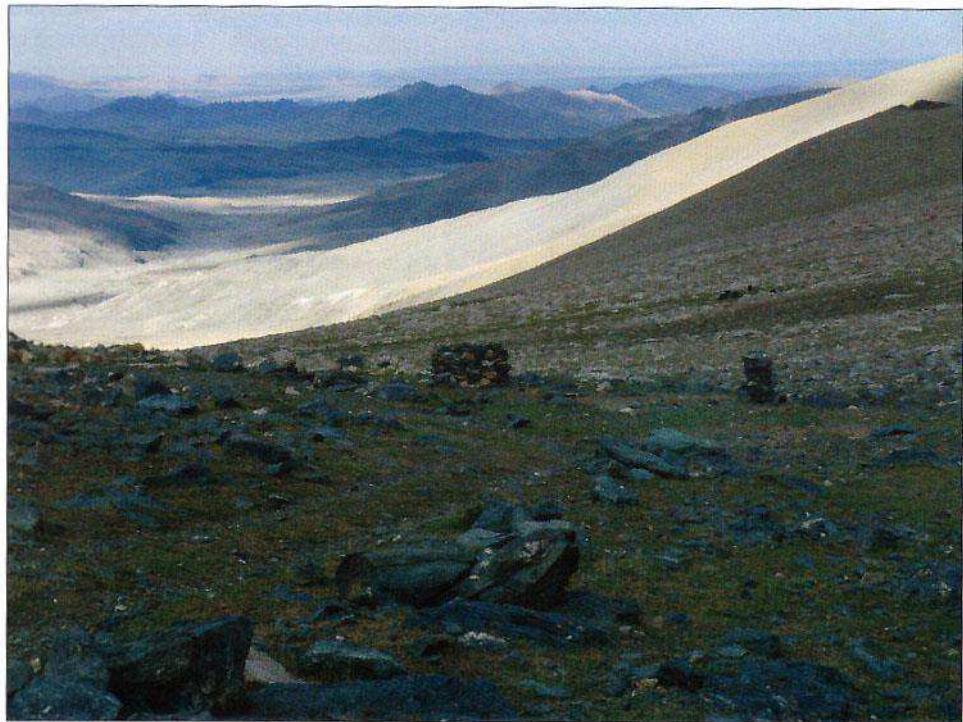


Рис. 9. Индэры у перевала Давдаг (Монгольский Алтай)

являются не только жертвенниками. Они еще выполняют функцию своеобразных маркеров территории, на которой пасет скот глава семьи, соорудивший алтарь. Об этом нам сообщил Очир, проживающий в урочище Хар хад.

В заключение обратим внимание на то, что сооружения, наподобие индэров, имеются на территории Республики Алтай и Алтайского края. Они известны и на Урале, в частности, в природно-исторической зоне Ирендык в



АСТРОАРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НА ДРЕВНЕМ КОМПЛЕКСЕ КУР-КЕЧУ-II*

А.А. Тишкин, Е.Г. Гиенко, Е.В. Дружинина

Алтайский государственный университет,
Барнаул;

Сибирская государственная геодезическая академия,
Новосибирск

В данной статье речь пойдет о крупном кургане, который имеет схожие черты распространенными в Монголии херексурами. Он находится в урочище Кур-Кечу на левом берегу Катуни, между селами Купчегень и Малый Яломан, рядом с Чуйским трактом, в Онгудайском районе Республики Алтай. История изучения памятников в упомянутой местности уже кратко излагалась [Тишкин, 2007, 2009]. Задачами публикации являются достоверное представление не совсем обычного для Центрального Алтая комплекса и демонстрация результатов проведенных на нем астрономических изысканий. Памятник, получивший обозначение Кур-Кечу-II, зафиксирован графически с применением тахсометрической съемки. Его объекты сфотографированы, описаны и обмерены. В настоящее время имеются снимки всего комплекса из космоса (рис. 1).



Рис. 1. Урочище Кур-Кечу с крупным курганом в центре. Снимок из космоса

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Древние и современные культовые места Алтая: инвентаризация, картографирование и оценка их роли в сакрализации территорий в символическом и историко-культурном планах», №10-01-00544а/Чел.

Географические координаты самого значимого кургана на памятнике установлены с помощью GPS-приемника: N – 50° 35.904'; E – 86° 30.490'. Высота над уровнем моря – 703 м.

Археологический комплекс Кур-Кечу-II представляет собой скопление различных объектов вокруг крупного херексура, который находится почти в центре урочища левобережной долины Катуни и имеет сложную конструкцию (рис. 2–3; все фотоснимки, приводимые в статье, выполнены А.А. Типкиным). Он состоит из центральной каменной насыпи диаметрами 24,7 м (по линии Ю–С) и 26,7 м (по линии З–В), высотой 1,84 м от уровня современной окружающей поверхности (рис. 2).

В центре данного сооружения имеется грабительская яма глубиной 2,8 м. По всей видимости, проникновения в погребальную камеру совершались неоднократно. Диаметры зафиксированной воронки следующие: по линии Ю–С – 13,5 м, по

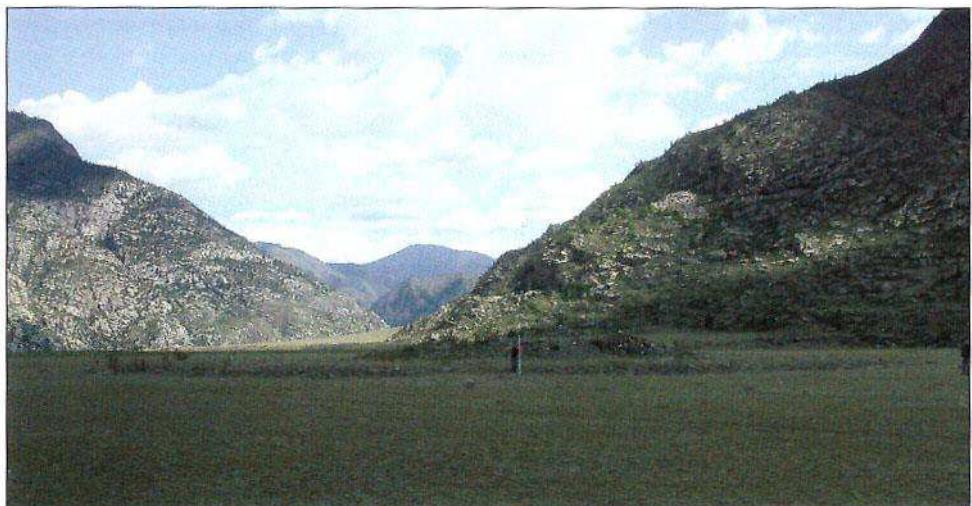


Рис. 2. Кур-Кечу-II. Курган №1

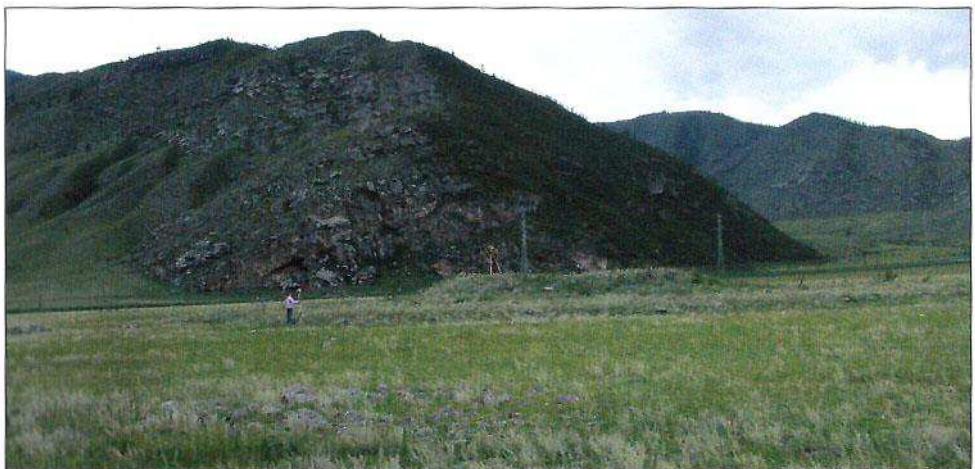


Рис. 3. Кур-Кечу-II. Процесс тахеометрической съемки

линии З–В – 14,75 м. Вокруг центральной насыпи была выложена своеобразная каменная «платформа» (рис. 3–5). Она местами задерновалась, поросла низкой степной растительностью и мелким кустарником. Сооружение имеет разную высоту от уровня современной поверхности. Так выглядят данные показатели в разных местах «платформы»: юго-восточный сектор – 0,21 м, западный – 0,56 м, северный – 0,36 м

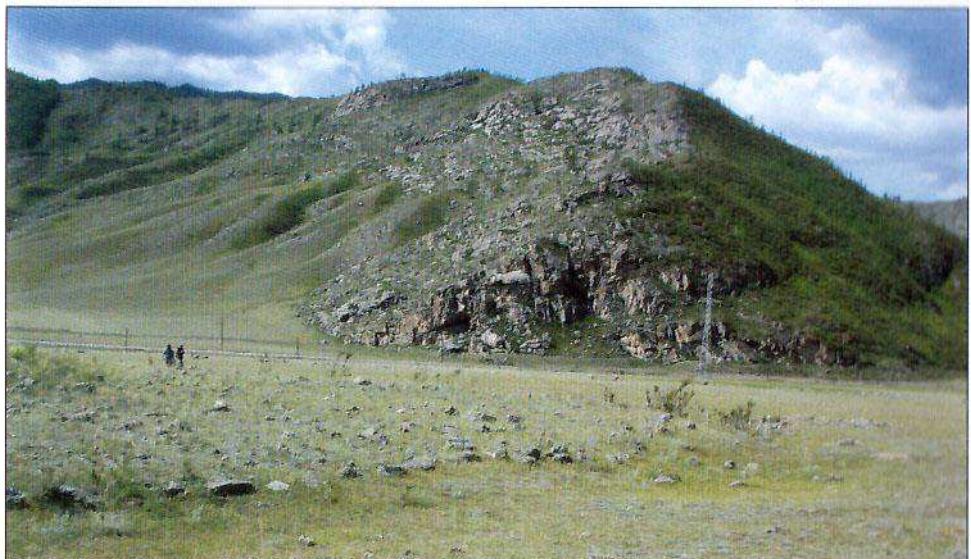


Рис. 4. Кур-Кечу-II. Курган №1. Часть каменной платформы и рва с перемычкой в летний период

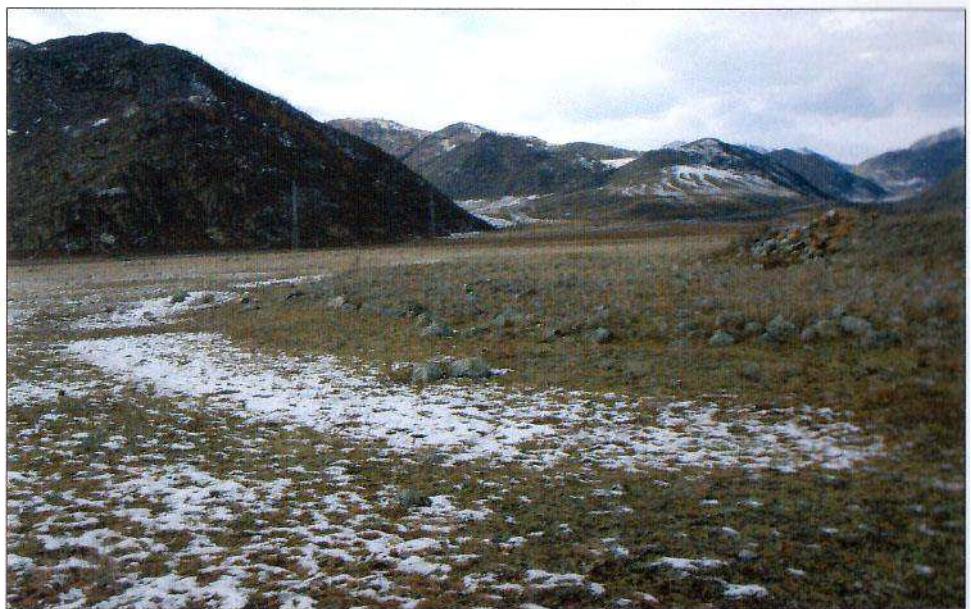


Рис. 5. Кур-Кечу-II. Курган №1. Часть каменной платформы и рва с перемычкой поздней осенью

(отметки брались по центру «платформы»). Диаметры рассматриваемой выкладки следующие: по линии Ю–С – 56,3 м, по линии З–В – 58,4 м. По периметру она оконтурина более крупными камнями, образующими кольцо (рис. 4–5). Вокруг «платформы» хорошо фиксируется ров (рис. 4–7), который имеет 10 «перемычек», расположенных почти попарно так, что они отражают основные и промежуточные стороны света. Линии по направлению ЮВ–СЗ, а также другие элементы конструкции могли отражать важные характеристики восприятия и отражения мира, зафиксированные в памятниках бийкенской культуры Алтая [Тишкин, Леонова, 2003, 2005; Суразаков, Тишкин, 2007; Тишкин, 2007, с. 105–114]. Ширина заплывшего рва в разных местах колеблется от 5 до 5,8 м, а глубина – от 0,13 до 0,35 м. «Перемычки» выражены по-разному (рис. 6–7): где-то они фиксируются отчетливо и имеют ширину от 3,45 до 4 м, а где-то лишь слабо просматриваются. В некоторых местах вроде бы просматриваются «дорожки» от центральной насыпи к «перемычкам». Такое ощущение, что данный объект типологически занимает место между курганами с платформой периода поздней бронзы и херексурами с «лучами» аржано-майэмирского времени. Однако только раскопки смогут прояснить данную ситуацию, а также подкорректировать приводимые цифровые и описательные показатели. Весь курган, включая ров, имеет следующие диаметры: по линии Ю–С – 67,45 м, по линии З–В – 69,3 м [Тишкин, 2009]. С его западной стороны дугой с юга на север располагаются 25 кольцевых выкладок, условно обозначенных как «поминальники» (рис. 8–9). Еще один подобный объект (№15) находится за этой линией. С восточной стороны также дугой выстроены 25 объектов в виде небольших «курганчиков», скорее всего, жертвеников (рис. 10–11). Другие аналогичные объекты располагаются за пределами этого ряда (рис. 12).

Как видно из приведенного описания и представленной на рисунке части плана памятника Кур-Кечу-II (рис. 12), пластиграфически курган №1, имея свои особенности, находит основные конструктивные аналогии среди херексуров из ближайших к Алтаю территорий Западной Монголии. Не хватает только «оленного» камня. Ближайшее подобное изваяние, по всей видимости, в переиспользованном виде, зафиксировано неподалеку, на памятнике Кур-Кечу-V [Тишкин, 2005]. Однако достоверно установить его контекст с представленным выше курганом-херексуром пока не представляется реальным, но и исключать такую возможность не стоит. Кроме этого, необходимо специальное комплексное изучение обелиска с изображениями древнего и современного происхождения.

Следует отметить, что курган аржано-майэмирского времени со схожими признаками в настоящее время исследуется экспедицией Государственного Эрмитажа под руководством К.В. Чугунова на памятнике Чинге-Тэй-I, который расположен в западной части Турено-Уюкской котловины Тувы, в 3,5 км к северо-западу от пос. Чкаловка. Уже зафиксированные там результаты, судя по докладу К.В. Чугунова на III (XIX) Всероссийском археологическом съезде, позволяют наметить перспективы изучения кургана на Кур-Кечу-II с помощью геофизической аппаратуры для выяснения наличия боковых погребений.

Астрономические и геодезические исследования на памятнике выполнялись в августе 2010 г. Основной задачей этих работ являлось установление связи древних сооружений «царского» комплекса аржано-майэмирского времени с астрономически значимыми направлениями. Для этого были выполнены следующие действия и измерения:

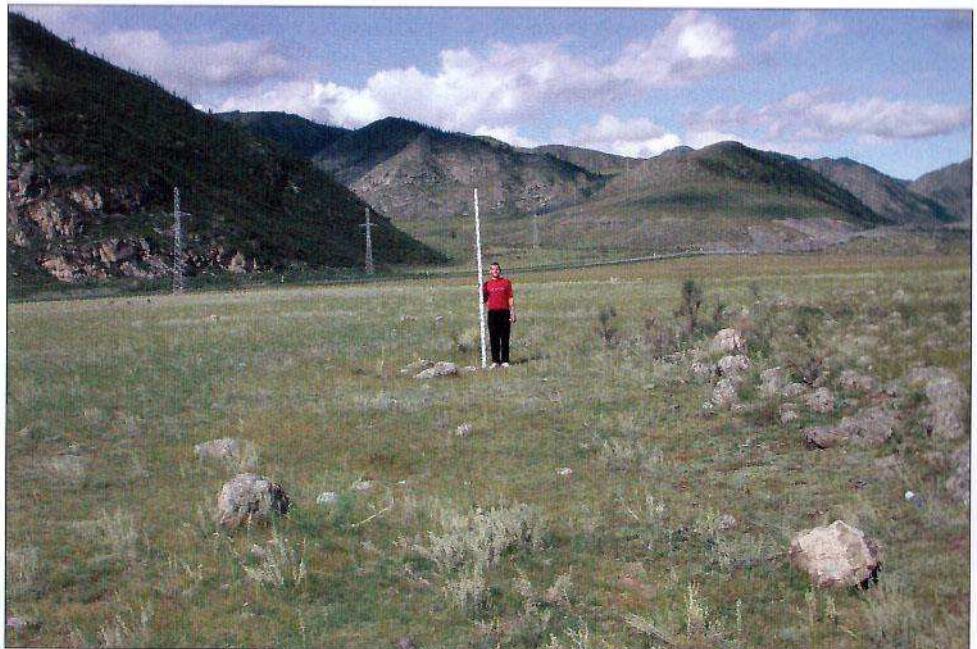


Рис. 6. Кур-Кечу-II. Курган №1. Перемычка рва в летний период



Рис. 7. Кур-Кечу-II. Курган №1. Перемычка рва поздней осенью

- осуществлен общий осмотр памятника, обозначены возможные варианты местоположения наблюдателя и отметки направлений;
- зафиксированы географические координаты центра объекта и отдельных точек с помощью GPS-навигатора;
- определен астрономический азимут направления на приметную точку дальнего горизонта по наблюдениям Солнца;



Рис. 8. Кур-Кечу-II. Цепочка «поминальников»
в западной части комплекса кургана №1



Рис. 9. Кур-Кечу-II. Курган №1. Крупный «поминальник»

- дана ориентировка основных направлений памятника;
- измерены горизонтальные и вертикальные направления на характерные точки горизонта (горизонтная съемка).

Для измерений и вычислений использовались теодолит TT4 со штативом, GPS-навигатор Garmin etrex, геодезическая рейка, программируемый калькулятор Casio FX-603P. Склонения суточных параллелей вычислялись для верхнего края диска

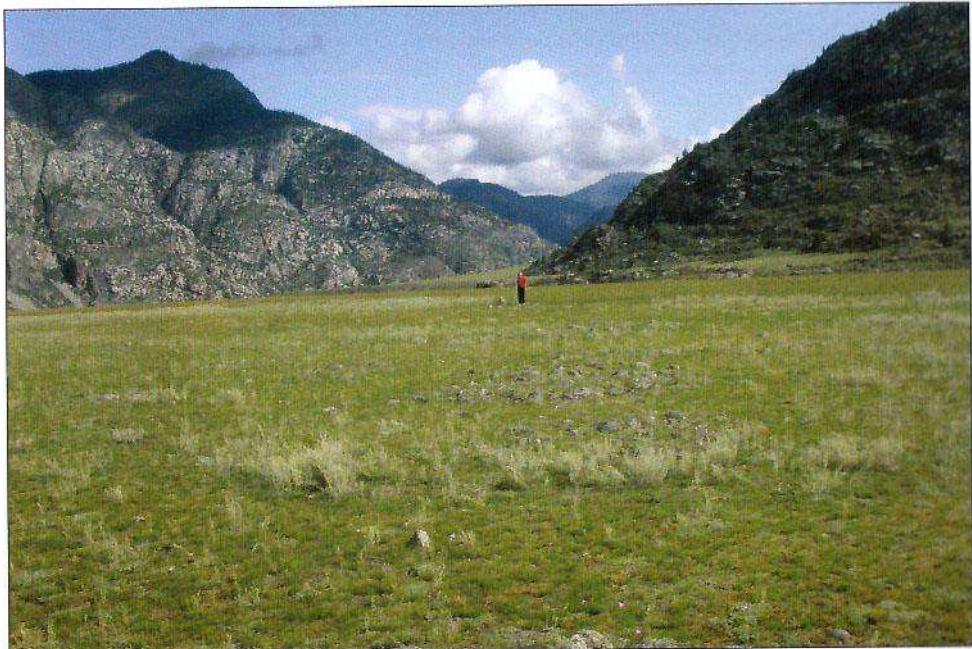


Рис. 10. Кур-Кечу-II. Цепочка «жертвенныхников»
в восточной части комплекса кургана №1



Рис. 11. Кур-Кечу-II. Курган №1. Крупный «жертвенныйник»

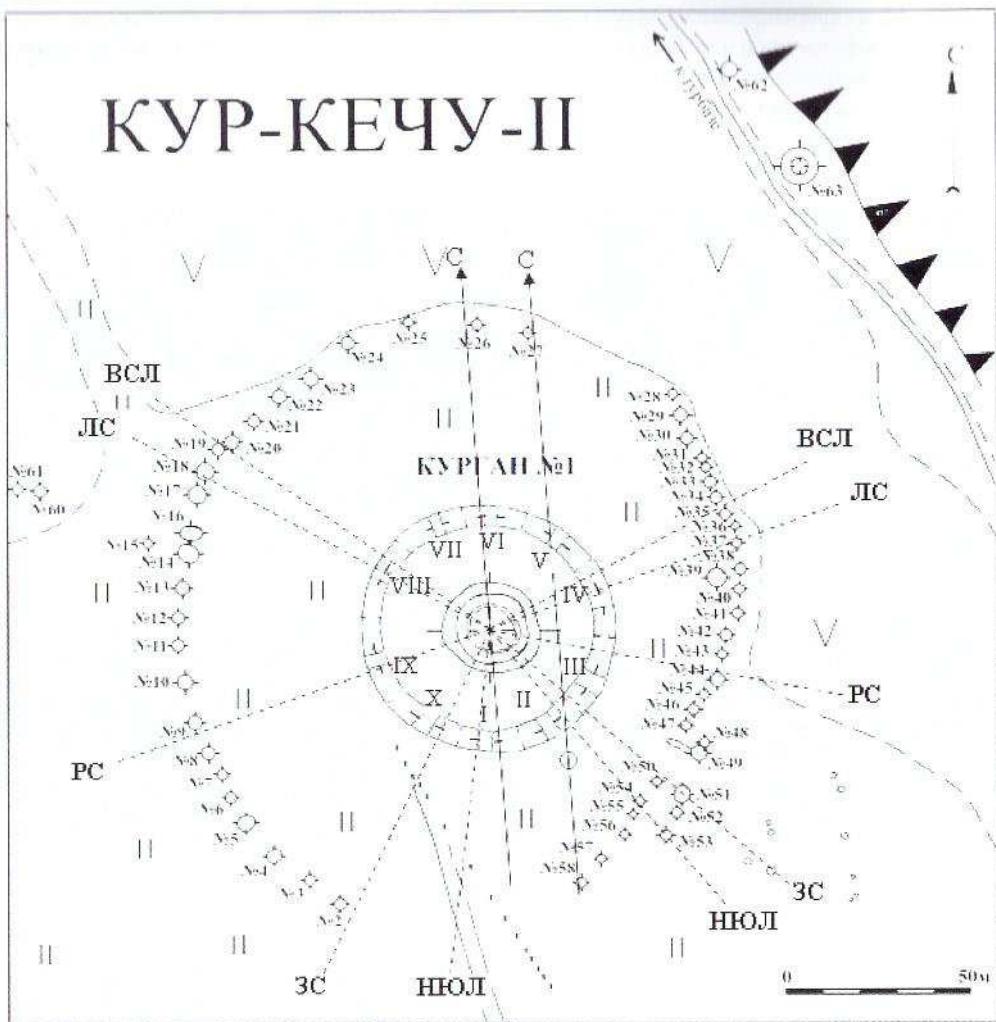


Рис. 12. Фрагмент плана памятника Кур-Кечу-II. Тахеометрическая съемка
(римскими цифрами показаны номера пересмычек рва).

Основные астрономические направления восходов и заходов светил:

ВСЛ – высокая северная Луна, НЮЛ – низкая южная Луна,

ЛС – Солнце в летнее солнцестояние, РС – Солнце в равноденствие,

ЗС – Солнце в зимнее солнцестояние

Солница (первый или последний луч) и для нижнего края диска Луны. При этом учитывались рефракция и суточный параллакс.

Определение астрономического азимута позволило уточнить ориентировку имевшегося топографического плана, созданного на основе тахеометрической съемки (рис. 3, 12). Измерения показали, что направление меридиана было определено древними строителями с высокой точностью. Линия юг–север проходит через три

точки: крайний северный поминальник №27 (не хуже 10°, что составляет примерно 1/3 от видимого диаметра солнца), крайний южный жертвенник №58 и выкладка дном со второй перемычкой рва, разделяя все сооружение на западную и восточную части. В западной половине расположены поминальные кольца и захоронение центральной насыпью, а в восточной — жертвенники. Три точки на одной прямой юг–север свидетельствуют о намеренном задании направления, с чего, вероятно, начиналось планирование строительства погребально-ритуального комплекса. Новое направление, скорее всего, определялось по Солнцу, с помощью гномона (циркульного шеста или столба), когда самая короткая в течение суток тень указывала на север.

Линия меридиана, проведенная через центр кургана, разделяет перемычки на две части. Тогда (в отличие от группы поминальников и жертвенников) северная перемычка относится к восточной половине комплекса, а южная — к западной (рис. 12).

По результатам геодезических измерений и астрономических расчетов были получены основные астрономически значимые направления восходов-заходов Солнца и Луны в течение года (см. рис. 12). Как видно из рисунка, указанные направления из центра кургана практически не совпадают с направлением на перемычу. Единственное направление, «вписывающееся» в архитектуру памятника, — на Солнце в зимнее солнцестояние — ограничивает распространение поминальников юг. Далее к югу Солнце освещает памятник в любой день года. Строго говоря, направление центра кургана — точка №2 соответствует направлению на заход Солнца с склонением -21° (примерно 16 января или конец ноября), если эта дата как-то в этом поможет реконструировать процесс строительства.

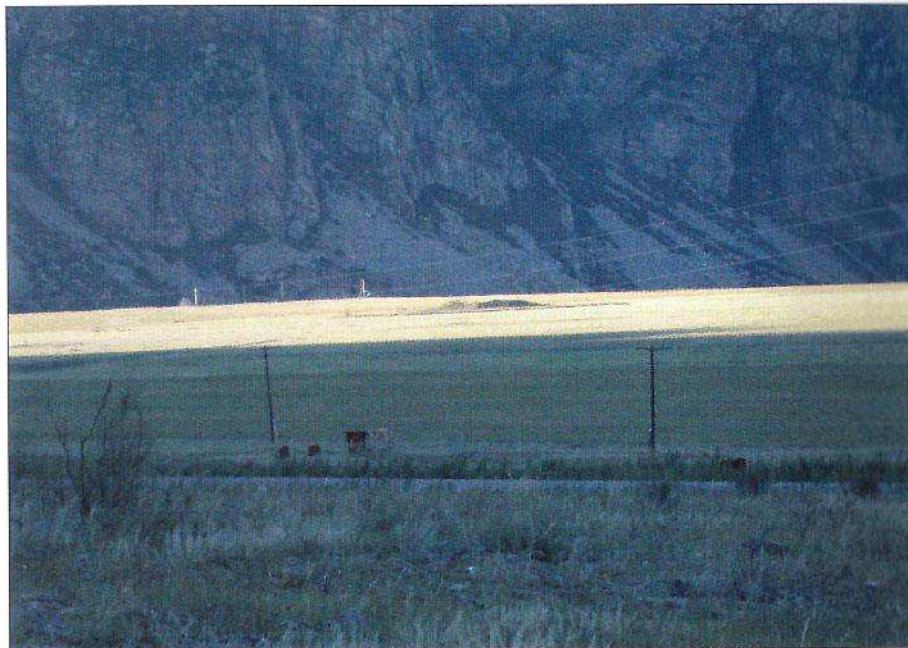


Рис. 13. Кур-Кечу-II. Курган №1, освещенный солнцем



Рис. 14. Кур-Кечу-II. Цепочка камней у кургана №1

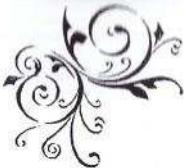
Так, по схеме видно, что галерея поминальников ограничена направлением на юд Солнца в день зимнего солнцестояния, если смотреть из центра кургана. Таким образом, промежуток между жертвенниками (58) и поминальниками (2) находится между направлениями на юг и заход зимнего Солнца. Солнце в этом интервале видимо в любое время года от середины кургана (рис. 13).

Следует обратить внимание на цепочку из камней длиной примерно 84 м (с. 12, 14). Она расположена на северо-запад по азимуту 332°. Ни в этом, ни в обратном направлении нет заходов или восходов Солнца или Луны. Отметим, что точка камней параллельна Катуни в данном месте и проходит примерно через середину промежутка между точками №2 и 58, по касательной к кургану.

По результатам визуального обследования памятника, астрономических измерений и вычислений, можно сказать, что курганская группа в целом не предназначалась для отслеживания светил в течение года. Вероятно, астрономические направления необходимы были только для обустройства памятника.

Совсем кратко хотелось бы остановиться на некоторых выявленных количественных характеристиках. Среди них наблюдается кратность числу пять: 25 поминальников и 25 жертвенников в основном круге, а также по пять перемычек в западной и восточной частях (рис. 12). Поминальники и жертвеннники композиционно с перемычками связаны.

Таким образом, подробно представленный комплекс из своеобразного кургана-хефера с группой сопроводительных объектов, зафиксированных в Центральном Алтае, позволяет указать, что при его возведении реализовывались не только требования срального плана и мировоззренческих представлений, но и использовались имеющиеся знания астрономического и метрологического характера.



ПЕТРОГЛИФЫ КЫЗЫЛ-ТАША*

А.А. Тишкин, А.Н. Мухарева

Алтайский государственный университет,

Барнаул;

Кемеровский государственный университет,

Кемерово

Территория Алтая отличается высокой концентрацией памятников наскального искусства. В.Д. Кубаревым и Е.П. Маточкиным [1992, с. 45–62] в конце прошлого столетия в данном регионе обозначены 172 места нахождения петроглифов. После этого исследователи открывали другие неизвестные ранее памятники. Зачастую древние и средневековые рисунки встречаются на плоскостях скальных массивов или отдельно лежащих валунах, расположенных вдоль всего Чуйского тракта. При этом во время строительства данного дорожного полотна часть наскальных изображений с различных памятников, таких как Калбак-Таш, Бичикту-Кая и другие, оказавшихся на месте будущего тракта, была уничтожена [Кубарев В.Д., 2003, с. 34]. К сожалению, случаи уничтожения археологических памятников в результате строительных работ, при добыче камней или при иных антропогенных воздействиях имеют место и в настоящее время. Одним из подобных примеров являются петроглифы в урочище Кызыл-Таш.

Зафиксированный объект наскального искусства находится в Онгудайском районе Республики Алтай, на правом берегу Чуи, между селами Иня и Иодро. Рисунки этого места нахождения расположены непосредственно вблизи Чуйского тракта, между 731 и 732 км. О петроглифах Кызыл-Таша стало известно в августе 2010 г., во время плановых обследований, осуществляемых археологической экспедицией Алтайского государственного университета. Во время копирования на микалентную бумагу Чуйского «оленного» камня к археологам подъехал местный житель Родион Аритбаевич Семенцев, который сообщил о наскальных рисунках, расположенных неподалеку. При этом им было указано, что памятник находится в аварийном состоянии и ему грозит уничтожение из-за интенсивной добычи камней. Фиксация нового объекта была предпринята в тот же день вместе с Р.А. Семенцевым.

Обследование показало, что рисунки Кызыл-Таша сохранились на единственной плоскости довольно большого размера (рис. 1), географические координаты которой такие: N – 50°24.661'; E – 80°55.531'. Высота над уровнем моря – 870 м. Тогда же были осмотрены и другие скальные выходы, расположенные поблизости, но петроглифы на них не выявлены. Оказалось, что у подножья гор «снят» значительный слой камней (рис. 2) для строительных целей. Поскольку скальный массив сложен сланцевыми породами, камни довольно легко раскалываются вертикальными пластами вдоль обнажения. Упавшие плиты огромного размера в свою очередь дробятся на более мелкие, которые затем укладываются для дальнейшего вывоза. Перед транспортировкой уложенные друг на друга каменные плитки оборачивают пленкой. Такие заготовленные «выкладки» мы могли наблюдать в ходе обследования массива.

* Исследование выполнено при частичной финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Древние и современные культовые места Алтая: инвентаризация, картографирование и оценка их роли в сакрализации территорий в символическом и историко-культурном планах», №10-01-00544а/Чел.

Сейчас сложно определить, были ли изображения на уничтоженных скальных выходах. Судя по масштабам работ, каменоломня существует уже не один год, а ее протяженность в настоящее время составляет несколько десятков метров. Лишь на выдающемся к дороге небольшом скальном выступе чудом сохранилась плита с рисунками. Этот скальный выступ расположен в 60 м к северу от знака «Обгон запрещен», установленного на Чуйском тракте ближе к указателю 732 км. У его подножья имеется курган, сооруженный из камней и хорошо задернованный.

В настоящее время производственная площадка подошла вплотную к петроглифам (рис. 2), что и вызвало беспокойство сообщившего о рисунках Р.А. Семендеева, который предпринял попытки остановить выборку камня в данном месте и привлек для этого археологов. Однако решить эту проблему до сих пор не удалось.

Сохранившаяся плоскость с петроглифами представляет собой вертикальный выход довольно большого размера. Изображения занимают всю среднюю и нижнюю часть – от уровня человеческого роста до самого основания. Рисунки, расположенные в левой части плоскости, частично закрыты массивной плитой, рухнувшей сверху. Тем не менее большая часть изображений доступна для всестороннего исследования.

В июне 2011 г. было предпринято более основательное изучение местонахождения. Новых рисунков, расположенных вблизи уже известной плоскости, в ходе повторного обследования также выявить не удалось. Зато были отмечены масштабы деятельности, связанной с заготовкой плитняка: в 2011 г. добыча камня оказалась перенесена на несколько метров дальше от дороги, как бы «обойдя» скальный выступ с петроглифами. Следует указать, что на момент обследования ни в 2010, ни в 2011 гг. самих рабочих на месте каменоломни мы так и не застали, тогда как признаки их активной деятельности были очевидны.

Учитывая аварийное состояние наскальных изображений Кызыл-Таша, в июне 2011 г. плоскость, насколько это было возможно из-за упавшей плиты, скопировали на микалентную бумагу. Кроме многочисленных изображений различных животных (рис. 3–6), преимущественно козлов, оленей, коней (?), зафиксировано несколько антропоморфных фигур.

Значительная часть рисунков выполнена в технике выбивки. При незначительной величине изображений, выбивка довольно глубокая и очень плотная – такие рисунки отчетливо видны на скальной поверхности. Помимо выбитых фигур имеется множест-

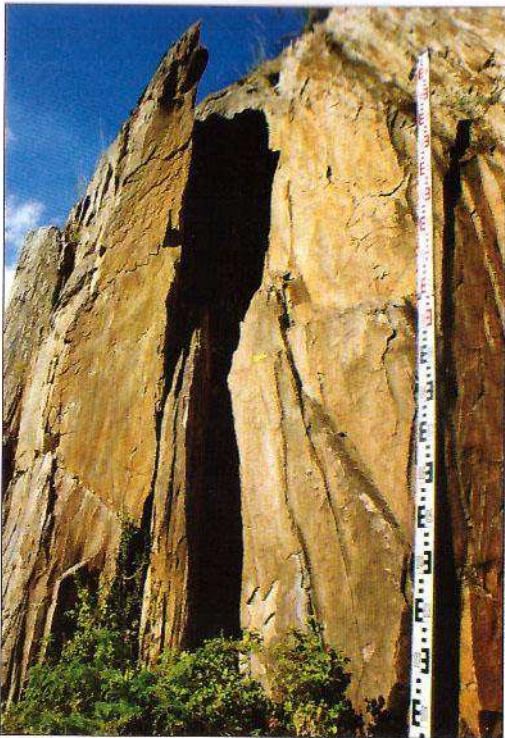


Рис. 1. Кызыл-Таш. Общий вид на плоскость с петроглифами



Рис. 2. Производственная площадка по добыче камня возле памятника наскального искусства Кызыл-Таш

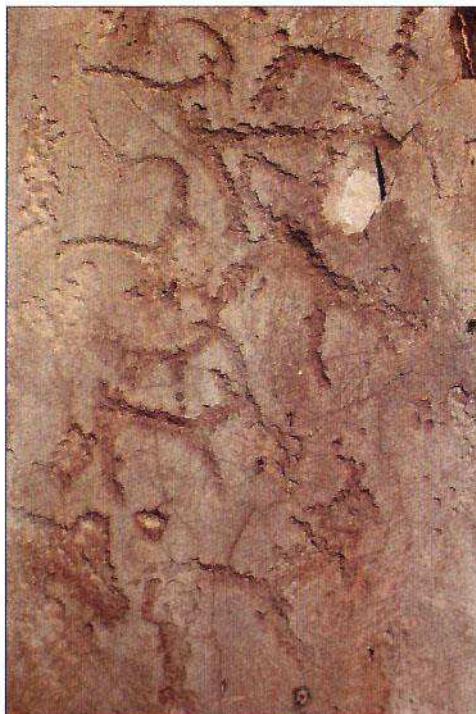


Рис. 3. Изображения животных



Рис. 4. Изображение козла



Рис. 5. Изображения животных.
Фрагмент микалентной копии

во резных. В отдельных случаях это четкие, высокохудожественные рисунки, например, изображение козла скифского времени (рис. 5). Нередко встречается на плоскости и сочетание приемов нанесения изображений, когда контур или отдельные элементы выполнены резными линиями, а часть фигуры выбита.

Один из наиболее интересных сюжетов рассматриваемой плоскости представлен двумя животными, между которыми изображен некий предмет, как бы соединяющий их (рис. 6–7). На настоящий момент можно только предполагать, что имевшо хотел изобразить древний «художник». Данный «предмет», примыкающий к голове правого животного, можно трактовать как гипертрофированные рога оленя (?). В то же время он напоминает волокушу (?), тянущуюся от задних ног левой фигуры животного. Не исключен и самостоятельный вариант всех этих изображений.

Кроме антропогенной угрозы уничтожения памятника, имеют место и разрушения природного характера. Под скальной коркой есть полости, прослеживаются многочисленные сколы, во многих местах можно наблюдать отслоение поверхнос-



Рис. 6. Изображения животных и неопределенного «предмета»

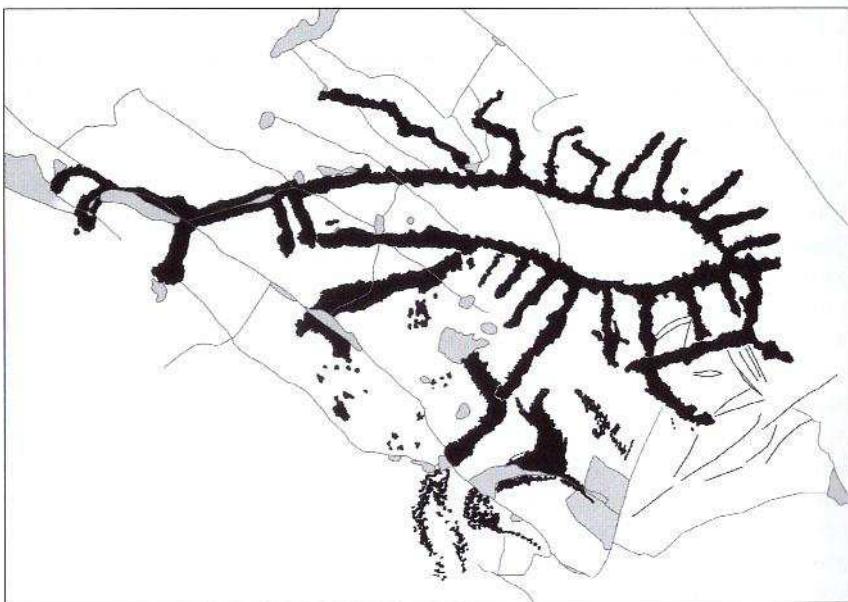


Рис. 7. Изображения животных и неопределенного «предмета». Прорисовка

тей. Весьма крупный фрагмент в нижней части композиции находится в аварийном состоянии. Да и сама плоскость с оригинальными рисунками в любой момент может бесследно исчезнуть, если в самое ближайшее время не принять каких-либо радикальных мер по ее сохранению.

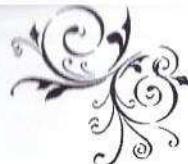
В заключение необходимо отметить, что зафиксированные наскальные изображения требуют дальнейшего тщательного изучения. Лишь после этого будет возможность определить их смысл и назначение.



ОЛЕННЫЕ КАМНИ И ПЕТРОГЛИФЫ В СТИЛЕ ОЛЕННЫХ КАМНЕЙ^{*}

Д.В. Черемисин

Институт археологии и этнографии СО РАН,
Новосибирск



Традиция сооружения монументальных каменных изваяний с изображениями, получивших название «оленные камни», отражает изменения в культуре населения Южной Сибири и Центральной Азии на рубеже эпохи бронзы и раннего железного века. Название подобные стелы-изваяния получили по одному из типов с изображениями своеобразно стилизованных оленей с вытянутой «клювовидной» мордой, часто редуцированными конечностями и огромными рогами. Большой интерес к этим памятникам связан с тем, что именно в данных изображениях усматриваются истоки звериного стиля скифской эпохи или «скифо-сибирского звериного стиля». Среди ученых, изучавших оленные камни и внесших наибольший вклад в исследование, – А.П. Окладников, Н.Н. Диков, В.В. Волков, М.П. Грязнов, М.Х. Маний-оол, Э.А. Новгородова, Д.Г. Савинов, Н.Л. Членова, М.А. Дэвлет, В.Д. Кубарев, Ю.С. Худяков, Я.А. Шер, З.С. Самашев, М.Е. Килуновская, В.А. Семенов, В.С. Ольховский.

Появление оленных камней связано с началом новой эпохи, когда население степей Евразии перешло к кочевому и полукочевому скотоводству. Начальный этап сложения «скифо-сибирского единства» на просторах Евразии отмечен распространением оленных камней. В настоящее время известно около восьмисот экземпляров, большая часть которых сконцентрирована в Центральной Азии (Алтай, Тува, Монголия, Забайкалье). При этом западная граница распространения традиции фиксируется в Европе на р. Эльбе. От каменных изваяний других эпох оленные камни отличает отсутствие в абсолютном большинстве из них явных признаков антропоморфности. Изваяния данного типа, без сомнения, представляют человеческую фигуру, но антропоморфность образа не изображается, а символизируется. Серия изваяний, на которых реалистично воспроизведены черты человеческого лица, крайне немногочисленна – Чуйский олений камень (рис. 1), изваяние из Ушкийн-Увэра в Монголии, стелы из Чарги и Самагалтая в Туве и некоторые другие.

Форма изваяний, как правило, призматическая или цилиндрическая, размеры изваяний колеблются от 2 до 0,5 м, но есть экземпляры высотой более 4 м. На поверхности стел на всех гранях в определенном порядке помещался устойчивый комплекс изображений: в верхней части опоясывающие линии воспроизводят диадему и ожерелье, между ними на боковых сторонах изображались кольца, обозначающие серьги. На лицевой стороне вместо черт лица часто нанесены три параллельные линии. В средней части показан пояс, на котором подвешено оружие и снаряжение воина – кинжалы, топоры, луки в налучьях, ножи, точильные камни и т.п. В пространстве между ожерельем и поясом помещались изображения животных – чаще всего оленей, а также лошадей, козлов, кабанов, хищников. Трехчастная структура изваяния выражена в композиционном разделении пространства на три зоны – верх (голова), среднюю и нижнюю части. Рисунки наносились на всех сторонах камня, техника нанесения – высеченный контуррельеф [Волков, 1981].

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект №11-01-00489а).

Установлено, что данный тип памятников не связан с какой-либо одной археологической культурой. Зафиксированы разные археологические контексты установки стел: у курганов, т.е. погребальных памятников (Аржан-І и Аржан-ІІ, Гумарово, Ак-Алаха-ІІ); иногда по два или по три, иногда рядами в один, два или несколько рядов. Чаще всего они входят в сложные ритуальные комплексы, не всегда содержащие захоронения. Это так называемые херексуры – своеобразные курганы с округлой каменной насыпью в центре, окруженные кольцевой или квадратной оградой, соединенной с насыпью каменными выкладками-«лучами». Вместе с этими ритуальными святилищами оленные камни составляют одну из наиболее ярких особенностей исторического пейзажа Центральной Азии и Южной Сибири. При этом территория распространения херексуров и оленных камней совпадает лишь частично – олениные камни распространены гораздо шире, чем курганы-херексуры Забайкалья, Тувы и Монголии.

Типологически оленные камни разделяют на три типа – монголо-забайкальский с изображениями «вычурных», стилизованных или орнаментальных оленей «с клювовидной мордой»; оружие, воспроизведенное на изваяниях этого типа, соответствуют предметам вооружения карасукской культуры. Второй тип, саяно-алтайский – с реалистическими изображениями животных и третий, общеевразийский – без фигур животных. Изваяния первого типа наиболее распространены в Центральной и Восточной Монголии, второго – на территории Саяно-Алтая (в Горном Алтае и Туве), Западной и в меньшей степени Центральной Монголии. Тип 3 по распространению совпадает с типом 2, выделение этого типа изваяний осуществлено по альтернативному первым двум признакам и носит условный характер. Наиболее древними, согласно современным представлениям, являются оленные камни монголо-забайкальского типа.

Название дано по этому типу изваяний с «летящими» «клювовидными» оленями. Существует три гипотезы относительно содержания изображений животных на оленных камнях. Согласно одной – это воспроизведение нашивных бронзовых или золотых бляшек на одежде персонажей, воплощенных в изваяниях. По другой гипотезе, это цветная аппликация на одежде и, наконец, – татуировка на телах воинов. Все виды возможных прототипов изображений известны благодаря материалам из раскопок захоронений скифской эпохи. Несмотря на различия, оленные камни с изображениями и без них объединяют единство внутреннего содержания.

Помимо изображений стилизованных оленей на изваяниях, тот же стиль характерен для наскальных изображений Центральной Азии. Д.Г. Савинову [1990; 1994] принадлежит наиболее глубокая разработка проблем, связанных с семантикой оленных камней и образа стилизованного оленя в контексте изучения традиций монументальной скульптуры и петроглифов в культуре кочевников Евразии. Им выделен пласт петроглифов «в стиле оленных камней», в котором видится «своеобразный и яркий изобразительный канон, представленный на оленных камнях монголо-забайкальского типа» [Савинов, 1990, с. 174]. Данный стиль определен своеобразием изображений особым образом стилизованных оленей на каменных изваяниях, сконцентрированных на территории Центральной и Западной Монголии и в Забайкалье. В Центральной Азии и Южной Сибири многочисленны петроглифы, в которых представлен тот же персонаж, – олень с огромными рогами, горбиком на спине, подогнутыми, часто редуцированными конечностями и специфически стилизованной мордой.

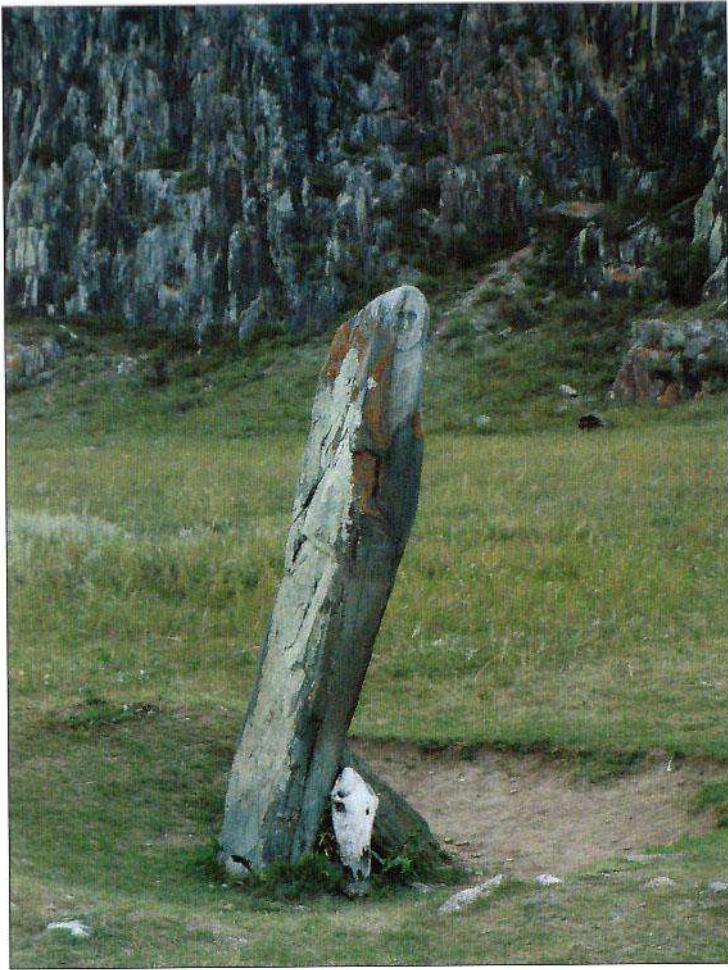


Рис. 1. Чуйский «оленный» камень. Фото А.А. Тишкина

Главный герой этой изобразительной традиции – олень, морда которого воспроизведена таким образом, что, согласно устоявшимся описаниям и определениям, которым следуют археологи, искусствоведы и этнографы, олень приобретает сходство с птицей или даже обретает черты птицы. В результате стилизованные олени, изображенные на изваяниях монголо-забайкальского типа и в наскальных изображениях, определяются как «олени с птичьими кловами», «клювоголовые», «птицевидные», «клетящие», «олене-птицы», «птице-олени».

На Алтае оленные камни монголо-забайкальского типа единичны, а петроглифы в стиле оленных камней с подобной манерой воспроизведения стилизованных оленей чрезвычайно многочисленны. Д.Г. Савинов [1994, с. 140] отмечает близость внутреннего содержания петроглифических композиций и изображений на оленных камнях в пределах одной сферы иррациональных представлений населения Евразии. Он полагает, что семантика изваяний, символизирующих антропоморфный образ героя-воина-предка, определена идеей реинкарнации и жертвоприношений, что отражает связь



Рис. 2. «Олениные» камни на плато Укок (по: [Молодин, Черемисин, Новиков, 2004, рис. 4])

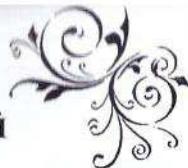
оленных камней с древней петроглифической традицией и тотемическими культовыми центрами. Ю.С. Худяков [1987] предложил рассматривать эти изваяния как памятники «археологической культуры херексуров и оленных камней», носители которой прославили военных вождей-колесничих, установив изваяния и сложив курганы в виде колеса со спицами.

На юге Алтая (Юстыл, Аргамджи (рис. 2)) олennые камни входят в один культурный комплекс с херексурами [Кубарев, 1987; Молодин, Черемисин, Новиков, 2004]. На Укоке зафиксировано вхождение олennых камней саяно-алтайского типа (два ряда из невысоких изваяний в восточной и западной полах курганный насыпи) в погребальный комплекс кургана №2 могильника Ак-Алаха-II. Этот комплекс, в котором явлены «воедино несколько элементов раннескифской культуры» [Полосьмак, 1993, с. 21], по инвентарю (удила со стремечковидными окончаниями, роговой псалий, сверленый клык, бронзовый гвоздь, золотые пластинки, опоясывающие хвосты коней) и обряду захоронения датируется VIII–VII вв. до н.э. и имеет наибольшее сходство с комплексом кургана Аржан-I в Туве.

Таким образом, изваяния и петроглифы рубежа бронзового и раннего железного века отражают сложный культурный феномен эпохи сложения культур скифо-сибирского типа. К середине I тыс. до н.э. традиция создания и установки олennых камней угасает.



ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ПАМЯТНИКОВ КУЛЬТОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АЛТАЯ*



Е.В. Шелепова

Алтайский государственный университет,
Барнаул

Для реконструкции мировоззрения древних и средневековых обществ часто единственным источником являются археологические свидетельства. Святилища и разнообразные культовые места иллюстрируют духовную культуру конкретного коллектива, поэтому актуальность таких исследований очевидна. В настоящее время интересной тенденцией является рассмотрение памятников культовой деятельности как элементов культурных ландшафтов и заповедных территорий [Воробьева, 2007; Занданова, 2007; Калуцков, 2009; Рагулина, 2004; Культурные ландшафты России..., 2009]. Для их сохранения и дальнейшего изучения необходимо, в первую очередь, выделить ключевые признаки для разных типов объектов, определить границы священных территорий, выяснить отношения и взаимосвязи с поселенческими, погребальными комплексами и т.д.

В последнее время в подобных исследованиях стал применяться специальный приборный потенциал геофизики, астроархеологии, тахеометрии, географии и других областей знаний, благодаря чему появилась возможность с разных сторон посмотреть на сакральные ландшафты и связанные с ними сооружения.

Организация священных мест достоверно зафиксирована еще для палеолитической эпохи (так называемые святилища под скальными навесами и «открытые» комплексы) [Деревянко и др., 2009]. Центральное место в пещерных святилищах занимали рисунки на скальных плоскостях. Отмечены прокрашенные участки, «клады», отдельные захоронения костей животных (особенно черепов). Пещерные святилища отличает особый видовой состав фаунистических находок [Косинцев, Чайкин, 2000]. Святилища «открытого» типа были связаны с захоронениями, хижинами, очагами [Баранов, 2000].

Разнообразные памятники культовой деятельности относятся к эпохе бронзы (см., например, городища-святилища типа Аркаим и др.). Степное и лесостепное население скифского времени оставило такие типы культовых сооружений, как жертвенники, жертвенные курганы, жертвенные ямы и площадки. Религиозные центры включали также курганы и курганные могильники [Русанова, 2002, с. 142–143].

На настоящий момент, несмотря на разногласия в атрибуции памятников, наиболее существенные результаты получены при изучении славянских языческих святилищ эпохи средневековья Центральной и Восточной Европы. Разносторонний анализ структуры памятников позволил выделить типы культовых комплексов (святилища, культовые места, культовые центры, капища и др.), обосновать этапы их эволюции. К святилищам отнесены следующие объекты [Русанова, Тимошук, 2007, с. 25].

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Древние и современные культовые места Алтая: инвентаризация, картографирование и оценка их роли в сакрализации территорий в символическом и историко-культурном планах», №10-01-00544а/Чел.

1. Круглые площадки – капища, с идолом в центре и ограниченные рвом или системой ям.
2. Малые городища – святилища, круглые площадки, огороженные рвом и не-высоким валом.
3. Храмы – деревянные постройки, внутри которых находились идолы.
4. Городища-убежища, на которых располагались святилища.
5. «Городища-святилища».
6. Большие культовые центры, в которых сочетались все типы святилищ и починание отдельных природных объектов.

И.П. Русанова и Б.Я. Тимошук [2007, с. 24] считают, что для подтверждения «культовости» важно выявить показатели, отражающие закономерности в расположении, конструкции, планировки, характерные для большинства культовых мест и святилищ. И.П. Русанова [2002, с. 11] также подчеркивает, что для древнего человека вся жизнь сопровождалась соответствующими обрядами, поэтому сложно выделить сферы, не связанные с отправлением культовых действий.

Выделенные святилища славян соответствовали этим параметрам «культовости». Они находились в местах, отличных от нахождения могильников или поселений. Для построек характерна необычная форма или конструкция, наличие сакральной границы, расположение на труднодоступных и неиспользуемых территориях (вершины гор, острова, болота, леса); отсутствие культурного слоя; долговременное использование ритуальных костров и жертвенный состав находок [Русанова, 2002, с. 11].

Добавим, что зачастую четкий перечень таких археологических показателей отсутствует, что вынуждает исследователей действовать интуитивно при анализе данной категории памятников, основываясь на субъективном восприятии объектов.

Обращаясь к памятникам культовой деятельности Алтая, необходимо отметить, что их специальное изучение по сути дела началось совсем недавно и связано с накоплением большого объема информации по петроглифам. Большинство достоверно зафиксированных проявлений культовой деятельности отражает существование на территории Алтая-Саянской горной страны кочевых культур, которые датируются от «раннескифского» времени до эпохи средневековья включительно*. Горный характер местности Алтая и сопредельных районов накладывал отпечаток на ограниченный характер выбора территории, используемой для культовой деятельности, что приводило к относительно единообразным принципам оформления святилищ в древности и средневековье.

В ходе реализации указанного проекта возникла необходимость создания базы данных и программы комплексного изучения культовых мест и святилищ Алтая. Она включает сбор имеющейся информации, представленной в научных публикациях и отчетах, осуществление археологических, астрономических и геодезических наблюдений на известных и обнаруженных памятниках. Только наличие широкого информационного поля позволит приступить к историческим реконструкциям системы мировоззрений древнего, средневекового и современного населения Алтая. В связи с этим появилась задача выработки единого алгоритма их описания и соответствующего понятийного аппарата. Для решения обозначенных вопросов необходимо учитывать все объективно наблюдаемые параметры культовых мест, после чего определять признаки, которые бы позволили идентифицировать святилища, культовые места, сакральные центры и т.д. По большому счету эти понятия употребляются без уточнения вкладывающегося в них смысла.

* См. современную периодизацию древней и средневековой истории Алтая по: [Тишкун, 2007].

Прежде всего разберем признаки **святилища**. Исследователи употребляют этот термин как наиболее емкий по отношению к сложным комплексам взаимосвязанных объектов. В археологическом словаре, составленном В.И. Соёновым, святилищем названо «...место отправления культов в древних религиях». Автор справочника справедливо подчеркнул, что на Алтае большинство петроглифических памятников являются их составной частью (например: Каракол, Калбак-Таш, Яломан, Айрыдаш и др.) [Соёнов, 1993].

В других энциклопедических изданиях святилище обозначается в основном как место совершения религиозных (культовых) обрядов, местопребывание божества (БСЭ; Советская историческая энциклопедия; Большой толковый словарь по культурологии и др.). Святилище соотносится с особой святостью, доступностью только посвященным лицам. Святилище было сакральным табуированным (запретным) местом, отделенным от профанного мира [Забияко, 2009, с. 92].

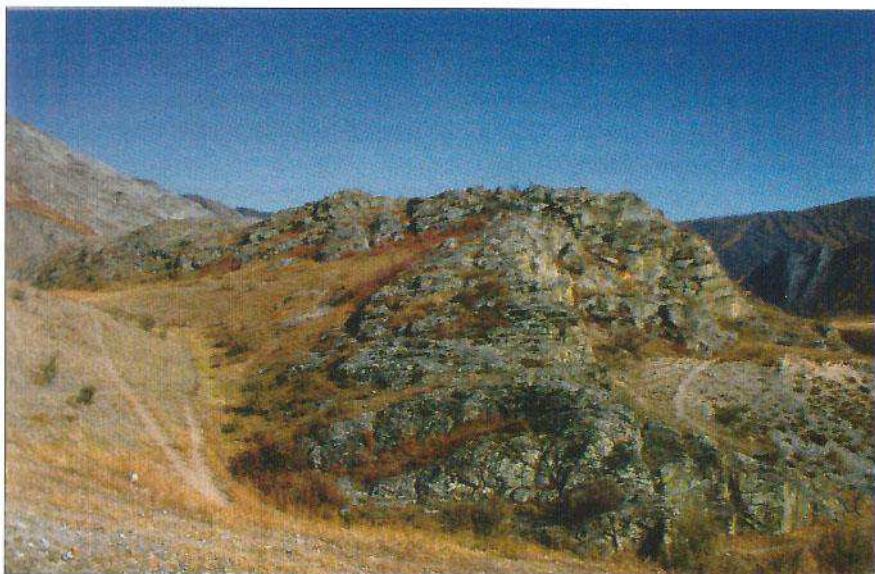


Рис. 1. Общий вид на святилище Калбак-Таш-I
(по: [Кубарев, 2011, фото 1])

Один из исследователей языческой культуры средневековья К.М. Свирин [2006] святилищем называет совокупность вещей и сооружений, являющихся результатом овеществленных (определененных) действий, связанных с какой-либо магической или религиозной практикой.

В работе А.В. Тиваненко [1989], одной из немногих, посвященных специальному анализу интересующих нас памятников на территории Сибири, святилищем назван комплекс почитаемых объектов с единными территориальными границами, на которых совершались ритуальные действия в честь духов местности (у петроглифов), умерших предков (на могильнике), покровителей семейно-родовой общины (в жилище и на поселении). Данный комплекс состоит из иконографического объекта (например, петроглифа, изваяния на могильнике, онгона (фетиша) в жилище) и жертвеннника (или серии жертвенныхников) с набором жертвенных приношений

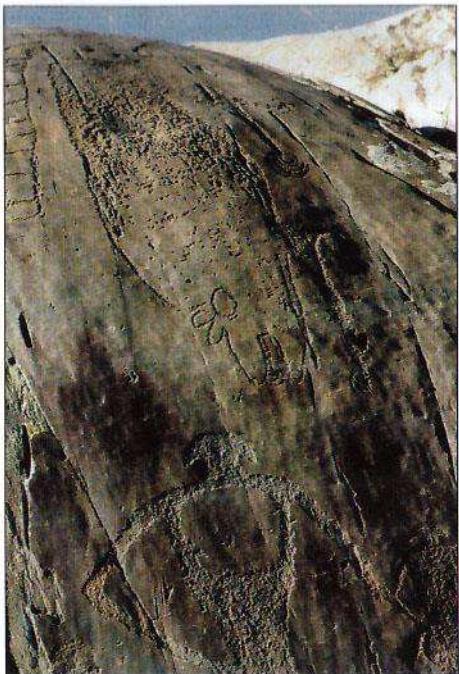


Рис. 2. Святилище Калбак-Таш-I.
Верхняя часть «иконostаса»
с изображением фантастического
хищника (по: [Кубарев, 2011, фото 61])

«оленные» камни, стелы; в пещерах – ниши, гроты, выкладки, наскальные изображения; на склонах, вершинах или перевалах гор – обо, выкладки, стелы, «ворота», наскальные рисунки (в Центральном и Северном Алтае примером последнего типа памятников следует считать Семисарт и Бийке).

В качестве астрономических пунктов наблюдений могли выступать ниши, гроты, земляные и скальные «ямы», выкладки, отдельные ряды камней и стел, лунки и наскальные изображения, отдельные культовые объекты (стелы, «кольца», выкладки, наскальные изображения). Древние наблюдатели находили обычно «реперы» в окружающем ландшафте (наиболее заметные горные вершины и др.) и «привязывали» к ним астрономически важные моменты восхода и захода светил [Марсадолов, 2010].

Л.С. Марсадолов [2005, с. 39–40] указал и на характерные отличия саяно-алтайских святилищ: сооружение на склонах гор или в широких межгорных котловинах, нахождение в их составе разновременных и разнотипных объектов, наличие скального выступа с гладкой поверхностью для нанесения наскальных рисунков. Выделяется центр («алтарь») сакральной территории, которую может занимать вертикально установленный камень (стела, «оленный» камень и т.д.). Важнейшим признаком названо наличие сакральной разметки [Марсадолов, 2005, с. 42; 2007, с. 12]. Ее роль выполняют четко выраженные линии, образуемые различными объектами, которые расположены рядами. В наиболее важных точках и на пересечении разметочных линий сооружались стела, выкладка, «обо», курган и т.д.

[Тиваненко, 1989, с. 5]. Святилище – это долговременный комплекс, который имел общеплеменное (или общеродовое) значение. Святилищами, по А.В. Тиваненко, являются и петроглифы, и культовые места на общинных могильниках, и другие виды «непогребальных» объектов. Автор обозначил наиболее важные параметры святилищ (долговременность, определенные территориальные границы и др.). Показана взаимосвязь петроглифов с находящимися неподалеку сооружениями. Эта важная особенность отмечалась неоднократно при изучении святилищ древности и средневековья [Дегтярева, 2011].

Специальным изучением разнообразных культовых объектов занимается Л.С. Марсадолов [2005, с. 35]. Все памятники культовой деятельности он разделил на несколько видов (святилища, астрономические пункты наблюдений, отдельные культовые объекты, сакральные клады, крупные культовые центры). К святилищам ученый отнес довольно разнообразные объекты и сооружения: находящиеся в межгорных долинах херексуры, выкладки,

Исследователь алтайских древностей В.Д. Кубарев [1979] выделял в качестве характерных особенностей святилищ их расположение на берегу реки в замкнутом пространстве у подножия выделяющихся формой гор, на скальных выходах которых имеются многочисленные петроглифы; наличие валунных россыпей, пещеры, близость шумных водных порогов.

Во всех приведенных и других определениях святилище включает прежде всего ряд рукотворных объектов, определенным образом взаимосвязанных друг с другом. Мы бы сделали акцент на том, что все они располагались в определенном пространственном и природном окружении, которое выступало не просто «фоном» комплекса, а его основной составляющей частью.

Имеющиеся высказывания следуют дополнить, и святилищами на территории Алтас-Саянской горной страны считать определенный тип памятников культовой деятельности со следующим набором признаков:

1. Определенная территория, являвшаяся сакральной, отделенная природными и/или искусственными объектами. Многими авторами отмечается природная уникальность святилищ. Наличие живописных панорам в целом является определенным ориентиром при их поиске. Любое святилище включает природные и рукотворные, искусственно созданные объекты. Та часть природного ландшафта, где организовалось святилище, считалась священной, сакрально отмеченной. В ландшафт как бы «вписывались» все предметы и объекты. В свою очередь обрядовая практика была приурочена к отдельным элементам святилища [Мороз, 2004, с. 193].

2. Нахождение в составе комплекса разнотипных погребально-поминальных и других ритуальных объектов (курганы, выкладки, стелы, изваяния, петроглифические композиции). Место, выбранное для создания святилища, продолжало использоваться и в последующие исторические периоды. Только его составляли уже другие сооружения, с помощью которых святилище наполнялось новыми смыслами. Сейчас мы воспринимаем тот или иной комплекс как целостный, отражающий культовую деятельность целых поколений. А в отдельные исторические периоды он состоял из элементов (изваяние, петроглифическая композиция и др.), сакрализованных конкретным обществом.

3. Многие святилища Алтая и сопредельных территорий отмечены наличием скального выступа с гладкой поверхностью для нанесения рисунков. Петроглифы создавались на плоскостях, вписанных в определенное пространственное окружение. Как правило, эти поверхности использовались длительное время (Калбак-Таш (рис. 1–2), Адыр-Кан, Большой Яломан-III (рис. 3) и др.). Наскальные изображения часто служат единственным источником для реконструкции смыслового содержания совершившихся ритуальных действий на святилище. Однако одной из最难的问题 остается «расшифровка», т.е. прочтение содержания петроглифов. Рисунки отражали различные сферы повседневной жизни, а также иллюстрировали древнейшие мифы, сказания и ритуальные сцены.

4. Наличие сакральной разметки и важных астрономических направлений [Марсадолов, 2007]. Некоторые археоастрономические расчеты показали, что выбор места для расположения того или иного рукотворного объекта зависел от положения светил [Маточкин, 2010, с. 71]. Там, где определенные фазы активности солнца фиксировались лучше всего, возникали святилища [Забияко, 2009].

Классическим подтверждением таких связей можно считать Адыр-Кан. Чуйское изваяние, занимающее центральное место в этом комплексе, расположено в центре межгорной котловины, в сакральной точке: лицевой частью оно ориентировано на

точку схода трех гор и, скорее всего, являлось своеобразной древней обсерваторией (наподобие комплекса Аркаим на Южном Урале).

5. Наличие «алтаря», центра, который в разных случаях мог занимать вертикально стоящий камень-изваяние или петроглифическая композиция. В ряде культур Евразии прослеживаются аналогии подобному построению святилищ. Например, на славянских языческих капищах идолы-изваяния помещались в своеобразном центре сакральной территории [Русанова, Тимошук, 2007, с. 30–31].

6. На святилищах производились культовые действия (жертвоприношения и другие ритуалы), в ходе которых были задействованы все элементы комплекса. На некоторых памятниках (например, возле петроглифов) выявлен соответствующий культурный слой, найден разнообразный «подъемный материал» (кости животных, предметы материальной культуры и т.д.) [Косинцев, 1996, с. 41].

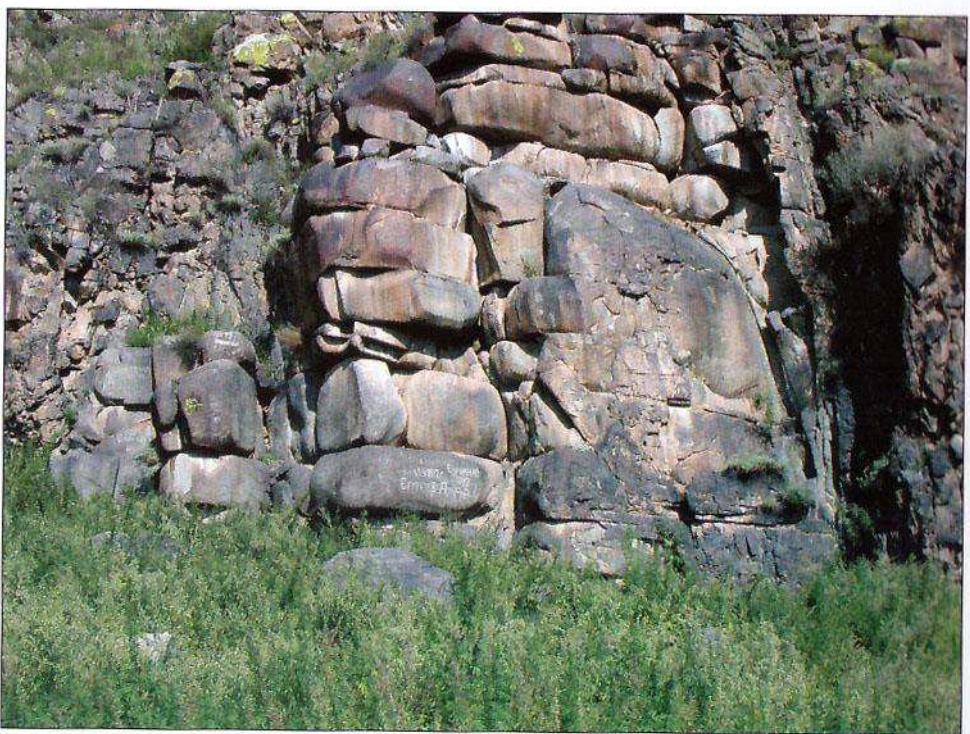


Рис. 3. Святилище Большой Яломан-III. *Фото А.А. Тишкина*

Названные признаки на разных памятниках представлены неодинаково, что показывает своеобразие функционального назначения и специфику отдельных аспектов мировоззрения древнего населения Алтая.

Обозначенные проблемы показывают, что при дальнейшем изучении святилищ требуется их классификация, для которой могут быть предложены следующие основания:

- 1) время действия (сезонные, однократные, долговременные, функционировавшие периодически);
- 2) функции памятника (сезонные обряды, обряды инициации, промысловые культуры, тотемистические верования, астрономические наблюдения и др.);

3) принадлежность (святилища локальной группы населения, родовые святилища и т.д.);

4) характер комплекса, определенный его местонахождением: **святилища под открытым небом**, когда, например, петроглифическая композиция и другие элементы оказывались доступны непосредственному наблюдению, и **святилища пещерные**. На Алтае и сопредельных территориях уже выявлены подобные пещеры. В них зафиксированы культурные слои, состав находок из которых указывает на использование пещеры в каких-то культовых целях.

Следующая группа объектов культовой деятельности, которую следует отделять от святилищ, – это **культовые места**. Согласимся с А.В. Тиваненко [1989, с. 6], определившим культовое место как комплекс *недолговременных* (курсив мой. – Е.Ш.) ритуальных объектов, чаще всего связанных с жизнью одного или нескольких поколений людей.

Признаком культовости, помимо отмеченного ранее, являются жертвоприношения – т.е. это тот археологический материал, который встречается на древних культовых местах. Культовые места составляли также ту часть ландшафта, где фиксируется сакральное отношение и осуществляется ритуальная часть религиозного поклонения через конкретные предметные проявления [Занданова, 2007, с. 7]. Поэтому любой рукоятворный объект на таких местах, как и в случае со святилищами, имеет связь с природным окружением.

Обозначенное разделение памятников культовой деятельности, безусловно, не отражает существующего многообразия проявлений духовной культуры разных сообществ. Например, сохраняются разногласия по поводу атрибуции отдельных писаниц. Единая терминология для таких комплексов не создана. Исследователи предпочитают называть наиболее крупные из них также святилищами. Скорее всего, логичнее их обозначать понятием **культурный объект**, так же как изваяние, выкладка и др.

Самостоятельные крупные комплексы петроглифов с выявленным культурным слоем по аналогии с памятником Кучерла-І можно называть **писаницами-святилищами** [Молодин, Ефремова, 2010].

В круге интересующих нас понятий остановимся на рассмотрении термина **священное (святое) место**. Согласно М. Элиаде [1994], понятие священного места включает в себя идею повторения древней иерофании, благодаря которой оно выделилось, отделилось от окружающего профанного пространства и тем самым было освящено. Эти священные территории имеют четкие границы, внутри которых можно соприкоснуться со священным. Священное пространство обладает таким свойством, как амбивалентность (доступность и недоступность).

В древних и средневековых культурах Саяно-Алтая священные места – любые географические объекты (гора, роща, озеро, река, урочище, перевал и др.), где обитают духи общеплеменного (общеродового) значения. А.В. Тиваненко считает, что священным местом могут являться священная гора и скала (петроглиф) при ней как материальное воплощение почтаемого духа родоплеменной территории; общинный могильник с давней традицией захоронения умерших соплеменников и культовое место при нем для совершения ежегодных поминальных тризн (причем могильник имеет подчиненное значение к обожествленной географической территории).

Разграничим понятия **святилище** и **культурный центр**. Крупные культовые центры, по Л.С. Марсадолову [2005], находятся в обширных долинах, сосредоточены в Юго-Восточном Алтае, частично на территории Хакасии и Тувы (Юстыд, Саг-

лы, Аржан). Вероятно, сложные, грандиозные сооружения, наподобие Юстыдского комплекса, совмещали в себе несколько смыслов, являясь одновременно и древними обсерваториями, включали разные погребально-поминальные сооружения и отдельные культовые объекты для поклонения родовым божествам, предкам и т.д. Выявив определенные взаимосвязи между объектами на крупных культовых центрах (Юстыдский и др.), Л.С. Марсадолов указал, что на некоторых из них могут быть выделены «малые» культовые центры.

С культовой практикой связано рассмотрение погребальных памятников. Они также несут определенную сакральную нагрузку. К примеру, назначение так называемых ритуальных курганов слабо или вовсе не связано с погребальной функцией. В любом случае **территория могильника была сакрально отмечена**. Астрономические расчеты на памятнике Байке (Северный Алтай) показали существовавшие связи окружающего ландшафта с заходом солнца в дни весеннего и осеннего равноденствий что подтверждает предположение о специальном выборе места при сооружении курганов. На Юстыде (Юго-Восточный Алтай) при детальном измерении расстояний между центрами херексуров выявлены закономерности их разметки и расположения на местности.

Обычные курганы могли почитаться как святилища. Поэтому некоторые курганы вполне правомерно называть курганами-святилищами (Большой Салбыкский курган в Хакасии, Аржан в Туве, Ак-Алаха-II на Алтае и др.).

Кроме этого, на территории могильников нередко встречаются объекты культового назначения (специально подготовленные площадки, ямы со скоплениями костей животных и следами огня, отдельными предметами, сосудами и др.) [Грушин, 2007] Их интерпретируют по-разному: как «святилища», «жертвенные», «поминальники» и т.д. Но их назначение еще требует специального осмысливания.

В заключение следует сказать, что для разных периодов существовала определенная модель оформления памятников культовой деятельности. Она более единообразна для периода поздней древности и средневековья, когда преобладали «самостоятельные» святилища, обособленные от могильников. При этом какие-то культовые действия производились и рядом с курганами. Пока непонятно, какой аспект мировоззрения отражают обнаруженные на территории Саяно-Алтая различные ритуальные выкладки и ритуальные курганы.

На наш взгляд, все памятники культовой деятельности следует разделить на святыни (святилища «открытого» типа и пещерные, святилища-писаницы, святилища курганы), культовые и священные места, культовые объекты, культовые центры.

Устройство современных святых и культовых мест на Алтае так или иначе связано с водными целебными источниками, природными объектами [Сагалаев Октябрьская, 1990, с. 35, 36, 44, 47–48]. Священными считаются родники, целебные источники («аржан»; рис. 4), перевалы, возвышающиеся горы, необычные скальные выступы, отдельно стоящие большие камни. Почитание природных объектов выражалось в определенных ритуальных действиях, сопровождающихся жертвоприношениями, строительстве каменных жертвенныхников. Наряду с сакрализацией отдельных культовых мест возвеличивается и почитается весь Алтай [Клешен 2011, с. 196].

Аналогичные данные о таком почитании природных объектов содержатся в других этнографических материалах [Владыкин, 1996; Белавин, 1996] и демонстрируют общечеловеческие универсалии отношения к окружающему пространству.

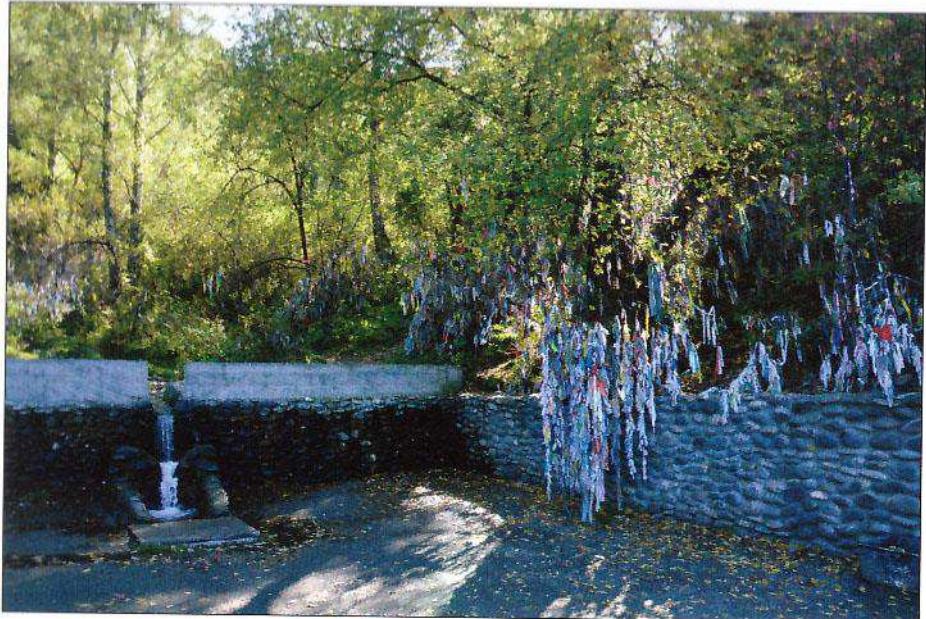


Рис. 4. Аржан-Суу. Фото А.А. Тишкина

Интересно, что до сих пор местное население Алтая почитает отдельные святыни, культовые места древности. Это имели возможность наблюдать путешественники и ученые, побывавшие в XIX в. на Алтае. Г.Н. Потанин [1881, с. 72–73, фиг. 34] по пути в Монголию в 1876 г. отмечал реалистичные изваяния, которые являлись объектом поклонения и заботы местных жителей.

В.В. Радлов [1896, с. 24–26] обратил внимание на поклонение скульптурам из камня, смазывание их жиром и своеобразный ритуал «кормления». Местное население даже пыталось охранять отдельные культовые объекты от разрушения и уничтожения. Самым реалистичным фигурам давались имена («Кезер», Акташ» и др.). На культовом месте возводились «обо» и другие сооружения.

К важным характеристикам для всех групп памятников культовой деятельности, вне зависимости от времени появления и типа, относится их связь с природным ландшафтом. Поэтому даже в Списке Всемирного наследия ЮНЕСКО появился новый термин – **культурные ландшафты** [Калуцков, 2009], которые квалифицируются как объекты природно-культурного наследия (Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. UNESCO, 1972). Культовые места и святыни, включая окружающий ландшафт, относятся к разновидности культурных ассоциативных ландшафтов и ассоциируются с феноменом культуры – сакральностью. Значимость культовых мест определяется по ряду критерий: свидетельство конкретного проявления культуры, обладание особой ассоциативной ценностью (сакральностью), подлинность (достоверность) объекта, наличие уникальных природных феноменов (Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention. UNESCO, WHC-99/2) [Занданова, 2007, с. 9].

Определение границ памятников культовой деятельности и священных территорий поможет сохранить их как элементы культурных ландшафтов и включить в туристическую сферу деятельности.



РИТУАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВОИНСКОГО ПОЯСА (на материале оленных камней)*

Д.П. Шульга

Новосибирский государственный университет,
Новосибирск

Олениные камни представляют собой одну из наиболее заметных категорий памятников скифской эпохи и являются комплексным источником по различным аспектам жизни общества ранних кочевников. В археологической литературе традиционно считается, что олениные камни представляли собой вертикально установленные символические изваяния воинов-прапородителей. Так, В.В. Волков [1981, с. 87] полагал, что в виде оленного камня изображался не просто воин, а «конный воин». К сожалению, исследователь не развил это положение, а потому не совсем ясно, каким образом он различал, например, воинов-всадников и воинов-колесничих.

Олениные камни, помимо всего прочего, являются чрезвычайно ценным, фактически единственным источником по поясам раннескифского времени VIII – I-й половины VII в. до н.э., так как находок поясной фурнитуры в погребениях данного периода не обнаружено [Шульга, 2008, с. 104]. Большинство олениных камней имеют в нижней части по одному выбитому (горизонтальной канавкой или штриховкой) поясу с подвешенными к нему колчаном, чеканом, кинжалом и другим оружием и предметами. Пояс, как правило, сохраняется даже на самых поздних олених камнях и стелах, где другие изображения отсутствуют. Отсюда можно заключить, что изображение пояса являлось одним из самых значимых на олених камнях в течение всего продолжительного периода их возведения в предскифское и раннескифское время.

В.Д. Кубарев [1979, с. 56] отмечал, что в Горном Алтае на олених камнях пояс обозначался широкой прошлифованной полосой или глубоким желобком, а в Монголии боевые «пояса, украшенные рядом вертикальных линий, треугольниками, ромбами и шевронами, были, вероятно, боевыми, а звенья орнамента означали отдельные наборные бронзовые бляхи или защитные пластины. ... Другие пояса, которые, очевидно, могли быть парадными, переданы на олених камнях Монголии частой косой сеткой» (рис. 1.-а–в).

В скифоидных культурах пояса также были обязательной принадлежностью мужчины-воина. Все известные пояса скифского времени относятся к двум группам – боевые портупейные для ношения оружия и боевые портупейные защитные, использовавшиеся как для ношения оружия, так и для защиты области живота и пояса. На принадлежность наборных поясов к чисто мужскому вещевому комплексу указывал и В.А. Могильников [1997] на основе анализа материалов каменской культуры. Несомненно, что и женщинам для ношения верхней одежды требовалось опоясываться и портупейные пояса, но оснащение их обоймами или пряжками не предполагалось. Впрочем, на Укоке было найдено погребение девушки с оружием и поясными пластинами [Полосьмак, 1994, рис. 19]. Эта пока единственная в Горном Алтае и на прилегающих территориях однозначная находка, вероятно, указывает, что право ношения боевого портупейного пояса определялось все же не половой принадлеж-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект №11-01-00489а).

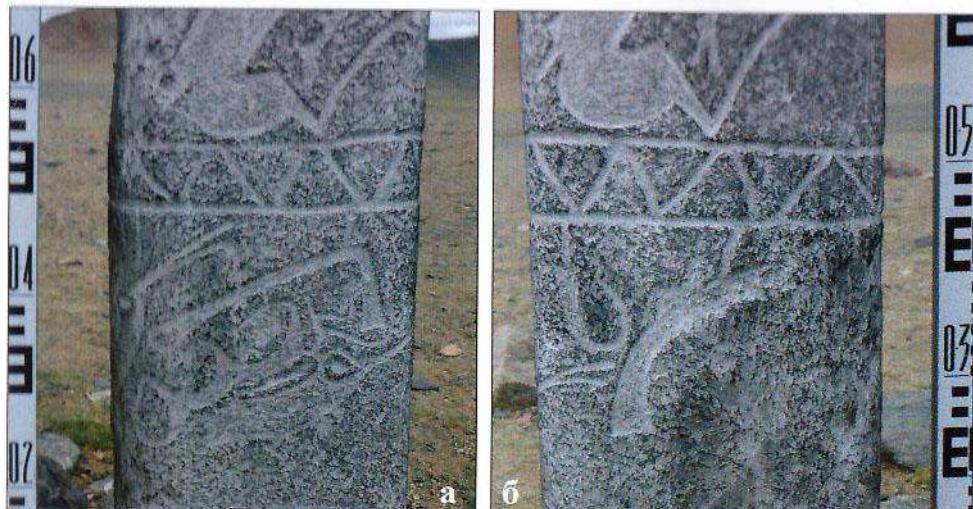


Рис. 1. Изображение боевого пояса на «оленном» камне комплекса Баян зурх (Монгольский Алтай; фотоснимки микалентной копии выполнены А.А. Тишкиным)

постью, а наличием или отсутствием статуса воина. Другое дело, что получить такой статус женщина в скифскую эпоху в кочевом обществе могла только в исключительных случаях.

Следует сказать, что с глубокой древности пояс был одной из важнейших частей одежды, необходимой частью снаряжения охотника и воина практически у всех народов мира. Это же описано и в этнографических традициях [Добжанский, 1990, с. 46]. Так, в старой России ходить без пояса считалось грехом. Соответственно, нарушающий общественный порядок человек назывался «распоясавшимся». Вместе с тем ношение пояса рассматривалось и как честь, недаром при аресте с военнослужащего снимался пояс (хотя это имело и унитарное значение). На другом конце Евразии в Монголии право носить пояс было настолько значимым, что отразилось в лексике при обозначении девушки как «не имеющая пояса» [Волков, 1981, с. 88].

