13
С-Д

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ

М.Ф.КОСАРЕВ

ДРЕВНЯЯ ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ:



ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДНАЯ СРЕДА

МОСКВА НАУКА 1991

Электронная библиотека ИА РАН: https://www.archaeolog.ru/ru/el-bib

ББК 63.4 (2)
К 71

Ответственный редактор
В. Ф. СТАРКОВ

Рецензенты:
В. В. ВОЛКОВ, М. А. ДЭВЛЕТ

Отделение
ИНИБСИ АН СССР
при Институте археологии

69 72 V20

Косарев М. Ф.

К 71 Древняя история Западной Сибири: Человек и природная среда. — М.: Наука, 1991. — 302 с.: илл.
ISBN 5-02-010026-9

Многоплановое историко-археологическое исследование дает представление о более чем 60 археологических культурах, локализовавшихся в разное время (от палеолита до раннего средневековья) в пределах зауральско-западносибирского суперрегиона. Рассматриваются этапы экономического, социального и духовного развития западносибирского населения с древнейших времен до средневековья.

К $\frac{0504000000-189}{042(02)-91}$ 97—91 (1 пол.) ББК 63.4(2)

ISBN 5-02-010026-9 © Издательство «Наука», 1991

Электронная библиотека ИА РАН: https://www.archaeolog.ru/ru/el-bib

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая вниманию читателей книга ставит целью дать представление о важнейших исторических событиях прошлого Западной Сибири, касающихся в первую очередь этнических, экономических, социально-политических и мировоззренческих аспектов жизни древнего населения этого огромнейшего края, основную часть которого занимает великая Западно-Сибирская равнина площадью свыше 3 млн кв. км.

Западная Сибирь более чем любая другая территория нашей страны приближается по своим физико-географическим данным к понятию «идеального континента». Классически равнинный рельеф, классически широтное расположение природных зон (степной, лесостепной, таежной, лесотундровой и тундровой), классически континентальный климат в значительной мере обусловили «классическое» проявление здесь общих, региональных и эпохальных закономерностей социально-экономического развития, а также «классическую» выраженность разных видов древней хозяйственной деятельности, миграционных процессов, этнокультурных смешений и т. д.

Хронологический диапазон исследования охватывает около 16—18 тыс. лет: от первых археологически засвидетельствованных следов прихода на Западно-Сибирскую равнину древних людей (конец палеолита, по имеющимся пока археологическим данным) до начала текущего тысячелетия.

В первоначальном варианте книга предполагалась в виде двух равновеликих частей: а) источниковедческой, где излагалась общая историко-культурная концепция древней истории Западной Сибири, и б) интерпретационно-исторической. Однако строгие издательские лимиты на листаж заставили меня в окончательном варианте изъять первую (источниковедческую) часть, что не могло не снизить научную ценность книги. Чтобы хоть как-то подготовить читающую публику к восприятию настоящего исследования и не дать ей заблудиться в веках и эпохах, я изложу вкратце структуру первой (изъятой) части, которая была организована в основном по эпохально-историческому принципу:

Глава первая: КАМЕННЫЙ ВЕК (рис. 1—22; карты 1—2).

1. Палеолит (от XVIII—XVI до X—IX тыс. до н. э.).
2. Мезолит (около IX—VII тыс. до н. э. на юге Западной Сибири, около VIII—VI тыс. до н. э. на севере).
3. Неолит (VI—IV тыс. до н. э. на юге, V — большая часть III тыс. до н. э. на севере).
4. Энеолит (в основном III тыс. до н. э.; на севере — последняя треть III — первые века II тыс. до н. э.).

Глава вторая: БРОНЗОВЫЙ ВЕК (рис. 23—58; карты 3—4).

1. Период ранней бронзы (первая треть II тыс. до н. э.).
2. Первая половина бронзового века, или самусьско-сейминский период (XVII—XIV или XVI—XIII вв. до н. э.).
3. Андроновский период (XIV—XII или XIII—XI вв. до н. э.).
4. Период поздней бронзы (XI—IX или X—VIII вв. до н. э.).
5. Переходное время от бронзового века к железному (примерно VIII—VII вв. до н. э.).

Глава третья: ЖЕЛЕЗНЫЙ ВЕК (рис. 59—83; карты 5—6).

1. Период раннего железа (VII в. до н. э.—V в. н. э.).
2. Начало средневековой эпохи (VI—IX вв. н. э.).

Есть слабая надежда, что иллюстративный материал, выполненный самим автором (рис. 1—83), в какой-то мере восполнит отсутствующую информацию о древних культурах и этнокультурных ареалах и даст некоторое представление о характере и облике великолепных западносибирских древностей. Не исключено, что автору удастся издать изъятую часть отдельной книжкой т. н. безнаборной печатью.

В последние десятилетия в археологию все активнее вводятся методы математических и естественных наук, вооружающие археологов более рациональными и строгими приемами типологии и систематизации археологических источников, новыми способами абсолютного датирования, новыми возможностями реконструкции древнего естественногеографического окружения. Однако эти работы касаются преимущественно источниковедческой стороны исследования. Они ведутся, как правило, в отрыве от магистральных проблем археологической науки. В результате мы наблюдаем сейчас усиливающийся разрыв между быстрыми темпами накопления археологического материала и крайне медленными темпами его исторического осмысления. Именно поэтому насущнейшей задачей нашей археологической науки на нынешнем этапе ее развития является разработка исследовательских подходов интерпретационного, исторического, теоретического уровней. Среди них сейчас наиболее актуальны и перспективны экологический, палеоэтнографический и системный подходы.

Экологический подход. В его основе применительно к археологии лежат выявление, изучение и использование в историко-археологических построениях общих, региональных и эпохальных закономерностей адаптации человеческих коллективов к окружающей среде. К. Маркс и Ф. Энгельс в соответствии с ведущим тезисом исторического материализма — о единстве законов природы и общества — обосновали экологический подход в историческом исследовании. «Историю, — читаем мы в одном из вариантов «Немецкой идеологии», — можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обусловливают друг друга» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 16).

Экологический подход в археологии имеет три главных направления. Первым является исследование миграционных процессов. В них наиболее выпукло и наглядно представлены пути приспособления человеческих обществ к иному естественногеографическому, социально-экономическому

и этнокультурному окружению, разные манеры экономической, социальной и этнической адаптации.

Переселения в чуждое природное окружение вынуждало мигрантов к активным поискам новых хозяйственных возможностей. Так, при продвижении таежных групп в лесостепную или в степную зоны пришельцы, чтобы выжить, должны были овладеть навыками пастушества и земледелия. Правда, столь существенные изменения в хозяйственно-бытовом укладе могли иметь место лишь с эпохи металла, когда на юге Сибири из ареала традиционной присваивающей экономики выделилась область производящего хозяйства, т. е. после того как производственный опыт сибирского населения обогатился новыми, не известными или мало известными ранее формами хозяйственной адаптации.

Переселение из ареала производящей экономики в таежные районы нередко приводило к негативному социально-экономическому эффекту, а именно к примитивизации экономического уклада со всеми вытекающими последствиями социального порядка. Однако давая социальную оценку «упадкам», происходившим при перемещениях общества в экстремальные природные условия, вряд ли правильно безоговорочно квалифицировать их как социально-экономический регресс. Высокая способность адаптации к чуждой ландшафтно-климатической, социальной и этнической среде, и прежде всего высокое умение приспосабливаться к ней путем изменения своих социально-экономических навыков, своего этнического облика и своей духовной культуры, — безусловно прогрессивное качество, которое помогло человеку выжить в условиях многократных исторических потрясений и экологических кризисов, и не только выжить, но освоить ранее не заселенные пространства, в том числе южные пустыни и полярную тундру. Здесь весьма уместно привести тонкое замечание О. Пешеля, высказанное около ста лет назад: «Конечно, эскимосы не вывели по известным отклонениям в движении Луны заключения о приплюснутой форме Земли, они не разложили воду на два составные газа, но зато они первые своими собственными силами и собственным искусством проложили себе пути к тем поясам Земли, где зима сковывает землю на десять месяцев, где не растет ни одного дерева, где даже морем не приносится столько лесу, чтобы можно было сделать из него древко копья» (Пешель, 1890. С. 405—406).

В последние десятилетия неоднократно предпринимались попытки классифицировать древние миграции (Алексеев, Бромлей, 1967; Косарев, 1972; Мерперт, 1978), однако во всех этих исследованиях предметом классификации оказывались не миграции как таковые, а их отдельные стороны и проявления: причины, формы реализации, экономические, социальные, этнические последствия и пр. Дело в том, что миграция как историческая категория — чрезвычайно сложное и многоплановое явление, моделирующее причинно-следственную направленность исторического развития, и типологизировать их во всем объеме — все равно, что типологизировать исторический процесс в целом.

Изучение миграционных процессов помогает глубже проникнуть в движущие силы развития древних обществ. Одна из них находит объяснение в сформулированном К. Марксом применительно к древним миграциям законе давления избытка населения на производительные силы

(*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 8. С. 568). Действие этого закона проявляется примерно в такой последовательности: темпы роста численности населения обычно опережают темпы развития производительных сил; это приводит время от времени к резкому обострению проблемы перенаселенности; возникающие кризисные ситуации разрешаются миграцией (пассивный вариант преодоления кризиса) или переходом на другой уровень экономики (активный вариант преодоления кризиса).

Подобные кризисные состояния с подобными социально-экономическими последствиями особенно характерны для пограничья историко-археологических эпох, в том числе для переходного времени от каменного века к бронзовому и от бронзового века к железному. Эти сравнительно короткие, но бурные периоды отличаются наиболее упорными и целенаправленными поисками новых путей социально-экономической адаптации, упадком одних и бурным расцветом других культур, активизацией миграционных процессов, рождением новых этносов и т. д.

Отсюда второе важное направление экологического подхода — исследование обусловленности и содержания переходных историко-археологических эпох. В эти узловые, насыщенные динамизмом периоды социально-экономическое развитие многократно ускорялось. Для понимания стимулов таких «скачков» очень важно учитывать, что на юге Западно-Сибирской равнины переход от неолита к бронзовому веку (и одновременно от охотничье-рыболовческого хозяйства к пастушеско-земледельческому), равно как переход от бронзового века к эпохе железа (и одновременно от пастушеско-земледельческого хозяйства к кочевому скотоводству), произошли в условиях жестоких экологических кризисов (Косарев, 1984. С. 32—47, 51—53, 60—61).

Третьим важным направлением экологического подхода в археологии является исследование факторов и проявлений неравномерности социально-экономического развития. Это направление имеет два ракурса — региональный и эпохальный. Региональный ракурс проявляется в неодинаковой способности природной среды разных районов обеспечить равноценную материальную основу процесса производства. Эпохальный ракурс состоит в том, что один и тот же фактор природной среды в разные исторические периоды мог иметь несходные и даже прямо противоположные последствия. «Внешние природные условия, — отмечал К. Маркс, — экономически распадаются на два больших класса: естественное богатство средствами жизни, следовательно плодородие почвы, обилие рыбы в водах и т. п., и естественное богатство средствами труда, каковы: действующие водопады, судоходные реки, металлы, уголь и т. д. На начальных ступенях культуры имеет решающее значение первый род, на более высоких — второй род естественного богатства» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 552).

Иллюстрацией вышеприведенного высказывания может служить несходство исторических судеб таежного населения Западной и Восточной Сибири. В каменном веке, до открытия металлообработки, Восточная Сибирь со своими богатыми и легкодоступными месторождениями камня имела по сравнению с Западной Сибирью лучшие возможности для развития и совершенствования каменной индустрии. Но бедность Западно-Сибирской равнины камнем и, напротив, обилие в Восточной Сибири

доступных и разнообразных источников каменного сырья определили потом разную степень стимулирования производственно-технического поиска. В Западной Сибири постоянная нужда в дефицитном каменном сырье вызвала по мере роста численности населения острую необходимость поставить свое хозяйство на более прочную материально-техническую основу. Обратившись к производственному опыту южных соседей, обь-иртышцы начинают осваивать местные и окрестные месторождения меди и оловянного камня (касситерита), создают собственную медно-бронзовую металлургию. Население же Восточной Сибири, особенно северо-восточных ее окраин, где месторождения высококачественных пород камня были удобны для добычи и практически неиссякаемы, продолжает использовать в основном прежние, доставшиеся в наследство от неолита сырьевые источники.

Оценивая экологический подход в целом, следует подчеркнуть, что два первых его направления (исследование миграционных процессов и переходных историко-археологических эпох) служат осмыслению общих закономерностей социально-экономического развития, тогда как разработка третьего направления, касающегося причин и проявлений неравномерности исторического процесса, способствует пониманию прежде всего региональных и эпохальных закономерностей социально-экономического развития. Тем самым экологический подход поднимает археологическое исследование на исторический, теоретический уровень, в чем собственно и состоит его значимость и актуальность.

Палеоэтнографический подход. Умение находить и объективно осмысливать археолого-этнографические параллели при реконструкции тех или иных явлений археологической действительности — одно из важных условий историзма археологического исследования. Это условие лежит в основе так называемого палеоэтнографического подхода в археологии. Тактика палеоэтнографического подхода заключается в выборе наиболее подходящей этнографической модели реконструируемого археологического явления. В определенном смысле палеоэтнографический подход является приемом этнографического моделирования в археологии.

В ряде случаев, особенно при палеоэкономических реконструкциях, обнаруживается, что палеоэтнографический подход тесно связан с экологическим, что логично и закономерно. Дело в том, что обращение археолога к этнографии наиболее оправдано тогда, когда сопоставляемые археологические и этнографические факты отражают экологическую обусловленность явления, представляют собою закономерный результат рационального приспособления человеческого коллектива к окружающей среде. Данные по этнографии казахов-кочевников юга Западно-Сибирской равнины показывают, что в новое время эпизодические освоения ими глубинных маловодных степных мест случались во влажные, дождливые годы, когда там бывал особенно мощный травостой и появлялось большое число естественных водопоев. Вместе с тем в такие годы ухудшались условия для пойменного пастушеско-земледельческого хозяйства, так как вследствие высоких весенних половодий поймы на длительное время оказывались под водою. В свете приведенной этнографической аналогии (модели) активное освоение степняками, начиная с рубежа бронзового и железного веков, открытых степных пространств свидетельствует об

упадке пойменного пастушеско-земледельческого хозяйства и о переходе степняков к кочевому скотоводству, а также о том, что этот переход произошел в условиях существенного увлажнения климата.

Этот этнографический пример мы вправе использовать и оценивать как в русле экологического, так и в русле палеоэтнографического подхода, все зависит от конкретной исследовательской задачи. Любая этнографическая параллель, предполагающая экологическую обусловленность археологического явления, а следовательно, и его реальность, есть модель этого явления, основа его реконструкции.

Палеоэтнографический подход в своем наиболее чистом виде выступает чаще всего при исследовании древней духовной культуры — культов, верований, представлений о мире, т. е. когда реконструируемые явления могут быть рассмотрены не в рамках определенной природной среды, а в рамках определенной мировоззренческой традиции, что позволяет отвлекаться от экологического аспекта исследования (но не игнорировать его).

Системный подход. Основу его в научном исследовании составляет анализ явления (системы) в многогранной, многомерной и многоуровневой связи как с внутренними структурными составляющими, так и с другими системами, образующими полисистемный комплекс (Кузьмин, 1983). Сущность системного мышления была определена Ф. Энгельсом, который, в частности, указывал, что одно из условий научного познания тех или иных явлений — определение их «места в системе природы» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 21).

В археологии часты случаи, когда различия в системных уровнях воспринимаются как непримиримые, взаимоисключающие противоречия. Так, если рассматривать энеолит и раннебронзовый период Западной Сибири в целом, можно говорить об одновременном существовании нескольких орнаментальных (этнокультурных) традиций; если же касаться отдельных районов этой территории, то там одна культурная традиция сменяется другой, другая — третьей, и они воспринимаются как разновременные, причем последовательность культурных напластований на одновременных памятниках могла быть не вполне одинаковой. Случаи неоднозначной стратиграфии особенно часты в контактных зонах, где тесно взаимодействовали два или несколько культурных ареалов. Это не раз вводило археологов в заблуждение, порождая споры о том, какая стратиграфия объективна, а какая является результатом неправильных раскопок или ошибочных полевых наблюдений. Между тем, если бы стратиграфия древних памятников разных районов Обь-Иртышья рассматривалась в связи с общей историко-культурной стратиграфией Западной Сибири, т. е. системно, с учетом особенностей микро- и макростратиграфии, с умением видеть не только отдельные «деревья», но и «лес» в целом, перед исследователем предстала бы действительная стратиграфическая картина во всей ее сложности и неоднозначности.

Другой пример. В районе Сургута при раскопках памятников эпохи железа находят кости лошади. Если рассматривать этот факт только в хозяйственно-бытовой системе, напрашивается вывод о древнем коневодстве в циркумполярном поясе Западной Сибири. Однако западносибирская этнография свидетельствует о том, что у обских угров — охотни-

ков и рыболовов — наиболее «угодной» жертвой богам считалась лошадь. Когда возникала необходимость в таких жертвах, остяки (ханты) и вогулы (манси) снаряжали далекие экспедиции к скотоводам, покупали там лошадей и доставляли их в места своего проживания. Отсюда следует, что приведенный археологический факт скорее проливает свет не на особенности хозяйства северного западносибирского населения, а на специфику верований и культов. Это наводит на мысль об участии в этногенезе северных групп обских угров какого-то южного компонента, что подтверждается исследованиями Б. Мункачи, который пришел к выводу о заимствовании уграми коневодческой терминологии у древних ираноязычных кочевников, возможно саков. Вышеизложенное рассуждение показывает, что по мере перехода от моносистемного анализа к полисистемному реконструируемая ситуация становится более полной и содержательной.

Системный подход наиболее перспективен при реконструкции крупных экономических и социальных трансформаций древности, таких, как переход от каменного века к эпохе металла, от присваивающего хозяйства к производящему, от родового строя к раннеклассовым образованиям, когда динамичное взаимодействие разноуровневых факторов (ландшафтно-климатических, экологических, экономических, исторических, социальных, этнических, демографических и др.) было особенно сложным и многоплановым.

Нужно признать, что для большей четкости мы, может быть, излишне жестко оторвали системный подход в археологии от экологического и палеоэтнографического подходов, сузив круг его эвристических функций до конкретных и достаточно ограниченных задач историко-археологического познания. Между тем на более широком исследовательском фоне, скажем, на уровне интеграции наук, системный подход может органично включать в себя другие подходы, в том числе экологический и палеоэтнографический. Правда, в таком широком понимании системный подход утрачивает свою акцентированную направленность и по существу возводить в ранг диалектической методологии вообще.

Некоторые общие вопросы. Среди теоретических или, точнее, теоретико-методологических проблем историко-археологического исследования следует выделить две, представляющиеся нам наиболее важными: 1) проблему происхождения и этнической истории урало-сибирских народов; 2) проблему реконструкции древнего мировоззрения. В связи с разработкой первой из названных проблем нам уже приходилось писать, что ее комплексное изучение затруднено тем, что ученые разных специальностей — археологи, лингвисты, антропологи вкладывают в понятие «этнос» не вполне одинаковый смысл. В обозначении разных категорий этнических общностей у нас существуют по крайней мере три параллельные терминологии: 1) археологическая: этнокультурная общность, культура, локальный вариант культуры; 2) лингвистическая: языковая группа, язык, диалект; 3) биологическая (антропологическая), рассматривающая разные по объему соподчиненные популяции, в зависимости от широты эндогамных кругов и степени проницаемости генетических барьеров (Косарев, 1974. С. 152).

Известно, что биологическая (в данном случае антропологическая) преемственность не всегда совпадает с культурной, культурная пре-

емственность не обязательно сопровождается языковой и антропологической. Поэтому в каждом отдельном случае, пытаясь выявить ретроспективным путем далеких предков современных аборигенов, мы должны оговаривать, какую линию преемственности следует считать ведущей — лингвистическую, историко-культурную или антропологическую, т. е. во избежание разночтений необходимо уточнять, какие предки интересуют нас прежде всего: предки по языку, предки, оставившие в наследство специфический комплекс традиционных черт культуры, или предки, передавшие более поздним группам характерные антропологические особенности.

Одним из наиболее существенных пробелов нынешнего этапа археологических исследований на Урале и в Сибири является слабая разработка проблем, связанных с реконструкцией древнего мировоззрения. Формирование древних мировоззренческих комплексов отражает процесс духовного приспособления человека как к природе, так и к формирующимся на ее фоне хозяйственно-бытовым, социальным, культурным и этническим традициям. Этот процесс в разных географических условиях, у носителей разных хозяйственных типов и в разных исторических ситуациях не мог быть вполне сходным.

Неудачи русских духовных миссий в распространении православия в Сибири объясняются главным образом тем, что христианская религия, классовая по содержанию и пастушеско-земледельческая по происхождению, не соответствовала потребностям, и морали таежных охотников-рыболовов, не вышедших до конца из состояния первобытности. Не удивительно поэтому, что пропагандируемые православными миссионерами богочтимые носители христианской мировоззренческой традиции «дьяволизировались» инородцами в духе языческого миропонимания. Пожалуй, лишь св. Николай Чудотворец, считавшийся у христиан покровителем охотников и рыболовов, повсеместно и довольно органично вошел в пантеон христианизируемых угров, самоедов *, тунгусов и др., но опять же на языческий манер, не изменив существа их прежних верований. Это объясняется тем, что Николай как куратор охотничье-рыболовческих промыслов был близок и понятен сибирским аборигенам и поэтому легко ассоциировался с их местными языческими богами.

Таежные сибирские охотники-рыболовы к ужасу православных священнослужителей распространили на христианские святыни языческий обычай «наказывать» божков и духов за «плохую службу». Известно, например, что вогул Кирилл Калишин из Махтыльских юрт «стрелял в Георгиевскую часовню из ружья и пробил первые часовенные двери, рассердившись на св. великомученника Георгия за то, что этот святой будто бы умертвил его сына-младенца» (Павловский. С. 217).

Приведенные примеры лишний раз подтверждают, что между духовной культурой, с одной стороны, природой, экономикой, социальной структурой и конкретной исторической ситуацией, с другой стороны, существует

* Самоеды — собирательное название, до сих пор употребляемое в этнографии для обозначения северных самодийцев, известных летописно под именем самояди. Этот этноним обычно не распространяется (и не распространялся ранее) на южных самодийцев: селькупов и некогда существовавших в Алтае-Саянах камасинцев, моторов, карагасов, саянцев и др.

сложный комплекс прямых и опосредованных связей. Если природная среда является ареной существования общества, а социально-экономический уклад — формой материального функционирования общества, то верования, культы, искусство, этика характеризуют душу общества. Поэтому подлинная история древних народов может быть воссоздана лишь в том случае, если материальная культура и социально-экономические процессы будут изучаться в неразрывной связи с историей духовной культуры. Это прекрасно понимали такие крупные урало-сибирские археологи и этнографы, как А. Спицын, А. П. Окладников, В. Н. Чернецов, в работах которых реконструкции духовного мира древних обществ всегда уделялось большое внимание.



Глава первая

ВОПРОСЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

Ко времени освоения Западно-Сибирской равнины русскими здесь, помимо тюркоязычных народов, занимающих юг этой гигантской области, жили вогулы (манси), остяки (ханты), остяко-самоеды (селькупы), северные самоеды (нынешние ненцы, энцы, нганасаны), а также отдельные тунгусоязычные и кетоязычные группы, тяготевшие к восточной окраине Западной Сибири. Ныне кеты остались лишь на нижнем Енисее и представляют собой небольшую народность, язык которой не нашел четкого места в лингвистической классификации. Ханты и манси вместе с венграми, живущими ныне на среднем Дунае, относятся к угорской языковой ветви; селькупы, ненцы, энцы, нганасаны разговаривают на языках самодийской ветви. Угорская и самодийская ветви вместе с финской (коми, удмурты, мари, мордва, финны, эстонцы, карелы и др.) образуют вкупе уральскую языковую семью.

Относительно правомерные этногенетические построения возможны, лишь начиная с неолитических культур, когда появляется глиняная посуда со специфическими орнаментальными традициями, становится достаточно представительным антропологический материал, стабилизируются типы погребальной обрядности и др.

В разное время место формирования народов уральской языковой семьи определялось по-разному. М. А. Кастрен и его последователи создали гипотезу саяно-алтайского происхождения финно-угро-самодийцев (Кастрен, 1860). Сейчас эта исследовательская версия считается устаревшей. Среди многих археологов до настоящего времени пользуется признанием гипотеза В. Н. Чернецова, по которой предки уральцев — выходцы из Приаралья и Прикаспия, продвинувшиеся еще в мезолите в сторону Урала и расселившиеся затем на запад и восток от Уральского хребта (Чернецов, 1968).

Согласно новым и новейшим данным, для мезолита-неолита фиксируется по крайней мере три притока прикаспийского населения на Южный Урал (Матюшин, 1985). Они были спровоцированы периодическими понижениями уровня воды Каспия (регрессиями), имевшими место 9700—8000, 7530—6400 и 5540—4250 л. н. (Варущенко С. И., Варущенко А. Н., Клиге, 1987. С. 52). Регрессии сопровождались пересыханием озер и дельтовых проток, их интенсивным засолением, понижением уровня грунтовых вод, катастрофическим уменьшением продуктивности пастбищ и т. д., что вело к массовой гибели рыбных богатств и к сокращению поголовья диких степных копытных (Галкин Л. Л., 1982). Это побуждало местное население к активному поиску путей выживания, одним из которых была миграция в более благополучные районы, что проявилось, на-

пример, в выплеске из Прикаспия в предтаежное и южнотаежное Зауралье носителей боборыкинской неолитической культуры.

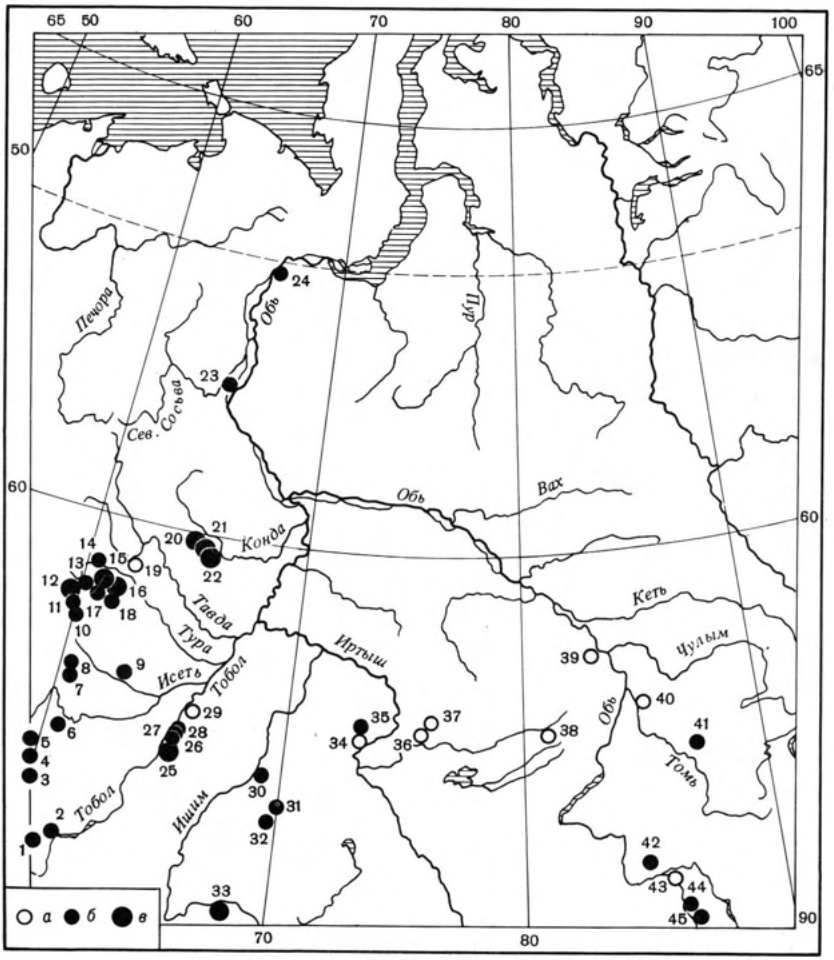
Параллельно происходил отток на север — преимущественно в Западную Сибирь — населения из района Арала (Чернецов, 1964а; 1968; Кирюшин, 1986. С. 14; Васильев Е. А., 1987), также переживавшего регрессивные стадии, которые, однако, были, видимо, не вполне синхронны прикаспийским. Приходя на север, южные мигранты растекались по бескрайним просторам двух великих равнин, смешиваясь друг с другом и автохтонным населением. В целом формирование народов уральской языковой семьи представляется нам многоплановым и многоступенчатым процессом, длившимся, вероятно, не одну тысячу лет.

Признаки распада протофинно-угро-самодийской общности особенно явственно прослеживаются на территории Западной Сибири. Мы уже отмечали ранее, что со второй половины неолита в предтаежном и таежном Зауралье и Обь-Иртышье сосуществовали три культурные (этнические) линии преемственности, наиболее выраженные в традиционности орнаментальных комплексов: гребенчатый, гребенчато-ямочный и отступающе-прочерченный (отступающе-накольчатый).

В позднем неолите гребенчатая традиция локализовалась в основном в районах, прилегающих к Уралу. В восточноуральской части с рубежа неолитической и энеолитической эпох она начинает развиваться в ярко выраженной геометрической манере, причем в Южном и Среднем Зауралье — по линии андроноидного геометризма (позднесуртандинские, аятские, коптяковские, черкаскульско-федоровские керамические комплексы), а в северотаежном Приобье — по линии специфической «сотовой» геометрической орнаментации (сартыньинская культура).

Носителей восточноуральской андроноидной орнаментальной традиции принято связывать с древнеугорским этносом (Чернецов, 1953а. С. 61; Сальников, 1967. С. 347, 373—374; Косарев, 1974. С. 150, 158—159). В этой связи интересно, что черкаскульско-федоровские геометрические узоры дожили до этнографической современности и особенно полно представлены в орнаментах ленточного типа обских угров (Чернецов, 1948; Иванов С. В., 1963. Рис. 100). Что касается выделения северного варианта гребенчатой орнаментации (с «сотовым» геометризмом), то здесь, возможно, отражено начало этнической дифференциации внутри древнеугорской общности.

Необходимо отметить, что не все ученые считают андроновцев (федоровцев) уграми. Е. Е. Кузьмина (1986) отстаивает их ираноязычную принадлежность. Если удастся доказать, что федоровская культура родилась в Центральном Казахстане, как предполагают В. С. Стоколос, Е. Е. Кузьмина, О. Н. Корочкова и др., то гипотеза об ираноязычности федоровцев получит дополнительное подтверждение. Если же окажутся правы исследователи, придерживающиеся точки зрения о единой генетической основе и единой родине федоровской и черкаскульской культур (М. Ф. Косарев, Т. М. Потемкина, А. Ф. Шорин и др.), то, учитывая, что последняя имеет явно восточноуральское происхождение, следует признать более убедительной гипотезу об угорской принадлежности федоровского населения.

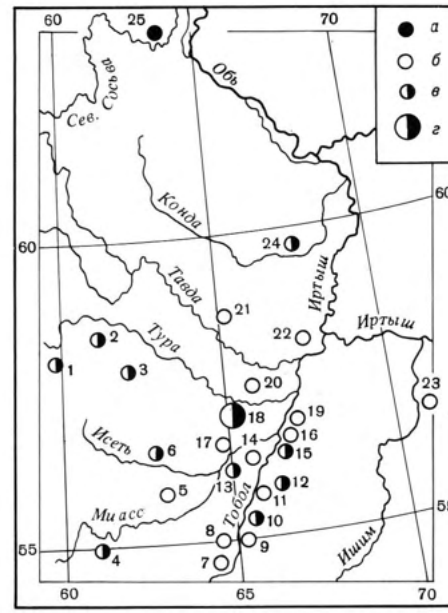


Карта 1. Верхнепалеолитические и мезолитические памятники Зауралья, Западно-Сибирской равнины и прилегающей окраины Алтае-Саян

а — верхнепалеолитические стоянки; *б* — мезолитические стоянки; *в* — скопление мезолитических стоянок и местонахождений. *1* — Мирный III на р. Синташте; *2* — другие синташтинские местонахождения; *3* — местонахождения на оз. Карагайское-Чебачье; *4* — Учалинские стоянки; *5* — Ускульские местонахождения; *6* — Чебаркуль I; *7* — Сайма III; *8* — Б. Аллаки; *9* — Сухрино I; *10* — Крутяки I, II; *11* — Евстюниха III; *12* — Баранча I, II, V; *13* — Выйка II; *14* — Полуденка I, II; *15* — Юрьинские стоянки (более 20 пунктов); *16* — Басьяновские стоянки (более 10 пунктов); *17* — Исток II, III; *18* — Кокшаровско-Юрьинская стоянка; *19* — Гари; *20* — Сатыгинский комплекс стоянок; *21* — Ягодинский комплекс стоянок; *22* — Леушинский комплекс стоянок; *23* — Смоляной Сор; *24* — Корчаги I, II; *25* — Убаган III, V, VIII; 26 — Звериноголовская VI; *27* — Верхняя Алабуга; *28* — Камышное I; *29* — Шикаевка II; *30* — Явленка II; *31* — Виноградовка II, XII; *32* — Куропаткино I; *33* — Тельмана VI, VIIIa, IXa, XIVa; *34* — Черноозерье II; *35* — Черноозерье VIa; *36* — Ново-Тартасская стоянка; *37* — Венгерово V; *38* — Волчья Грива; *39* — Могочино I; *40* — Томская стоянка; *41* — Б. Берчикуль; *42* — Ляпустин Мыс I; *43* — Сростки; *44* — Манжерок II; *45* — Усть-Сема

Карта 2. Неолитические памятники кошкинского и боборыкинского типов в западносибирском Притоболье и прилегающих районах

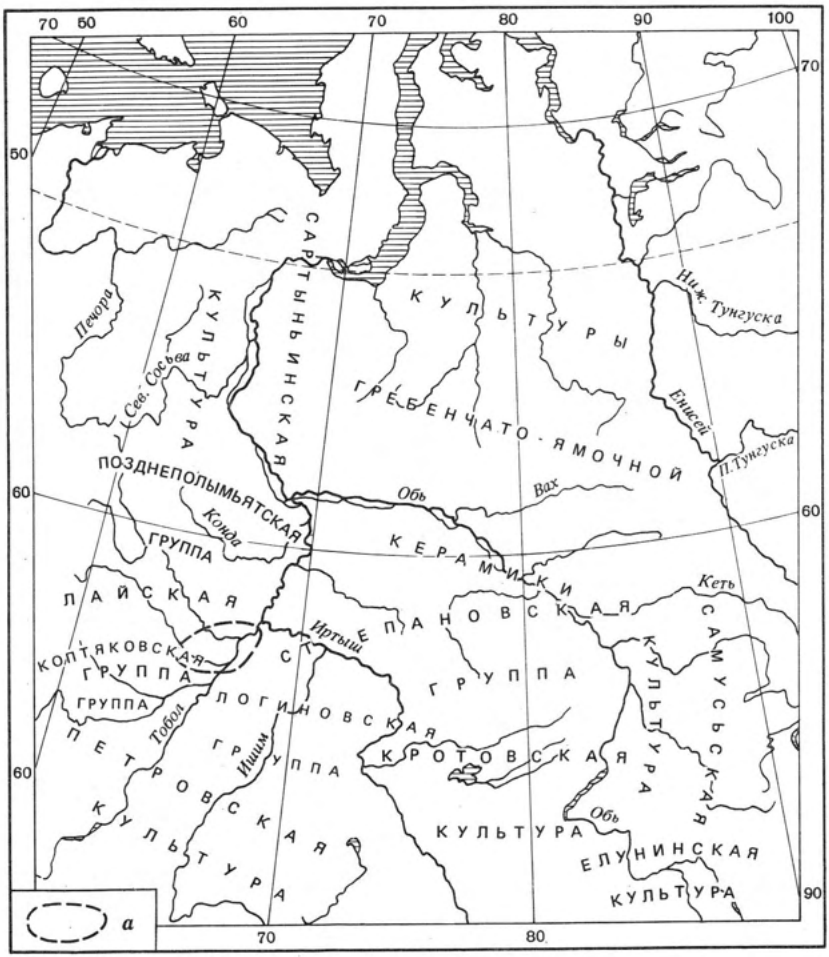
а — Кошкинская стоянка; *б* — Боборыкинская стоянка; *в* — смешанная кошкинско-боборыкинская стоянка; *г* — скопление кошкинских и боборыкинских памятников. *1* — Полуденка I, II; 2 — Кокшаровская VII и Кокшаровско-Юрьинская стоянки; *3* — Амбарка I; *4* — оз. Чебаркуль; *5* — Ташково I; *6* — Боборыкино II; *7* — Убаган I, II; *8* — Верхняя Алабуга; *9* — Гляденевское; *10* — Лисья Гора; *11* — Вороний Мыс I; *12* — Усть-Суерская II; *13* — Ботниково; *14* — Губинское; *15* — Ново-Шадрино I; *16* — Калининское; *17* — Рафайлово; *18* — ЮАО VI, IX, XII, XV; *19* — Юртобор III; *20* — Байрык ID; *21* — Шайтанское; *22* — Юргаркуль III, IV; *23* — Боровлянка II; *24* — Сумпанья III, IV; *25* — Сартынья I



Однако дело обстоит сложнее, чем видится на первый взгляд. Даже если исходить из «иранской» гипотезы, нельзя исключать, что северные федоровцы (тюменские, черноозерско-томские), жившие на юге угро-самодийского мира, могли говорить на угорском или самодийском языках. Для нас сейчас более важен не спорный лингвистический, а безусловный историко-культурный аспект проблемы — прежде всего никем не оспариваемый факт, что черкаскульско-федоровское население приняло активное участие в формировании обско-угорской этнической общности.

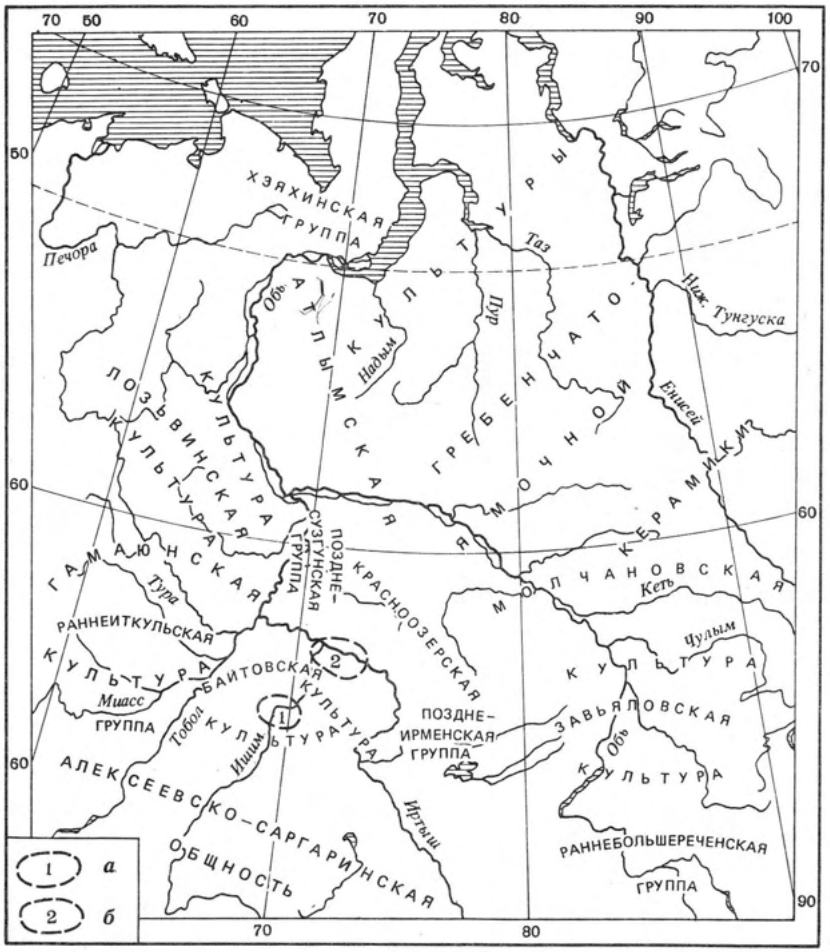
Наиболее ранние памятники, характеризующие гребенчато-ямочную традицию в Западной Сибири, относятся к позднему неолиту. По имеющимся сейчас археологическим свидетельствам, они локализовались в то время в лесостепном и таежном Ишимо-Иртышье (екатерининская и родственные ей культуры). В самусьско-сейминский период, когда лесостепное и южнотаежное Обь-Иртышье занимает население кротовско-елунинской и самусьско-логиновской общностей, гребенчато-ямочный ареал отодвигается на север. Видимо, в связи с этой подвижкой сартыньинская культура в северотаежном Приобье с характерным для нее «сотовым» геометризмом в орнаментации посуды прекратила свое существование. К последней четверти II тыс. до н. э. на огромных северотаежных просторах Западной Сибири утвердились культуры гребенчато-ямочной керамики — раннеатлымская, барсовская, тазовская и др.

Пока нет данных, которые бы свидетельствовали о местных западносибирских истоках гребенчато-ямочной орнаментальной традиции. В то же время бросается в глаза близость западносибирской и восточноевропейской гребенчато-ямочной декоративной манеры, что невольно наводит



Карта 3. Западная Сибирь в середине II тыс. до н. э. *а* — позднеташковская группа

на мысль о восточноевропейском происхождении западносибирских гребенчато-ямочников. В ранее опубликованных работах мы высказали предположение, что развитие гребенчато-ямочной традиции на территории Западной Сибири характеризует процесс формирования древних самодийских групп (Косарев, 1964; 1974). В последние годы эта точка зрения получила поддержку ряда западносибирских археологов и этнографов (Посредников, 1973; Васильев В. И., 1979; Могильников, 1983). Если признать правомерной мысль о связи гребенчато-ямочной орнаментальной традиции с древними самодийцами, то начало самодийского этногенеза логичней всего искать на Восточно-Европейской равнине, в лесной ее части, где гребенчато-ямочный орнамент имеет глубокие местные корни. Этому не противоречат лингвистические данные. А. П. Дульзон обратил



Карта 4. Западная Сибирь на рубеже бронзового и железного веков
а — старомаслянская группа; *б* — богочановская группа

внимание на то, что некоторые восточноевропейские гидронимы самодийского происхождения древнее сибирских (Дульзон, 1961). Это, по его мнению, позволяет предполагать, что предки сибирских самодийцев жили первоначально в Восточной Европе. К такому же заключению, основываясь на гораздо большем топонимическом материале, пришла Э. Г. Беккер (1970).

При всей заманчивости гипотезы о восточноевропейской прародине сибирских самодийцев следует признать, что она выглядит несколько прямолинейной. В этой связи обращает на себя внимание одно загадочное, на первый взгляд, обстоятельство: Западно-Сибирская и Восточно-Европейская равнины долгое время представляли собой две «симметрич-

Отделение
ИНИОН АН СССР
при Институте археологи

ные» этнокультурные области. Так, в неолите и в Западной Сибири, и в Восточной Европе было по три специфических культурных ареала: гребенчатый, гребенчато-ямочный и отступающе-накольчатый. С приближением к эпохе металла и здесь, и там наблюдается тенденция к замене отступающе-накольчатой орнаментальной традиции гребенчатой и гребенчато-ямочной, а в лесостепном Подонье, как и в лесостепном Ишимо-Иртышье, на поздней стадии неолита имеет место симбиоз элементов отступающе-накольчатого и гребенчато-ямочного декоративных комплексов. Богатые и колоритные культуры самусьско-логиновской общности в предтаежном и южнотаежном Обь-Иртышье соответствуют хронологически и ландшафтно-географически не менее ярким и своеобразным культурам абашевской общности в Восточной Европе. Смена абашевских древностей степными срубными вызывает «эхо» в виде смены самусьско-логиновских древностей андроновскими. Расширение сферы влияния срубников на лесную часть Русской равнины и сложение там на поздних этапах бронзового века «срубоидных» культур поздняковского типа находят отражение в проникновении в таежное Обь-Иртышье андроновцев и в сложении там нескольких «андроноидных» культур.

Скорей всего эта «симметричность» объясняется двумя причинами: 1) едиными генетическими истоками западносибирского и восточноевропейского населения (уходящими, видимо, в мезолитическую эпоху) и отсюда сходным генофондом, определившим похожую «логику» этнокультурного развития; 2) сходством ландшафтно-климатических условий Восточно-Европейской и Западно-Сибирской равнин, что обусловило похожую манеру социально-экономической и этнокультурной адаптации и длительное сохранение сходных направлений генетической преемственности.

Вышеизложенное наводит на мысль, что мы, может быть, излишне категоричны, постулируя неместное (восточноевропейское) происхождение гребенчато-ямочной традиции в Западной Сибири. Возможно, гребенчато-ямочный орнаментальный комплекс (так же как гребенчатый и отступающе-накольчатый) и там, и здесь возник независимо, будучи предопределен общей генетической «памятью», истоки которой уходят в глубь каменного века. Нельзя исключать и компромиссный вариант: гребенчато-ямочная декоративная традиция в Западной Сибири могла сложиться на местной основе, однако в некоторых (северных?) районах в генезисе западносибирских культур принимали участие пришлые восточноевропейские гребенчато-ямочники. Независимо от того, какая из этих исследовательских версий окажется верной, формирование и развитие гребенчато-ямочной традиции на западносибирской территории мы во всех случаях склонны увязывать с древним самодийским этносом.

Еще более сложно этническое определение носителей отступающе-накольчатой (отступающе-прочерченной) орнаментальной традиции, локализовавшейся в неолите на чрезвычайно широкой территории — от Украины на западе до Енисея на востоке, захватывая на юге районы, прилегающие к Аралу и Каспию. В отличие от гребенчатой и гребенчато-ямочной традиций, она не имеет достаточно четкого набора характерных черт, а представлена несколькими вариациями, крайние из которых по существу относятся к разным декоративным комплексам. Так, верхнеоб-

ская отступающе-накольчатая керамика похожа по ряду признаков на свердловско-тагильскую, та — на икско-бельскую, последняя — на днепро-донецкую и т. д., однако верхнеобская и днепро-донецкая неолитическая посуда не имеют почти ничего общего. По-видимому, отступающе-накольчатый ареал в целом нельзя отождествлять с какой-либо определенной этнической общностью; скорее это реликт культуры самых древних уральцев — наиболее прямых потомков древних арало-каспийских пришельцев. Ниже мы коснемся лишь той части отступающе-накольчатого ареала, которая находилась в пределах Зауралья и Западно-Сибирской равнины.

Накопленные в последние десятилетия археологические данные позволяют считать, что на зауральско-западносибирской территории отступающе-накольчатая традиция сложилась ранее гребенчатой и гребенчато-ямочной. Так, в Среднем Зауралье известен ряд ранненеолитических памятников с отступающе-накольчатой керамикой, тогда как самые древние в этом регионе комплексы с гребенчатой посудой относятся ко второй половине неолитической эпохи. В лесостепной Барабе отступающе-накольчатая посуда лежит ниже гребенчато-ямочной, распространившейся здесь на финальной стадии неолита. В низовьях Томи и Чулыма отступающе-накольчатая традиция была сменена гребенчато-ямочной лишь в конце самусьско-сейминского периода. Хронологический приоритет отступающе-накольчатой (отступающе-прочерченной) орнаментации перед гребенчатой и гребенчато-ямочной доказан Е. А. Васильевым для северотаежного Приобья и бассейна Ваха. Таким образом, отступающе-накольчатый декоративный комплекс в Зауралье и на Западно-Сибирской равнине во всех определимых случаях выступает как автохтонный.

С распространением в предтаежном и таежном Ишимо-Иртышье в позднем неолите-энеолите гребенчато-ямочников единство зауральско-западносибирского отступающе-накольчатого ареала нарушилось. На рубеже неолита и бронзового веков он уже состоял из двух больших изолированных или полуизолированных островов. Один из них, западный, тяготел в основном к Зауралью (кошкинская, боборыкинская, липчинская группы памятников), другой, восточный, занимал Верхнее и значительную часть Среднего Приобья (завьяловская, ларьякско-малгетская, новокусковская группы памятников).

Восточная часть отступающе-накольчатого ареала развивалась более традиционно. Во второй четверти II тыс. до н. э. в рамках отступающе-накольчатой (отступающе-прочерченной) традиции в предтаежном и южнотаежном Приобье складывается яркая и самобытная самусьская культура, население которой осваивает и совершенствует производство бронзовых орудий турбинско-сейминских типов, базирующееся на алтае-саянских рудных источниках.

Около XIII в. до н. э. самусьско-логиновская культурная общность прекратила свое существование. Большую часть ее территории заняло пришлое андроновское (преимущественно федоровское) население. После этого отступающе-накольчатая (в данном случае самусьско-логиновская) орнаментальная традиция уже не выступает в своем чистом виде. Видимо, основная масса самусьцев ушла на север, в глубинные таежные районы и рассредоточилась в местной аборигенной среде. Во всяком случае,

эпизодические возрождения в дальнейшем в обь-иртышских лесостепях некоторых элементов самусьского орнаментального комплекса было потом всегда связано с продвижением сюда северного таежного населения.

Если принять высказанную выше точку зрения о самодийской принадлежности гребенчато-ямочной орнаментальной традиции и согласиться с другими исследователями относительно угорской принадлежности гребенчатого и черкаскульско-федоровского орнаментальных комплексов, то для носителей самусьской культуры остается, учитывая топонимическую стратиграфию и планиграфию Западной Сибири, по существу лишь один вариант этнической идентификации — связь их с предками современных кетов или, вернее, с каким-то южным этническим элементом, участвовавшим позднее в сложении кетоязычных народностей. Многие астральные мотивы в самусьской орнаментации (разобщенные группы лучей на солярных изображениях, концентрические полуокружности), композиционная сложность астральной символики (внутреннее солнце в виде круга с крестом, заключенное в круг с лучами и обрамленное затем несколькими концентрическими окружностями, последняя из которых тоже имеет лучи) удивительно напоминают астральные композиции на кетских бубнах, воспроизводящие так называемую «модель мира» (Прокофьева, 1961. Табл. 5). В этой связи обращает на себя внимание известная близость самусьско-ростовкинских бронз (изогнутые ножи со скульптурным навершием, копья с «багром», лопатки и др.) аньянским, свидетельствующая, видимо, об общих истоках самусьско-сейминской и аньянской металлургии. Другое направление связей самусьцев уходит далеко на юго-запад; оно запечатлено в специфике ряда ритуальных сюжетов самусьской орнаментации, находящих неожиданно близкие соответствия в культовой символике древних народов Ближнего и Среднего Востока (Пелих, 1972; Глушков, 1986).

Трудно судить и об этнической принадлежности культур кротовско-елунинского круга. Если признать правильным мнение И. Г. Глушкова и А. И. Петрова, что степановская и кротовская группы памятников выросли на гребенчато-ямочной (екатерининско-александровской) основе, то логично предположить их самодийскую принадлежность. Однако точка зрения указанных авторов нуждается в дополнительных подтверждениях. Кроме того, культуры кротовского типа после прихода на их территорию андроновского населения не оставляют сколько-нибудь уловимых культурных реликтов, что не позволяет использовать при определении их этнической принадлежности ретроспективный подход.

Сменив в предтаежной и южнотаежной части Обь-Иртышья самусьцев и кротовцев, андроновское (главным образом федоровское) население вступило в активные контакты с жившими севернее носителями гребенчато-ямочной орнаментальной традиции, в результате чего здесь сложилось несколько андроноидных культур, в том числе сузгунская и еловская, в керамике которых явственно прослеживается сочетание элементов двух орнаментальных традиций: андроновской (федоровской) и гребенчато-ямочной. Если учесть, что большинство археологов связывают северных федоровцев (и черкаскульцев) с уграми, а носителей гребенчато-ямочной традиции — с самодийцами, то сложение андроноидной сузгунско-елов-

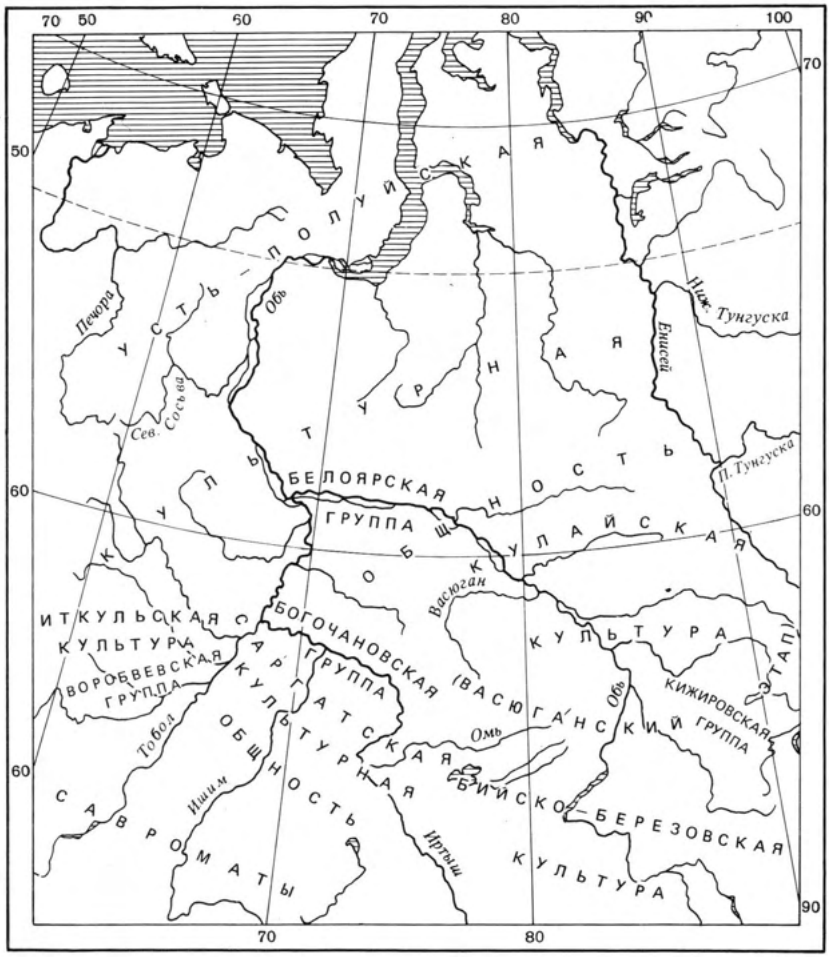
ской общности в этническом аспекте следует воспринимать как смешение угорских и самодийских групп.

Северная часть гребенчато-ямочного ареала не испытала сколько-нибудь существенных черкаскульско-федоровских воздействий. Однако и здесь развитие гребенчато-ямочной орнаментации несколько отклонилось от традиционного пути. На поздних этапах бронзового века в гребенчато-ямочную орнаментацию северотаежной части Западной Сибири все более внедряются крестовые и струйчатые штамповые узоры, в результате чего гребенчато-ямочная традиция здесь трансформируется в крестово-ямочную и струйчато-ямочную, выступающие нередко в смешанном виде. Следует особо отметить, что крестово-ямочная и струйчато-ямочная орнаментация генетически близка гребенчато-ямочной, возникла на ее основе и по существу являет собою не что иное, как северный, нижнеобский, вариант развития гребенчато-ямочной орнаментальной традиции. Поэтому мы вправе рассматривать население с крестово-ямочной, струйчато-ямочной и гребенчато-ямочной керамикой как носителей единой (самодийской) линии этнической преемственности.

В начале I тыс. до н. э. значительная часть этого северного населения переселяется в более южные районы Зауралья и Западной Сибири. В Свердловско-Тагильский регион и в северную часть Южного Зауралья приходит население с крестово-струйчатой посудой, оставившее здесь памятники гамаюнской культуры. Хотя пришлые гамаюнские группы были весьма многочисленны (судя по обилию оставленных ими памятников), они так и не смогли преодолеть местную (в данном случае черкаскульско-межовскую) линию развития. Сложившиеся здесь около VII—VI вв. до н. э. иткульская и воробьевская культуры являются прямым генетическим продолжением межовской и на поздних стадиях развития не несут в своих орнаментах ничего от крестово-струйчатого орнаментального комплекса. Таким образом, приход гамаюнцев, кто бы они ни были по своей этнической принадлежности, не повлиял существенно на дальнейшую этническую историю предтаежного и южнотаежного Зауралья.

Примерно в то же время, т. е. около рубежа бронзового и железного веков, предтаежное и южнотаежное Обь-Иртышье заняли продвинувшиеся с севера носители крестово-ямочной традиции. Они известны по памятникам красноозерского типа в Среднем Прииртышье и завьяловского в Новосибирском Приобье. Территорией их первоначального существования было северотаежное Приобье, где на позднем этапе бронзового века на базе местных гребенчато-ямочных культур сложилась атлымская культура с характерной крестово-ямочной керамикой. Осваивая южные районы Западной Сибири, эти северные группы частично ассимилировали сузгунское и еловское население, частично оттеснили его далее на юг, где оно принято участие в сложении населения, известного по позднеирменским и раннебольшереченским памятникам.

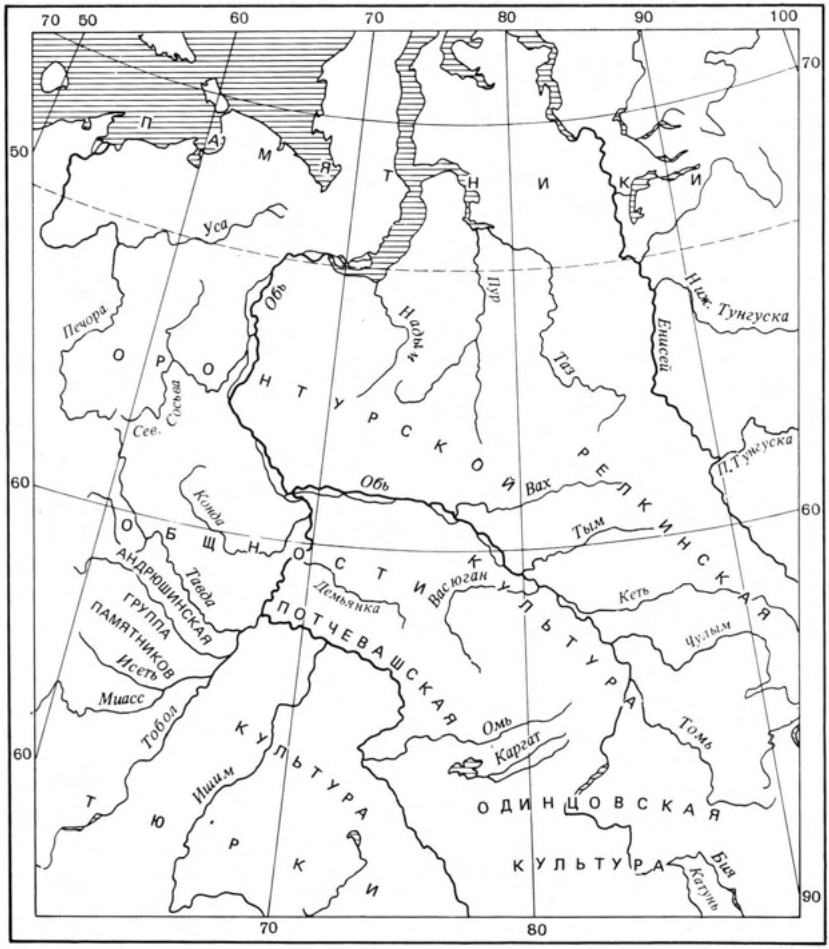
Среди культур периода раннего железа увереннее всего увязывается с самодийцами кулайская культура, занимавшая в период своего расцвета не менее половины западносибирской территории. Ее главный генетический корень уходит в гребенчато-ямочные культуры, самодийскую принадлежность которых признают сейчас практически все исследователи. Здесь, однако, следует иметь в виду, что в кулайской культуре наряду с гре-



Карта 5. Западная Сибирь в начале эпохи железа (середина I тыс. до н. э.)

бенчато-ямочным присутствуют еще два компонента: федоровский (угорский) и самусьский (кетский?) (Косарев, 1974. С. 159). Мы допускаем, что в разных частях кулайского ареала помимо самодийского могли употребляться угорский (на западе?) и древнекетский (на востоке?) языки, но самодийцы как таковые, видимо, составляли большинство кулайского населения. Об этом свидетельствует, в частности, явная генетическая преемственность между кулайской и релкинской культурами: последнюю все исследователи считают древнеселькупской, т. е. самодийской по этнолингвистической принадлежности.

Если признать, что кулайцы были преимущественно самодийским населением, то можно говорить еще об одной самодийской волне с севера, еще более мощной, чем крестово-гребенчато-ямочная, докатившейся по



Карта 6. Западная Сибирь в начале средневековья (VI—IX вв.)

Томи, Чулыму и Оби до Алтае-Саян. Мы имеем в виду продвижение на юг около рубежа нашей эры населения кулайской культуры. Самодийская принадлежность кулайской и релкинской культур предполагает самодийскую интерпретацию одинцовской культуры в Верхнем Приобье (около IV—VII вв.), которая сложилась на кулайской основе и была родственна релкинской культуре.

Вместе с тем необходимо учитывать факты, свидетельствующие о проникновении в релкинский и одинцовский ареалы чужеродных этнических групп. Об этом говорит, в частности, археологически фиксируемое нарастание в одинцовской культуре тюркских элементов, что около VIII в. завершилось утверждением в Алтайском Приобье сросткинской культуры. Чужеродные влияния испытывает и релкинская культура, причем не

только тюркские, но и таежные восточные, проявившиеся в распространении в пределах релкинского ареала своеобразной валиковой керамики. Однако в отличие от Верхнего Приобья иноэтничные элементы не пересилили здесь местный самодийский этнокультурный потенциал.

Наряду с двумя мощными продвижениями самодийцев на юг (около VIII в. до н. э. и на рубеже эр), можно говорить по крайней мере о трех «встречных» волнах самодийских переселений на север. Первая имела место накануне и в начале самусьско-сейминской эпохи, когда основная масса носителей гребенчато-ямочной традиции покинула предтаежное и южнотаежное Ишимо-Иртышье и отодвинулась в глубинные таежные районы, достигнув к последней четверти II тыс. до н. э. северотаежного Приобья.

Вторая самодийская волна на север относится к концу I тыс. до н. э. и связана с миграцией из Нарымского Приобья в низовья Оби части населения кулайской культуры. В. И. Васильев предполагает, что соответствие некоторых южно- и северосамодийских этнонимов является подтверждением южносибирского происхождения северных самодийцев (Васильев В. И., 1979). Не возражая в принципе против южносибирского происхождения северных самодийцев, мы бы хотели указать на необходимость учитывать, что в данном конкретном случае сходство южносамодийских и северосамодийских этнонимов, возможно, объясняется тем, что их носителями были среднеобские (нарымские) кулайцы, которые, распространившись на север, в сторону Полярного круга, и на юг, в сторону Алтае-Саян, могли принести туда одинаково или сходно звучащие этнонимы.

Третья большая миграционная волна самодийцев на западносибирский Север произошла в последние века I тыс. н. э. и, видимо, была связана с активизацией тюркских проникновений в лесостепное и южнотаежное Приобье, одним из проявлений которых было резкое расширение на север кимако-кипчакского ареала, сопровождавшееся тюркизацией одинцовского и южнорелкинского населения.

В свете этой «трехволновой» концепции тот этнический пласт в тундровой зоне, который ненцы связывают с легендарными «сииртя», а сибирские этнографы склонны считать досамодийским (Васильев В. И., 1979. С. 48), поскольку он предшествует приходу на западносибирский Север непосредственных предков ненцев, нельзя называть досамодийским, потому что тем самым как бы постулируется этническая чуждость последней самодийской волны на север предыдущим *. Скорее всего предки ненцев, придя на север, застали там самодийцев же, может быть более архаичных по языку и культуре.

Тюркизация Алтайского Приобья и Томско-Чулымского региона вынудила часть местного самодийского населения искать убежища не только на севере, но и в труднодоступном Саянском регионе, где в XVII в. русские застали несколько самоедских народцев — камасинцев, моторов, кара-

* Строго говоря, третья миграционная волна самодийцев на север не была последней. Можно назвать по крайней мере еще одну — переселение в XVII в. части нарымских селькупов в бассейн Таза, что положило начало сложению там особой этнографической группы тазовских селькупов.

гасов, саянцев и др., которые в последующие столетия были тюркизированы.

В конце I тыс. из Нижнего в Сургутское Приобье продвинулось оронтурское и кинтусовское население, что привело к сложению здесь предков нынешних восточных хантов, и таким образом среднеобские самодийцы оказались отрезанными от северных (восточными хантами) и южных (тюрками) самодийских групп (Чиндина, 1984). Так было положено начало оформлению трех локальных, практически не связанных между собою самодийских кустов: северного, нарымского (раннеселькупского) и саянского; нарымский куст по отношению к двум другим можно считать основным, исходным образованием, а северный и саянский — его генеалогическими ответвлениями.

Теперь вернемся к уграм. Мы уже говорили выше, что на поздних этапах бронзового века наблюдается расширение черкаскульско-межовского и андроновского ареалов: первого — на запад (в Приуралье) и на юг, второго — на восток и север. Видимо, это говорит о значительном увеличении древнеугорской территории в ее южной половине, возможно, за счет потерь на севере, связанных с приходом в северотаежное Приобье (на смену сартыньинцам) носителей гребенчато-ямочной орнаментальной традиции.

К угорским культурам периода раннего железа с наибольшей достоверностью можно причислить иткульскую и воробьевскую, прежде всего потому, что и та, и другая обнаруживают хорошо фиксируемую археологически генетическую преемственность с черкаскульско-межовскими древностями. Видимо, как угорскую следует интерпретировать и баитовскую культуру — если учесть точку зрения Н. П. и А. В. Матвеевых, что она возникла на восточномежовской (бархатовской) основе.

Здесь необходимо заметить, что одна из трудностей в определении этнической принадлежности культур железного века заключается в том, что к этому времени имеет место смешение, трансформация или обеднение традиционных орнаментальных комплексов; они уже не выступают в «чистом» виде, вследствие чего критерии определения степени генетического родства тех или иных культур становятся весьма расплывчатыми. В связи с этим обстоятельством очень трудно найти достаточно объективный подход к этнической идентификации усть-полуйской культуры, прежде всего потому, что она, как мы ее ныне представляем, близка и родственна кулайской культуре, которую принято связывать преимущественно (но не исключительно) с самодийским этносом.

Думается, что усть-полуйская культура была в целом угро-самодийской, с преобладанием на юге и западе угорских элементов, на севере и востоке — самодийских. Потом, видимо, шла возрастающая «угризация» усть-полуйской культуры, что проявлялось, в частности, в повышении на керамике удельного веса андроноидной геометрической орнаментации, в том числе рисованных меандров ленточного типа, особенно ярко представленных на посуде заключительного (карымского) этапа усть-полуйской культуры. Оронтурскую культуру Нижнего Приобья (VI—IX вв.) уже можно считать в основном древнехантыйской (Чернецов, 1957. С. 238).

Возможно, завершающий этап «угризации» северотаежного западносибирского населения был связан с историческими судьбами носителей потчевашской культуры. По легендам иртышских татар, их появлению на Иртыше предшествовал уход оттуда угров-савыров (Миненко, 1975. С. 19). Если подходить к этой лѐгенде как к историческому источнику, то угров-савыров правомернее всего отождествлять с потчевашцами. Правда, В. Н. Чернецов был склонен относить уход савыров из Тоболо-Иртышья на север к периоду раннего железа, но это заключение связано с неправильным пониманием культурно-хронологического места потчевашской культуры, которую В. И. Мошинская и В. Н. Чернецов ошибочно датировали второй половиной I тыс. до н. э.

В. А. Могильников высказал правомерную мысль, что в сложении потчевашской культуры помимо иртышских кулайцев (видимо, угро-самодийцев) приняли участие саргатцы (южные угры), вернее та их часть, которая не ушла с гуннами, а осталась на месте и вступила во взаимодействие с таежным населением, отдельные группы которого продвинулись в сильно обезлюдевшую после гуннов лесостепь (Могильников, 1972. С. 86).

Результатом взаимодействия в лесостепной зоне потомков кулайцев с остатками саргатского населения явилось рождение здесь южных вариантов потчевашской культуры, а также распространение своеобразных памятников типа Бобровского могильника (Восточный Казахстан), Перейминского могильника (район Тюмени), Ирбитского городища (бассейн р. Туры) и др., «обнаруживших известную близость с материалом памятников кушнаренковского типа в Башкирии и Татарии» (Могильников, 1983. С. 249). Потчевашцев принято считать предками иртышских хантов.

Носители андрюшинской раннесредневековой культуры Тавдинско-Туринского региона, в керамике которой сочетались элементы фигурно-штамповой и гребенчато-шнуровой орнаментальных традиций, были, по мнению В. А. Могильникова, основателями древнемансийского этноса. Он, вслед за В. Д. Викторовой, предполагает, что гребенчато-шнуровая орнаментация имеет западное, приуральское происхождение и допускает, что этот декоративный комплекс был связан с пришлой этнической группой мось, которая, вступив в брачные контакты с местным зауральским населением (пор), тем самым положила основание новой двухфратриальности, зафиксировавшей сложение древнемансийского этноса (Могильников, 1974; 1983. С. 250).

Таким образом, раннесредневековый период в Западной Сибири отмечен сложением современных аборигенных этносов. Они достаточно уверенно увязываются с конкретными раннесредневековыми археологическими культурами: манси — с андрюшинской культурой, северные ханты — с оронтурской, южные ханты — с потчевашской, селькупы — с релкинской. Продвижение в позднерелкинское время оронтурских и кинтусовских (северохантыйских) групп в Сургутское Приобье, а затем далее на юг положило начало формированию восточных хантов. Менее отчетливой представляется пока культурная привязка северных и саянских самодийцев.

Не вполне понятны пока и этапы этнической истории лесостепных

и степных угров-скотоводов. Разработка этой проблемы упирается в неясность этнической принадлежности и исторических судеб населения саргатско-гороховской культурной общности. В отношении этнической (в данном случае языковой) идентификации саргатцев-гороховцев существуют пока три взаимоисключающие точки зрения. В. Н. Чернецов и В. А. Могильников считают их уграми (Чернецов, 1953а. С. 240; Могильников, 1974; 1983), П. А. Дмитриев связывал их с сарматами (Дмитриев, 1928), В. И. Васильев полагает, что они были самодийцами (Васильев В. И., 1979). Определяя этнолингвистическое лицо саргатско-гороховского населения, каждый из перечисленных исследователей руководствовался каким-либо одним признаком, возведенным в статус самого главного. П. А. Дмитриев исходил из сугубо археологических критериев, а именно из сарматоидного облика саргатско-гороховских древностей; В. И. Васильев — из этнолингвистических выкладок, свидетельствующих, на его взгляд, о южносибирском происхождении самодийцев; В. А. Могильников — из событий, связанных с великим переселением народов первой половины I тыс. н. э.

Нам представляется наиболее логичной точка зрения об угорской принадлежности саргатцев и гороховцев. «Скорее всего, — считает В. А. Могильников, — основная часть саргатского населения мигрировала в эпоху великого переселения народов на запад. Если придерживаться мнения о западносибирских истоках культуры древних венгров, то в настоящее время среди культур эпохи железа Западной Сибири с предками венгров может быть увязана только саргатская культура» (Могильников, 1983. С. 249).

По версии Л. Н. Гумилева, после разгрома хуннов в 155 г. сяньбийцами (предками монголов) часть их, так называемые «неукротимые», отступила из Центральной Азии на запад и, согласно свидетельству античного географа Дионисия Периегета, примерно к 158 г. достигла Волги и нижнего Дона. Предварительно «неукротимые», видимо, закрепили за собою уральские и зауральские земли, лежавшие к югу от угорского ареала. Хотя отношения между хуннами и южными уграми были в основном мирными, часть последних была вынуждена уйти на западносибирский и уральский таежный север (Гумилев, 1989) *.

«Двести лет, — читаем мы у Л. Н. Гумилева, — прожили они (хунны и угры. — *М. К.*) в соседстве, и когда наступила пора дальних походов в Европу, туда двинулись не хунны и угры, а потомки тех и других — гунны, превратившиеся в особый этнос. Хунны стали ядром его, угры — скорлупой, а вместе особой системой, возникшей между Востоком и Западом вследствие уникальной судьбы носителей хуннской пассионарности... В конце V в. и в VI в., когда гуннская трагедия закончилась и гуннов как этноса не стало, угорские этносы выступают в греческих

* Возможно, значительная часть южных саргатцев на позднем этапе саргатской культуры была уже не собственно угорским, а смешанным саргатско-хуннским (угорско-тюркским) населением. Не исключено также, что некоторые группы тоболо-ишимских степняков, живших в это время по соседству с саргатцами и воспринимаемых археологически как сарматы, были в действительности тюрками (хуннами) или тюрко-иранцами (хунно-сарматами).

источниках с двойным названием: «гунны-савиры», «гунны-утигуры», «гунны-кутригуры», «хуннугуры» (Гумилев, 1989. С. 74—75).

Не исключено, что в некоторых местах лесостепного Тоболо-Иртышья отдельные группы прямых потомков саргатцев дожили до XV в. В этом отношении интересна бакальская культура лесостепного Зауралья (с IX до XIV—XV вв.), в керамике которой есть ряд черт, знакомых по саргатской посуде (Могильников, 1988. С. 179—183). Однако это сходство могло носить случайный характер, тем более что между концом саргатской и началом бакальской культур лежит промежуток около пятисот лет.

Видимо, древнеугорский ареал захватывал и приуральскую часть Восточной Европы. Об этом говорит, в частности, присутствие зауральской по происхождению энеолитической посуды суртандинского и аятского типов на борских памятниках Чусовского Прикамья (Бадер, 1961. Рис. 15; 94). В этом же регионе сейчас известны поселения с керамикой коптяковского облика (первая половина бронзового века). Памятники межовской культуры (финальный этап бронзового века) одинаково характерны в Зауралье и на смежной приуральской территории. Подобная культурная «симметрия» наблюдалась и в более поздние периоды.

Угорские (древнемадьярские) погребения встречены в раннесредневековых могильниках Татарии; наиболее яркие из них найдены в Большетиганском могильнике, относящемся в основном к V—IX вв. (Халикова, 1976; Халиков, 1984). С раннесредневековой Великой Венгрией связывают сейчас две культуры: бахмутинскую и кушнаренковскую в Башкирии и Татарии. Конец названных культур (около VIII—IX вв.) совпадает с новым всплеском политической активности венгров в восточноевропейских степях, что заставляет предполагать уход к этому времени основной массы их из Южного Приуралья и Нижнего Прикамья в степные районы, а затем далее на запад. Угры, оставшиеся в Великой Венгрии, сумели сохранить этнолингвистическую самобытность до монгольского нашествия. Знаменитый венгерский доминиканец Юлиан около 1236 г. нашел рядом с Волжской Болгарией, видимо, несколько восточнее ее, народ, говоривший на венгерском языке (Аннинский, 1940).

В более северных, таежных районах Приуралья угорские группы дожили до этнографической современности. Ипатьевская летопись в сообщении от 1096 г. помещает Югру между Печорой и Уральским хребтом, где она «соседится с Самоядью на полунощных сторонах» (ПСРЛ. Т. 2, 1962. С. 224—225). Любопытно, что безымянные древнерусские летописцы считали жителей приполярной Югры и степных венгров (мадьяр) одним народом и именовали их совершенно одинаково — «оугры» (ПСРЛ. Т. 2. 1962. Ср. с. 225 и 255). Потом Югорская земля отодвигается все далее на восток. На первых картах Московии она вместе со своим символом — «Золотой Бабой» сначала помещалась к западу от Уральского хребта, потом между Уралом и Обью и, наконец, в низовьях Оби (Алексеев М. П., 1932). Это перемещение сопровождалось оттоком — вплоть до XIX в. — приуральских (печорских и чердынских) вогулов в Восточное Зауралье, преимущественно в бассейн Сев. Сосьвы, где они частично сменили живших там ранее остяков, частично смешались с ними, увенчав тем самым процесс сложения в Зауралье северной группы манси (Пика,

1983). Таким образом, этапы этногенеза вогулов (манси) и отчасти мадьяр были связаны в основном с западной окраиной древнеугорского ареала, в значительной своей части лежавшей в предуральской полосе.

Венгерские народные предания, записанные в XI—XII вв. в исторических хрониках, говорят о венграх как родственниках гуннов. Нередко последних вообще отождествляют с мадьярами (венграми) и понимают как единый народ. При этом считается, что они, предводительствуемые своим единоплеменником Аттилой, еще в V в. покорили Паннонию, но затем потеряли ее из-за происков врагов. Интересно, что переселяясь в конце IX в. в Паннонию, на территорию современной Венгрии, венгры считали, что эти земли принадлежат им по праву и что они идут туда «овладеть наследием предводителя рода Асмуса-Аттилы».

До сих пор не раскрыто одно странное обстоятельство: как удалось венграм, пришедшим в конце IX в. в область своего нынешнего обитания, сохранить до наших дней родной угорский язык. Ведь на Дунай, если верить Константину Багрянородному, явились одни или почти одни венгры-мужчины. Между тем многочисленные этнографические примеры показывают, что в таких случаях язык пришельцев должен был через три-четыре поколения уступить место языку местного населения, из которого завоеватели брали себе жен. А здесь все произошло иначе. Почему? Одно из двух: либо свидетельство Константина Багрянородного о приходе в Паннонию лишь венгров-мужчин не соответствует истине, либо мигранты, придя на Дунай, нашли родственную этническую среду — значительную группу угроязычного населения, возможно, проживавшую там еще со времен Аттилы.



Глава вторая

ХОЗЯЙСТВО

Археологические материалы о хозяйственных занятиях западносибирского населения немногочисленны. Настоящая глава имеет целью исследовать региональные и эпохальные тенденции экономического развития древних западносибирских обществ, причины рождения и упадка тех или иных экономических укладов, место последних в системе древней экономики Срединного суперрегиона, движущие силы развития производительных сил и т. д.

НЕКОТОРЫЕ СТОРОНЫ ПРОИЗВОДСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЗАПАДНОСИБИРСКОГО НАСЕЛЕНИЯ В КАМЕННОМ ВЕКЕ

Палеолит. В палеолитическую эпоху Западная Сибирь была неудобна для хозяйственного освоения. Наиболее негативную роль играли равнинность рельефа, способствовавшая сплошному материковому оледенению и «особенно сильному и широкому опустошающему воздействию периода похолодания» (Формозов, 1964. С. 206), а также отсутствие удобных для эксплуатации месторождений камня. Одним из факторов, затруднявших обживание Западно-Сибирской равнины в палеолите, возможно, было наличие там в позднем плейстоцене гигантского «подпрудного озера», занимавшего, по мнению некоторых ученых, даже во время среднего стояния вод почти всю срединную часть Западной Сибири — от предгорий Урала до правобережья Оби (Волков, Волкова, 1965. С. 113). Не исключено, что расположение палеолитических стоянок по периферии юга Западно-Сибирской равнины (карта 1) объясняется тем, что они были в основном приурочены к южному берегу этого гигантского озера-моря, служившего естественным препятствием для продвижения палеолитических групп в глубинные районы Западной Сибири.

Отсутствие камня вынуждало первых палеолитических обитателей Западно-Сибирской равнины пользоваться в основном каменными месторождениями Урала, Казахстана и Алтае-Саян, что не позволяло им уходить из этих районов на сколько-нибудь длительное время и расстояние. Видимо, параллельно изыскивались заменители каменного сырья, каковыми могли быть дерево и кость. В этой связи интересен палеолитический памятник Волчья Грива на востоке Барабы, где основная масса орудий, по наблюдениям А. П. Окладникова, представлена остриями из ребер мамонта, что дало ему основание высказать предположение о возможно-

сти существования в некоторых районах Западной Сибири «костяного палеолита».

Основным объектом охоты палеолитического населения исследуемой территории был мамонт (Могочино 1, Томская стоянка, Волчья Грива и др.), однако по мере приближения к голоцену и, соответственно, к мезолиту все большее значение приобретает промысел оленя, лося, косули. Одновременно возрастает роль рыболовческих занятий. Остатки ихтиофауны встречены в культурном слое стоянок Венгерово V и Черноозерье II (Окладников, Молодин, 1983; Петрин, 1986. С. 39, 46).

В. Т. Петрин выделил в Западной Сибири две группы палеолитических памятников: а) кратковременные сезонные стоянки; б) памятники эпизодической хозяйственной деятельности, прежде всего охотничьей. К первой группе он отнес Могочино I, Черноозерье II (менее определенно — стоянки Венгерово V и Ново-Тартасскую). Ее характеризуют: 1) значительная площадь залегания культурных остатков; 2) малая мощность культурного слоя, отсутствие долговременных объектов; 3) сосредоточение культурного слоя в виде скоплений у очагов; 4) планиграфическое выделение мест обработки каменных орудий и других производственных площадок; 5) детальность бытовых остатков; 6) отсутствие следов деятельности полного годичного цикла (обитание в определенные сезоны).

Во вторую группу В. Т. Петрин включил памятники, отражающие лишь одну сторону жизни палеолитического человека, а именно процесс непосредственной добычи мяса, шкур, бивня (Томская стоянка, Волчья Грива, Шикаевка II, Гари). Функционально это могло быть место добычи животного; место разделки; место добычи и разделки; место добычи, разделки и обитания; место получения бивней, костей. Памятники характеризуемой группы объединяются следующими общими признаками: 1) большое число костей крупных или стадных животных на ограниченной площади; 2) наличие почти полных скелетов; 3) ограниченное число каменных (либо костяных) изделий, их функциональная однородность; 4) малое количество отходов при производстве каменных орудий; 5) возможность восстановления последовательности хозяйственного процесса; 6) палеогеографическая реконструкция показала, что памятники располагались на участках, удобных для скопления трупов животных (в результате естественных причин или охоты) (Петрин, 1983).

Внешняя невыразительность памятников, бедность культурного слоя, отсутствие следов долговременных жилищ и ряд других признаков кратковременности или эпизодичности обитания, равно как и облик инвентаря, обнаруживающего параллели в культурах Урала, Енисея, Ангары и др., говорят о том, что освоение Западно-Сибирской равнины, начавшееся в основном в позднепалеолитический период, носило скорей характер «разведки», чем стационарного освоения.

Мезолит. Знаменует новый этап хозяйственного освоения Западно-Сибирской равнины. Так, в Среднем Зауралье, где палеолит практически неизвестен, найдено к настоящему времени до сотни мезолитических памятников. В лесостепном Тоболо-Ишимье, где зафиксирован пока лишь один палеолитический пункт — Шикаевка II, известно сейчас несколько десятков мезолитических стоянок и местонахождений. В это время начинается весьма активное освоение некоторых глубинных рай-

онов Западной Сибири, о чем говорит, в частности, открытие Е. М. Беспрозванным трех кустов мезолитических памятников в бассейне Конды. Происходит как бы «надвигание» мезолита на Западно-Сибирскую равнину — с юга на север (со стороны Казахстана) и с запада на восток (со стороны Урала), что в общем подтверждает гипотезу В. Н. Чернецова о приходе на Урал в мезолите значительных по численности групп аралокаспийского населения и о распространении его потом на восток, в равнинное Обь-Иртышье (Чернецов, 1964а).

Большое число мелких сезонных стоянок, выявленных в Среднем Зауралье, свидетельствует о достаточно подвижном быте, особенно в первые периоды мезолитической эпохи. Именно в мезолите были освоены некоторые наиболее простые способы коллективной охоты на диких копытных, прежде всего промысел на переправах — так называемая «поколка», не требующая искусственных заградительных устройств. Ю. Б. Сериков убедительно показал, что позднемезолитическая стоянка Выйка II в Среднем Зауралье функционировала лишь в пору весенней (и осенней?) поколки при перекочевках лесных копытных через р. Прокопьевская Салда (Сериков, 1988. С. 31). Вне коллективных приемов загонной охоты, позволяющих добывать мясо впрок, мезолитические обитатели зауральско-западносибирской территории не смогли бы выжить. Не случайно мезолитические обитатели Западной Сибири тяготели в основном к Уралу, где условия для коллективной охоты на мигрирующие стада копытных были особенно благоприятными.

Становится более выраженной цикличность хозяйственной деятельности. Наряду с эпизодически обитаемыми стоянками типа Выйка II, в Среднем Зауралье существовали стационарные поселения. Особенно много их выявлено в районе Юрьинско-Касьяновской системы проточных озер, изобилующих рыбой и водоплавающей дичью (Сериков, 1988. С. 31). Видимо, с мезолита стал популярным такой простой, но добычливый вид промысла, как летняя охота на линную водоплавающую дичь, что было связано с появлением в Западной Сибири вслед за таянием ледника сотен тысяч озер, привлекших сюда неисчислимое множество пернатой живности. Совершенствуются приемы индивидуальной охоты, чему способствовало изобретение лука и приручение собаки.

Одновременно повышается значимость рыболовства, что, как и развитие линной охоты, было в значительной мере стимулировано образованием на исследуемой территории большого числа озер. Первоначально для добычи рыбы использовались преимущественно охотничьи приемы. Многие сотни костяных наконечников стрел, главным образом игловидных и биконических, предназначенных для стрельбы по рыбе, найдены в нижнем слое Шигирского торфяника. Скорее всего из этого же слоя происходят несколько костяных гарпунов (Косарев, 1984. Рис. 16, *8, 9*) и деревянные трехзубые остроги (Косарев, 1984. Рис. 16, *5, 10*). Любопытно, что одна из острог оснащена тремя вставными деревянными зубьями типа т. н. гарпунных наконечников.

Обнаруженные Г. Н. Матюшиным на стоянках янгельской мезолитической культуры каменные грузила, возможно, говорят о развитии сетевого рыболовства, однако эти находки (если они действительно мезолитические), видимо, относятся к поздним стадиям мезолита, ибо сетевое

рыболовство предполагает достаточно прочную оседлость, которая становится реальной лишь по мере приближения к неолиту, параллельно с упрочением и стабилизацией комплексного охотничье-рыболовческого хозяйства.

Бóльшая, по сравнению с палеолитом, надежность мезолитического промыслового хозяйства была, помимо вышерассмотренных новшеств, подкреплена и другими открытиями, в том числе, может быть, изобретением бумеранга. Несколько «бумерангообразных» орудий из кости найдено на Шигирском торфянике (рис. 5, *5, 11*), однако твердой уверенности относительно их принадлежности к мезолитическому слою пока нет.

Неолитическая эпоха. Отмечена, как уже говорилось выше, стабилизацией комплексного промыслового хозяйства и новыми открытиями, в том числе изобретением лыж, нарты, глиняной посуды. Входят в широкий обиход изобретенные, видимо, еще в мезолите плетеные ловушки типа котцов и вентерей, что подготовило почву для утверждения запорного рыболовства.

Сейчас становится все более очевидным, что неолит — одна из самых важных, если не самая важная веха в истории человечества, знаменующая переход от затянувшегося на сотни тысяч лет «детства» человечества (эры камня) к более зрелым периодам человеческой истории, относящимся к эре металла. Археологически она прослеживается по прогрессирующему возрастанию в хозяйственно-бытовом и культовом инвентаре металлических изделий — сначала медных, затем бронзовых и железных.

«Неолитическая революция» сопровождалась внедрением в хозяйство элементов производящей экономики (на юге) и оседлорыболовческого быта (на севере), окончательным оформлением дуально-фратриальной родо-племенной системы, достаточно четкой дифференциацией этнических общностей, сложением основ религиозно-мировоззренческой традиции с трехсферной моделью мира, призванной расчленить и локализовать силы добра и зла, жизнь и смерть, праведность и греховность.

Широкое применение неолитическим населением шлифовки и заточки каменных орудий, использование формовки и термической обработки глиняных изделий, изобретение керамического производства — все это технологическая предтеча приемов медно-бронзовой металлургии. Нам представляется, что мы неоправданно преувеличиваем в становлении эры металла роль энеолитической эпохи, тогда как в действительности энеолит — «промежуточный» период более мелкого порядка, не всегда и не везде выраженный, разнохарактерный, неоднозначно трактуемый, фиксирующей всего лишь переходный момент между двумя конкретными историко-археологическими эпохами — неолитом и бронзовым веком.

Были сделаны успешные шаги в дальнейшем освоении западносибирской территории. Начиная с неолита, население, теснившееся прежде в основном в полосе, примыкающей к Уралу, рассредоточивается все дальше на восток — вплоть до Васюганья и обского правобережья. К позднеолитическому периоду на Западно-Сибирской равнине практически уже не осталось сколько-нибудь значительных незаселенных районов.

Эти успехи были достигнуты на благоприятном естественногеографическом фоне (климатический оптимум атлантического периода) и были обусловлены возросшими адаптивными возможностями людей, научив-

шихся сравнительно легко менять хозяйственные акценты — с охотничье-рыболовческого на рыболовческо-охотничий, рыболовческий, охотничий, и наоборот. На юге Западно-Сибирской равнины создаются возможности для освоения навыков пастушества и земледелия. Механизм этих хозяйственных новообразований не может быть до конца понят без рассмотрения основ структуры древней экономики Срединного суперрегиона.

О СТРУКТУРЕ ДРЕВНЕЙ ЭКОНОМИКИ СРЕДИННОГО СУПЕРРЕГИОНА

С началом голоцена, отмеченным потеплением и перестройкой ландшафтно-климатической зональности, углубляется хозяйственная дифференциация населения, явившаяся следствием неодинаковой хозяйственно-бытовой адаптации к неоднозначно меняющимся в разных районах природным условиям. Конечным итогом этого процесса стало сложение нескольких качественно несходных форм хозяйственной деятельности.

В начале освоения Сибири русскими в Срединном суперрегионе было семь основных хозяйственных укладов: 1) кочевое оленеводство, которому предшествовала и которое сопровождала подвижная охота на северного оленя (тундра); 2) оседлое рыболовство (низовья Оби); 3) комплексное охотничье-рыболовческое хозяйство (таежное Обь-Иртышье); 4) многоотраслевое хозяйство, соединявшее охоту и рыболовство с пастушеством и земледелием (южнотаежные и предтаежные районы); 5) кочевое скотоводство (степная зона, полупустыня, горно-альпийская луговая подзона); 6) пастушеско-земледельческое хозяйство (окраинные районы Средней Азии); 7) оседлое земледелие на ирригационной основе с развитыми городскими торгово-ремесленными центрами (среднеазиатские оазисы).

Согласно археологическим материалам, названные хозяйственные уклады сложились неодновременно, постоянно изменялись, причем локализация их в зависимости от эпохи не была постоянной. Так, если в новое время оседлое рыболовство было приурочено в основном к низовьям Оби, то в энеолите, до освоения в рыболовческом отношении крупных сибирских рек, оно тяготело к проточным озерам предтаежного и южнотаежного Притоболья. Если в новое время пастушеско-земледельческое хозяйство сохранилось лишь в пограничье пустынь и оазисов, то в бронзовом веке оно было более характерно для степной зоны и т. д.

Перечисленные семь хозяйственных укладов группируются в три главные хозяйственные системы: 1) систему присваивающего хозяйства (северная половина Срединного суперрегиона); 2) систему производящего хозяйства (южная половина Срединного суперрегиона); 3) систему многоотраслевого хозяйства, сочетающую присваивающие промыслы и производящие отрасли. Многоотраслевое хозяйство играет здесь роль промежуточной, «буферной» системы.

В свою очередь присваивающая и производящая экономические системы состоят каждая из трех хозяйственных укладов, выступающих в данном случае на уровне структурных блоков. В присваивающей системе это подвижная охота на северного оленя (позже кочевое оленеводство), оседлое рыболовство и комплексное охотничье-рыболовческое хозяйство;

в рамках данной системы роль «буферного» структурного блока играет комплексное охотничье-рыболовческое хозяйство. В производящей системе главными структурными блоками являются кочевое скотоводство, оседлое земледелие и комплексное пастушеско-земледельческое хозяйство; здесь роль «буферного» структурного блока выполняет комплексное пастушеско-земледельческое хозяйство.

Если присваивающую и производящую экономические системы сопоставить между собой по отдельным структурным блокам, т. е. по отдельным хозяйственным укладам, то по месту, занимаемому последними в той и другой системах, наиболее сопоставимыми оказываются: а) оседлое рыболовство и оседлое земледелие; б) кочевое оленеводство и кочевое скотоводство; в) комплексный охотничье-рыболовческий и комплексный пастушеско-земледельческий уклады.

Трехблочность присваивающей и производящей хозяйственных систем, наличие в обеих промежуточного, «буферного» блока, сходная структурная организация той и другой систем и ряд других сопоставимых признаков говорят о том, что поиск людьми наиболее рациональных путей к выживанию на севере и юге Срединного суперрегиона шел в сходных логических направлениях, но реализовывался на уровне тех возможностей, которые в конечном счете определяла конкретная природно-климатическая среда. В этом хочется видеть проявление механизма общих и региональных закономерностей исторического развития.

Хозяйственные уклады, выступающие на уровне структурных блоков, состоят в свою очередь из более мелких структурных подразделений, которые археологически фиксируются с большим трудом, но этнографически различаются достаточно четко. Так, в начале XIX в. у народов северо-западной Сибири зафиксировано четыре типа рыболовства: тундровый сетевой, низовой неводной, таежный неводно-запорный и таежный запорно-сетевой (Головнев, 1986. С. 10).

Возвращаясь к более высоким структурным уровням, отметим, что наибольший потенциал экономического развития заложен в промежуточных («буферных») блоках и системах. Они являлись аккумулятором производственного опыта, удобным экспериментальным полем для отработки наиболее рациональной манеры хозяйственной адаптации, генератором новых производственных идей.

АРЕАЛ ПРОИЗВОДЯЩЕЙ ЭКОНОМИКИ НА ЮГЕ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Становление пастушеско-земледельческого хозяйства. Специалисты считают, что энеолит в степной зоне Западной Сибири и Казахстана (в основном III тыс. до н. э.) совпал с пограничьем атлантика и суббореала, т. е. оформился в условиях начавшегося перехода от влажного климата к сухому (Косарев, 1979; Иванов И. В., 1983). Возрастание засушливости побуждало степняков, совершенствуя традиционные присваивающие занятия, апробировать другие виды хозяйственной деятельности. Энеолит в южносибирских и казахстанских степях был временем великого экономического эксперимента, приведшего здесь к возникновению многоотрас-

левого хозяйства, динамично сочетавшего исконные присваивающие промыслы (охоту, рыболовство, собирательство) с производящими отраслями (пастушеством и земледелием). В сложившейся в то время на севере аридного пояса ландшафтно-климатической ситуации такая многоотраслевая экономика оказалась рациональнее традиционного присваивающего хозяйства, что привело ко многим положительным производственным, социальным и демографическим изменениям.

В отличие от предтаежной и южнотаежной полосы Западной Сибири, где многоотраслевое хозяйство существовало до этнографической современности, в степях и на юге лесостепной зоны эта форма экономики оказалась историческим эпизодом, оправдавшим себя лишь для энеолита, т. е. для переходного времени от атлантического климатического периода к суббореальному.

Усиливающееся усыхание климата ухудшало возможности для охоты и рыболовства, что заставляло степное население сокращать присваивающие промыслы и все более совершенствовать скотоводческо-земледельческие навыки. Затем степняки стали покидать мелеющие речки и пересыхающие озера и уходить на большие реки. Скорей всего, первоначально эти переселения диктовались стремлением сохранить многоотраслевое хозяйство. С усыханием климата степные копытные должны были в основной своей массе перекочевать ближе к большим рекам, где появились обширные пойменные пастбища и удобные водопои. Вслед за ними туда стали переселяться и люди, тем более что крупные реки, освобождая поймы, оставляли там много временных озер, позволявших мигрантам, во всяком случае на первых порах, заниматься, кроме охоты, привычным рыболовческим промыслом. Сосредоточение вокруг пойм при продолжающемся усыхании климата привело к перенаселенности и к необходимости поиска более надежных форм хозяйственной деятельности. В процессе дальнейшего освоения пойменных угодий были окончательно отработаны две наиболее перспективные в новых ландшафтно-климатических условиях манеры хозяйственной адаптации — пастушество и земледелие, обычно выступавшие в эпоху бронзы в виде комплексного пастушеско-земледельческого хозяйства. Утверждение его произошло около первой трети II тыс. до н. э., т. е. уже в бронзовом веке.

Скотоводство и земледелие эпохи бронзы, судя по приуроченности южносибирских поселений этого времени к широким речным поймам, базировалось на пойменных угодьях. Здесь посевам не грозила гибель от недостатка влаги, от нашествия кобылки, от выдувания семян ветром и от песчанных заносов. Кроме того, поймы отличались сравнительно устойчивым плодородием почв.

Конечно, иссушение климата в степях само по себе не могло стать непосредственной причиной перехода степняков к пастушеско-земледельческому хозяйству. В ранее опубликованных работах мы уже отмечали, что победа пастушества и земледелия на юге Западно-Сибирской равнины была обеспечена по крайней мере тремя совместно действовавшими факторами. Первый из них — развитие производительных сил (неслучайно переход к производящей экономике на этой территории шел в общем параллельно с развитием медной, а затем бронзовой металлургии); второй фактор — подходящие экологические условия степной и лесостепной

зон для разведения копытных и выращивания злаковых; третий фактор — кризисная ситуация, вызванная прогрессирующим иссушением климата, катастрофическим сокращением охотничье-рыболовческих угодий и предельным обострением проблемы перенаселенности.

В стадах, принадлежавших степному и лесостепному населению эпохи бронзы, количественно преобладал крупный рогатый скот. Так, в Среднем Притоболье, например, кости домашних копытных на поселениях андроновского времени распределялись по числу особей следующим образом: крупный рогатый скот — 37,7—55 %, мелкий — 20,9—47 %, лошадь — 8,7—12 % (Потемкина, 1976. С. 21). Следует оговорить, однако, что приведенные показатели характеризуют не столько численный состав стада, сколько численный состав забиваемого на зиму скота. Скорей всего процент мелкого рогатого скота в стаде был выше, чем показывают остеологические данные. Дело в том, что на зиму забивали в основном крупный скот. В летнее время, если случалась нужда в мясной пище, резали мелкий рогатый скот, чаще всего молодого барашка, тушу которого можно было съесть быстро, чтобы она не успела испортиться; поскольку это происходило обычно во время летней пастьбы, кости забитых животных не попадали на поселения.

Тот факт, что корова не способна добывать корм из-под снега, позволяет предполагать стойловое ее содержание зимой и, следовательно, заготовку значительных запасов сена. Думается, однако, что в помещениях зимою содержался преимущественно молодняк и ему в основном предназначалось запасенное на зиму сено. Подавляющая масса скота существовала зимою за счет подножного корма, тем более что тогда он был доступнее, чем ныне, вследствие более сухих и малоснежных зим того времени.

Чтобы выжить, степняки должны были поддерживать разумное равновесие между количеством скота и размером возделываемых участков. По статистическим данным конца прошлого столетия, для определения площади пастбищных угодий на одну казахскую семью из 4—6 человек тургайская переселенческая администрация руководствовалась четырьмя хозяйственными нормами: чистые скотоводы — 24 единицы скота (в переводе на лошадь*); кочевники с зачатками земледелия — 18 единиц; полуземледельческое хозяйство — 15 единиц; земледельческое хозяйство — 12 единиц (Хворостанский, 1911. С. 139). Применительно к пастухам-земледельцам далекого бронзового века наиболее статистически оправдана минимальная норма — 12 единиц скота.

Поскольку для более или менее гарантированного воспроизводства домашнего стада годовой забой не должен превышать четверти поголовья, одна условная андроновская пастушеско-земледельческая семья из

* В конце XIX в. русские власти, чтобы облегчить определение степени зажиточности казахов-скотоводов, закрепили твердое стоимостное соотношение разных видов скота, которое считалось тогда наиболее соответствующим действительности. За основную единицу, согласно традиционному мерилу, была принята лошадь. Отсюда: жеребенок = 1/6 лошади, корова = 5/6 лошади, двухлеток = 1/2 коровы, теленок = 1/6 коровы. Верблюд = 2 лошадям, двухлеток = 1 лошади, годовалый = 1/2 лошади. Овца и коза = =1/6 лошади (Чермак, 1898. С. 20).

пяти человек могла съедать за год не более трех единиц скота (в переводе на лошадь), что эквивалентно 3,6 головам крупного рогатого скота или 18 овцам.

Площадь необходимых пастбищных угодий можно вычислить (конечно, в самом приближенном варианте) с учетом нормы (в дес.) на единицу скота. Она была неодинакова в зависимости от качества почв и продуктивности пастбищ. Так, в Кустанайском уезде (площадь 8 млн. дес.) было девять норм обеспечения единицы скота в переводе на лошадь: 5; 5,5; 6; 6,5; 7; 7,5; 8; 8,5; 12,5 дес., а для более изученного в почвенном отношении Уральского уезда действовали 13 норм: 4,25; 4,5; 5; 5,5; 6; 6,5; 6,75; 7; 7,5; 8; 8,5; 9; 11 дес. (Хворостанский, 1911. С. 140). Учитывая достаточную продуктивность пойменных пастбищ, возьмем для андроновцев не минимальную, а усредненную норму — 8—9 дес. на единицу скота. В таком случае для прокорма стада из 12 единиц скота, приходящегося на семью из пяти человек, требовалось около 1 кв. км пастбищных угодий.

Основной пищей в летнее время у древних пастухов-земледельцев, как и у более поздних степных кочевников, были, видимо, молочные продукты. Можно предполагать, что молочная пища занимала в рационе пастухов-земледельцев даже большее место, чем у кочевников. В пользу этого говорит видовой состав андроновского стада, состоящего примерно наполовину из крупного рогатого скота.

Казахская корова — степная, мелкая, малоудойная, требующая для доения припуска теленка, давала в прошлом около 500 л молока в год (Хворостанский, 1911. С. 155; Добросмыслов, 1895. С. 197). Можно допустить, что примерно таким же был среднегодовой надой от одной андроновской коровы. При наличии нескольких дойных особей семья могла питаться молоком не только в теплое время года, но отчасти и в зимний период — скорее всего в консервированном виде. Есть данные, позволяющие предполагать, что андроновцы умели делать творог: на поселениях Кипель, Новобурино, Язево I найдены сосуды с отверстием на дне. По этнографическим свидетельствам, творог у степняков использовался главным образом для изготовления сыра (крута). Известно, что алтайцы получали от одной коровы 50 «сырчиков», что хватало на семью из трех-четырех человек на месяц (Народы Сибири, 1956. С. 343). Приведенные этнографические данные, возможно, помогут достаточно точно рассчитать количество коров, необходимых для пропитания древних пастухов-земледельцев в расчете на душу населения.

Трудно судить об андроновском земледелии, прежде всего о размерах пашен, культивируемых злаках и их урожайности. Археологический материал в этом отношении практически ничего не дает, а этнографические данные скудны и отрывочны. В статистических документах прошлого столетия сведения о продуктивности полей степного Казахстана даны, как правило, в обобщенном и усредненном виде, без разграничения земледелия поливного и неполивного, русского и инородческого. Степняки сеяли в основном твердые сорта пшеницы и просо. Последнее пользовалось тем большей популярностью, чем большее место в хозяйстве занимали элементы кочевого быта. Просо — один из наиболее ксерофильных злаков, не боящихся засух и суховеев; оно неприхотливо к почвенным условиям, менее других культурных злаков истребляется кобылкой (из-за жесткости

листьев). Посевная норма проса (обычно 1 пуд на 1 дес.) в несколько раз ниже посевной нормы пшеницы (в среднем 6 пудов на дес.) и ячменя, нередко при большем объеме урожая. Главный недостаток проса — оно не переносит сорняков в первой половине лета, так как очень трудно и медленно растет в первые фазы вегетации. Таким образом, доля проса в посевах является как бы мерилом степени экстенсивности степного земледелия. Поэтому процесс перехода от пастушеско-земледельческих занятий в степях к кочевому скотоводству, видимо, должен был характеризоваться, помимо других признаков (сокращение площади пашен, изменение процентного соотношения разных видов скота в стаде и т. д.), нарастанием доли проса в посевах злаковых.

Продуктивность неполивных земель в степях была весьма низкой. По данным за 1868—1872 гг. урожайность зерна на неполивных полях Оренбургского казачьего войска колебалась между сам=3 и сам=4 (Авдеев, 1875. С. 177). Мы исходим из того, что пойменное земледелие II тыс. до н. э. в степях было в основном неполивным, особенно в Северном Казахстане и на юге Западно-Сибирской равнины. Вместе с тем при определении продуктивности андроновских пашен вряд ли правильно сопоставлять ее с урожайностью фактически безнадзорных неполивных участков, засеваемых кочевниками, равно как с урожайностью полей уральских казаков, никогда не питавших приязни к земледелию и уделявших главное внимание скотоводству и рыболовству. Правомернее обратиться к данным, касающимся урожайности русских крестьянских полей засушливого Нижнего Поволжья, где земледелию уделялось больше внимания, хотя там тоже не применялся искусственный полив и фактически не практиковалось удобрение.

В 1901—1910 гг. средний урожай пшеницы на крестьянских землях был в Астраханской губ. 18 пудов с дес., в Саратовской — 34, в Самарской — 37 пудов, т. е. в среднем 29,3 пуда. За тот же период здесь средний урожай яровой ржи составил 31 пуд с дес., ячменя 32 пуда, проса 21,7 пуда (Вавилов, 1960. С. 197—246). Урожай зерновых на андроновских полях вряд ли был выше, но и вряд ли намного ниже, так как в последнем случае земледелие перестало бы быть рациональным. Поэтому наиболее вероятна норма урожая на андроновских полях — 25—30 пудов с гектара.

Мы знаем, что в прошлом бедные казахские семьи заготавливали по 5 пудов муки на душу в год (Чорманов, 1906. С. 26). Если допустить, что средняя андроновская семья, как и у казахских пастушеско-земледельческих групп, состояла из пяти человек, то годовая норма потребления хлеба на семью, учитывая семенной фонд, составит 30—35 пудов. Если добавить к этому 10—15 единиц скота (в переводе на лошадь), то в итоге получается, что на одну условную андроновскую семью из пяти человек требовалось около 1 га пашни и не менее 1—1,5 кв. км пастбищных угодий. Соотношение приведенных показателей могло меняться за счет увеличения площади пашни при соответствующем уменьшении количества скота, и наоборот. В пищевом рационе степняка одна овца эквивалентна 11—12 кг хлеба в зерне (Колмогоров, 1855. С. 16). Отсюда любое существенное снижение площади или урожайности поля должно было обязательно компенсироваться значительным увеличением численности стада.

По этнографическим данным, земледелие в Южной Сибири было много продуктивнее скотоводства. В конце прошлого столетия пастушеско-земледельческое население Бурятии получало от 1 дес. пашни такой же доход, как от трех голов крупного скота (Кулаков, 1896. С. 127), для содержания которых требовалось 30—35 дес. хороших степных пастбищ. Правда, приведенное цифровое соотношение несколько условно, так как удобных земледельческих угодий в южносибирских степях много меньше, чем пастбищных, а также потому, что «чистое» земледелие здесь (без подстраховки его пастушеством) сопряжено с большим экономическим риском. Тем не менее вышеприведенные выкладки достаточно наглядно демонстрируют более высокий экономический потенциал степных пастушеско-земледельческих обществ по сравнению со скотоводческими.

С ростом численности населения жители степных и лесостепных пойм, пастухи-земледельцы, должны были все острее ощущать нехватку угодий и все сильнее стремиться к освоению для скотоводства открытых степей. Это в свою очередь не могло не подтачивать устои оседлости. А. В. Каульбарс, близко наблюдавший быт каракалпаков, традиционных пастухов-земледельцев, отметил, что увеличение количества скота вынуждало их пасти свои стада все дальше от поселений. «Большая масса аулов, — записал он в своих путевых заметках, — все лето проводят на одном месте близ своих пашен, и только стада их кочуют в окрестностях. Другие, более богатые, оставляют родственников или бедняков сторожить свои пашни, а сами уходят со стадами на сравнительно большие расстояния, возвращаясь к пашням только на время жатвы» (Каульбарс, 1881. С. 551—552). Такая же картина наблюдалась в XIX в. у пастушеско-земледельческих казахских групп (Шмидт, 1894. С. 126).

Если согласиться с одним из авторитетнейших знатоков зороастризма М. Бойс, что Заратуштра (Зороастр) жил в эпоху бронзы и был родом из степей, лежащих к востоку от Волги, то неожиданный интерес для реконструкции андроновского хозяйства приобретает древнейшая часть Авесты, повествующая о том, что Заратуштра учредил семь главных зороастрийских праздников, один из которых назывался «Праздник уборки урожая», другой — «Празднество возвращения скота с летних пастбищ» (Бойс, 1987. С. 44).

Похоже, что отгонное скотоводство было неизменным спутником комплексного пастушеско-земледельческого хозяйства, которое в силу своей внутренней структуры в условиях степного пояса не могло быть вполне оседлым. В свете этого тезис об отгонном скотоводстве как о переходной стадии между оседлым пастушеско-земледельческим хозяйством и кочевым скотоводством представляется устаревшим. На нынешнем этапе археолого-этнографической изученности Южной Сибири и Казахстана кажется более вероятным, что гранью между пастушеско-земледельческим хозяйством и кочевничеством было не отгонное скотоводство, а тот хронологический момент, когда над внутриродовым разграничением земледельческих и пастушеских обязанностей возобладало региональное, межплеменное разделение земледелия и скотоводства, что выразилось в разной локализации, во взаимном противопоставлении этих двух частей ареала производящей экономики. Другими словами, здесь мы имеем дело с тем случаем, когда крупное разделение труда привело не к выделению

разных классов, сословий и каст внутри общества, а к разделению последнего на два разных общества: в данном случае на общество оседлых земледельцев и общество кочевых скотоводов, наряду с которыми существовала промежуточная форма, характеризующая нестабильные и динамичные по внутренней хозяйственной структуре полукочевые (полуоседлые) общества. Последние были, на наш взгляд, прямыми наследниками и продолжателями хозяйственно-бытовых традиций степных пастушеско-земледельческих обществ эпохи бронзы.

Следует иметь в виду, что переход от пастушеско-земледельческого хозяйства к кочевому скотоводству нельзя воспринимать как единовременный акт, приурочиваемый обычно к рубежу бронзового и железного веков, хотя применительно к великому степному поясу такой фронтальный переход — действительный факт, в значительной мере определивший исторические судьбы многих евразийских народов. Однако на менее масштабных локальных и хронологических уровнях переходы от пастушеско-земледельческого хозяйства к кочевому (и наоборот) фиксируются постоянно, как непрерывный процесс, наблюдаемый не только в древности и средневековье, но и в новое время.

Раскрывая механизм этих переходов, небезинтересно обратиться к этнографии туркмен, отдельные группы которых до недавнего времени переживали неустойчивое состояние между оседлостью и кочевничеством. «Туркмен-земледелец, — писал в 1884 г. П. М. Лессар, — носит название чомур, а скотовод — чорва; из распросных сведений выяснилось, что чорва не составляет чего-либо отдельного от чомуров... Перед выходом на кочевание по согласию жителей решается вопрос: кому идти в пески и кому оставаться в селениях для надзора за садами и посевами; в пески обыкновенно выходят люди, обладающие большим количеством скота; иные там остаются круглый год... Вообще у туркмен чомур означает бедняка, чорва — человек богатый» (Лессар, 1884. С. 130—131). «Как скоро по какому-либо несчастью чорва лишается своих стад, — сообщает о туркменах-ямудах К. Боде, — он опять делается чомуром. Эти переходы не имеют никакого влияния, ибо чомуры и чорвы связаны между собою узами родства; но по шаткому положению дел существует большее расположение в ямудах к переходу в чорвы, и число чомуров уменьшается» (Боде, 1847. С. 218—219).

Здесь мы наблюдаем интереснейший по своему содержанию «переходный период», когда центробежные силы, разрывая пастушеско-земледельческое общество на кочевников и земледельцев, пока не в состоянии закрепить их как два отдельных экономических организма, во всяком случае эти две хозяйственные половины не порывают до конца привычных родственных, социальных и экономических связей, т. е. еще не осознали себя как две противоположности. Как только это произойдет, наступит момент, который можно квалифицировать как разделение пастушеско-земледельческого хозяйства на кочевое скотоводческое и оседлое земледельческое.

В последние десятилетия археологи неоднократно высказывали мысль, что кочевничество в восточноевропейских и западноазиатских степях существовало, во всяком случае на локальных уровнях, задолго до железного века — еще в ямное (начало эпохи бронзы) и полтавкинское (первый период развитого бронзового века) время: Мерперт, 1974; Ши-

лов, 1975. Не отрицая элементы кочевого быта в степной пастушеской среде III и II тыс. до н. э., хотел бы заметить, что мы нередко почти отождествляем понятия «номадизм», «подвижное скотоводство» и «кочевничество», а это в свою очередь ведет к оценке кочевничества лишь с хозяйственно-бытовой стороны, вне его не менее важного социально-политического ракурса.

Скорее всего то, что археологи фиксируют в степном Поволжье у ямников и полтавкинцев, есть не что иное, как пастушеско-земледельческое хозяйство с внутриродовым разделением и периодическим сезонным расчленением пастушества и земледелия — наподобие того, что дореволюционные этнографы неоднократно наблюдали у сырдарьинских каракалпаков, у казахов Большой Орды, у туркмен-ямудов и др.

Кочевничество как таковое начинается, на наш взгляд, тогда, когда кочевая стихия захлестывает практически весь великий степной пояс, когда на смену внутриродовому и внутриплеменному разделению пастушеских и земледельческих занятий приходит межплеменное и ландшафтно-географическое расчленение скотоводства и земледелия, когда складывается особая устойчиво антагонистическая форма экономических и военно-политических отношений как между разными кочевыми обществами, так и между кочевым и оседлым мирами. Такое кочевничество, т. е. кочевничество в полном смысле этого слова, оформляется в евразийских степях около рубежа бронзового и железного веков и является феноменом эпохи железа. Именно о таком кочевничестве будет идти речь в нижеследующем очерке.

Кочевое скотоводство. Повышение уровня воды в реках и озерах, связанное с общим увлажнением климата на рубеже бронзового и железного веков, привело к сокращению пойменных угодий, что ухудшило возможности земледельческого хозяйства, но зато увлажнение степей облегчило освоение под пастбища открытых степных пространств. В этих условиях на юге Западно-Сибирской равнины совершился переход к кочевому скотоводству.

Разумеется, увлажнение климата само по себе не могло явиться непосредственной причиной перехода от одной формы хозяйства к другой. Основной побудительной силой таких крупных экономических трансформаций было развитие производительных сил, которое на определенном историческом этапе подводило людей к готовности изменить характер экономики. Но эта потенциальная готовность могла оставаться втуне до тех пор, пока окружающая среда не благоприятствовала такому переходу.

Касаясь конкретных условий перехода от пастушеско-земледельческого хозяйства к кочевому скотоводческому в западносибирской части степного и лесостепного Обь-Иртышья, следует особо подчеркнуть совместное действие по существу тех же трех факторов, которые в свое время стимулировали переход от охоты и рыболовства к пастушеско-земледельческому хозяйству (правда, в данном случае они проявились на ином ландшафтно-климатическом фоне и в новых исторических условиях): первый фактор — развитие производительных сил (неслучайно переход к кочевому скотоводству в степях в общем совпал с начальной стадией освоения железа); второй фактор — достаточно благоприятные экологические условия степной зоны для существования там кочевого

скотоводства; третий фактор — кризисная ситуация, вызванная сокращением продуктивности пойменных угодий и обострением проблемы перенаселенности. Из вышеперечисленных факторов третий выступает на уровне причины, а два первых являются условиями, обеспечивающими успешность реализации причины в следствие.

Сказанное выше не означает, что конкретные проявления перехода от пастушеско-земледельческого хозяйства к кочевничеству, отмеченные нами для юга Западной Сибири, мы вправе переносить на все другие районы кочевого скотоводства. В южных сухих степях и полупустынях, где отсутствовали реки с постоянным водным режимом и широкие плодородные поймы, земледелие и оседлость при прогрессирующем усыхании климата бронзового века вряд ли были способны упрочиться на сколько-нибудь длительное время, и местное население должно было ориентироваться в основном на скотоводческий образ жизни. Экологические условия здесь при усыхании климата, возможно, раньше, чем на севере степной зоны, создали предпосылки для упадка земледелия и для перехода к преимущественно скотоводческим занятиям. Не исключено, что отдельные пастушеско-земледельческие группы глубинных районов аридного пояса могли усвоить многие элементы кочевого быта еще в андроновское время и даже ранее. Вполне допустимо, что в некоторых степных областях, прежде всего в Бурятии и Монголии, переход к кочевому укладу совершился не на пастушеско-земледельческой основе, а на базе конной облавной охоты на диких степных копытных, чему есть весьма веские подтверждения в этнографической литературе (см., например: Клеменц, Хангалов, 1910).

Переход к кочевому скотоводству на периферии степной зоны в некоторых случаях диктовался не столько логикой внутреннего экономического развития, сколько военно-политической ситуацией. Так, лесостепные западносибирские угры — носители саргатской культуры вынуждены были в начале новой эры перейти к кочевничеству в обстановке усиливающегося давления со стороны тюрок. Тюркская (прежде всего гуннская) угроза оставила саргатцам два выбора: либо остаться в основном пастушеско-земледельческим населением и погибнуть, либо перейти к кочевническому социально-экономическому укладу и выжить. Саргатцы выбрали второй вариант.

В ряде районов аридного пояса кочевничество так и не смогло победить до конца пастушеско-земледельческий уклад. Это наблюдается главным образом на периферии степного мира — там, где наряду с обширными пастбищными угодьями продолжали сохраняться места, достаточно удобные для стационарного поливного земледелия (например, в низовьях Амударьи, на юге Казахстана), а также там, где пастушеско-земледельческое хозяйство в силу экологического своеобразия региона всегда было рациональнее экстенсивного скотоводства (например, в некоторых районах северной части степной зоны). В Западной Сибири в этом отношении, пожалуй, наиболее интересно Верхнее Приобье. Хотя там время от времени и проявлялась тенденция к развитию кочевого скотоводства (например, у населения ирменской культуры), тем не менее она так и не была реализована ни ирменцами, ни более поздними бийско-березовскими и кулайскими группами. Наиболее экологически оправданным здесь всегда оставалось пастушеско-земледельческое и многоотрасле-

вое хозяйство. Кочевничество утвердилось в Верхнем Приобье не ранее VIII—IX вв. н. э., с распространением здесь пришлой сросткинской культуры и было не местным, а приносным явлением.

Правомерен вопрос: почему с новым усыханием климата в I тыс. н. э., когда ландшафтно-климатическая обстановка в южносибирских и североказахстанских степях вновь стала благоприятной для пойменного пастушеско-земледельческого хозяйства, степняки не вернулись к нему обратно? Ответ на этот вопрос не может быть однозначным. Прежде всего изменилась демографическая ситуация: после того как степняки смогли оторваться от пойм и освоить открытые степи, численность степного населения увеличилась в несколько раз, и при таком положении втискивать себя в тесные территориальные рамки пойм было бы нелогично и нерационально.

Кроме того, к этому времени кочевники стали делать в безводных местах искусственные водопои (колодцы). Последние широко распространились в степях и лесостепях с бронзового века. Но тогда их копали прямо в жилищах* (поселения Тасты-Бутак, Трушниковское в Казахстане, Тюбяк в Южном Предуралье, Черемуховый Куст в Тюменском Притоболье, Каргат VI в Барабе), так сказать, для «коммунальных удобств». С переходом к кочевничеству колодцы роют в открытых степях, с целью освоения новых, прежде не доступных или мало доступных пастбищных угодий.

Притягательность кочевничества, способствовавшая его исключительной живучести, заключалась, в частности, в том, что оно по сравнению с земледелием требует меньше трудовой энергии, так как в своем чистом виде не связано с такими трудоемкими занятиями, как обработка почвы, посев, полив, борьба с сорняками, уборка урожая, молотьба, заготовка сена и т. д. Кочевое скотоводство было более экстенсивным занятием, чем андроновское пастушество. Отражением этого является повышение с переходом к кочевничеству роли лошади в стаде (при параллельном уменьшении процента крупного рогатого скота), которая, по мнению специалистов, дает средства к существованию при меньших трудовых затратах. Поэтому доля лошади в стаде является как бы мерилом степени экстенсивности скотоводческих занятий.

При возрастании оседлости и, соответственно, уменьшении численности стад падала и роль лошади. По материалам И. Пахомова, собранным в начале 1900-х годов в одном из уездов Семипалатинской обл., в богатых казахских хозяйствах, имеющих 150 и более голов скота, лошадей было в 5,17 раз больше, чем коров (Пахомов, 1911. С. 13). Соответственно понижалась и интенсивность скотоводства. В Восточном Казахстане, по данным того же И. Пахомова, обеспечение скота сеном у беднейших казахов было вдвое лучше, чем у средних хозяев, и в пять раз лучше, чем у богатых. «Таким образом, ясно, — комментировал свои наблюдения И. Пахомов, — что новая эра в хозяйстве идет через менее состоятельные и средние классы» (Пахомов, 1911. С. 14).

* Сейчас есть некоторые основания предполагать, что строительство колодцев в жилищах практиковало в позднем неолите население боборыкинской культуры. Обусловленность этого явления (если оно подтвердится) пока не совсем понятна.

Отмеченная закономерность говорит о том, что пастушество с характерным для него сенокошением и преобладанием крупного рогатого скота над лошадью могло иметь место лишь при сравнительно небольшой численности домашнего стада; переход же от пастушеско-земледельческих занятий к кочевничеству был оправдан при сильном возрастании количества скота. В последнем случае сенокошение уже не могло выполнять свою роль и ставка делалась на увеличении в стаде доли лошади и овцы, т. е. тех видов скота, которые были способны круглогодично питаться подножным кормом. Не случайно на позднем этапе бронзового века, когда в аридном поясе активизируется переход к кочевому укладу, наблюдается повсеместное повышение значимости коневодства. Об этом красноречиво говорят остеологические материалы позднеандроновских, саргаринских, бегазы-дандыбайских, амиробадских, ирменских и других степных (и лесостепных) памятников финальной бронзы (Потемкина, 1976. С. 21; Зданович С. Я., 1979. С. 18; Маргулан, 1979. С. 258; Итина, 1977. С. 193).

Лошадь у кочевников была значима не только сама по себе, но и потому, что без нее не могла осуществляться в полной мере наиболее важная в кочевых условиях система зимнего выпаса скота, практикуемая обычно в тяжелые многоснежные зимы, — так называемая тебеневка. «На сии замеченные пастбища, — писал более 150 лет назад А. Левшин, — выпускают сначала лошадей, которые копытами разрывают землю и едят верхушки. За ними на том же месте выгоняют рогатый скот и верблюдов, продолжающих есть начатую лошадьми траву и съедающих средину стеблей. Но низшей части оных, близ корня, верблюды глодать не могут по природному устроению органов питания, потому и овцы, выпускаемые на пастьбу после всего прочего скота, на одном и том же месте находят себе пищу. Сей образ продовольствия стад и табунов называется тебеневкою» (Левшин, 1832. Ч. 3. С. 127).

Кочевое скотоводство больше, чем пастушеско-земледельческое хозяйство, зависело от капризов погоды. В сильные джуты, повторявшиеся по крайней мере один раз в 10—12 лет, кочевники теряли очень много скота. Особенно страдали большие стада, целиком зависевшие от подножного корма. Так, у казахского старшины Есен-Гильды во время страшного джута, случившегося в астраханских степях в 1827 г., из 26 тыс. лошадей уцелело 700, т. е. меньше 3 % былой численности табунов (Корнилов, 1859. С. 44). Большую часть года, особенно в зимнее время, основная масса кочевников влачила голодное или полуголодное существование. У казахов на этот счет была пословица: «Если каждый день будешь сыт, то разоришься, а если в неделю хоть раз не наешься досыта, то помрешь» (Даулбаев, 1881. С. 101).

Кочевники зимою прилагали все силы, чтобы дожить до лета, но и лето не всегда оправдывало надежды. И. Я. Словцов, совершивший в 1878 г. поездку в Кокчетавский уезд, наблюдал такую картину: «Первая половина лета еще не миновала, а киргизы возвращались уже со своих летних кочевок. Вследствие сухого бездождного лета в южной части области, куда откочевали весной киргизы Кокчетавского уезда, подножный корм для скота выгорел; пришла пора возвращаться к зимовкам. Длинные вереницы арб, запряженных быками, табуны скота, масса погонщиков медленно продвигалась на север; скрип колес, крики

и ауканье пастухов разносились далеко по степному пространству» (Словцов, 1881. С. 37). Такое незапланированное возвращение на зимники в средине лета приводило к истреблению зимних пастбищ еще до наступления зимы, а это было чревато тяжелой зимовкой, падежом скота и жестокой голодовкой. Летние засухи были так же гибельны для кочевников, как многоснежные зимы и гололеды.

Тем не менее степняки, начиная с железного века, предпочитали жить сравнительно необременительным кочевым бытом, нежели вести очень трудоемкий, хотя и более благополучный, земледельческий образ жизни. Свернуть кочевников на земледельческий и пастушеско-земледельческий путь могли лишь особо экстремальные обстоятельства. Даже когда в связи с усыханием климата в I—начале II тыс. н. э. в азиатских степях резко обострилась проблема перенаселенности, кочевники стремились выйти из кризиса в основном путем миграций в более гумидные области. Отсюда великие переселения, волна за волной: гунны, авары, венгры, печенеги, торки, половцы и другие кочевые народы.

Однако несмотря на внешний экспансионизм кочевых обществ, в них всегда была жива тяга к оседлости, которая чаще всего не реализовывалась в сколько-нибудь полной мере. «В Северном Причерноморье, — отмечает А. М. Хазанов, — сильная тенденция к оседлому образу жизни, господствовавшая в конце скифской эпохи, сначала была существенно подавлена продвижением сарматов, а затем, едва успев восстановиться в отдельных районах, надолго прервана вторжением гуннов. В VIII—X вв. н. э. на территории Хазарского каганата кочевники вновь начали оседать на землю, но в X в., после вторжения печенегов, опять перешли к кочеванию. В XIII в. хозяйство половцев снова стало приобретать полуоседлые черты, но полностью утратило их после монгольского нашествия. Затем тенденция к седентеризации вновь пробила себе дорогу в Золотой Орде» (Хазанов, 1975. С. 13).

С. А. Плетнева, исследовавшая закономерности развития кочевых обществ, выделила три стадии кочевания: 1) таборная, когда кочевание длилось весь год, зимой и летом, без постоянных летников и зимников, без земледелия и т. д.; 2) полукочевая, когда кочевки осуществлялись по регулярным маршрутам, с летниками и зимниками, все более практикуются земледелие, сенокошение, нарастает тенденция к оседлости; 3) третья стадия, по С. А. Плетневой, «по существу не является «кочеванием» в полном смысле этого слова. Основная масса населения перешла на этой стадии к оседлости, занялась земледелием и освоила многочисленные ремесла. Ограничение территории кочевания, определение путей перекочевок и постоянных зимовок и летовок привело прежде всего к оседлости» (Плетнева, 1982. С. 77). Эти стадии, выраженные в трех вышеназванных формах кочевания, понимаются С. А. Плетневой как этапы развития кочевничества в целом.

Вышеизложенная схема представляется нам несколько надуманной. Прежде всего неубедительно понимание таборности как ранней стадии кочевания. По историческим и этнографическим свидетельствам таборное кочевание практиковалось по крайней мере в четырех случаях: 1) во время многолетней миграции, особенно на уровне «великих переселений», когда постоянные сезонные маршруты кочевок невозможны; 2)

когда кочевой этнос (или часть его), переселившись в новый, более «просторный» район, в течение ряда лет ищет и изучает наиболее рациональные маршруты кочевок, которые в конце концов выбираются, закрепляются родовым правом за определенными производственными коллективами и становятся постоянными; 3) при крупнотабунном скотоводстве, когда прокормить стада, особенно в зимнее время, на ограниченной территории становится невозможным и их приходится то и дело перегонять с места на место в поисках новых пастбищных угодий; 4) в «плохие» годы, сопровождаемые снижением продуктивности пастбищ, когда традиционно используемые зимние и летние угодья не в состоянии довольствовать наличный скот и, чтобы сохранить его, приходится метаться со стадами по степям в надежде найти доступный подножный корм в местах, ранее не включавшихся в маршруты кочевок.

Таборность — эпизодическое состояние кочевых обществ, обусловленное конкретными социальными, историческими, погодно-климатическими и другими обстоятельствами. Любопытно, что даже в пределах одного степного общества динамика кочевания могла быть разнонаправленной, с двумя параллельными тенденциями: с одной стороны, тенденция к оседлости (у беднеющей части кочевников, по мере уменьшения количества скота), с другой стороны, возрастание «таборности» (у богатеющей части общества, по мере увеличения численности стад). Следует особо подчеркнуть, что в истории кочевничества «таборность» смотрится не как закономерность, а как отклонение от нормы. Закономерным в кочевничестве является постоянство маршрутов кочевок и их подчиненность сезонному принципу. Вне этого состояния и вне этой приуроченности кочевничество превращается в бессистемное бродяжничество, т. е. по существу перестает быть кочевничеством.

Идея цикличной смены «зимников» и «летников» оформилась в недрах пастушеско-земледельческого хозяйства эпохи бронзы: эпизодические возрастания численности скота не раз вынуждали степных пастухов-земледельцев отгонять стада летом в открытые степи, а традиционные местообиталища — речные поймы использовать в основном как сенокосные луга и зимние пастбища. Это постепенно подводило степняков к кочевничеству — конечно, без таборной стадии кочевания, совершенно не укладывающейся в этапность развития степного скотоводства. «Таборность» стала оправданной лишь со сложением кочевничества как одна из форм выживания кочевых обществ в нестандартных или экстремальных исторических и экологических обстоятельствах.

Противоречивость социально-экономического содержания кочевничества проявляется, в частности, в том, что, с одной стороны, оно было логическим следствием развития пастушеско-земледельческого хозяйства бронзового века, а с другой стороны, прогрессивное развитие кочевого скотоводства, по справедливому замечанию С. Е. Толыбекова, всегда и везде приводило к оседлости, т. е. к тому же самому земледельческому и пастушеско-земледельческому хозяйству (Толыбеков, 1971. С. 600).

Отмеченная С. Е. Толыбековым закономерность носит не только поступательный, но и цикличный характер, что особенно наглядно проявляется в «малых» волнах оседлости, повторявшихся в западносибирских и казахстанских степях с периодичностью в 10—12 лет. Они со-

впадали с так называемыми «куянжилами» (заячьими годами), которые характеризовались жестокими бескормицами и массовым падежом скота. Куянжилы обостряли проблему перенаселенности. Сокращение стад приводило к укорачиванию маршрута кочевок. Семьи, потерявшие весь скот или большую часть стада, вообще переставали кочевать и переходили к оседлости, пробавляясь сначала рыболовством, затем земледельческими занятиями. Но оседлость обычно продолжалась лишь до тех пор, пока семья не обзаводилась достаточным количеством скота, после чего она вновь возвращалась к кочевому образу жизни.

А. Харузин, большой знаток этнографии казахов Внутренней (Букеевской) орды, нарисовал, вслед за многими другими исследователями, такую метаморфозу их неустойчивого хозяйственного состояния: «Нищий киргизец, лишенный стада и привычного пропитания, прибегает к посеву хлеба, обрабатывает поле, располагает всегда близ реки или озера... и питается между тем скудным ловом рыбы; но продолжает он эту жизнь, наполненную трудов и нужд, только до того времени, пока не в силах будет от избытка полевых произведений своих опять завести несколько стада; тогда земледелец опять делается пастухом, бросает поле и снова вдается в любимую праздность природной кочевой жизни» (Харузин А., 1889. С. 62). Хотя эти «малые» волны оседлости носили локальный характер и не приводили к оседанию общества в целом, они раскрывают причины и механизм «больших» волн оседлости и являются их моделью. Последняя характеризует трехэтапную цикличность развития древнего хозяйства степного пояса (оседание на землю — полуоседлость — номадизм) и подтверждает мысль Л. Р. Бинфорда, что путь к овладению земледелием с наибольшей логичностью вытекает из рыболовства (Binford, 1970).

Крупные волны оседлости случались значительно реже и затрагивали не отдельные семьи и производственные коллективы, а этнос в целом или его крупную часть. По этнографическим и историческим сведениям, в XVIII в. значительная масса казахов Малой и Средней орды жила в условиях земельного «простора» и поэтому пребывала в основном на таборном уровне кочевания. «Киргизские лошади в киргизских степях, — читаем мы у П. И. Рычкова, — сена не знают, ибо киргизцы никогда его не запасают, а содержат лошадей своих и всякий скот как летом, так и зимою на степях» (Рычков П. И., 1949. С. 92). В период непрерывного (таборного) кочевания кочевники предельно сокращали количество крупного рогатого скота. По данным 1740—1741 гг., казахи, кочевавшие по рекам Ори, Иргизу, Тургаю, Ишиму, имели «лошадей, овец, коз и по малому делу верблюдов»; о коровах вообще не упоминается (Гладышев, Муравин, 1850. С. 588).

С переходом к XIX столетию, по мере увеличения земельной тесноты, казахи начинают строить постоянные жилища, многие заводят пашни и сенокосы. На Тоболе первую землянку на своем зимнике основал в 1841 г. султан Джантюрин. Вслед за ним стали строить зимние жилища и другие тобольские казахи (Даулбаев, 1881. С. 113—114). В 1860—1870-х годах большинство кочевников Тургая и прилегающего Притоболья вело полуоседлый, а часть — оседлый образ жизни. Таким образом, всего лишь за 100—150 лет у казахов названной территории начался

и почти закончился цикл основных форм кочевания — от круглогодичного (таборного) до полуоседлости и оседлости.

Не менее примечательна в этом отношении история казахов Внутренней (Букеевской) орды. Освоив в начале XIX в. земли к западу от Урала, букеевцы получили обширные пастбища и возможность для круглогодичного кочевания. Однако затем, с ростом численности населения и истощением пастбищ, земельная теснота все более обостряется; одновременно уменьшается количество скота на душу населения. В 1803 г. на каждую кибитку приходилось 400 голов (всякого) скота, в 1814 г. — 238, в 1830 г. — 190, в 1839 г. — 155 (Ханыков, 1847. С. 56). Одновременно развивались сенокошение, земледелие, оседлость. Через 40 лет после прихода букеевских казахов в степи Западного Приуралья от таборного кочевания практически ничего не осталось. В прошлом подобные трансформации кочевничества, видимо, повторялись многократно и зависели как от экологических условий района, так и от конкретных демографических ситуаций.

Уменьшение земельного простора происходило не только за счет возрастания численности населения, но и при увеличении количества скота у отдельных семей, особенно в условиях имущественного расслоения кочевников. Это хорошо показал И. А. Житецкий на примере волжских калмыков: «Иначе в степи кочуют бедняки, иначе средние хозяйства, иначе богачи — все зависит от числа скота. Бедняки, для ничтожного количества скота которых не требуется особых запасов корма, тем более что рогатый скот и верблюды их мирятся и со скудными кормами, наименее подвижны, и перекочевки их вращаются в сравнительно небольших районах... Совершенную противоположность составляют степные богачи; их табуны лошадей и стада овец быстро истребляют подножный корм и требуют много воды, отчего и является громадность проходимых их стадами пространств и частая смена кочевок. Собственно семьи богачей всегда остаются в пределах излюбленных насиженных мест, а двигаются беспрерывно лишь их стада с семьями пастухов... Где есть крупные скотоводы и где идет их скот, там уже нет места для обитания средних кибиток, только бедняки кое-как могут проживать» (Житецкий, 1893. С. 38).

Наблюдения И. А. Житецкого показывают, что логическим следствием имущественного расслоения кочевого общества является прогрессирующее внедрение в его уклад оседлого быта. Богатые скотом семьи не кочуют, а живут со своей челядью на зимниках; здесь же или поблизости оседает беднота. Создаются предпосылки для развития ремесла. Это первый симптом зарождения крупного стационарного поселения, а возможно, и города. Но вместе с этими прогрессивными экономическими тенденциями явственно прослеживаются признаки ослабления социальной сплоченности общества: усиливается его кастовая разобщенность, размывается некогда самый многочисленный слой свободных общинников — скотоводов и воинов, снижается обороноспособность общества, и недолгое время спустя оно, будучи не в силах противостоять агрессивному кочевому окружению, может погибнуть или обратиться к прежнему кочевому состоянию. Вряд ли случаен факт, что неоднократно возобновлявшийся в древности переход причерноморских степных ко-

чевников к оседлости всякий раз прерывался вторжениями чужеродных кочевых орд.

Из вышеизложенного видно, что процесс перехода от кочевничества к оседлости сопровождается временным социальным и военно-политическим ослаблением общества, его неспособностью противостоять внешнему враждебному окружению. Это состояние очень тонко подметил и оценил известный сибирский историк Н. М. Ядринцев. «В этой переходной стадии, — писал он в конце прошлого столетия, — при перемене занятий и образа жизни, мы сталкиваемся с оригинальным явлением из культурной жизни человечества. Мы видим человека как бы бессильным, подавленным новой природой и физической обстановкой. Он как бы потерял преимущества предыдущей кочевой культуры, давшей ему известное довольство. Ничего мы не видим того, что придает богатство, силу и гордость кочевнику-скотоводу. Киргиз обыкновенно насмехается над принявшим оседлость... Нет ничего в этой новой метаморфозе привлекательного, эффектного, напротив — прежнее рыцарство и воля исчезли. Это уже не батырь, воспетый в песнях кочевника. Оседлого человека на первом шагу жизни встречает только нищета. Мы застаем его как ребенка, бессильного и слабого, в тот момент, когда он бросил одну обстановку и не воспитал еще сил, не научился крепко держаться на ногах в другой. Но это только видимая слабость и, так сказать, момент неокрепшей культуры и культурной борьбы. Достаточно немного присмотреться, чтобы увидеть, что здесь произошел переворот в способе жизни, в наблюдениях, в применении жизненных условий, в самой логике, и переворот столь важный, что он дает толчок ко всей истории человечества» (Ядринцев, 1891. С. 119).

С каким трудом пробивались ростки нового в кочевой казахской среде, можно судить по сообщениям о злоключениях казахов Николаевского уезда Тургайской обл., перешедших в 1860—1870 гг. к полной или частичной оседлости. «Кочуя со своими стадами около зимовок илецких и николаевских киргизов, — сообщает А. К. Гейнс, — пришельцы с юга (кочевники. — *М. К.*) травят луга и пашни, истребляют накошенное сено и лесные заросли» (Гейнс, 1898. С. 581). В попытках защитить свои поля оседлые казахи терпели, как правило, жестокие поражения. «Слабейшая сторона, — комментирует результаты этих ежегодных побоищ чиновник А. А. Тилло, — отступает, разбитая, с поломанным и разрушенным имуществом, разграбленным скотом и сожженными посевами, лесами и травами» (Тилло, 1873. С. 81).

Приведенные примеры показывают, что помимо трех перечисленных выше факторов перехода от одной формы хозяйства к другой (достаточный уровень развития производительных сил, подходящие экологические условия для новых видов хозяйственной деятельности и кризисная ситуация, сопровождающаяся обострением проблемы перенаселенности), необходимо учитывать еще один фактор, четвертый, а именно благоприятную историческую обстановку. Отсутствие таковой, даже при наличии трех вышеперечисленных основных факторов, не гарантирует успеха переходу на новый уровень экономики. В этой связи примечательно, что успешный переход ряда сибирских кочевых групп к оседлости совершился лишь в XIX в., когда русская военно-гражданская админи-

страция сумела нормализовать и стабилизировать социально-политическую обстановку на юге Сибири.

Говоря о постоянной тяге кочевого состояния к оседлому, следует иметь в виду, что оседлость как таковая в степной зоне вплоть до нового времени практически не имела шансов на успешную реализацию. Дело в том, что этапы развития кочевничества у разных кочевых групп хронологически не совпадали, и поэтому, когда та или иная из них начинала переходить к оседлости, где-то рядом почти всегда оказывалось общество «чистых» кочевников, которое, воспользовавшись тяжелым состоянием соседнего общества, переходящего на оседлость, сметало его или вынуждало возвратиться к прежнему кочевому образу жизни. Таким образом, прогрессивная тяга к оседлости приводила к противоположным результатам и вновь оборачивалась победой кочевничества. Новые элементы не успевали закрепляться, так как еще до их полного оформления подавлялись более косным, но зато более сильным в военно-политическом отношении и более агрессивным кочевым окружением.

Противоречивость этого явления заключалась в том, что несмотря на односторонность кочевой экономики и невозможность существования кочевничества вне экономических контактов с земледельцами, кочевники, руководствуясь свойственным всему живому инстинктом самосохранения, не могли допустить усиления земледельческого уклада. В то же время им было невыгодно и его чрезмерное ослабление, так как вне связей с земледельцами односторонность кочевой экономики, ее сугубо скотоводческая направленность перестала бы быть рациональной. Этим объясняется тесный, но неравноправный «симбиоз» кочевой и земледельческой экономики. Встречающиеся в литературе утверждения, что он был выгоден не только кочевникам, но и земледельцам, не вполне объективны, ибо запутывают бесспорную истину, что без кочевников земледельцы процветали бы в гораздо большей мере, кочевники же без «симбиоза» с земледельцами не смогли бы стать настолько сильными, чтобы уничтожить многие достижения человеческой (земледельческой) культуры.

Природа экономической зависимости кочевников от земледельцев может быть до конца понята лишь в связи с местом тех и других на трофическом уровне связей. Первоначальная основа «симбиоза» заключалась в том, что степняки, утратив интерес к земледелию и превратившись в кочевников, не утратили нужды в земледельческой растительной пище. Вопреки бытующему мнению, что степные скотоводы могут питаться исключительно или почти исключительно продуктами животноводства, растительная пища в их питании всегда играла не меньшую роль, чем молоко и мясо.

Кочевые группы, жившие по соседству с земледельческими оазисами, имели возможность удовлетворять свою потребность в хлебе регулярно путем обмена на скот или в виде дани. Описывая хозяйственно-бытовые особенности кочевников Золотой Орды в средине XIII в., Г. Рубрук отмечает: «Важные господа имеют на юге поместья, из которых на зиму им доставляется просо и мука. Бедные добывают себе это на баранов и кожи» (Рубрук, 1957. С. 98).

Кочевники, обитавшие вдалеке от земледельческих стран, нередко насильственно привозили в степь южных хлебопашцев и заставляли их

заниматься земледельческим трудом. Особенно это практиковали монголы и джунгары. На месте крепости Семипалатинской на Иртыше был прежде ламаистский монастырь; живший здесь джунгарский лама, по сообщению одного русского офицера, служившего в казахстанских степях в конце XVIII в., «имел при себе бухарцев, кои пахали землю и сеяли горох, ячмень, просу и другие полевые плоды» (Описание Средней Орды. . ., 1795. С. 31).

Номады, занимавшие северную часть степного ареала, восполняли отсутствие или недостаток растительной пищи путем собирательства. Так, казахи Внутренней (Букеевской) орды и астраханские калмыки собирали семена растения кумар-чек (казахск.) или суркул (калмыцк.). «Последнее растение, — писал в средине прошлого столетия И. П. Корнилов, — принадлежит к числу полезнейших, особенно в пространствах, состоящих исключительно из барханов. . . произрастая на сыпучих песках и скрепляя их могучими кореньями, оно питает кочевые семейства и стада. Женщины и дети, когда созревают в исходе августа семена кумар-чека, нагибают растение на кошмы и выколачивают палками семена, из которых приготовляется на молоке питательная и вкусная каша; а поджарив и обратив в порошок, можно изготовить напиток, наподобие кофе. . . в Рын-Песках пуд кумар-чека стоит от 30 до 40 коп. серебром» (Корнилов, 1859. С. 20). В районе оз. Балхаш предметом собирательства в прошлом могла быть растущая здесь дикая ломкая рожь (Броневский, 1832. С. 109).

Саянские народы, кроме кандыка, черемши, сараны, собирали дикую гречиху (кырлык). «Сия сибирская гречуха, — сообщается в журнале „Сибирский вестник", — растет здесь наиболее по восточной стороне Енисея на пашнях, где койбалы и бельтиры обыкновенно ее собирают. Качинцы же отчасти сеют оную сами или жнут, сколько надобно, на полях у русских, которые столь же мало ее уважают, сколь много оной самой по себе на их пашнях родится» (Народы, кочующие. . ., 1818. С. 186).

На территории Бурятии основным видом собирательства была заготовка корней диких растений. П. С. Паллас описал у забайкальских кочевников своеобразный промысел, заключавшийся в разорении нор особой разновидности мышей. Они имели в своих отнорках до трех-четырех кладовых, в каждой из которых хранилось от 8 до 10 фунтов съедобных кореньев. «Маленькое сие животное, — писал более двух веков назад П. С. Паллас, — нигде столько не полезно, как в Даурии и в других местах Восточной Сибири, где хлеб не сеют; там языческие народы поступают так, как вотчинники-лихоимцы со своими мужиками. . . Отнятого у мышей запасу им становится в пищу на целую зиму. Оне осенью, когда мыши свои анбары наполняют, изыскивают таковые» (Паллас, 1788. С. 276).

У самых северных скотоводов Сибири — якутов собирательский промысел носил иной характер: там основным продуктом собирательства была древесная заболонь. «Древесная заболонь, — сообщал в конце прошлого века В. Л. Серошевский, — главным образом употребляется сосновая; лиственничная считается хуже. Собирают ее преимущественно летом или ранней весною, когда растение только что начинает просыпаться. Со ствола молодых деревьев осторожно срезают верхнюю кожицу и затем с помощью острых закругленных ножей соскабливают

нежное оставшееся лыко. Лыко это режут на мелкие кусочки, варят в нескольких водах, чтобы удалить смолу, затем подбавляют в бутургас (каша-похлебка из кобыльего молока. — *М. К.*) или сушат, толкут и ссыпают в сухие места в запас... В 1859 г., по вычислениям Маака, в Вилюйском округе на семью уходило от 10 до 100 пудов древесной заболони, меньше или больше, смотря по достатку семьи и развитию хлебопашества в данном уголке» (Серошевский, 1896. С. 318).

Поскольку сосняки в Якутии были сравнительно редки (тайга там преимущественно лиственничная), они очень ценились якутами: «Где сосна, там якуты», — шутили по этому поводу тунгусы. О большой роли в питании якутов древесного «хлеба» говорит тот факт, что май месяц по якутскому народному календарю называется «бясь-ыя», что означает «сосну сдирать». Основным потребителем сосновой заболони была якутская беднота. Интересно, что с развитием на юге Якутии хлебопашества бывшие дендрофаги превратились в земледельцев.

Таким образом, отделение скотоводства от земледелия и рождение кочевничества поставило перед номадами жизненно важную задачу: постоянно изыскивать возможности иметь в достатке растительную пищу, что достигалось покупкой или отчуждением ее у земледельцев и за счет повышения роли собирательства. С развитием в земледельческих странах ремесла и торговли односторонность кочевнической экономики становится все более очевидной и все более компенсируется возрастающей агрессивностью кочевников, проявляющейся по отношению к земледельцам в разных формах социального, политического и военного давления.

АРЕАЛ ПРИСВАИВАЮЩЕЙ ЭКОНОМИКИ НА СЕВЕРЕ ЗАПАДНО-СИБИРСКОЙ РАВНИНЫ

С началом становления в энеолите на юге Западно-Сибирской равнины производящих форм экономики ареал присваивающего хозяйства, безраздельно господствовавшего здесь в течение всех предыдущих этапов, сильно сократился, ограничившись в основном таежной и тундровой зонами, где скотоводство и земледелие были экологически неоправданы или невозможны. Хотя для этого ареала издревле было характерно комплексное промысловое хозяйство (охота+рыболовство+собирательство), здесь уже с неолита-энеолита достаточно четко фиксируются три хозяйственных уклада, различающиеся между собой преимущественной ориентацией на определенный вид промысла: 1) охотничий; 2) охотничье-рыболовческий; 3) оседлорыболовческий. В охотничьем укладе в свою очередь выделяются два основных хозяйственных типа: а) подвижная охота на северного оленя, нередко с применением легких временных заграждений (зона тундры); б) промысел лесных копытных на путях их сезонных перекочевок при помощи стационарных заградительных устройств (лесное Зауралье).

Из трех вышеперечисленных хозяйственных укладов (охотничьего, охотничье-рыболовческого и оседлорыболовческого) наиболее традиционными были первые два. Что касается оседлого рыболовства, то оно сложилось не ранее кануна энеолитической эпохи и не имело постоянной

локальной приуроченности. В энеолите оно тяготело в основном к богатому проточными озерами Нижнему Притоболью, в новое время — к низовьям Оби; кроме того, во все периоды, начиная с энеолита, имели место эпизодические расцветы его в разных районах таежного Обь-Иртышья.

Между тремя названными хозяйственными укладами в рамках присваивающей экономики не было и не могло быть сколько-нибудь четких географических и этнических границ. Акцент на тот или иной вид промысла мог время от времени меняться не только у населения одной местности, но и у одного производственного коллектива: в плохие для рыболовства годы оседлорыболовческое население переориентировалось на преимущественно охотничий быт, а охотники при ухудшении условий промысла зверя могли перейти на преимущественно рыболовческий образ жизни и т. д. Однако в широкой территориально-хронологической перспективе три перечисленных хозяйственных уклада и их тяготение к определенным географическим районам отражают реальные региональные тенденции в развитии присваивающей экономики Зауралья и Западной Сибири.

ОХОТНИЧИЙ УКЛАД

Подвижная охота на северного оленя (зона тундры). Тундровая зона по ряду экологических признаков сходна со степью: открытые безлесные пространства, мигрирующие стада диких копытных, относительно сухой климат, частая смена сравнительно благоприятных и неблагоприятных в погодно-климатическом отношении лет и пр. «Тундра, — отмечал Г. И. Танфильев, — имеет много общего со степями. Это сходство доходит даже до кочевого образа жизни человека. Коренное различие заключается, однако, в том, что в степи скот может пользоваться одним и тем же пастбищем неограниченное число лет, а на тундре пастбище, раз объеденное скотом, производит пищу лишь по прошествии многих лет... Тундра в состоянии прокормить лишь ограниченное число оленей, почему и плотность населения ее не может быть велика и никогда такою не была» (Танфильев, 1894. С. 24). Здесь, как и в степи, должны были вестись в прошлом особенно упорные поиски более рациональных и экономически более стабильных форм хозяйственной деятельности, но тундра по своим экологическим особенностям давала худшие, чем степь, возможности их успешного завершения. Тем не менее эти поиски завершились там и здесь, хотя и в разное время, сходным результатом — переходом к кочевому скотоводству в степях и кочевому оленеводству в тундре.

Подвижный быт тундровых охотников в дооленеводческий период был обусловлен прежде всего характером и направлением сезонных миграций диких оленьих стад: на зиму — к лесу, весной и летом — в сторону приморской тундры. Разведками Г. А. Чернова в Большеземельской тундре выявлены многие десятки стоянок с охотничьим инвентарем мезолита, неолита и других эпох, являвшихся, судя по бедности культурных остатков, местами не постоянного, а эпизодического пребывания человека (Чернов, 1985).

Наиболее традиционным видом коллективного промысла дикого оленя в тундре была поколка, не связанная со строительством специальных

загонных сооружений и практиковавшаяся в тех местах, где традиционные пути сезонных оленьих перекочевок пересекали реки. При переправе через них плывущие олени были практически беспомощны, и их в большом количестве убивали копьями на плаву. По этнографическим данным, у западносибирских ненцев производственный коллектив из 25—30 человек (шесть-семь семей) добывал за одну охоту до 200 оленей. Старики-юкагиры рассказывали, что когда дикие олени переправлялись через Анюй и Омолон, с одной ветки (легкой переносной лодки) можно было убить несколько сот оленей за несколько часов. Приходилось два-три раза менять наконечники копий (Нейман, 1872. С. 41). Возможно, эти сведения несколько преувеличены.

Особенно добычливой и важной считалась осенняя поколка. Весенний промысел был менее надежен. Олени часто успевали перейти реку по льду; кроме того, как отмечали русские путешественники прошлого столетия, «весенний олень обыкновенно бывает чрезвычайно худ, и все тело его покрыто нарывами и ранами, так что в крайних только случаях употребляется в пищу жителями и годится единственно для корма собакам; даже шкура оленя в то время года не имеет настоящей доброты и вся в дырах. Гораздо важнее и изобильнее второй промысел, в августе и сентябре месяцах, когда олени с приморских тундр возвращаются в леса. Тогда сии животные здоровы, жирны и мясо их составляет вкусную пищу, а также шкура, покрытая уже новой шерстью, тверда и прочна» (Врангель. Ч. II. 1841. С. 86—87).

Поколка как коллективный вид промысла, позволяющий добывать мясо впрок, была, видимо, изобретена в начале мезолитической эпохи, что обеспечило в дальнейшем успешное освоение северных районов Зауралья и Западно-Сибирской равнины. Те сравнительно немногочисленные и небольшие по площади поселения каменного века с одним-двумя жилищами, которые исследовал Л. П. Хлобыстин в тундре и лесотундре, были основаны, по его мнению, у мест переправ диких оленей через реки (Хлобыстин, 1972. С. 32). Такой принцип расположения сезонных охотничьих стоянок применялся тундровыми аборигенами во все последующие времена до этнографической современности. Весенние и осенние стойбища нганасан до недавних пор устраивались в местах переправ диких оленей (Народы Сибири, 1956. С. 650).

Вместе с тем Л. П. Хлобыстин полагает, что в мезолите и раннем неолите, совпавших с периодом господства на Крайнем Севере лесной растительности, природная среда не вполне благоприятствовала охоте на переправах, так как в таежно-лесных условиях популяции оленей сравнительно немногочисленны и они не группируются в большие стада. Отсюда малочисленность стоянок каменного века в современной тундре, их малая площадь и бедность каменным инвентарем (Хлобыстин, 1982. С. 28).

Помимо поколки, в тундровой зоне этнографически известно еще несколько разновидностей промысла диких оленей; все они связаны со строительством временных загонных сооружений. «Где лесу, кроме мшистых равнин, никакого нет, — сообщает П. С. Паллас, — там выдумали самоедцы пособить сему средству другим образом, которым они зимою там от десяти до ста и двухсот оленей добывают. Когда они стоят на одном месте во множестве и спознают, что в близости большое стадо

диких оленей пасутся, то, загнав своих дворовых оленей с саньми на вышшее место с ветреной стороны, втыкают с тех мест высокие в снегу колья, у коих наверху попривязаны гусиные крылья так, чтоб от ветру свободно махались, сперва сажен на пять друг от дружки, а после на десять и так далее, до тех пор, пока подойдут близко к стаду, но чтоб только ветром не нанесло на оленей человеческого духу; потом начинают равным образом и с другой стороны ставить такие же жерди и продолжают по сю сторону до тех пор, пока стадо уже пройдут. . . Когда все будет готово, то разделяются самоеды надвое: одне ложатся в потаенных снежных шанцах, другие, называемые ворданы, кроются с ружьями и луками при полом месте с подветренною сторону, а некоторые заходят издали, чтобы погнать оленей прогалиной меж вьющих на шестах крыльев. И так погнанные олени бегут прямо к дворовым при санях, на взблоке поставленным, но оттоль скрывшиеся прежде люди назад прогоняют к вооруженным ворданам, кои в краткое время великое множество оленей побивают» (Паллас, 1788. С. 120—122).

Весьма популярными были способы промысла оленей, сочетающие элементы загонной охоты и поколки. Они бытовали главным образом в среднесибирской и восточносибирской тундре. Один из них, по описанию Н. Кривошапкина, заключался в следующем: «Когда еще не замерзнут озера, а табун оленей замечен, обследуют местность и ставят издали колья по направлению к озеру и при том так, что сперва (т. е. в отдалении от озера. — *М. К.*) между двумя рядами кольев сажен на двести либо на 150 (смотря по случаю), а потом это расстояние, суживаясь, доходит до полутора сажен и оканчивается около берегового обрыва в озеро. Кол от кола на каждой стороне примерно от сажени до двух. Между колами для верности протягивается шнур из выделанной оленьей кожи; а на самые колья надевается нередко всякая мелочь (шапки, рукавицы, лоскутья и проч.)» (Кривошапкин, 1863. С. 136). Бросающихся в озеро оленей поджидали охотники на ветках (легких лодках) и закалывали их копьями. Загонные сооружения вели не только в озера, но и в реки; при этом водное пространство, куда прыгали олени, нередко огораживалось сетью из кожаных ремней (Андреев, 1947. С. 88). Такие сети иногда ставились в конце заградительного коридора и на сухопутье (Третьяков, 1869. С. 491).

Если оценивать перечисленные разновидности коллективной охоты в тундре с точки зрения логической последовательности их появления, то следует признать, что раньше всего распространилась сезонная добыча оленя на переправах — «поколка» (видимо, в мезолите), затем — загонная охота на сухопутье при помощи временных заградительных устройств и, наконец, должны были сложиться синкретические способы, сочетавшие приемы поколки и загонной охоты. Затем все эти виды сосуществовали, каждый применялся в соответствии с конкретными обстоятельствами: поколки практиковались весной и осенью, загонная охота по сухопутью — в основном в летнюю и зимнюю пору, охота с заградительными устройствами у воды — в период между весенним вскрытием и осенним замерзанием рек и озер. Способы, сопряженные с охотничьими заграждениями, утвердились вряд ли ранее рубежа неолита и бронзового века, когда в связи с похолоданием и аридизацией климата на Крайнем Севере дре-

весно-кустарниковая растительность отступает на юг и здесь воцаряются бескрайние открытые тундровые пространства.

Помимо коллективных видов охотничьего промысла, в тундре бытовали разные приемы индивидуальной охоты на дикого оленя: гоном по насту (обычно весной), скрадыванием в воде (летом), при помощи оленя-манщика и т. д. На Сибирском Севере известны два способа охоты с оленем-манщиком. «Еще одеваютца иноверцы с ног до головы в оленье платье шерстью вверх и подле ручного оленя очень близко идут к диким в табун, ступая в один раз с оленем, а подкравшись близко, стреляют из лука. Промышляют же оленей и таким образом: пускают в табун к диким выученного ручного оленя, надев искусно на рога ево петлю, которую ручной олень, сошедшись с диким и начав бостись, надевает на рога дикому оленю и, упершись своими рогами в землю, держит дикова, а в то время подбегает промышленник ближе, колет или стреляет дикова оленя» (Андреев, 1947. С. 88). Первый из описанных способов более древний по происхождению, чем второй, который требует управления манщиком на расстоянии при помощи специальной узды.

Большим подспорьем в хозяйстве тундрового населения была охота на линную дичь. Ею занимались в первой половине лета, когда водоплавающая птица переживала период линьки и временно теряла способность летать. «Предварительно, — сообщает В. Н. Чернецов, — на озерах устраивались загородки, расположенные в заливах, на протоках или на удобных частях берега. . . Часть охотников на лодках, а на мелких озерах и вброд, криками и палками загоняли гусей и уток с озера, а другая часть, расположившись в укрытиях по берегам, не давала птице прорываться в стороны, направляя ее в загоны, где птица и забивалась. Охота на линную дичь. . . была очень эффективна и обеспечивала людей пищей в виде вяленого мяса на большой срок» (Чернецов, 1971. С. 65—66). На севере Якутии при удачной охоте на каждого из 15—20 участников линной облавы приходилось до 1500 уток (Серошевский, 1896. С. 107).

В новое время у тундровых аборигенов имел определенное значение рыболовческий промысел. «Случаем упражняются они, — пишет П. С. Паллас о северных западносибирских самоедах, — также при морских заливах и озерах рыболовством и для того вяжут они из таловой коры сети, а веревки плетут из талового прутья» (Паллас, 1788. С. 93). Рыбу ловили и зимою. «В речках. . . самоедцы, вскоре как оные замерзнут, делают пролуби и над ними будки, потом пущают в воду вырезанные из дерева на нишках с каменьем для грузу рыбки, кои им служили для приманы хищных рыб, коих они весьма мастеровито колют острогою; или делают также по таким речкам маленькие запорцы, у коих на окнах на дно опущают белую бересту, и проходящую рыбу, которую на белом дне ясно видно, колют вышеописанным способом» (Паллас, 1788. С. 112).

Тундровые аборигены проявляли интерес к рыболовству и в древности, однако в разные исторические периоды значимость его была неодинакова. Думается, что в неолите, в связи с климатическим оптимумом атлантического периода, облесенностью тундровой зоны и неблагоприятными условиями для существования здесь крупных оленьих стад, рыболовство играло бóльшую роль, чем в бронзовом веке, когда ландшафтный облик

Крайнего Севера приблизился к современному, тундра заняла огромные пространства и численность диких оленей там многократно увеличилась.

В эпоху железа, с появлением транспортного оленеводства и вслед за этим интенсификацией охотничьего промысла, численность диких оленьих стад сокращается и роль рыболовства возрастает. Ближе к новому времени, в связи с развитием в западносибирской тундре крупнотабунного оленеводства и прогрессирующим уменьшением поголовья диких оленей, значение рыболовства, особенно в безоленных хозяйствах, еще более увеличивается. Так, В. Ф. Зуев в 1770-х годах отмечал, что голодовки западносибирских тундровых самоедов зависели не столько от колебания численности домашних и диких оленей, сколько от недостатка рыбы (Зуев, 1947. С. 35).

Для этнографической современности у северных тундровых групп отмечена охота на морского зверя — моржа, белугу, нерпу и др. Тем не менее ни археологические, ни этнографические данные не свидетельствуют о том, что морской зверобойный промысел на западносибирском Севере имел когда-либо большее значение, чем охота на оленя и оленеводство. Нам представляется, что охота на морского зверя никогда не существовала здесь как самостоятельный, обособленный хозяйственный тип и носила относительно эпизодический характер. Дело в том, что биогеоценозы северных морей Европейской части СССР и Западной Сибири весьма неустойчивы и испытывают значительные изменения при похолоданиях и потеплениях. Так, биомасса зоофитопланктона Баренцева моря может уменьшаться в некоторые годы в шесть раз по сравнению со средними данными (Камшилов, 1978. С. 270). Такая нестабильность, при необыкновенном богатстве низовьев Оби рыболовческими угодьями, вряд ли могла привести к сколько-нибудь устойчивому предпочтению морского зверобойного промысла перед рыболовством, не говоря уже об охоте на дикого оленя и оленеводстве.

Путешественники XVIII в. подчеркивали случайный характер у тундровых самоедов добычи морского зверя, который осуществлялся как бы мимоходом, в процессе летних кочевок с оленьими стадами. «Когда самоедцы подле моря кочуют, — свидетельствует П. С. Паллас, — то не оставляют промышлять и моржей и морских телят, кои недалеко от берегов на каменья и льдины выходят» (Паллас, 1788. С. 123). Л. П. Хлобыстин считает, что в позднекаменном веке, а также в эпохи бронзы и железа охота на дикого оленя в целом удовлетворяла потребности аборигенов в пище и одежде, а рыбная ловля и тем более зверобойный промысел практически во все времена были подстраховочным, а не основным направлением хозяйственной деятельности населения тундровой зоны (Хлобыстин, 1972. С. 32).

Археолого-этнографические материалы фиксируют три наиболее существенных подъема производительных сил в истории населения западносибирской тундры. Первый, как мы уже говорили, относится в основном к периодам, предшествовавшим эпохе бронзы, и связан с широким внедрением в охотничью практику разных приемов коллективной охоты на оленей. Это дало возможность заготавливать мясо впрок, повысило надежность охотничьего хозяйства, что собственно и явилось условием освоения Крайнего Севера. Вторым крупным шагом в развитии производительных

сил было приручение оленя в транспортных целях, что, по мнению Л. П. Хлобыстина, имело место в эпоху раннего железа и было связано с продвижением в Ямало-Таймырское Заполярье из Среднего Приобья населения кулайской культуры (Хлобыстин, 1982. С. 32). Это хозяйственное новшество (внедрившееся в общем параллельно с освоением железа) существенно интенсифицировало охотничий промысел, в частности позволило быстрее и оперативнее менять сезонные промысловые угодья, способствовало освоению в охотничьем (и рыболовческом) отношении ранее малодоступных районов.

Третья важная ступень в развитии производительных сил на Крайнем Севере Западной Сибири была отмечена переходом к собственно оленеводческому хозяйству. Это было отчасти стимулировано приходом около рубежа I—II тыс. н. э. в западносибирское Приполярье и Заполярье значительных групп саянских самоедов-оленеводов, исторических предков ненцев. Продвижение их на север было облегчено улучшением там ландшафтно-климатических условий. Выведя свои оленьи стада на тундровые и лесотундровые просторы, они положили здесь начало особому тундровому оленеводству так называемого самодийского типа. «Этот тип оленеводства, — считает Л. П. Хлобыстин, — достиг к XVII в. такой степени развития, что может быть отнесен к производящему хозяйству» (Хлобыстин, 1982. С. 32).

Нам представляется, что признать крупнотабунное тундровое оленеводство производящим типом хозяйства можно лишь со многими оговорками. Тундровый оленевод, в отличие от степного кочевника-скотовода, фактически не освободил себя от необходимости следования за стадом. До недавнего времени он был не столько пастухом, сколько хранителем стада, полагаясь в вопросах пастьбы больше на природное умение оленей находить богатые ягелем места. В этом смысле оленеводы по своему хозяйственно-бытовому укладу стоят ближе к подвижной охоте, чем к степному кочевому скотоводству. Одинаковой была обусловленность и направленность сезонных перекочевок домашних и диких оленьих стад: на зиму от стужи и метелей к лесной зоне, на лето от неисчислимых полчищ кровососущих насекомых в сторону приморской тундры. Сама крупнотабунность и домашних, и диких оленей была, по мнению Г. И. Танфильева, вызвана тем, что «производить такие перекочевки летом в тундру из лесной полосы, а в эту последнюю зимою из тундры можно только с более или менее значительным стадом, когда олени держатся дружнее при больших перекочевках, не так легко разбегаются от преследующих их насекомых и хищных зверей» (Танфильев, 1894. С. 25).

Оленеводам в отличие от скотоводов не были известны навыки элементарной селекции, ветеринарии, теплого содержания скота, подкормки молодняка. Сам термин «домашний олень» в значительной мере условен, ибо это животное так и не привыкло до конца к людям и легко переходило от «домашней» жизни к дикому состоянию. Западносибирским тундровым аборигенам было практически не известно доение важенок, тогда как у скотоводов-степняков молочные продукты всегда играли очень важную роль в пищевом рационе.

Переход к оленеводству, в отличие от перехода к скотоводству, не увеличил сколько-нибудь существенно численность населения, так как

ягельные пастбища занимают сравнительно небольшие площади и возобновляются очень долго. «Весьма характерной и в высшей степени важной особенностью оленьего ягеля, — замечает Г. И. Танфильев, — является, с одной стороны, способность его возобновиться от каждого ничтожного обрывка, дающего начало новому растению, а с другой — необычайно медленный, но зато и беспредельный рост этого растения. Чтобы отрасти, требуется по самой меньшей мере лет двенадцать времени, а так как на хороших пастбищах мох достигает вышины в два и даже более вершка, то для получения таких пастбищ надо ждать целых четверть века... Необходимость для оленя постоянно отыскивать новые место для корма обусловливает и необходимость кочевого образа жизни человека, извлекающего из оленя все необходимое для своего существования» (Танфильев, 1894. С. 24).

Тундра диктует однозначный состав стада (только олень), тогда как у степных скотоводов наличествует несколько видов домашних животных: корова, лошадь, овца, а кроме того, еще верблюд и коза, которые в силу биологических особенностей не вполне одинаково реагировали на разные стихийные бедствия (засухи, бураны, гололеды, изменение мощности снежного покрова и др.), а также на специфику ландшафтно-растительной зональности разных районов аридного и полуаридного поясов (состав пастбищ, количество кормов и пр.), что в целом придавало большую выживаемость и стабильность степному стаду в сравнении с тундровым. Именно поэтому роль охоты и рыболовства (и вообще «комплексность» хозяйства) у тундровых оленеводов была более значимой, чем у степных скотоводов.

Охота на лесных копытных при помощи стационарных заградительных устройств (таежное Зауралье). Зауралье входило в область наиболее активных сезонных миграций лесных копытных (косули на юге, лося на севере), что создавало в прошлом благоприятные возможности для охоты на них. Экологически эти возможности объясняются тем, что количество зимних осадков на западной стороне Урала намного выше, чем на восточной. Так, в Камском Предуралье снежный покров почти в два раза мощнее, чем в смежном Среднем Зауралье. Известно, что лось способен добывать подножный корм из-под слоя снега не более 20 см, а сибирская косуля — не более 15 см. Поэтому осенью начинались массовые перекочевки лесных копытных через Урал на восток, а весной — в обратную сторону.

Добыча косули осуществлялась при помощи заграждений в сочетании с ямами в местах наиболее массового хода животных. По описанию А. Ф. Теплоухова, ямы «располагаются в несколько рядов вдоль хребта с севера к югу на всех горных переходах и берегах рек, по которым совершается обыкновенно переход. Пространства между ямами заполняются легкими загородками с перерывами у самых ям, которые сверх того покрыты ветками и мхом на тонких жердочках и, по возможности, сделаны незаметными. Обыкновенная длина и глубина их около 2 м, а ширина 1,5 м. Стены укреплялись кольями, чтобы попавшее животное не могло сгребать землю под себя и выскочить» (Теплоухов, 1880. С. 26). О большой роли косули в мясной пище древнего населения южнотаежного Зауралья говорит подавляющее преобладание остеологических остатков этих

животных среди дикой фауны поселений черкаскульской, межовской, иткульской и других зауральских культур.

Население более северных районов Зауралья, начиная примерно с бассейна Туры, жило в основном охотой на лося. «В сих пустынных местах, — читаем мы у П. С. Палласа, — множество диких зверей, между которыми лоси главнейшее их составляют довольство. Каждая вогульская семья в округе своего владения заняла на выгодном месте изгородку, простирающуюся в лес иногда до 12 верст... В некотором расстоянии пущены отверстия и по оным расположены напряженные творила (сторожевые луки. — *М. К.*) или выкопаны ловчие ямы для поимки подходящих зверей» (Паллас, 1786. С. 326).

Сцены охоты на лося при помощи подобных заградительных устройств богато представлены в древней наскальной живописи Урала, датирующейся в основном бронзовым и железным веками (Чернецов, 1964б; 1971). Думается, что строительство «огородов», подобных вышеописанным, вряд ли было возможно до начала эпохи бронзы: возведение столь протяженных деревянных линий с системой ловчих ям и сторожевых луков нереально без металлических орудий типа топоров, кельтов, лопаток и пр.

В мезолите-неолите здесь должны были применяться в основном индивидуальные приемы охоты на лесных копытных, с учетом, однако, особенностей и сроков их сезонных переходов через Урал. Эти способы дожили до этнографической современности. «Поздней осенью и ранней весной, — пишет И. Н. Глушков, — охотники пользуются перекочевками лосей через Урал... Один за другим бредут они (лоси. — *М. К.*) по проходам, где сходятся верховья сибирских и европейских рек. Подъем по этим лощинам не крут: Урал сильно понижается в них. Образуются целые тропы — путь лосей ежегодно один и тот же (особенно много проходит лося в верховьях Почанга и Чурома). Запоздавшему лосю трудно брести по глубокому снегу; несмотря на всю его силу и рост, его легко догоняет охотник на лыжах и кончает с ним. Весною лось возвращается на западный склон, где он находит обильную пищу в молодых побегах рябины. Возвращаться также нелегко, особенно когда на снегу образуется ледяной покров (наст, чарым), масса лосей становится добычей охотников... Зимою вогулы настораживают луки, но без огорода, на восточном склоне Урала, по следам лося. Этим способом удается убить целые десятки лосей в осень» (Глушков И. Н., 1900. С. 49—50).

И. Лепехин, побывавший у зауральских вогулов в 1770-х годах, наблюдал индивидуальную охоту на лося с собаками: «Вогуличи, бродящие по лесам, имеют с собою обыкновенных дворовых собак, которые приобыкли распознавать лосиный след и изящное имеют чутье; хотя они невзрачны, однако довольно двух, чтобы удержать сего зверища лаянием, на которое сохатый ярится и, как бы презирая малую сию в рассуждении себя тварь, топает ногами и угрожает головою до тех пор, пока охотник, следуя лаянью собак, не подойдет к нему поближе и не застрелит» (Лепехин, 1805. С. 99—100). Он же описал летнюю охоту на лося скрадыванием в воде: «В самые жары, когда в лесах несносный бывает овод, лучший промысел сохатых случается; ибо слепни и другая мелочь столь сильно их мучат, что они все свободное время лежат в воде, по рекам и озерам,

в которых порост находится и где они, высунув только рыло, всхрапывают; тут их охотники легко убивают» (Лепехин, 1805. С. 100).

О большой роли охоты на Урале в древности говорит обилие охотничьих орудий на лесных зауральских памятниках каменного, бронзового и железного веков, особенно на торфяниковых поселениях свердловско-тагильского региона. Некоторым подспорьем была охота на линную дичь, о чем, помимо этнографических данных, свидетельствует изображение такой охоты на одной из писаниц (Чернецов, 1971). Однако по сравнению с тундровой зоной роль линного промысла здесь в древности была, видимо, менее значительна, отчасти из-за недостаточности подходящих озер.

Путешественники XVII—XVIII вв. единодушно подчеркивают, что основным занятием зауральских лесных вогул в отличие от приобских остяков было не рыболовство, а охота, которая определяла весь их хозяйственно-бытовой уклад. Из-за этого, по свидетельству П. Любарских, вогулы «зиму так много почитают, что ей единственно приписывают все жития своего содержания и прокормление своего семейства: ибо тем только платят и ясак Государю, на то выменивают или, продав, покупают хлеб, платья, нужные железные орудия и всякие другие для себя потребные вещи; наконец, бóльшую почти половину года в пищу то себе употребляют, что случится им получить на зимней звериной ловле; летнее же время весьма невыгодным для себя быть поставляют, в которое, кроме рыбной и птичьей ловли и самой малой лося и оленя добычи, да и то только к нужному для себя пропитанию, ничего более достать способу не находят» (Любарских, 1792. С. 69). Тем не менее во все исторические периоды охота на диких лесных копытных сама по себе, без рыбной ловли, не могла гарантировать зауральским лесным аборигенам достаточно устойчивых пищевых запасов. П. С. Паллас, говоря о голодовке у вогулов по причине неудачной охоты, добавляет: «Но таковая нужда случается им очень редко, ибо кроме ловли зверей, стреляют они разных птиц, а буде близко есть рыболовные реки, то сетьми и городьбою ловят рыбу» (Паллас, 1786. С. 328).

Древность и традиционность рыболовства в Зауралье документируются находками на территории Шигирского торфяника в слоях разных эпох, начиная от мезолита, большого количества костяных гарпунов, игловидных и с биконической головкой наконечников стрел для охоты на рыбу; отсюда происходят также остатки деревянных острог, костяные крючки, поплавки из коры и бересты, типологически многообразные сетевые грузила (рис. 5; 6) (Косарев, 1984. Рис. 16; 17, *1, 2, 8.12*). В Горбуновском торфянике найдены, кроме того, деревянные иглы и челноки для вязания сетей, остатки рыболовческих вершей из дранки (Раушенбах, 1956).

Археологические и этнографические материалы говорят об определенном значении собирательства. Слои VI разреза Горбуновского торфяника, относящиеся к энеолиту и бронзовому веку, содержали черемуховые косточки и скорлупу кедрового ореха; здесь был найден берестяной туес с остатками внутри ягод черемухи. Побывавший здесь в 70-х годах XVIII в. П. С. Паллас записал, что местные вогулы занимаются сбором «кедровых орехов и растущих по болоту ягод» (Паллас, 1786. С. 328). На Шигирском торфянике золотоискатели обнаружили в свое время значительное число деревянных мотыгообразных орудий, датируемых от мезолита

до железного века, которые определяются исследователями как приспособления для рыхления земли и копания корней съедобных растений. Некоторые из них снабжены костяными наконечниками (Косарев, 1984. Рис. 19).

КОМПЛЕКСНЫЙ РЫБОЛОВЧЕСКО-ОХОТНИЧИЙ (ОХОТНИЧЬЕ-РЫБОЛОВЧЕСКИЙ) УКЛАД

Для этой формы хозяйственной деятельности в западносибирской тайге было характерно динамичное сочетание рыболовческого (преимущественно летнего) и охотничьего (преимущественно зимнего) промыслов. Рыболовческо-охотничий (охотничье-рыболовческий) уклад в таежном Обь-Иртышье сложился в неолите, когда этот гигантский край, изобилующий проточными, богатыми рыбой озерами, стал удобным для освоения. В своих основных проявлениях характеризуемая форма хозяйства дожила до этнографической современности и была наиболее выражена у восточных хантов и селькупов. «А живут в лесах темных над водами, — говорится в сочинении безымянного автора XVII в. об остяках, — зимние юрты деревянные в землях, аки в погребах, от великих мразов, а летние юрты имеют в иных местах над водами великими, токмо к лугам и пескам великим, для того что с весны у них и во все лето до осени бывает множество мошки и комаров» (Описание новые земли, 1907. С. 378).

Население, жившее в стороне от больших рек, в древности, как и в новое время, обычно выбирало для летних стойбищ проточные озера, куда весной в большую воду заходило из рек много рыбы; после этого протока перекрывалась и таким образом озеро «запиралось». Летом вода спадала, рыба стремилась уйти из озера и попадала в поставленные у запора ловушки типа вершей и котцов. Отловленная таким способом рыба в основном сушилась и вялилась в запас, для зимнего потребления.

Рыбный промысел продолжался и зимою, но в меньшем объеме и другими приемами. Ряд видов зимней рыбодобычи возник на основе «заморов», существенно влиявших на поведение озерной и речной ихтиофауны. «Замирание, — сообщает Н. Л. Гондатти, — . . .начинаясь обыкновенно осенью, лишь только появится лед, кончается весной с его таянием; в это время вода краснеет, сдыхается, начинает издавать зловонный запах, делается неприятной на вкус и невозможной для жизни рыбы, которая при этом погибает, если только не найдет для себя более удобных мест, каковыми являются так называемые живцы, ключи, если они не замерзают, что бывает не всегда; если осенью до выпада снегу были сильные морозы, то ключи замерзают и рыба гибнет массами; если же осень теплая, если снег выпал раньше морозов, то тогда рыба благоденствует и вся сосредоточивается около ключей, где ее обыкновенно и ловят» (Гондатти, 1891—1892. С. 22). В таких местах нередко строили специальные рыболовческие сооружения. «Хороший промысел рыб, — читаем у П. С. Палласа, — бывает серед зимы, когда вся рыба, избегая мертвой воды, к родникам и другим ручьям собирается: тут напротив ручья промеж двух стен из досок делают небольшую в реке плотинку, у коея по обе стороны прицепляют верши, так что естли рыба к свежей воде захочет, то в оныя и попадается» (Паллас, 1788. С. 112).

Использовались некоторые способы рыбной ловли, основанные на искусственном «заморе». Два из них наблюдал Г. Дмитриев-Садовников в бассейне Ваха. Первый заключается в следующем: мелкие небольшие (от аршина до двух сажен шириной) незаморные речки, впадающие в Вах (Игол, Пех и др., куда собирается зимовать рыба), заваливают выше по перекату снегом, отчего ниже вода теряет течение и становится стоячей, «заморной»; там ее предварительно перегораживают ловушками; рыба начинает метаться и попадает в них (Дмитриев-Садовников, 1916. С. 715—716). О другом приеме, весьма похожем на первый, Г. Дмитриев-Садовников рассказывает так: «Речная рыба зимует и в проточных озерах, и в урьях (проточных старицах. — *М. К.*). Озеро или урей сообщаются с рекою в большинстве случаев нешироким и неглубоким ручьем. Его „замораживают", смешав где-либо на перекате воду со снегом. Озеро или урей закупориваются наглухо, вода, прибывая из ключей, „пучит" лед, и если не в силах пробиться и найти сток, ключи „спираются", наступает замор, и обильный лов рыбы край берега обеспечен» (Дмитриев-Садовников, 1916. С. 716). В обоих случаях, чтобы не допустить ненужной гибели всей рыбы, снеговую плотинку после достижения локального заморного эффекта сразу же убирали.

Рыболовный промысел с использованием заморов применялся в Западной Сибири по крайней мере с неолитической эпохи. А. И. Петров обратил внимание, что поздненеолитические и энеолитические поселения таежного Обь-Иртышья нередко основывались «вниз от устья притоков Иртыша, Оби, Томи, Оми, Кети и др. Поселения вверх от притока единичны. Здесь найдены лишь орудия охоты. Поселения рыболовов расположены рядом с полосой „чистой" воды, свободной от замора и созданной притоком («живуном»). Зимой здесь скапливались большие массы рыбы, и промысел ее должен был быть добычливым» (Петров, 1986. С. 11).

Вышеприведенное наблюдение проливает свет на условия освоения таежного Обь-Иртышья неолитическим населением. Видимо, озерное рыболовство нижнетобольского типа было в условиях западносибирской тайги недостаточно эффективным, и лишь подстраховка его «заморными» зимними промыслами на крупных реках дала возможность пришлым неолитическим группам закрепиться здесь на долгие времена.

В целом же заморное рыболовство как таковое было не очень надежным занятием. Дело в том, что сила и направление заморов год от года непредсказуемо менялись, вследствие чего найти постоянное «счастливое» место для зимнего рыболовства было очень трудно. Поэтому основной запас рыбы на зиму должен был создаваться летом. Преимущественно рыболовческая ориентация хозяйства таежных западносибирских аборигенов в летнее время была рациональна и экологически оправдана. Подсчитано, например, что в Васюганье выход биомассы в тайге равен 5—6 кг с га, тогда как в пойменных васюганских озерах он составляет 50 кг с га, т. е. в 8—10 раз больше (Кирюшин, 1976. С. 14). А при запорном рыболовстве, когда рыба, сосредоточившись в озере весной, затем «запиралась», выход озерной биомассы еще более возрастал.

Запас таежной биомассы в Обь-Иртышье сравнительно невелик. В отличие от соседних географических областей (Урала, степной и тундровой зон) эта территория лежит в стороне от наиболее активных путей сезон-

ных перекочевок диких копытных. Лось и олень в тайге не группируются в большие по численности стада, и здесь в древности, как и у этнографически изученных аборигенов, должна была преобладать индивидуальная охота на крупных копытных: гоном по насту (весной), скрадыванием в воде (летом), добыча на звериных тропах при помощи сторожевого лука или ловчих ям и т. д.

По этнографическим данным, в западносибирской тайге применялся лишь один способ загонной охоты на крупного зверя — при помощи так называемой «засеки». «Засека, — писал о северотаежном Приобье В. Ф. Зуев, — делается как городьба из кольев, а между ними оставляется проход, в коем становятся либо луки, либо утверждает вверху кольев петлю и оную расширяет, а как зверь в оный пойдет, то либо в петлю попадет, либо, задев за спинку, натянутый лук спусчает... В таковые засеки заходят олени, лоси, медведи» (Зуев, 1947. С. 79). Судя по работам П. С. Палласа, В. Ф. Зуева, С. К. Патканова, М. Б. Шатилова и др., «засеки» в разных местах варьировали в деталях устройства, но везде требовали для своего сооружения достаточно совершенных орудий и технических навыков. Поэтому они, как и восточноуральские «огороды», вряд ли могли войти в охотничью практику таежного западносибирского населения ранее бронзового века, а то и эпохи железа.

Значительное место в обь-иртышской тайге занимало птицеловство, прежде всего линный промысел. «Скудость в пищи, — замечает по этому поводу Г. Новицкий, — и недостачество воспомогает довольно множество птиц: лебедей, гусей, уток и разных родов птицы... Упражняют же ся ловлением оных птиц летняго времени, наипаче в последних чыслех июня. Зде бо в то время птица лишается перия, к летанию же немощна, в довольное остяку попадает пропитание» (Новицкий, 1941. С. 35).

У остяков и вогулов известны и другие приемы прицедобычи, менее производительные, но зато более регулярные: прежде всего при помощи перевеса. «Выбирают на реке выдающиеся лесные мысы или протоки и заливы, закрытые лесом или тальником к реке, и делают для пролета птиц просеки, шириною не более сажени. В этой просеке ставят высокие шесты с прикрепленными вверху блочками и пропущенными в них тонкими веревками, привязанными к сети, которая лежит на земле до пролета птиц. Спугнутая с реки стая птиц едущим в лодке человеком или же произвольно пролетающая, поднявшись несколько от поверхности воды, сильно стремится в первую прогалину леса, где видна вода или значительное открытое место; в это время ловкий промышленник, лежащий на карауле, вдруг поднимает сеть и редкая птица из целой стаи не будет добычей его» (Юрьев, 1852. С. 316—317). При удачном лове один человек мог добыть до 100 уток и другой птицы. Там, где было можно, вместо просек использовались естественные прогалины.

Думается, что описанный вид промысла появился не ранее железного века. Прорубание просек и использование затягивающихся сетных ловушек — явления, достаточно поздние. Говоря о значимости птицеловства в таежных обь-иртышских местах, В. Ф. Зуев, П. С. Паллас, Ф. Белявский и др. подчеркивали, что водоплавающая дичь занимает в питании обских остяков второе место после рыбы (см., например: Белявский, 1833. С. 12).

Известную роль, как и в пределах всего ареала присваивающей экономики, играло собирательство. В культурном слое поселений бронзового века на оз. Тух-Эмтор в Васюганье встречены обожженные скорлупки кедровых орехов и семена малины. У всех таежных западносибирских аборигенов этнографы отмечают сбор на зиму кедровых орехов, голубики, брусники, черемухи и др. С. К. Патканов записал особую песню, которую пели остячки, идущие на собирательский промысел: «Эй, вы, женщины, женщины! Отправимся, о женщины, в бор Нимел-Кут (чтобы) собирать бруснику в пищу нашим дочерям. Отправимся, о женщины, женщины, собирать бруснику в пищу нашим сыновьям. Многочисленные женщины, вставшие рано, раньше отправились в бор Нимел-Кут. Куда, куда мы пойдем? Мы пойдем на три лесистых острова (среди болот), (чтобы) брать красильный корень («марену»). И дикий лук собирать мы пойдем. В (качестве) собирательниц марены сунемте за пояс небольшой заступ. В (качестве) сборщиц полевого лука маленький берестяной чумашек сунемте за пояс» (Patkanov, 1900. S. 85).

Несмотря на традиционность и известную консервативность охотничье-рыболовческого хозяйства, оно не стояло на месте, а шло путем усовершенствования старых и изобретения новых видов присваивающих промыслов. Наиболее важные экономические открытия имели место накануне энеолита. Одним из них было широкое внедрение в хозяйственную жизнь стационарного запорного рыболовства. Это позволило более эффективно, чем прежде, использовать на проточных озерах и некрупных реках рыболовческие ловушки типа котцов и вентерей. Улучшились возможности запасать рыбу впрок. Повысилась степень оседлости таежного обь-иртышского населения. Примерно в то же время или несколько раньше были сделаны два важных изобретения — лыжи и нарты, что существенным образом интенсифицировало охотничьи промыслы. Все это, наряду с другими экономическими и техническими новшествами, подготовило крупный скачок в развитии производительных сил, выразившийся в переходе от каменного века к эпохе металла.

Второй крупный подъем в развитии производительных сил имел место в конце эпохи бронзы и был связан с изобретением усложненных сетных ловушек калданного типа, что дало возможность к фронтальному освоению в рыболовческом отношении крупных западносибирских рек, в том числе Иртыша и Оби с их неисчерпаемыми рыбными запасами. Грузила от калданной сети, более крупные и тяжелые, чем обычные (Васильев В. И., 1962), известны в Западной Сибири с сузгунско-ирменского времени.

Третьим важным шагом в развитии экономики таежного Обь-Иртышья было приобщение местных рыболовов-охотников к транспортному оленеводству. Это произошло в период раннего железа, что находит подтверждение в присутствии костяных деталей оленьей узды на Саровском и Усть-Полуйском городищах (рис. 75, *15*; 83, *12—14*). Приручение оленя в транспортных целях в тайге, как и в тундре, дало толчок к более полному использованию промысловых богатств, способствовало интенсификации охоты и рыболовства. «Оленный тунгус, — отмечают Э. К. Пекарский и В. П. Цветков, — мог быстро менять место промысла, гнаться за зверем по горам и тайге, кочевать из тайги к рекам, когда в них появится рыба, и по реке к морю во время морского промысла. Пеший тунгус был

прикреплен к одному месту, из которого он почти не мог выбраться. Невозможность быстрого передвижения лишала его лучших промысловых мест, обрекая на постоянную нужду: недаром алдомские тунгусы, почти безоленные лет 20 тому назад, считались беднейшими из приаянских тунгусов» (Пекарский, Цветков, 1913. С. 19).

Одной из главных причин вымирания восточносибирских юкагиров было то, что они, в отличие от других таежных охотников-рыболовов Сибири, так и не смогли по-настоящему овладеть оленеводством, что ставило их в невыгодное положение по сравнению с тунгусами и ламутами (эвенами). Последние могли быстрее объезжать охотничьи угодья, оставляя к моменту появления там юкагиров пространства, не пригодные для продолжения промысла. В. Иохельсон записал очень сильную по трагической безысходности речь юкагирского князька, пришедшего со своими людьми на промысел и заставшего там браконьерствующую группу ламутов. «Вы — люди с конями, вы — люди с оленями, — говорил он, обращаясь к ламутам, — а мы люди пешие. У нас есть собаки, но наши бабы должны тащить нарту с домом и детьми. Конь сам найдет траву, олень — мох, а собаку надо кормить. Когда у человека нет еды, то и у собаки нет еды. Наши люди расходятся в разные стороны, ищем еды, ищем одежды. Никого нет: белок нет, оленей нет, только и есть ламутский след, пустой ламутский след. От голода щеки впали, высохли; что мы будем одевать на будущий год? Оленей нет — нет мохнатой одежды, от холода замерзнем. Вы, верховые люди, пришли на нашу землю, разогнали белок, оленей — нас, людей, своими ногами ходящих, не ждете. Хоть вместе бы, в одно время промышляли. Теперь дайте нам мяса, дайте шкур» (Иохельсон, 1898. С. 284).

С развитием оленеводства в Западной Сибири активизировался процесс расчленения комплексного охотничье-рыболовческого хозяйства на охотничье (охотничье-оленеводческое) и рыболовческое, характеризующиеся соответственно подвижным и оседлым бытом. В новое время результаты этого процесса выразились, например, в разделении нижнеобских угров на кочевых оленеводов и оседлых рыболовов, с транспортным собаководством у последних.

Тенденция к расчленению подвижных и оседлых элементов хозяйства в ареале присваивающей экономики выступает на уровне исторической закономерности, характеризуя одно из необходимых условий поступательного развития общества — общественное разделение труда. Однако у носителей присваивающей экономики по существу любое крупное разделение труда почти наверняка приводило к распаду общества на два разных социально-хозяйственных организма: в данном случае на общество подвижных охотников и общество оседлых рыболовов. Это давало социально-экономическому развитию одностороннее направление, что нередко вынуждало рыболовческие и охотничьи общества возвращаться к комплексному охотничье-рыболовческому хозяйству, которое на определенных этапах или в изменившихся экологических условиях вновь обнаруживало тенденцию к расчленению подвижности и оседлости. Эта тенденция особенно усиливалась после очередных экономических открытий, интенсифицировавших традиционные присваивающие промыслы.

В Западной Сибири эта форма хозяйства наиболее выраженно представлена в энеолите Нижнего Притоболья, где было много хорошо доступных проточных и полупроточных озер, идеально приспособленных для сетевого и запорного рыболовства. Основные левобережные притоки Тобола, обеспечивающие проточность этих озер (Тура, Тавда и др.), берут начало на горном Урале, поэтому воды их круглогодично богаты кислородом, что ослабляло губительность зимних заморов. Это по мере развития сетевого и запорного промыслов привлекало сюда массы людей и способствовало густому заселению нижнетобольского региона.

Большинство промысловых орудий на нижнетобольских озерных поселениях энеолитического и раннебронзового периодов составляют разнотипные глиняные грузила для сетей. Остатки рыболовческих запоров здесь пока не найдены, но само расположение поселений в местах, удобных для запорного рыболовства (у озерных заливов, на протоках, при устье впадающих в озеро речек, на истоках и т. д.), с несомненностью говорит об их существовании. В. Н. Чернецов считал возможным трактовать как изображение рыболовческого запора с ловушками некоторые наскальные рисунки Восточного Урала и отдельные виды орнамента на энеолитической керамике Нижнего Притоболья (Чернецов, 1971. Рис. 50).

Среди других промыслов (помимо собирательства, которым в той или иной мере занимались все сибирские народы — древние и современные) можно назвать охоту на водоплавающую дичь (летом) и на лесных копытных, прежде всего сибирскую косулю (весной и осенью). Особенно важное значение промысел лесных копытных имел в западной части Нижнего Притоболья, примыкавшей к Уралу, где, как уже отмечалось выше, пользовалась большой популярностью охота при помощи «огородов» и других заградительных устройств.

Однако специфика хозяйственно-бытового уклада нижнетобольского населения накануне бронзового века (приуроченность поселений к местам, удобным для запорного рыболовства, оседлость, большая плотность населения), в первую очередь групп, оставивших памятники липчинского, байрыкского и андреевского типов, определялась не охотой, а рыболовством — наиболее постоянным и стабильным по добычливости видом промысла. В этом смысле нижнетобольское население переходного времени от неолита к бронзовому веку мы вправе квалифицировать как оседлых рыболовов.

Можно предполагать, что озерное население Нижнего Притоболья еще до начала бронзового века было знакомо с зачатками земледелия и пастушества. О первом говорят находки на торфяниковых стоянках III тыс. до н. э. в соседнем Свердловско-Тагильском районе костяных и деревянных мотыг (Косарев, 1984. Рис. 19), определяемых исследователями как собирательско-земледельческие орудия. В юго-восточной части Башкирии — зауральском озерном районе, близком в гидрографическом и историко-культурном отношениях Нижнему Притоболью, Г. Н. Матюшин исследовал энеолитические поселения суртандинской культуры с костными остатками домашних животных — лошади, коровы, мелкого рогатого скота (Матюшин, 1982). Оценивая возможность столь раннего появления

в Нижнем Притоболье элементов производящей экономики, сошлемся на доказательное высказывание Л. Р. Бинфорда, что поиски ранних форм производящих занятий должны быть направлены в те места, где археологически наблюдается крупный сдвиг в плотности населения и где есть условия для оседлости, обеспеченные, как правило, наличием стабильного рыболовческого продукта (Binford, 1970. P. 332).

В то же время нельзя считать, что рыболовство и связанная с ним оседлость были непременной гарантией более быстрого социально-экономического развития. Потенциальные возможности оседлорыболовческого уклада были способны проявиться лишь при определенных исторических обстоятельствах и в определенных экологических условиях. На севере тайги и тем более в тундровой зоне, где природная среда не благоприятствовала пастушеско-земледельческим занятиям, оседлое рыболовство само по себе не могло явиться предпосылкой перехода к более передовым формам хозяйства. Оседлорыболовческий уклад был в состоянии сыграть свою положительную роль лишь в тех районах, где экологические (и исторические) условия не только заставляли искать новые возможности социально-экономического развития, но и способствовали успеху этих поисков.

С переходом к бронзовому веку, совпавшим с периодом значительной засушливости, уровень нижнетобольских озер существенно понижается; сокращается водное зеркало, заболачиваются протоки, беднеет ихтиофауна. Примечательно, что на озерных поселениях бронзового века в Тюменском Притоболье уменьшается число глиняных грузил. Сокращение естественного продукта, связанное с обмелением озер, заставило нижнетобольское население искать новые хозяйственные возможности. Эти поиски должны были идти по пути развития тех отраслей, которые в условиях меняющейся географической среды являлись наиболее перспективными. В сложившейся обстановке население Нижнего Притоболья с готовностью воспринимает образ жизни начавших проникать сюда в это время с юга андроновцев и родственных им групп, которые занимались пастушеством и земледелием и предпочитали селиться у широких речных пойм.

С конца бронзового века оседлорыболовческий уклад перемещается на север, где он дожил до этнографической современности. Это было вызвано изобретением усложненных сетных ловушек калданного типа, что позволило освоить в рыболовческом отношении низовья великих западносибирских рек — Оби, Иртыша, их крупнейших притоков. «Се есть рыбоядцы, — записал в своем дневнике в 1675 г. Спафарий, — потому что все остяки ловят рыбу всякую множество. . . И не токмо для ради прокормления своего рыбу ловят, но и платья себе из рыбной кожи делают и сапоги и шапки» (Спафарий, 1882. С. 84). «Обские остяки, — отмечал в конце XVIII в. И. И. Георги, — все рыболовы и нарочито в промысле сем искусны. Они умеют извлекать себе пользу из всех над водами и рыбами случающихся перемен. Почти все они держат у себя по нескольку оленей, да есть между ними и такие, у которых наберется скота сего до двух сот. Зимою все они упражняются, но по большей части не очень счастливо, в зверином промысле» (Георги, 1799. С. 68).

Оленеводство в сколько-нибудь значительных размерах для рыболовов было не характерно, так как разведение оленей не совмещалось

с оседлостью. Описывая низовья Оби в связи с сугубо рыболовческими занятиями местного населения, безымянный автор XVII столетия сообщает: «Здесь нет иных домашних животных, кроме собак. Их запрягают в самые легкие сани и перевозят на них поклажу» (Титов, 1890. С. 168). Транспортное собаководство как одну из характернейших черт оседлорыболовческого уклада в северотаежном Приобье отмечал в середине прошлого века М. А. Кастрен (1860. С. 192—193).

Этнографические данные говорят о том, что численность и плотность населения в таежной западносибирской аборигенной среде были выше там, где преобладающую роль в хозяйстве играли рыболовческие занятия. По свидетельству И. И. Георги, обские остяки «почитаются многочисленнейшим народом, питаются наиболее рыбою, а потому и имеют сельбища свои в смежных с реками, озерами и морем местах, в коих бывает от пяти до двадцати хижин. Всякая такая деревня населена обыкновенно свойственниками» (Георги, 1799. С. 69). У зауральских вогулов, занимавшихся преимущественно охотой, селения были намного меньше по размерам: они имели одно—два, редко пять жилищ (Любарских, 1792. С. 62).

Необходимость сооружения сложных рыболовческих устройств и снастей привела к сложению в северотаежном Приобье многосемейных производственных коллективов — скорей всего на родовой основе. В. Ф. Зуев, побывавший в низовьях Оби в начале 1770-х годов, застал у местных остяков коллективные жилища, где обитало одновременно по нескольку семей. «В таких юртах или зимовьях, — писал П. С. Паллас, опираясь на сведения В. Ф. Зуева, — живут многие семьи вместе, и поэтому внутренность оных разделена по стене на несколько конурок, сколько семей находится; какова б узка ни была сия конурка, за множеством народу, однако, в ней должны уместиться мать с детьми и со всем домашним припасом и при своем собственном огне работать. . . Обыкновенно три, четыре и шесть семей живут в одном доме, но ниже Березова есть юрты, где до тридцати таких хозяев живут вместе» (Паллас, 1788. С. 56).

Рыболовческая направленность хозяйства вела к усилению торгового обмена с соседними охотничьими и оленеводческими группами. В конце прошлого столетия остяки давали самоедам-оленеводам за одного оленя, быка или важенку, нарту юколы; обычный взрослый олень приравнивался к 100 озерным чирам; 10 озерных чиров были эквивалентны шести белкам (Бытовые рассказы энцев, 1962). На самой Оби основной обменный единицей был муксун. В середине прошлого века березовские остяки отдавали за одного песца 30 муксунов, а лодка стоила столько, сколько туда войдет муксунов (Юрьев, 1852. С. 323). Расчет с русскими купцами производился на той же основе. Около ста лет назад остяки платили в Обдорске за пуд муки четыре муксуна, ниже — 10 муксунов, в Надыме — 13—15 муксунов. Пуд соли стоил в Обдорске 10 муксунов, в Надыме — 25—30 муксунов. За пуд табака давали от 100 до 300 муксунов. Два медных кольца стоимостью полкопейки шли в Надыме за одного муксуна (Воронов, 1900. С. 30—31).

Однако даже столь изобильные рыбой места не гарантировали местному рыболовческому населению постоянной сытости. Дело в том, что наиболее эффективные способы рыболовства на больших западносибирских реках возможны лишь при относительном мелководье, обычно на песча-

ных отмелях. «Рыболовство, — писал в свое время И. С. Поляков, — становится по Иртышу возможным, как и на Оби, тогда, когда вода в реке начинает сбывать, рыба собирается по определенным местам, и тогда только находится возможным добывать ее» (Поляков, 1877. С. 25).

В случае больших наводнений, повторявшихся в Нижнем Обь-Иртышье примерно один раз в 10 лет, основные рыболовческие угодья становились недоступными. «В самой Оби тогда, — сообщает П. С. Паллас, — за ея шириною и глубиною не ловят, а также и когда чрезвычайная вода бывает, как в 1770 и 1771 годах, то по обыкновению остяки вместо многой надежды о запасе принуждены бывают терпеть наиужаснейшую нужду» (Паллас, 1788. С. 109). В такие годы отрицательно сказывалась односторонность оседлорыболовческого уклада и зарождалось стремление перейти к комплексному охотничье-рыболовческому хозяйству. Однако пережив голодный год, остяки вновь обретали сравнительно длительное изобилие рыбного продукта, и стимул к перемене хозяйственных акцентов обычно умирал, не успев по-настоящему закрепиться.

АРЕАЛ МНОГООТРАСЛЕВОЙ ЭКОНОМИКИ В ПРЕДТАЕЖНОЙ И ЮЖНОТАЕЖНОЙ ПОЛОСЕ

Энеолит. История многоотраслевого хозяйства в Западной Сибири началась в энеолитическую эпоху и была связана с южной частью этой территории. Переход к многоотраслевой экономике шел здесь в условиях начавшегося усыхания климата и был стимулирован необходимостью найти такой набор и такое соотношение хозяйственных занятий, которые бы наиболее полно соответствовали погодно-климатическим условиям переходного периода от атлантика к суббореалу. С большой долей достоверности можно считать, что в III тыс. до н. э. многоотраслевое хозяйство на юге Западной Сибири вели носители суртандинской культуры в Южном Зауралье, ботайской в Северном Казахстане, большемысской в Барнаульско-Бийском Приобье и афанасьевской на Горном Алтае. Ряд косвенных данных с меньшей достоверностью позволяет предполагать наличие элементов многоотраслевой экономики в энеолитических оседлорыболовческих культурах Нижнего Притоболья и в охотничье-рыболовческих культурах Среднего Прииртышья.

Особенностью многоотраслевого хозяйства Западной Сибири на ранней (энеолитической) ступени его развития является отсутствие прямых данных о земледелии и преобладание в стаде лошади. Она же была основным объектом охоты, носившей, видимо, коллективный, загонный характер и осуществлявшейся в основном на путях сезонных перекочевок этих животных. Такие крупные степные стационарные поселки энеолитической эпохи, как Ботай, Рощино, Баландино и др. в Северном Казахстане, скорее всего располагались близ мест наибольшего сосредоточения диких табунов в периоды их осенних и весенних миграций. Вышеприведенные соображения дают основание предполагать, что объектом одомашнивания была дикая местная лошадь (тарпан?). Многовековая охота обусловила «привыкание» к дикому стаду, а затем и его постепенное приручение.

Установлению доместикации энеолитической лошади мешает нечеткость морфологических различий между дикими и домашними степными видами. «Трудность определения, — говорит В. Ф. Зайберт о ботайской лошади, — связана с условиями обитания, почти одинаковыми, начиная с глубокой древности и до современности... Если рассматривать данные остеологии через призму состояния самого поселения Ботай и особенностей промеров костей лошадей из памятников эпохи бронзы и железа на этой территории, то предпочтительнее будет мнение о том, что ботайская лошадь уже была одомашнена» (Зайберт, 1985. С. 11—12).

Думается, что вывод о принадлежности костей лошади из Ботая исключительно домашним особям излишне категоричен. Мы знаем, что не только в неолите-энеолите, но и в железном веке, вплоть до нового времени охота на диких степных лошадей имела весьма важное значение — в некоторых районах не меньшее, чем коневодство. Сибирские документы XVIII в. сообщают, что в правобережье Иртыша «степи весьма открытые, а потому и обширные, а корму, впусте лежащего и никем не обитаемого, довольное число и к тому же диких лошадей, а по названию тарпанов, премножество, которых они (кочевники. — *М. К.*) застреливают и употребляют в пищу» (Кириков, 1955. С. 34).

Охота в разных частях ареала многоотраслевой экономики играла в энеолите неравноценную роль. Если в Барнаульско-Бийском Приобье она имела большее значение, чем скотоводство (Кирюшин, 1986. С. 29), то в Южном Зауралье, судя по костным остаткам суртандинских памятников, скотоводство давало больше мясной продукции, чем охота (Матюшин, 1982. С. 277—283).

На стоянках суртандинской культуры найдено значительное количество сетевых грузил, что свидетельствует об определенной роли рыболовства, однако если судить о многоотраслевой экономике западносибирского энеолита на всей ее территории, то бросается в глаза, что свидетельства рыболовного промысла представлены в основном орудиями индивидуального лова. В культурном слое поселения Ботай, по данным на 1985 г., найдено 15 костяных орудий рыболовства: гарпуны (13 экз.), острога (1), крючок (1) (Даниленко, 1985. С. 37). На энеолитических памятниках Барнаульско-Бийского Приобья встречены костяные гарпуны и каменные стерженьки рыболовческих крючков (Кирюшин, 1986. С. 29); сетевые грузила для ботайской и большемысской культур не характерны.

Бронзовый век. По мере дальнейшего усыхания климата охота и рыболовство в степной и на юге лесостепной зон становятся все менее рациональными, и вскоре после начала бронзового века там утверждается пастушеско-земледельческое хозяйство. Ареал многоотраслевой экономики в это время отодвигается к северу — в северную лесостепь и на юг таежной зоны. В период развитой бронзы многоотраслевое хозяйство в наиболее выраженном виде представлено в кротовской, елунинской и самусьской культурах.

Основное место в стаде продолжает занимать лошадь. Так, на поселениях раннего и развитого бронзового века Барнаульско-Бийского Приобья кости лошади составляют более половины от всех костей домашних животных; на втором месте — крупный рогатый скот, на треть-

ем — мелкий (Кирюшин, 1986. С. 29). Лошадь главенствует в кротовском стаде Барабы, а в Васюганье в это время она является единственным видом домашней копытной фауны. Необычен состав стада у иртышских кротовцев, который согласно суммарному подсчету по числу особей выглядит так: овца — 80 %, лошадь — 15 %, крупный рогатый скот — 4,7 % (Смирнов Н. Г., 1975).

Подавляющее преобладание овцы над остальным скотом у кротовцев Среднего Прииртышья И. Г. Глушков склонен объяснять активным влиянием степняков, в частности носителей петровской (раннеалакульской) культуры. Пребывание их в южной части Среднего Прииртышья подтверждается присутствием некоторого количества керамики петровского облика в Ростовкинском могильнике близ Омска (Глушков И. Г., 1986. С. 11).

На поздних этапах бронзового века возрастает доля крупного рогатого скота, появляется свинья. Общий подсчет костных остатков на поселениях Березки V и Черкаскуль II в Южном Зауралье дал следующие результаты: крупный рогатый скот — 14 особей, лошадь — 12, мелкий рогатый скот — 6, свинья — 6. Похожая картина сохраняется здесь и в межовско-ирменское время.

От южных границ ареала многоотраслевой экономики к северу отмечается возрастание роли крупного скота (лошади и коровы), в основном за счет увеличения процента лошади. Если в Черкаскуле II, Березках V, Еловке и др., расположенных около 56 параллели, кости крупного скота составляют от 62,5 до 72,7 % общей численности домашней копытной фауны (при доле лошади от 14,7 до 31,6 %), то на находящейся в 150 км севернее Чудской Горе этот процент увеличивается до 88,7 (при доле лошади 54,7 %). Экологически оправданное в условиях многоснежных зим западносибирской тайги преобладание лошади в стаде не противоречит материалам других памятников, как более ранних (поселение Тух-Эмтор IV в Васюганье), так и более поздних (памятники кулайской и релкинской культур в Нарымском Приобье). Здесь мы видим подтверждение закономерности, проявляющейся в том, что по мере экстенсификации скотоводства возрастает доля лошади в стаде; отсюда увеличение ее значения чем глубже в древность (к энеолиту) и чем дальше на север.

Видимо, скотоводство в ареале многоотраслевого хозяйства носило в основном придомный характер, с заготовкой на зиму сена и веточных кормов, в первую очередь для коров. Якуты в плохие зимы, когда сена не хватало и скот начинал голодать, «рубили тальниковые кусты или выгоняли скот на места кочковатые, где отыскивали траву, разгребая снег лопатами (трава в таких местах, обычно пырей, была очень плохого качества, и в благополучные годы там не пасли. — *М. К.*)... Работник, вооруженный топором, и работница в рукавицах из крепкой коровьей кожи в состоянии наломать в продолжение 8—10 часов самого упорного труда не более 25 пудов веток. Это составит корм для 10 штук скота в продолжение двух дней. Больших запасов делать нельзя, так как скот неохотно ест «кислый» тальник, т. е. тальник, пролежавший несколько дней, и совсем не ест засохшего» (Серошевский, 1896. С. 274—275).

Земледельческие занятия в ареале многоотраслевой экономики эпохи бронзы с наибольшей очевидностью выявлены для самусьской культу-

ры. Земледелие самусьцев документируется обилием на Самусе IV литейных форм кельтов, являвшихся скорее всего недифференцированными собирательско-земледельческими орудиями; присутствием в культурном слое этого памятника каменных сапожковидных терочников-фаллосов; находкой на Крохалевском 1 поселении формы для отливки наконечника копья (?), имитирующего хлебный колос; своеобразием орнаментации ритуальной группы самусьских сосудов, смысл которой раскрывается из семантики земледельческой культовой символики древних среднеазиатских и переднеазиатских культур.

О земледелии населения андроноидных культур свидетельствуют находки каменных зернотерок, мотыгообразных орудий и бронзовых серпов. Правда, перечисленные орудия считаются не только земледельческими, но и собирательскими, а серпы могли еще использоваться для сенокошения. Тем не менее общий уровень культур, их андроноидный облик, высокая степень оседлости и ряд других косвенных свидетельств позволяют говорить о земледелии черкаскульцев, сузгунцев, еловцев и корчажкинцев с достаточной уверенностью. Пашни были, видимо, приурочены к поймам: во всяком случае, основные андроноидные памятники Западной Сибири (Сузгун II, городище Чудская Гора, Еловское, Десятовское поселения и др.) расположены, как и южные андроновские поселения, у широких плодородных речных пойм. Конечно, такая приуроченность может быть истолкована с точки зрения пастушеских, а не земледельческих удобств. Думается, однако, что здесь преследовались и та, и другая цели. В этом отношении примечательно, что русские крестьяне-переселенцы, придя в предтаежное и южнотаежное Тоболо-Иртышье, стали осваивать под пашни в первую очередь пойменные участки (Шунков, 1956. С. 263; 270; Асалханов, 1975. С. 208).

К сожалению, роль земледельческих занятий в эпоху бронзы в пределах рассматриваемого ареала определить трудно. Можно лишь говорить, что значимость их (как и скотоводства) падала по направлению с юга на север. Более явственно прослеживаются следы охотничьего промысла. По имеющимся данным, охота занимала ведущее место у носителей елунинской культуры. На елунинских поселениях кости диких зверей численно превышают кости домашних по крайней мере вдвое (Кирюшин, 1986. С. 29). Среди охотничьих трофеев отмечены лось, медведь, водоплавающая птица. Основную мясную добычу давала охота на лося. На поселениях ранней и развитой бронзы Барнаульско-Бийского Приобья кости его составляют 88,7 % костей всех диких животных (Кирюшин, 1986. С. 30). У барабинских кротовцев лось давал не менее половины общего объема охотничьей продукции (Молодин, 1985. С. 73).

Иная картина имела место у кротовского населения Среднего Прииртышья. Здесь мы наблюдаем многократное преобладание домашней фауны. В остеологической коллекции, полученной из трех кротовских поселений этого региона (Черноозерье III, IV, VI), представлены кости 216 особей домашних копытных и лишь от семи особей диких (кроме этого: 1 волк, 6 лисиц, 6 медведей, 2 выдры и 3 зайца. Смирнов Н. Г., 1975). Приведенные свидетельства позволяют предполагать преимущественно скотоводческую направленность хозяйства иртышских кротовцев.

У кротовского населения Барабы доля охоты была намного выше, чем у единокультурных иртышских групп. Суммарный подсчет остеологических остатков на кротовских памятниках Барабинской лесостепи показал, что на 43 особи домашних копытных (лошадь — 21, овца — 14, крупный рогатый скот — 8) приходится 31 особь диких копытных (лось — 21, косуля — 8, кабан — 2). Кроме того, учтено 12 особей медведя, 24 — лисицы, 3 — соболя, 3 — зайца, 2 — бобра. Охотились также на водоплавающую птицу (гусь, утка) и боровую дичь (тетерев) (Молодин, 1985. С. 73). Важная роль охоты у барабинских кротовцев подтверждается также многочисленными разнотипными наконечниками стрел из кости, основная масса которых найдена в погребениях могильника Сопка II (рис. 34). Охотились, видимо, с помощью собаки. В остеологическом материале елунинской культуры Барнаульско-Бийского Приобья ее кости составляют 27,5 % всех костей домашних животных (Кирюшин, 1986. С. 29).

Охота имела существенное значение и у более позднего андроноидного населения, но как и в предшествующее самусьско-кротовское время, роль ее в зависимости от ландшафтно-географических особенностей того или иного района не была равноценной. На поселении Черкаскуль II кости диких животных составили по числу особей более 46 %, на поселении Березки V — 36 %. В составе охотничьей добычи жителей Черкаскульского II поселения первое место занимает косуля (13 особей), второе — лось (три особи), остальные виды представлены единично. В Еловском поселении на первом месте стоит бобр (18 особей), на втором — лось (14 особей), на третьем — соболь (две особи). Подавляющее большинство косули в охотничьей добыче черкаскульцев, видимо, говорит о том, что здесь продолжает пользоваться популярностью издревле характерная для этих мест коллективная загонная охота на мигрирующие через Урал стада диких лесных копытных.

Обращает на себя внимание большое количество костей бобра в культурном слое Еловского поселения (44 % всей дикой фауны). Интерес к пушному промыслу отмечен также у населения корчажкинской культуры Барнаульско-Бийского Приобья: на поселении Костенкова Избушка, например, кости пушных зверей составили 18,8 % всех костей диких животных (Гальченко, Кирюшин, 1986. С. 99). Вполне возможно, что возрастание роли пушной охоты в конце бронзового века явилось следствием усиления спроса на пушнину со стороны более южных пастушеских и земледельческих групп. На направление этих связей указывают находки в еловско-ирменских комплексах сосудов, имеющих довольно близкие аналогии в Центральном и Южном Казахстане (Косарев, 1981. Рис. 69, *7, 10*; Молодин, 1985. Рис. 67).

Среди андроноидного населения Западной Сибири выделяются в хозяйственном отношении носители корчажкинской культуры Барнаульско-Бийского Приобья. В отличие от черкаскульцев и еловцев, в хозяйстве которых, особенно в пастушестве, прослеживается существенное андроновское влияние, корчажкинцы унаследовали хозяйственные традиции от своих предшественников-елунинцев, что проявилось в охотничьей акцентировке хозяйства, в преобладании лошади в домашнем стаде (на Корчажке V — 75 %) и т. д. В Костенковой Избушке кости диких животных составили 68,9 %, на поселении Корчажка V — 46,7 %,

причем на последнем памятнике все они принадлежали лосю (Гальченко, Кирюшин, 1986. С. 99).

Рыболовство бронзового века в ареале многоотраслевой экономики фиксируется повсеместно: по остаткам ихтиофауны, по находкам сетевых грузил, костяных гарпунов, гарпунных наконечников, каменных стерженьков для деревянных крючков и др. Практиковался запорный промысел с использованием ловушек типа вентерей (Раушенбах, 1956). На поселении Липовая Курья обнаружены кости щуки, плотвы, окуня (Хлобыстин, 1976). Ихтиологические остатки со дна жилищ Еловского поселения принадлежали стерляди, осетру, нельме, щуке, плотве; собрано также много чешуи язя, золотистого карася, окуня и пр. (Гундризер, 1966). Рыболовческие занятия были особенно значимы на севере многоотраслевого ареала.

Железный век. С переходом к эпохе железа в западносибирских лесостепях резко повысилась доля лошади в стаде. Это было в значительной мере стимулировано увлажнением климата, сокращением пойменных пастушеско-земледельческих угодий и возрастанием мощности снежного покрова. В этих условиях местное население по примеру степняков было вынуждено ориентироваться на тех домашних копытных, которые были способны добывать корм из-под снега. Именно поэтому лошадь у саргатцев и гороховцев составляла почти половину домашнего стада. На втором месте был крупный рогатый скот, на третьем — мелкий; в прииртышской части саргатско-гороховского ареала встречены кости свиньи, в притобольской — верблюда.

Саргатско-гороховское земледелие документируется железными теслами-мотыжками, серпами, каменными зернотерками, а также находкой в Потчевашских курганах близ Тобольска зерен ячменя, гречихи, овса вместе с семенами сорняков (Флоринский, 1894). Местный характер последних с несомненностью говорит, что найденные зерна культурных злаков не привезены с юга, а выращены в таежном Притоболье.

Заметно возрастает роль охоты. Если в бронзовом веке кости диких животных в культурном слое иртышских поселений составляли по числу особей около 10 %, то в период раннего железа, судя по остеологическим материалам саргатской культуры, их доля увеличилась более чем вдвое. Основную массу охотничьей добычи у саргатцев и гороховцев составлял лось, второе место занимала косуля, третье — кабан. Пушной зверь представлен единичными экземплярами.

Определенное значение имело рыболовство, причем в железном веке по сравнению с эпохой бронзы роль его в лесостепном Прииртышье тоже несколько возросла. Кости рыб встречены на городищах Богдановское, Горский Лог, на Кокоиовском поселении и других памятниках. Это в основном щука, окунь, язь.

Основываясь на археологически выявленной тенденции к увеличению у саргатско-гороховского населения доли лошади в стаде, В. А. Могильников пришел к выводу о нарастании в их хозяйстве элементов кочевого быта. «Очевидно, — пишет он, — в I—II вв. здесь завершился процесс перехода от оседлости к кочеванию, аналогичный тому, что привел к появлению кочевников в степях Евразии в начале железного века. Только

в лесостепи это явление завершилось на тысячу лет позже, чем в степи» (Могильников, 1976. С. 182).

Нам кажется, что заключение Н. П. Матвеевой о «прочной оседлости» саргатцев, особенно на первой и средней стадиях развития (Матвеева, 1987а), равно как тезис В. А. Могильникова о перманентном превращении оседлого саргатского населения в кочевой народ, несколько прямолинейны. Думается, что в зависимости от ландшафтно-климатических особенностей разных районов (юг тайги, северная лесостепь, южная лесостепь) хозяйственные акценты были не вполне одинаковы. Таежные саргатцы скорее всего были в большей мере охотниками и рыболовами, чем скотоводами; в тоболо-иртышской лесостепи наиболее оправданным в экологическом отношении был полукочевой (полуоседлый) быт, с эпизодическими отклонениями в сторону оседлости или кочевания.

Кочевой образ жизни, утвердившийся на позднем этапе саргатской культуры, был стимулирован не столько внутренними экономическими потребностями, сколько внешними обстоятельствами. Мы имеем в виду, в частности, усилившееся давление на юг северного кулайского населения и тревожную обстановку в степях в преддверии гуннского нашествия. Переход к кочевничеству в данном случае был наиболее рациональным путем к выживанию. Оседлость в период раннего железа была более свойственна бийско-березовскому и южнокулайскому населению лесостепного Приобья, лежавшего несколько в стороне от основных путей великих переселений.

В целом можно говорить о двух видах многоотраслевого хозяйства — лесостепном и южнотаежном. В первом преобладающее место занимали производящие занятия, во втором — присваивающие промыслы. Граница между ними была весьма подвижной. Так, в андроновское и саргатское время лесостепной тип многоотраслевой экономики был распространен не только в лесостепи, но и на южной окраине тайги, а в переходное время от бронзового века к железному и на рубеже нашей эры в лесостепи наблюдалось существенное возрастание в хозяйстве удельного веса охоты и рыболовства. Эти явления были следствием этнокультурных сдвигов, связанных в свою очередь с климатическими колебаниями и, возможно, с некоторыми смещениями границ ландшафтно-географических зон (Косарев, 1984. С. 32—47).

В южнотаежной полосе Западной Сибири многоотраслевое хозяйство дожило практически до нового времени. В селькупских и хантыйских захоронениях позднесредневекового периода А. П. Дульзон нашел железные земледельческие орудия типа сошников, свидетельства коневодства, рыболовства и охоты (Дульзон, 1955). В Нарымском Приобье, начиная с бронзового века, разводили особую таежную породу лошади, отличавшуюся, как и современная «вогулка», «нарымка», крайней неприхотливостью, высокой выносливостью, умеющую добывать корм из-под снега и не требующую больших затрат на свое содержание (Плотников, 1901. С. 296; Кирюшин, 1976; Чиндина, 1984. С. 133). Любопытно, что селькупы приучили коров и овец есть рыбу (Воронов, 1900. С. 3). На севере Западной Сибири рыбою нередко кормили лошадей. Интересна селькупская земледельческая терминология: «выляль допыты» (рыхлить землю), «уль»

(хлебное вино), «чокор» (жернова), «аариа» (ячмень), «мырса» (ячменная мука) и др. (Пелих, 1981. С. 75—76).

Самый северный пункт дорусского земледелия в Западной Сибири отмечен в таежном Прииртышье: по сообщению сподвижника Ермака атамана Богдана Брязги от 1583 г., татарские пашни были встречены в 50 верстах севернее устья Тобола, т. е. почти на уровне 59 параллели; он отослал из этих мест Ермаку помимо «мягкой рухляди» значительный запас хлеба и рыбы. Примерно на той же широте зафиксировано дорусское земледелие и у зауральских манси. Известно, что Ермак, организовавший около 1583 г. поход из Искера в земли вогулов, взял в верховьях Тавды у покоренных им князьков Кашука и Тобара ясак не мехами, а хлебом, в количестве, достаточном, чтобы обеспечить своих казаков на несколько месяцев (Миллер, 1937. С. 251, 340, 492).

Как уже говорилось выше, границы земледелия и скотоводства на разных этапах западносибирской истории не оставались стабильными. В XVIII в. в условиях так называемого «малого ледникового периода» жители Обдорска (Салехарда) не могли обзавестись скотом, так как он не выдерживал местного сурового климата. «Из коров, — писал П. С. Паллас, — кои в Обдорск для разводу привозимы бывали, не доживают. . . до пятого году; лошади ниже Березова нигде не держатся, и хотя старалися завести в Обдорске, однако ни одного году таковые не проживали» (Паллас, 1788. С. 27—28). Через 70—80 лет картина существенно изменилась. Из отчета обдорского отдельного заседателя видно, что в 1848 г. в Обдорске было уже вполне приличное стадо из 89 лошадей, 96 коров и 13 овец (Абрамов, 1854. С. 88). Примерно за то же время граница западносибирского зернового земледелия (ячмень, овес, озимая рожь) продвинулась на север более чем на 100 км, достигнув 61-й параллели и даже перешагнув через нее (Дунин-Горкавич, 1904. С. 84—86).

«Вообще сказать должно, — отмечал в средине прошлого столетия Н. Абрамов, — что климат березовский становится здоровым не только зимой, но и летом, потому что от выгорания лесов и осушки болот воздух очищается от вредных испарений. . . По преданиям и замечаниям здешних коренных жителей, березовский климат постепенно умягчается. Хотя зимою и бывают иногда лютые морозы, но они случаются реже и легче тех, о каких говаривали предки настоящего поколения» (Абрамов, 1854. С. 88).

Таким образом, история западносибирского сельского хозяйства в XVIII—XIX вв. показывает, что при смягчении и усыхании климата производящие занятия в таежной зоне продвигаются на север, причем животноводство гораздо дальше, чем земледелие. Нам представляется, что распространение в лес в последней четверти II тыс. до н. э. южных пастушеско-земледельческих андроновских групп было облегчено усыханием климата, а вслед за этим «остепнением» (вследствие участившихся лесных пожаров) значительных участков южной тайги. Равным образом смягчением и усыханием климата объясняется продвижение далеко на север южного населения в I тыс. н. э. (миграция предков якутов из Прибайкалья на среднюю Лену, саянских самодийцев-оленеводов — в зону тундры и др.).

Повышение влажности климата в тайге губительно сказывалось на скотоводстве и земледелии. Если в степной зоне при больших половодьях скот можно было пасти в открытых степях, то в тайге, где летние пастбища и сенокосы находятся преимущественно в поймах, чрезмерные разливы рек вели к гибели значительной части домашнего стада. «В годы высокого стояния вод, — сообщает А. А. Дунин-Горкавич, — рыболовный сезон сокращается, сенокошение наступает позже нормального времени, когда трава уже в полузасохшем состоянии, к тому же и сама площадь посевов уменьшается. Если при этом поднятие вод наступило поздно и вода застойная, т. е. медленно сбывающая, то таковой год является бедственным, так как время производства рыбного промысла сокращается еще больше и совпадает со временем сбора кедрового ореха и началом сенокошения» (Дунин-Горкавич, 1904. С. 83).

При увлажнении климата, если земледелие было пойменным, пашни в тайге гибли от высоких и продолжительных половодий; если оно было подсечно-огневым, то обрабатываемые участки зарастали молодой древесной порослью или заболачивались. Эти неблагоприятные обстоятельства усугублялись тем, что периодические многовековые увлажнения климата на Западно-Сибрской равнине обычно сопровождались, по мнению специалистов, некоторым похолоданием и отсюда сокращением вегетационного периода и увеличением вероятности летних заморозков.

Здесь обращает на себя внимание несходство экономического эффекта повышения увлажненности в таежной и в степной зонах. Если в тайге большая вода ухудшала условия для рыболовства, охоты, скотоводства и земледелия, то в степной зоне повышенная увлажненность, не благоприятствуя пойменному земледелию (на севере аридного пояса), способствовала поливному земледелию (в сухих степях и полупустынях), улучшала возможности для рыболовства, охоты и кочевого скотоводства. Почти очевидно, что существенная подвижка таежного западносибирского населения на юг, в сторону лесостепи, на рубеже бронзового и железного веков, отмеченная приходом сюда носителей крестово-струйчатой и крестово-ямочной орнаментации, а затем повторный сдвиг в конце I тыс. до н. э., выразившийся в продвижении в предтаежное и лесостепное Обь-Иртышье населения кулайской культуры, были вызваны сокращением охотничьих угодий на севере вследствие заболачивания значительных таежных пространств, а также ухудшением условий для рыболовства, скотоводства (и земледелия?).

Несмотря на вышеупомянутые этнокультурные подвижки, северная лесостепь и юг тайги с эпохи металла и до этнографической современности оставались стационарной областью многоотраслевого хозяйства, сочетавшего в той или иной пропорции (в зависимости от конкретных ландшафтно-климатических обстоятельств) скотоводство, земледелие, рыболовство, охоту, собирательство. Рациональность здесь многоотраслевой экономики проявилась, в частности, в том, что она обладала бóльшими адаптивными возможностями, чем охотничье-рыболовческое хозяйство глубинной тайги и пастушеско-земледельческое и скотоводческое хозяйство степной зоны, потому что в силу своей многосторонности была более способна постоянно менять количественное соотношение и производственную значимость разных своих сторон и звеньев.

К ВОПРОСУ О ДВИЖУЩИХ СИЛАХ ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ В ДРЕВНОСТИ

Любое переходное производственно-экономическое состояние, в том числе переход от каменного века к эпохе бронзы, от присваивающего хозяйства к производящему и т. д., представляет собою период наивысшей активности поисков новых форм хозяйственной адаптации, новых, более рациональных способов выживания. Так, мы знаем, что переходное время от бронзового века к железному на юге Западно-Сибирской равнины сопровождалось увеличением численности домашних стад, накоплением внутри пастушеско-земледельческого хозяйства элементов кочевого скотоводческого быта, освоением ранее не заселенных междуречных областей. На севере Западной Сибири в таежной зоне мы наблюдаем в это время активное освоение ранее не доступных в рыболовческом отношении крупных рек, увеличение численности и плотности населения, повышение товарности пушного промысла, создание предпосылок для установления тесных экономических и культурных связей со степными областями и среднеазиатским югом.

Вышесказанное свидетельствует о том, что содержание переходных исторических состояний определяется увеличением производственно-технических возможностей общества, возрастанием темпов развития производительных сил. Однако, констатируя этот процесс как само собой разумеющуюся закономерность, мы зачастую не задумываемся о том, каковы его стимулирующие импульсы: что заставляло людей изобретать новые орудия, улучшать их технологию, совершенствовать способы ведения хозяйства, открывать радикально новые способы хозяйственной деятельности — рыболовство, скотоводство, земледелие и пр. Далее мы попробуем рассмотреть эту проблему на материалах Южной Сибири, где этапность экономического развития выражена более четко, чем в других сибирских регионах.

Согласно археолого-этнографическим данным, главными стимуляторами развития производительных сил в древности были кризисные ситуации, вызываемые периодическими обострениями проблемы перенаселенности. К. Маркс неоднократно касался этого вопроса в связи с исследованием причин древних миграций. Он исходил из тезиса, что обострение проблемы перенаселенности, сопровождавшееся давлением избытка населения на производительные силы, являлось основой древних миграционных процессов. Вместе с тем К. Маркс отмечал, что кризисные ситуации, возникавшие вследствие перенаселенности и давления избытка населения на производительные силы, могли разрешаться и другим путем, а именно переходом на иной, более высокий уровень экономики. «Производительность, — писал он, — может быть увеличена на прежней площади путем развития производительных сил» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46. С. 483). Это высказывание в полной мере определяет суть переходных производственно-экономических состояний, в рамках которых были сделаны величайшие открытия древности: изобретение металлообработки, железоделательного производства, освоение пастушеско-земледельческих занятий, кочевого скотоводства (в аридной зоне) и др.

«Жизнь со своим пастушеством, — писал в 1870 г. С. Сайдалин о тургайских казахах, — не уступит места оседлости до тех пор, пока с естественным приростом киргизского населения не почувствуется крайняя теснота вместо прежнего простора в степи» (Сайдалин, 1870. С. 237). Такая же закономерность наблюдалась в прошлом столетии у забайкальских бурят. «Самым сильным фактором, — отмечал М. А. Кроль, — грозящим в конце концов подорвать кочевой быт даже таких бурят, как агинские и эравинские, является рост их населения. Под влиянием этого фактора закаменские буряты, звероловы, мало-по-малу обращаются к скотоводству и земледелию; рост же населения заставил большинство бурят, живущих по нижнему течению Хилка, по рекам Уде, Селенге и прочим, приняться серьезно за хлебопашество и отводить ему в своем хозяйстве место не менее важное, нежели скотоводству» (Кроль, 1896. С. 180).

Известные дореволюционные исследователи А. А. Кузнецова и П. Е. Кулаков обратили внимание, что минусинские и ачинские тюрки-скотоводы, пытаясь преодолеть «земельную тесноту», частью по примеру русских крестьян-переселенцев сокращали поголовье скота и переходили к земледелию, частью уходили в малонаселенные районы Саян, где можно было по-прежнему заниматься скотоводством (Кузнецова, Кулаков, 1898. С. 30). Здесь налицо два пути решения проблемы перенаселенности: переход на другой уровень экономики и миграция.

Из вышеприведенных примеров видно, что миграция и переход из одного экономического состояния в другое — это два разных варианта выхода из одной и той же кризисной ситуации, и мы вправе рассматривать их в русле единой исторической закономерности. Правомерность такой альтернативной оценки подтверждается, в частности, тем, что миграция в ряде случаев завершалась переходом на новый уровень экономики, т. е. сам миграционный процесс выступал при определенных обстоятельствах как процесс перехода из одного экономического состояния в другое.

В этом отношении интересна история так называемых «конных тунгусов». Где-то в первой половине текущего тысячелетия большая группа охотничьего тунгусского населения переселилась в степное Забайкалье и через некоторое время превратилась в кочевников-скотоводов. Путешественники XVIII столетия описывали «конных тунгусов» как самых воинственных кочевников Российской империи, в совершенстве владевших всеми видами джигитовки и непобедимых в конном бою.

И еще один прямо противоположный пример, касающийся судьбы большой группы русских крестьян, переселившихся на крайний северо-восток Сибири. «Что же касается русских жителей здешней местности, — сообщал в 1880-х годах о камчатской деревне Ключи Дыбовский, — так те в настоящее время ничем не отличаются от камчадалов, они оставили свои привычные занятия и обычаи, забыли про то, что знали прежде; так, например, они забыли прясть, пахать, сеять, ковать железо и т. п., все переняли у камчадалов, и теперь вместо того, чтобы учить туземцев, сами учатся у них» (Дыбовский, 1880—1881. С. 39).

В последнем случае мы имеем дело с рецессивной адаптацией при миграции из районов производящей экономики в иную, крайне неблагоприятную для пастушеско-земледельческого хозяйства среду. Археоло-

гия и этнография знают много подобных примеров, но поскольку настоящий очерк посвящен факторам развития, а не факторам упадка, мы не будем развивать эту тему. Отметим лишь, что в таких случаях закон давления избытка населения на производительные силы срабатывал, видимо, в своей обратной связи: происходило давление снижающегося уровня производительных сил на избыток населения, со всеми вытекающими негативными социально-экономическими результатами.

По своим социально-экономическим последствиям древние миграции делятся на две основные разновидности. 1) Миграции в привычную естественногеографическую среду. Это наиболее обычные и наиболее «логичные» переселения, соответствующие понятному желанию мигрантов освоить районы, соответствующие их традиционному хозяйству и быту. 2) Миграции в чуждую ландшафтно-климатическую среду. Такие «нелогичные» переселения случались сравнительно редко, но именно они с наибольшей наглядностью раскрывают механизм разных манер экономической адаптации человеческих коллективов к новым условиям природной среды.

Эти «нелогичные» миграции интересны тем, что они наиболее адекватно отражают экологическую ситуацию переходных историко-археологических эпох: в обоих случаях наблюдалось изменение ландшафтно-географического окружения. Вспомним, что переход от палеолита к мезолиту в Северной Евразии совершался в условиях радикальной перестройки ландшафтно-климатической зональности: таяние ледника, а вслед за этим исчезновение мамонтовой фауны, обострение проблемы перенаселенности, активизация поиска новых форм выживания, что собственно и привело к становлению мезолита как новой историко-археологической эпохи. Смена неолита бронзовым веком совершилась в условиях перехода от теплого и влажного атлантического периода к более сухому суббореальному, а трансформация бронзового века в железный совпала с переходом от сухого климата к повышенной увлажненности. Во всех трех случаях, как и при «нелогичных» миграциях, имело место достаточно резкое изменение среды обитания, сопровождавшееся обострением проблемы перенаселенности, с той лишь разницей, что в первых случаях изменение природной среды происходило, так сказать, по месту жительства, а при «нелогичных» миграциях люди сами переносили себя в иную ландшафтно-климатическую обстановку.

Весьма любопытно, что доля и роль «нелогичных» миграций особенно возрастали в переходные историко-археологические эпохи. Наиболее привлекательной для мигрантов в такие периоды была полоса, включающая север лесостепной и юг таежной зон, где можно было с равным успехом заниматься рыболовством, охотой, мотыжным земледелием и придомным скотоводством. Такую направленность миграций следует, видимо, воспринимать как своего рода эпохальную закономерность. Дело в том, что пограничья ландшафтных зон не только давали возможность подстраховки одних видов хозяйственной деятельности другими, но в силу разнообразия природных признаков являлись удобными естественными «лабораториями» для апробирования новых способов хозяйственной деятельности. Поэтому переселения в чуждое природное окружение, условно названные нами «нелогичными», в действительности в полной мере со-

ответствуют логике социально-экономического развития и дают возможность глубже понять факторы и движущие силы исторического процесса в древности.

Конечно, объективности ради следует оговорить, что смена хозяйственных традиций в результате «нелогичных» миграций носила частный, локальный характер, а процесс приобщения «нелогичных» мигрантов к новой форме хозяйства проходил в большинстве случаев в рамках нового этнического окружения, которое уже выработало соответствующую данному природному окружению манеру социально-экономической адаптации, что зачастую избавляло мигрантов от необходимости «изобретать велосипед»: они нередко лишь перенимали имевшийся здесь социально-производственный опыт. Тем не менее при разработке проблем, связанных с причинами смены производственно-экономических традиций, с механизмом перехода от одной историко-археологической эпохи к другой и пр., эти «нелогичные» миграции можно использовать в качестве модели переходного состояния, что собственно мы и пытаемся делать, потому что иных возможностей пока просто не видим, во всяком случае на археолого-этнографическом уровне.

Если руководствоваться этой моделью, то не остается ничего другого, как прийти к выводу, что главным стимулом развития производительных сил, а соответственно и наиболее крупных экономических открытий древности, являлись кризисные ситуации, сопровождаемые резким обострением проблемы перенаселенности и предельным возрастанием давления избытка населения на производительные силы. Эти кризисы развертывались, как правило, на фоне неблагоприятных ландшафтно-климатических изменений, что еще более усугубляло кризисную обстановку и доводило ее до такого высокого напряжения, что она могла разрядиться лишь экономическим упадком или экономической революцией.

Вышеизложенное вовсе не означает, что экономическое развитие в древние времена представляло собою ряд «скачков», приуроченных лишь к переходным историко-археологическим периодам, а все остальные эпохи были статичным состоянием, во время которого развития вообще не было. Производительные силы развивались и в рамках определенных историко-археологических эпох, и в рамках определенных производственно-экономических традиций, и в рамках определенных хозяйственных типов.

Каковы же стимулы развития производительных сил на этом уровне? При ответе на этот вопрос трудно избежать соблазна вновь адресоваться к проблеме перенаселенности и к фактору давления избытка населения на производительные силы. Но такое объяснение было бы правомерным лишь применительно к отдельным проявлениям развития хозяйственных традиций, в целом же оно сузило бы наши исследовательские возможности. На самом деле, какую связь с обострением проблемы перенаселенности можно усмотреть, например, в изобретении одежды и искусственных жилищ (палеолит), глиняной посуды (неолит), колесного транспорта (энеолит), стремян (железный век) и т. д.?

В то же время, скажем, изобретение колодцев и сенокошения в степях было в значительной мере продиктовано кризисными ситуациями, в общем сопоставимыми с эффектом давления избытка населения на

производительные силы. Однако подобные хозяйственные улучшения удобнее и, наверное, правомернее рассматривать как результат разумного стремления к удовлетворению текущих хозяйственно-бытовых нужд. Природу этого стимула хорошо выразил К. Маркс: «Пока потребность человека не удовлетворена, он находится в состоянии недовольства своими потребностями и самим собой» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 378). Вместе с тем К. Маркс оговаривал, что сами потребности, их содержание и возможности реализации зависят от экологических условий региона и от уровня развития общества. «Сами естественные потребности, — замечает он, — как-то: пища, одежда, топливо, жилище и т. д., различны в зависимости от климата и других природных особенностей той или другой страны. С другой стороны, размер так называемых необходимых потребностей, равно как и способы их удовлетворения, сами представляют продукт истории и зависят в большей мере от культурного уровня страны» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 182).

Последнее положение К. Маркса можно проиллюстрировать сравнением потенциальных возможностей экономического развития таежных и степных обществ. За последние пять-шесть тысяч лет в западносибирской тайге в рамках охотничьей хозяйственной традиции было сделано, на наш взгляд, лишь два крупных открытия, позволивших существенно интенсифицировать охотничий промысел. Мы имеем в виду изобретение лыж и нарты (конец каменного века) и использование оленя в транспортных целях (железный век). При охотничьем быте в тайге возможности развития промыслового инвентаря были весьма ограничены, прежде всего из-за ограниченности таежной зоомассы, что определяло довольно строгий предел объема промысловой добычи, а следовательно, и роста численности населения.

Степь давала в этом отношении более широкие возможности. Большинство мер, предпринимавшихся степняками для интенсификации пастушества, сводились к расширению площади и повышению продуктивности пастбищных угодий. Самый древний способ улучшения последних — выжигание весною сухой прошлогодней травы. «Дело состоит в следующем, — объясняет необходимость весеннего пала в степях Э. А. Эверсманн. — Сухая трава и стебли, оставшиеся еще с осени, покрывают плодородные степи так густо, что частью не дают пробиться молодой траве, а частью мешают пастьбе скота, который из-за ветоши не может достать зелени и принужден поедать то и другое вместе. По сей причине не только народы кочевые, но и хлебопахотные зажигают степи ранней весной, лишь только снег сойдет и погода начнет теплеть. Прошлогодняя трава, или ветошь, быстро загорается, и пламя течет по ветру, доколе находит себе пищу. . . Там, где пал обошел случайно некоторые места, последние с трудом порастают травою, между тем как выжженное пространство давно красуется роскошною и густою зеленью» (Эверсманн, 1949. С. 218).

Есть основания предполагать, что этот способ повышения продуктивности пастбищ был изобретен еще в каменном веке охотниками на степных копытных. Во всяком случае улучшение травостоя для привлечения кенгуру путем выжигания практиковали до недавнего времени австралийские аборигены, жившие на стадии каменного века. Одно из самых ранних

письменных свидетельств о степных палах мы находим в сочинениях Геродота, где упоминается выжигание скифами степей во время знаменитого похода в Скифию персидского царя Дария I Гистаспа в 512 г. до н. э. (Геродот. 1972. С. 217). Правда, эти меры были предприняты не с целью улучшения пастбищ, а для затруднения продвижения персидской конницы, но сам факт выжигания травы говорит о том, что идея степного пала была скифам хорошо известна.

Другим важным достижением степняков было изобретение колодцев. Они стали особенно необходимы со второй половины бронзового века, когда в связи с возрастающей засушливостью климата сократилось количество естественных водных источников. Сначала колодцы копались на поселениях, обычно прямо в жилищах (поселения Тасты-Бутак, Чаглинка, Трушниково в Казахстане, Тюбяк в Башкирии, Каргат VI в Барабе и др.), но с переходом к кочевничеству их делают главным образом в безводных междуречьях с целью расширения пастбищных пространств. С железного века колодцы в аридном поясе Евразии стали обязательной и неотъемлемой частью степного ландшафта. Скифы, по Геродоту, во время войны с персами, отступая, «засыпали колодцы и источники» (Геродот, 1972. С. 217).

Крупным вкладом в рационализацию скотоводческих занятий в степях явилась заготовка кормов на зиму, получившая развитие в эпоху бронзы, со становлением там пастушеско-земледельческих занятий. При переходе к кочевничеству заготовка сена на зиму была временно забыта, но после особенно тяжелых зимних бескормиц, когда в степях погибало много скота, степняки время от времени вновь вспоминали о сенокошении. Западные казахи-кочевники, например, очередной раз обратились к нему после страшного джута 1827 г. «С тех пор, — комментирует это событие И. П. Корнилов, — киргизы, наученные горьким опытом . . .стали запасать на зиму сено, и некоторые делают для скота особые загоны» (Корнилов, 1859. С. 4).

Во многих местах скотоводы пытались достичь благополучия путем устройства дополнительных пастбищ и сенокосов. «Якуты, — сообщает В. Л. Серошевский, — нередко искусственно спускают озера. За самые лучшие места для поселения считаются озера, не совсем еще сплывшие, а настолько понизившие свой уровень, что кругом их образовался луговой воротник» (Серошевский, 1896. С. 18). В 1840 г. группа казахов Внутренней (Букеевской) орды, жившая на юге Самарской губ., воздвигла плотину с искусственным стоком, в результате чего были созданы богатейшие сенокосы площадью 1000 дес. (Опыт искусственного орошения, 1800. С. 43).

У некоторых сибирских скотоводов отмечены попытки интенсифицировать животноводство за счет введения в него элементов земледельческой культуры, что, видимо, имело место уже на поздних этапах бронзового века и продолжалось до недавнего времени (Косарев, 1984. С. 139). «Чтобы увеличить урожайность трав на зимниках, — писал более ста лет назад И. Каратанов, — инородцы искусственно орошают поля посредством канав, выведенных из речек; эти канавы называются мочагами» (Каратанов, 1886. С. 619). Буряты в некоторых местах практиковали не только ирригацию, но и удобрение сенокосов. Система их орошения была

в целом аналогична оросительной системе земледельческих оазисов на юге аридного пояса: речка или ручей перегораживались плотиной, вода отводилась по магистральному каналу, идущему вдоль реки краем невысокой террасы; от него проводились канавы, подающие воду на отдельные сенокосные участки. Эти обильно унавоженные и орошенные участки позволяли содержать на сравнительно малой площади большое количество скота (Кулаков, 1898).

Самые ранние из древних южносибирских оросительных систем, выявленных к настоящему времени, относятся к эпохе поздней бронзы (Маргулан, 1979. С. 263—272), т. е. ко времени становления у степняков преимущественно скотоводческого хозяйства. Любопытно, что при помощи «чудских борозд» в Хакасско-Минусинской котловине удобно было орошать пастбища и сенокосы, но не земледельческие угодья. При ирригации пашен местные земледельцы прошлого столетия вынуждены были копать здесь новые оросительные канавы (Григорьев, 1906). Вообще мы, наверное, проявляем неоправданную односторонность, когда следы древней ирригации в степях во всех случаях воспринимаем как безусловное доказательство наличия здесь в прошлом орошаемого земледелия. Присутствие таких следов в степной зоне может являться свидетельством не только земледельческих занятий, но и эпизодических опытов интенсификации скотоводства, практикуемых с поздних этапов бронзового века. Однако эти скотоводческие «оазисы» были, видимо, небольшими островками в необъятном море экстенсивного скотоводства и легко сметались частыми переселениями и экспансиями.

Кочевничество в южносибирских степях почти наверняка не смогло бы выжить, если бы степняки не изобрели простую, но очень рациональную систему зимнего выпаса скота — тебеневку, спасавшую стада в периоды многоснежья. В Монголии, по В. Л. Серошевскому, «в богатые осадками зимы, когда корм покрыт снегом, на пастбища здешние кочевники выпускают прежде лошадей; их гоняют с места на место, не позволяя съесть выстебленного копытами из-под снега корма, после чего пускают на взрытое поле рогатый скот, а затем — овец. Конечно, такое сотрудничество тяжело отзывается прежде всего на лошадях, и их относительно должно быть больше, чем рогатого скота» (Серошевский, 1903—1905).

Мы уже говорили выше, что кочевой уклад на юге Сибири мог существовать лишь при большом или значительном количестве конного скота. Снижение у степняков численности лошадей и увеличение доли крупного рогатого скота — верный признак тенденции к оседлости. В таких случаях повышалась роль сенокошения, появлялись зимние поселения (зимники), создавались предпосылки для приобщения к земледельческому опыту. Говоря о роли зимников у скотоводов Алтая, Н. М. Ядринцев, в частности, отмечал: «В тех же местах мы находим начало удобрения и открываем тот путь, которым природа привела к нему: проезжая по пустынной речке Эбели, впадающей в Чую, мы наткнулись на оставленную зимовку, где на месте шалаша разрослась целая клумба хлебов из просыпанных зерен во время обитания людей. На реке Купшене, впадающей в Еламон, калмыки при распросах о том, какие поля они предпочитают под пашни, передали нам наблюдения, что хлеб родится лучше на месте, откуда они переносят свои жилища. В Кузнецкой черни мы узнали, что

черневые татары сеют коноплю на местах, где простояла долго скотина». (Ядринцев, 1881. С. 238).

Преимущество скотоводства перед охотой состояло, кроме всего прочего, в том, что скотоводы имели определенные возможности для регулирования численности и состава стада, а также для увеличения приплода и сохранения молодняка. Жеребят, родившихся весной, казахи начинали отлучать от маток в сентябре, надевая им на морду деревянные рогатки. Это заблаговременно приучало их к подножному корму и повышало выживаемость в зимнее время. Любопытны меры, предпринимавшиеся степняками для сохранения ягнят. «Баранов спущают в октябре, — писал об омских казахах в 1827 г. сотник Махонин, — весною же и летом удерживают от того, подвязывая под брюхо баранам кошмы для того, чтобы к зиме ягнят не было, ибо большого количества оных в холодное время года не имеют, где сохранить. Овцы ягнятся по теплу так, что к зиме ягнята бывают полугодовые и зимуют на подножном корму без всякой нужды» (Махонин, 1827. С. 9).

Подобные примеры можно приводить до бесконечности. Они показывают, что экономический потенциал степных скотоводческих обществ был значительно выше, чем у таежных охотников. Этим объясняется, в частности, бóльшая консервативность таежных культур, меньшая выраженность в тайге переходных историко-археологических эпох, несколько иная манера выхода из кризисных состояний и многие другие особенности.

Подитоживая вышеизложенное, можно сказать, что развитие производительных сил в прошлом обеспечивалось двумя разноуровневыми факторами. *Первый фактор*, срабатывающий на уровне переходных периодов, — это давление избытка населения на производительные силы, подводившее общество к необходимости коренной ломки или радикальной перестройки традиционного хозяйственного комплекса. Здесь в основе развития лежит противоречие между относительно медленными темпами развития производительных сил и сравнительно быстрыми темпами роста численности населения.

Второй фактор, стимулирующий производственно-экономический процесс на уровне повседневности, — это стремление к удовлетворению текущих хозяйственно-бытовых нужд, что выражалось в совершенствовании конкретного хозяйственного типа в рамках определенной хозяйственной традиции. Здесь в основе развития производительных сил лежит противоречие между возрастающими разумными потребностями и недостаточным для их удовлетворения уровнем производства.

В сущности второй уровень развития производительных сил отражает количественное накопление положительного производственного опыта, тогда как первый уровень фиксирует реализацию накопленного производственного опыта в новое качественное состояние. Однако между этими двумя уровнями нет четкой границы. Внедрение, например, в кочевое скотоводство таких элементов оседлой культуры, как сенокошение, ирригация пастбищных угодий, можно, с одной стороны, воспринимать как накопление положительного производственного опыта в рамках традиционного кочевого хозяйства, а с другой стороны, упомянутые достижения можно квалифицировать и как начало перехода к качественно новому экономическому состоянию.

Переходные периоды между мезолитом и неолитом, между неолитом и эпохой бронзы, между бронзовым и железным веками мы должны воспринимать как ключевые историко-археологические стадии и обязаны уделять им самое пристальное внимание. Выявление конкретных экономических, социальных, экологических и иных обстоятельств, сопутствовавших переходным состояниям, изучение их соотношения и взаимосвязи внесло бы много нового в понимание содержания и динамики исторических процессов, помогло бы глубже проникнуть в факторы и движущие силы социально-экономических трансформаций древности.

Если уместна биологическая параллель, то переход от одной историко-археологической эпохи к другой сравним с актом превращения куколки в бабочку: и в том, и в другом случаях имеет место радикальная смена качеств. Исследование переходных историко-археологических стадий способно приблизить нас к постижению механизма, внутреннего смысла и изначальной заданности развития человеческого общества.



Глава третья

ОБЩЕСТВО

Для достоверных палеосоциальных реконструкций необходимы широкие стационарные археологические раскопки, которые позволили бы выявить количество и площадь единовременно функционировавших жилищ, структуру, плотность и хронологический диапазон отдельных поселенческих кустов и относящихся к ним древних кладбищ; возрастной, половой, социальный состав погребенных и многое другое. В настоящее время раскопки западносибирских памятников ведутся выборочно и в большинстве своем малой площадью, вследствие чего имеющиеся фактические и статистические данные весьма немногочисленны, отрывочны и не могут быть использованы для достаточно фундированных палеосоциологических построений. Думается, что такое положение будет сохраняться весьма продолжительное время, так как фронтальные раскопки археологических памятников при нынешнем уровне полевой методики нанесли бы непоправимый вред памяти о прошлом.

Поэтому в нижеследующих очерках мы исходим не столько из анализа конкретных историко-археологических источников, сколько из логики исторического процесса, стараясь при этом как можно шире использовать экологический и палеоэтнографический подходы. Целью настоящей главы является поиск закономерностей социального развития западносибирских обществ в разных экологических условиях на разных исторических этапах. Сразу же заметим, что мы по существу не касаемся социальной истории каменного века, так как эта эпоха на рассматриваемой территории изучена очень слабо. Если, например, говорить о западносибирском палеолите, то создается впечатление, что здесь вообще не были представлены сколько-нибудь цельные социальные структуры, а лишь их отдельные мелкие ячейки, выполнявшие роль щупальцев, эпизодически направляемых в сторону Западно-Сибирской равнины социальными организмами, основное «тело» которых находилось за пределами Западной Сибири — в бассейне Енисея, Центральном Казахстане, на Урале и в других регионах. Дать социальную реконструкцию западносибирского палеолита (как и палеолита вообще) трудно еще и потому, что мы лишены возможности использовать по-настоящему палеоэтнографический подход, так как практически не знаем в этнографии социальных структур, которые можно было бы с достаточным основанием признать моделью палеолитических обществ. В той или иной мере это касается также мезолита и раннего неолита.

ОБЩЕСТВА АРЕАЛА ПРОИЗВОДЯЩЕЙ ЭКОНОМИКИ

Согласно марксистской концепции социально-экономического развития уровень социальной организации общества определяется уровнем развития производительных сил. Однако помня об этой «магистральной» закономерности, мы нередко забываем, что развитие — сложный и противоречивый процесс, где могут быть как временные отступления, так и неожиданные, на первый взгляд, «забегания вперед». Выступая против одностороннего понимания развития, Ф. Энгельс писал: «Точное представление о вселенной, о ее развитии и развитии человечества, равно как и об отражении этого развития в головах людей, может быть получено только диалектическим путем, при постоянном внимании к общему взаимодействию между возникновением и исчезновением, между прогрессивными изменениями и изменениями регрессивными» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 22).

Мы знаем случаи, когда в истории того или иного этноса вдруг происходил внезапный социальный «всплеск», в результате чего уровень социальной структуры временно «обгонял» уровень развития производительных сил. Д. А. Клеменц и М. Н. Хангалов описали некогда существовавший у предков северных бурят необычный тип социальной структуры, сложившийся на основе облавной охоты. В этих периодических охотничьих предприятиях участвовала группа родов — от нескольких сот до нескольких тысяч человек, собиравшихся обычно верхом на конях. Облавщики делились на два отряда, договаривались о крайнем расстоянии от охотника до охотника и расходились двумя крыльями направо и налево от места сбора. В конце концов образовывался замкнутый круг (или эллипс), величина которого зависела от числа участников; после этого он начинал сжиматься. За одну охоту добывались многие сотни и тысячи оленей, изюбров, лосей, косуль и др. Облавный коллектив был не только промысловой артелью, но и военным отрядом: охотничьи облавы чередовались с грабительскими набегами на соседей.

Облавы и военные набеги возглавлял предводитель — галши, самый опытный и умелый охотник-воин. Потом галши и его главные помощники стали руководить и другими сторонами жизни общества, взяли на себя функции шаманов. В итоге у северных бурят возникло своеобразное раннегосударственное образование, основным проявлением которого была организованная на военный лад облавная охота на диких копытных. Высшая каста состояла из шаманов-начальников. Возглавлял общество главный шаман-галши. Во время ритуальных мероприятий он был верховным жрецом, в военных походах — военачальником, в облавных охотах — основным организатором и распорядителем, при спорах и тяжбах — главным судьей. Кроме того, он был хранителем общественной казны, владельцем больших богатств и многих рабов.

С оскуднением промысловой фауны облавная охота потеряла свое значение и власть шаманов-начальников пала. Вслед за этим у северных бурят вновь возобладали родовые начала; основными руководителями экономической и общественной жизни опять стали родоначальни-

ки и выборные старейшины, а на смену шаманам-начальникам пришли обычные шаманы, которые, по словам Д. А. Клеменца и М. Н. Хангалова, «вполне подчинились условиям новой жизни наравне с простыми бурятами периода массового общинного скотоводства» (Клеменц, Хангалов, 1910).

В этой метаморфозе любопытен факт архаизации социального устройства бурят при переходе от преимущественно присваивающего хозяйства, основанного на облавной охоте, к кочевому скотоводству. Повышение уровня производства привело не к усложнению социальной жизни общества, а к возрождению ряда элементов родового строя. Здесь мы имеем дело с тем случаем, когда усложнение социальной структуры общества диктуется не более высоким производственно-экономическим потенциалом, а необходимостью участия в производственном процессе одновременно очень большого числа людей. При примитивной по своему производственно-экономическому содержанию облавной охоте в одном производственном процессе сплачиваются сотни и тысячи людей, что ведет к неизбежному усложнению социальной организации; кочевое же скотоводство, хотя и характеризуется более высоким уровнем производительных сил, может существовать лишь при значительной рассредоточенности общества в процессе производства материальных благ.

Все это говорит о том, что достаточно сложные социальные структуры могли возникать не только в обществах с производящей, но и с присваивающей экономикой — в эпоху камня и на заре бронзового века. В этом отношении чрезвычайно интересна энеолитическая ботайская культура в Северном Казахстане, выделенная В. Ф. Зайбертом (1983). Она представлена крупными (до 15—20 га) поселениями, среди которых особенно выделяются Ботай, Рощино, Баландино и др., с сотнями жилищ и с культурным слоем, до предела насыщенным бесчисленными костями степных копытных, почти исключительно лошади.

Думается, что такие гигантские поселки могли появиться в энеолите лишь при хозяйстве, в котором ведущую роль должна была играть облавная охота на степных копытных. Иначе существование столь огромных энеолитических поселений в степях было просто немыслимым. Поселки ботайского типа скорее всего основывались по соседству с местами зимних пастбищ и близ основных путей массовых весенне-осенних перекочевок диких копытных, прежде всего лошади, которая в те времена, видимо, господствовала в степной фауне. Если исходить из специфики ботайских поселений и из этнографических параллелей, можно предполагать у ботайцев достаточно сложную структуру власти, которая должна была обладать способностью организовывать многолюдные охоты, управлять ими, распределять производственные обязанности и добываемый пищевой продукт, определять место и значимость других хозяйственных занятий, регламентировать социально-экономическую жизнь в целом.

С переходом к пастушеско-земледельческому хозяйству в степях производственные ячейки почти наверняка стали более мелкими, во всяком случае во много раз уменьшились, по сравнению с ботайскими, площадь поселений и число жилищ на них. Вместе с тем увеличились густота поселений, размеры жилых построек, изменилась гидрографическая и топографическая приуроченность поселенческих комплексов. Однако при

всем этом мы пока не имеем данных, которые позволили бы выдвинуть сколько-нибудь правдоподобную версию о социальной организации степняков в эпоху бронзы. Видимо, поэтому в последних монографических работах, посвященных бронзовому веку степной и лесостепной зон, социальные аспекты вообще не затрагиваются (см., например: Потемкина, 1985; Кузьмина, 1986). Для понимания структуры и динамики степных пастушеско-земледельческих обществ было бы полезно наряду с археологическими материалами привлечь данные по этнографии каракалпаков, южных казахов и некоторых других групп, издревле практиковавших пастушеско-земледельческие занятия. Однако эту тему уместнее разрабатывать в рамках древней истории Казахстана и Средней Азии, а не Западно-Сибирской равнины.

Говоря о социальной значимости перехода от пастушеско-земледельческого хозяйства в западносибирских и казахстанских степях к кочевничеству, трудно дать однозначную оценку этого шага. Если отвлечься от полезных демографических последствий (выход за пределы пойм, освоение прежде не заселенных огромных междуречных пространств, временное решение проблемы перенаселенности и т. д.), придется признать, что в других отношениях этот переход вряд ли был шагом вперед по сравнению с пастушеско-земледельческим хозяйством эпохи бронзы, которое по своему содержанию было почти «оазисным» и потенциально могло нести в себе зародыши элементов культуры, характерных для южных земледельческих цивилизаций. Кочевое же скотоводство по ряду хозяйственно-бытовых и социальных особенностей (подвижный образ жизни, существование за счет стад копытных, распыленность населения в процессе производства и пр.) как бы сближается, прежде всего по манере адаптации, с охотой на степных копытных в эпоху камня.

Мы нередко путаем два разных понятия: прогрессивность и рациональность, хотя они во многом взаимопересекаются. В сложившейся в конце бронзового века ландшафтно-климатической ситуации переход к кочевому скотоводству был наиболее логичным в степных условиях вариантом решения проблемы перенаселенности. Специалисты считают, что для существования семьи казаха-кочевника из 4—6 человек достаточно 24 голов скота (в переводе на лошадь) и соответственно от 2 до 3 кв. км пастбищ, т. е. плотность населения при кочевом скотоводстве могла достигать 2 человек на 1 кв. км. Даже при меньшей плотности юг Западно-Сибирской равнины мог прокормить в более или менее благополучные годы около миллиона кочевников.

Однако степняки-скотоводы в силу односторонности их хозяйства более, чем пастухи-земледельцы, зависели от погодно-климатических условий, в частности от многоснежных зим, осенне-весенних гололедов, летних засух и пр. Пастушеско-земледельческое хозяйство (не говоря уже об оазисном земледелии) давало лучшие возможности для создания постоянного прибавочного продукта, развития ремесла, торговли, возникновения городов, государственности. Но уступая оседлым обществам в уровне социально-экономического развития, кочевники превосходили их в степени выживаемости. Вспомним в этой связи унизительное фиаско могущественного Дария, огромнейшая армия которого, будучи во много раз сильнее скифской, не смогла победить скифов: те по мере продвиже-

ния персов откочевывали в глубь степей, по существу ничего не меняя в своем привычном образе жизни.

Кочевники знали, в чем состоят их преимущества перед оседлыми народами, и в полной мере пользовались ими. Интересно письмо Батыя венгерскому королю Беле IV, перехваченное суздальским князем и переданное в Венгрию через знаменитого доминиканца Юлиана, искателя прародины венгров. В письме были такие примечательные строки: «Узнал я сверх того, что рабов моих куманов (половцев, бывших в то время союзниками венгров. — *М. К.*) ты держишь под своим покровительством, почему приказываю тебе впредь не держать их у себя, чтобы из-за них я не стал против тебя. Куманам ведь легче бежать, чем тебе, так как они, кочуя без домов в шатрах, может быть и в состоянии бежать; ты же, живя в домах, имеешь замки и города: как же тебе избежать руки моей» (Аннинский, 1940. С. 88).

Отличительной чертой кочевничества была способность переходить в случае военно-политической необходимости от обычного, общинно-кочевого состояния к военно-кочевому (Марков, 1976. С. 313). Для общинно-кочевого состояния были характерны рассредоточенность общества, сравнительная слабость социальных уз между различными частями этноса, нечеткость структуры власти и т. д. По свидетельству А. Г. Андреева, наблюдавшего жизнь казахов в XVIII в., «ежели Салтан его говорит не по нем, то [казах] тотчас садится на лошадь и уезжает, который [султан] уже ни малейшей власти не имеет его задержать, и никто в этом его не послушает. Когда бывают прозьбы в обидах, то Салтан посылает за ответчиком подвластным своим, и ежели оный его послушал, хорошо, а не пойдет, силой взять не может» (Описание Средней Орды, 1795. С. 31—32).

На племенном уровне главным органом общественной власти был совет родовых старшин, возглавляемый племенным старейшиной (вождем). «Старейшина, — писал о казахах начала прошлого столетия безымянный автор, — не предпринимает ничего, не собрав предварительно совета из старшин, управляющих отделениями (родами. — *М. К.*); на сей совет допущаются и все батыри, и в сем качестве имеет право каждый зажиточный киргизец присутствовать в совете и предлагать свои мнения. Случается, что батыри, имея на своей стороне многих преданных киргизцев, противятся старшинам и решат дело по своим намерениям» (Извлечение из экспедиции в Киргизскую степь, 1816. С. 136—137).

Судя по имеющимся фольклорным и историческим источникам, кочевничество как таковое во все времена в социально-политическом отношении соответствовало уровню военной демократии. Это относится и к скифскому союзу племен, где власть царя, хотя являлась наследственной и обожествлялась, была ограничена союзным советом и народным собранием. В калмыцком героическом эпосе «Джангар» основу социальной иерархии общества составляли мужчины-воины, предводительствуемые ханом Джангаром и проводившие большую часть своего времени в военных противоборствах, грабительских набегах, облавной охоте и веселых пирах. Решения о том или ином важном деле принимались на богатырском пиру, где

Шесть тысяч двенадцать богатырей
Семь во дворце занимают кругов.

(Джангар, 1958.
С. 43, 97, 124, 149 и др.).

Но из 6012 богатырей лишь 35 считались равными хану Джангару, а ближайших друзей-советников было лишь три. Вопрос о войне или другом важном предприятии на богатырском пиру-собрании обычно поднимал один из трех наиболее близких хану богатырей:

Ужели сражений для славы нет?
Сайгаков — и тех для облавы нет?
Ужели для боя державы нет?
Ужели врага для расправы нет?

(Джангар, 1958.
С. 43, 95, 121, 149, 161)

Хан и остальные богатыри почти всегда положительно реагировали на этот призыв. Тут же на пиру определяли врага, против которого следует учинить поход.

Хан в рассматриваемом калмыцком эпосе не самовластный владыка, а старший друг, первый среди равных. Так, друзья-богатыри не соглашаются с Джангаром, когда он хочет принять унизительный ультиматум враждебного хана, и отказываются подчиняться ему (Джангар, 1958. С. 136—137). Джангар в конце концов признает свою неправоту и без всякой обиды следует мнению своего окружения.

Однако военная демократия, которую мы знаем по историческим документам, далеко не так идеальна, как она представлена в эпосах и героических сказаниях. Тем не менее даже Чингисхан, уже достигший вершин власти, прежде чем решиться на «завоевание мира», собрал всемонгольское собрание — курултай (около 1206 г.), на котором присутствовали в основном «князья» — родовая знать, племенные вожди, военачальники. Любопытно, что на этом собрании был принят специальный закон, гласивший, по свидетельству Плано Карпини, что «всякого, кто, превознесясь в гордости, пожелает быть императором собственной властью без избрания князей, должно убивать без малейшего сожаления. Отсюда, — добавляет Плано Карпини, — до избрания настоящего Куюк-хана из-за этого был убит один из князей, внук Чингисхана, ибо он хотел править без избрания» (Карпини Плано, 1957. С. 43).

Интересно, что само размещение участников собрания подчеркивало их неравноправный характер. У якутов, по наблюдениям В. Л. Серошевского, народные сходки происходили на бугре, где собравшиеся образовывали три круга: первый, ближе к центру холма, состоял из самых почетных, которые руководили собранием; второй включал менее состоятельных хозяев; в третьем находились молодежь, дети, нищие, нередко женщины. Первый круг сидел, второй был на коленях, третий стоял (Серошевский, 1896. С. 464). В калмыцком «Джангаре» все время подчеркивается, что богатыри, придя на собрание, рассаживались в семь кругов.

У казахов пережитки военной демократии явственно прослеживались еще в XVIII в. Так, на выборы хана Средней орды Аблая, состоявшиеся

более двухсот лет назад, прибыли, как сообщает А. Г. Андреев, «многих волостей салтаны и старшины и простого народа множество, которые, съехавшись, сели на постланных коврах и кошмах кругом ряда в три и четыре по старшинству достоинства и знатности родов; а его, Аблая Салтана, посадили в средину на самой тонкой и белой кошме, после чего учинили приговор, выхваляя все его храбрости, проворство и защищения и приписывая похвалы в одержанных им победах, коих он, однакоже, нигде не имел... Учиня сей приговор, что он, Аблай, достоин быть ханом, встали четыре человека знатных старшин и, подняв его на сей кошме, посадили себе на головы и потом спустили, по которому, сняв с него верхнее и богатое платье и изодрав в лоскутки так, что всякой был доволен, хотя и досталась иному одна нитка, с восклицанием достоинства его на ханство» (Описание Средней Орды, 1795. С. 23—24). Подобная же процедура имела место на племенном уровне при выборе племенного вождя, или, по русским документам, старейшины. Вождь племени (обычно) и хан (обязательно) выбирались из султанского сословия, причем при выборе хана той или иной орды главными претендентами на ханское достоинство были, как правило, сыновья умершего хана.

В вышеприведенном сообщении А. Г. Андреева упоминается, что участники собрания сидели в три-четыре круга «по старшинству достоинства и знатности родов». Это, видимо, говорит о том, что внутри кочевых обществ, помимо социальных различий между отдельными людьми, были социальные различия между родами, что подтверждается этнографическими данными прошлого столетия. По А. Харузину, во Внутренней (Букеевской) орде среди родственных казахских родов выделялись «старшие» и «младшие», причем считалось, что старшие произошли от старшего брата, а младшие — от младшего. В Алимулинском племени старшим был Китинский род. В азиатской части Казахстана Алимулинское племя имело не один, а шесть старших родов. Там эти роды «как старшие против прочих имеют преимущество в народных собраниях, они первые подают голоса, первые делают определения, и мнения их, принятые одним родом, почитаются к исполнению для членов других родов» (Харузин А., 1889. С. 46).

Видимо, число «семь», обозначающее количество кругов на богатырских собраниях в калмыцком эпосе «Джангар», носит сакральный характер и вряд ли отражает подлинную социальную стратификацию общества, тем более что, судя по содержанию эпоса, в окружении хана Джангара реально действовали три социальные группы: 1) сам хан с тремя главными друзьями-советниками (военные вожди); 2) 35 ближайших сподвижников хана (военная аристократия); 3) остальная масса воинов. Примерно то же мы видим у этнографически изученных скотоводов — казахов, якутов и др. Такой социальный расклад в общем соответствует данным скифо-сибирской археологии. По С. И. Руденко, в Горном Алтае известны три типа курганов скифского времени: 1) крупные («царские») курганы с уникальными могильными сокровищами; 2) богатые курганы средних размеров; 3) малые курганы со скромным погребальным инвентарем (Руденко, 1952. С. 54—55). Похожая картина отмечена у савроматосарматов, саков и других кочевых народов скифо-сибирского мира (Мар-

тынов, Алексеев, 1986. С. 110—122). Это свидетельствует о трех основополагающих социальных группах кочевого общества.

Однако при оценке вышеприведенных материалов следует иметь в виду, что они отражают социальную иерархию не общества в целом, а лишь его «свободных граждан», по существу не затрагивая более низкие социальные слои — рабов, данников и др. Да и свободная часть общества, традиционно разделяемая историками на три-четыре категории, в действительности была более динамичной в социальном отношении и более многоликой. К родовой аристократии, например, помимо военной знати так или иначе примыкали жрецы, богатые кочевники и люди, уважаемые за силу, ум и заслуги. У казахов в новое время на высокий социальный статус, кроме султанов и старейшин, претендовали батыры (уважаемые воины), баи (богачи), бии (выборные судьи), ходжи (мусульманские священники) и др.

Почти очевидно, что на ранних стадиях военной демократии главное окружение военного вождя (хана, князя) состояло из военного (богатырского) сословия, о чем свидетельствуют, в частности, древние былины и сказания как степных, так и таежных урало-сибирских народов (Джангар, 1958; Патканов, 1891). Именно поэтому пережитки военной демократии в кочевых обществах нового времени наиболее выражены в формах социального функционирования племени, а не орды (жуза) и не этноса. Так, у казахов в последние столетия засвидетельствовано, насколько мне известно, лишь одно по-настоящему «всеказахское» собрание. Это было в один из самых тяжелых периодов казахской истории. В 1723 г. джунгарский властитель Галдан-Церен неожиданно вторгся на земли казахских жузов. Нападение было жестоким и опустошительным. Оно вызвало паническое отступление казахов на юг; при этом многие потеряли имущество, престарелых родителей, малолетних детей. Старший жус (Большая орда) дошел до Ходжента, Средний — до Самарканда, Младший — до Хивы и Бухары. И тут, когда казахский этнос оказался на краю гибели, было созвано общеказахское народное собрание. Участвовавшие в нем султаны, старейшины, старшины, батыры и пр. всех трех казахских орд поклялись забыть прошлые обиды и сплотиться в единое целое, чтобы сообща противостоять общему врагу. Всеказахским ханом был избран хан Средней орды — опытный и решительный Абдулхаир. Объединившись, казахи разгромили джунгаров и вернулись в свои кочевья. Вскоре после этого единство казахов вновь распалось.

Кочевое общество превращалось в непреодолимую силу, когда кочевой этнос, сплотившись воедино, переходил от общинно-кочевого состояния к военно-кочевому. Это с особой наглядностью проявлялось при «великих переселениях». Сила военно-кочевого состояния обусловливалась тем, что в нем милитаризм, экспансионизм и военная дисциплина органично сочетались с привычным хозяйственно-бытовым укладом; мужчины не порывали со своими семьями, своей материальной основой — все свое, так сказать, несли с собой. Кочевало общество в целом, причем кочевало целеустремленно, неотвратимо. Всесокрушающую волну такого однонаправленного кочевого потока азиатские и европейские страны в полной мере испытали в периоды гуннского и монгольского нашествий.

Давая социальную оценку кочевничества, В. А. Пуляркин справедливо заметил: «Предвзятая концепция об извечно враждебных жителям оазисов кочевниках, господствовавшая в прошлом, сменяется. . . такой же заранее заданной концепцией „хороших" кочевников. Последние, согласно этой концепции, если и наносили тяжелый урон земледельцам, то лишь в силу „агрессивной политики феодальных владык. . . и других представителей правящей верхушки, жаждущей обогащения, военной добычи, дани и пленных"» (Пуляркин, 1976. С. 166). Полярность оценок объясняется тем, что историки нередко акцентируют внимание лишь на одном из двух противоречивых проявлений кочевничества, отсюда и односторонняя интерпретация. Между тем, оценивая кочевой уклад, надо учитывать, с одной стороны, невозможность его существования вне тесных экономических связей с земледельческими обществами, обусловленных разделением труда, а с другой стороны, антагонистическую социальную выраженность этих связей.

Кочевничество нельзя оценивать вообще — вне времени и пространства. Становление кочевого уклада сопровождалось освоением огромных ранее не заселенных степных территорий, достаточно здоровыми отношениями с оседлыми обществами, активизацией положительных культурных импульсов на север, в таежную зону. Но далее, после окончательного освоения степей и с началом «великих переселений», кочевничество практически исчерпало свой социально-экономический потенциал и превратилось в основном в отрицательную, разрушительную силу.

Следует учитывать также неодинаковость восприятия кочевничества как исторического явления в зависимости от разных «точек обзора». Если оценивать его с позиций земледельческих обществ, то кочевники обычно предстают как страшные враги оседлости и как дикие разрушители культурных ценностей. Если подойти к проблеме со стороны кочевника, то периоды победных кочевых экспансий смотрятся как героические эпохи, как время экономического и военно-политического расцвета кочевых обществ. Если взглянуть на кочевой мир глазами таежного сибирского охотника и рыболова, то кочевники могут быть оценены даже как носители цивилизаторской миссии; во всяком случае остяцкие былины содержат сведения о связях остяцких богатырей с полуденными странами, откуда в таежное Обь-Иртышье проникали разные степные моды, поступали «крылоногие животные» (кони), «златоглазые бровастые девы» и многие другие ценности.

При такой многоракурсности трудно удержаться на абсолютно объективной волне. Это еще раз подтверждает чрезвычайную сложность и противоречивость содержания кочевничества, о чем необходимо помнить во избежание его односторонних оценок.

ОБЩЕСТВА С ПРИСВАИВАЮЩЕЙ ЭКОНОМИКОЙ

Номады тундровой и таежной зон. Л. П. Хлобыстин предполагает, что уже в неолите основной социальной ячейкой тундровых аборигенов был отцовский род. Мужчина в тундре — был ли он охотником на оленя или владельцем оленьего стада — всегда оставался защитником своего рода,

главой производственного коллектива, основным кормильцем. Л. П. Хлобыстин, основываясь на археологических данных, считает, что здесь жили «рассеянные на больших пространствах маленькие, но экономически самостоятельные коллективы. Забота о добыче и пропитании падала на одного-двух мужчин, а обработка добычи, забота о детях лежала на женской части коллектива. Эти коллективы, судя по наличию жилищ, устраиваемых на месте переправ диких оленей через реки, и хрупкой глиняной посуды, вели полуоседлый, сезонный образ жизни. . . Возможно, что охота на переправляющихся оленей имела массовый характер и для участия в ней объединялось несколько семейно-хозяйственных коллективов, образующих на время производственную общину» (Хлобыстин, 1972. С. 32).

По этнографическим свидетельствам, в такие периоды самоеды собирались «на одном месте во множестве» (Паллас, 1788. С. 120), т. е. в единый производственный коллектив объединялось по крайней мере несколько семей. У нганасан в поколках участвовали 25—30 человек (шесть-семь семей), в числе которых было пять—семь мужчин. Коллектив возглавлял «барба» (руководитель, вождь) — наиболее опытный и умелый охотник; он определял маршрут следования, место постановки чумов, распорядок охоты и быта, но не имел никаких преимуществ при дележе добычи. Мужчины-охотники составляли почетную группу «анитя» (большие, главные). У «анитя» выделялась особая категория мужчин «танкага» (богатырь, воин) — молодые сильные люди, обязанностью которых было в случае опасности защищать сородичей; они также не имели никаких правовых преимуществ (Симченко, 1976. С. 185—189).

Мы вслед за другими исследователями считаем, что численность и структура социальной организации сибирских тундровых аборигенов издревле определялись условиями и нуждами коллективной охоты — прежде всего сезонных промыслов оленей на переправах через реки. По Б. О. Долгих, охотничий коллектив у тундровых народов соответствовал родовому коллективу: неслучайно нганасаны одним словом «фонка» обозначали и род, и копье, употреблявшееся на поколке (Долгих, 1960. С. 619).

Примерно то же мы наблюдаем у северотаежных восточносибирских охотников юкагиров, которые ко времени освоения Сибири русскими стояли, как считают некоторые исследователи, на стадии неолита. У них выделялись родовой старейшина («лигайя шоромох») — самый авторитетный охотник, являющийся обычно и военным вождем («хангича»), и охотники-воины («тобайя шоромох»). В фольклоре охотник-воин нередко выступает как богатырь: он носил два колчана, полные стрел, с наконечниками из оленьей кости, был вооружен копьем из ребра сохатого на березовом древке и имел «лабул» — панцирные пластины из оленьего рога, нашитые на кожаную одежду при помощи оленьих жил (Иохельсон, 1898. С. 259—260).

«В целях воспитания воинов, — писал о юкагирах В. И. Иохельсон, — юноши проходили довольно суровую военную школу. Это называлось „кичил“, что собственно значит „наука, ученье“. Юношу ставили в открытом месте и одновременно с четырех сторон метали в него тупые стрелы, от которых он должен был уворачиваться; или ставили его на четвереньках таким образом, что одна нога закидывалась за другую и руки

сцеплялись пальцами. Два человека раскачивали на веревках, низко к земле, тяжелое бревно, и юноша должен был, не размыкая рук и ног, пропускать под себя бревно, то поднимаясь в воздух, то опускаясь на землю. . . Молодых людей учили попадать в цель, перепрыгивать через стоячих людей, не задевая их» (Иохельсон, 1898. С. 260).

Подвижный образ жизни, необходимость рассредоточиваться и перемещаться на большие расстояния заставляли таежных охотников изыскивать особые способы родовой взаимопомощи. Юкагиры, занимаясь охотничьим промыслом, оставляли время от времени начертанные на бересте карты своих последующих маршрутов с тем, чтобы в случае неудачи другие охотники могли бы легко их отыскать. Если какому-либо охотничьему коллективу не посчастливилось на промысле и ему угрожала голодная смерть, он, по словам С. Шаргородского, «хватается за последнюю соломинку — идет отыскивать другую группу, которой, быть может, больше повезло в оленьем промысле. Добравшись до места, где оставлен маршрут отыскиваемой группы, она (неудачливая группа. — *М. К.*) по верным следам гонится за нею, находит, а часто вместе с этим находит и свое избавление от неминуемой голодной смерти» (Шаргородский, 1895. С. 147). Тайнами пиктографического письма владели прежде многие таежные народы Сибири, в том числе ханты, манси, негидальцы и др. (Косарев, 1984. С. 144—145).

Сибирские аборигены считали, что родовая и межродовая взаимопомощь является наиболее священным законом тайги и тундры, веря, что он действует и в диком животном мире, впрочем, не без некоторых оснований. Этот закон, по наблюдениям таежных аборигенов и русских старожилов, срабатывал, например, во время миграций белок из мест, пораженных бескормицей, в более богатые кедровые угодья. «Сначала, — сообщает Д. Садовников, — в том направлении летит роньжа (ореховка) *, а за нею бежит белка; реки и озера не служат для нее препятствием: она смело бросается в волны, иногда достигая противоположного берега, иногда погибая. Интересно отметить, что, проходя через материк, она втыкает на сучья грибы, которые и служат пищею сзади идущим» (Садовников, 1909. С. 3).

На первый взгляд, диссонансом родовой взаимопомощи звучат известные в этнографии жестокие обычаи, действовавшие по отношению к неполноценным членам рода — калекам, немощным старикам и др. У северных якутов, отмечал Н. Припузов, «бедные семейства, обремененные многочисленной семьей, новорожденных детей вешали на деревьях в турсуках» (Припузов, 1890). Интересен приведенный В. И. Иохельсоном рассказ о голодовке у юкагиров, когда кормилец семьи, обессилев от голода, был накануне смерти. «Но жена его убила своего грудного ребенка и грудью стала кормить мужа.

— Ты зачем убила нашего ребенка? — спросил муж.

— Если ты сам помрешь, мы все помрем, — ответила жена, — никого у нас не будет; если ты будешь жив, промышлять будешь; если мы будем живы, у нас другие дети будут» (Иохельсон, 1898. С. 226).

* Кедровка.

Примечательно, что акт убийства матерью ребенка в период голодовки преподносится как разумный шаг. В юкагирском сказании молодой охотник убил своих дедушку и бабушку, затем мать, и тем не менее был вполне доволен собой, женился на красивой девушке и прожил счастливую жизнь. Рассказчик не осуждает его, а напротив, наделяет всевозможными достоинствами: он богатырь, смелый воин, хороший охотник (Гоголев, Гурвич и др., 1975. С. 196).

Говоря о нравственных нормах родового общества, не будет слишком смелым предположить, что у первобытных народов и у ряда групп, не вышедших до конца из состояния первобытности, нравственным считалось все, что способствовало выживанию рода. Наиболее явно и жестко это проявлялось во время эпидемических болезней, особенно оспы. Тунгусы, по свидетельству Кострова, «как скоро кто у них заболеет этою болезнею. . . кладут ему несколько пищи и оставляют его на произвол судьбы, уходя сами как можно дальше на возвышенные места, где воздух чище» (Костров, 1857. С. 96). У обдорских самоедов (ненцев), «когда оспа постигнет одного из целой семьи и знаки оной явно окажутся, то живущие с ним родные собирают свой чум и немедленно убегают сего рокового места, оставляя больного без всякого призрения и предавая его в жертву всем напастям» (Белявский, 1833. С. 173).

Согласно сибирским этнографическим свидетельствам, избавление от «лишних» сородичей было особенно распространено у охотников, оленеводов и у некоторых групп северных скотоводов, т. е. в основном у номадов, ведущих одностороннее хозяйство, не подстрахованное в должной мере другими видами хозяйственной деятельности; в таких обществах «иждивенцы» были особенно обременительны, а поэтому и нежелательны. С наибольшей наглядностью это проявлялось в обычае убийства стариков.

Описывая образ жизни енисейских тунгусов начала текущего столетия, К. М. Рычков сообщает, что «престарелых, больных и неспособных к труду они до сего времени покидают на произвол судьбы» (Рычков К. М., 1917. С. 14). А. А. Ресин, посетивший в 1880-х годах Чукотку, отметил практически полное отсутствие у оленных чукчей стариков. Почувствовав наступление старости, глава семьи, по словам А. А. Ресина, «призывает своего старшего сына, долг которого отправить его на тот свет. К больному, лежащему за пологом, просовывается копье, и сам старик со стойкостью направляет острие его себе в сердце, а сын завершает удар» (Ресин, 1888. С. 174).

По рассказам алданских якутов в изложении В. Л. Серошевского, раньше, «если старик или старуха становились чересчур дряхлыми или если кто-нибудь хворал без надежды на выздоровление, то такой человек просил обыкновенно любимых своих детей или родственников, сына, дочь или брата, чтобы его схоронили; тогда сзывали соседей, убивали скот, что получше и пожирнее, и принимались пировать; пировали три дня, и все это время обреченный на смерть, одетый в свое лучшее дорожное платье, сидел на первом месте и принимал от присутствующих чествование и лучшие кусочки пищи; на третий день избранный им родственник уводил его в лес и неожиданно сталкивал в заранее приготовленную яму; потом его закапывали живым с набросанным туда добром, посудой, ору-

жием, пищей, а то и так оставляли живым умирать с голоду» (Серошевский, 1896. С. 513).

В основе вышеописанного обычая лежал жестокий первобытный рационализм, освященный высоким жертвенным началом, в результате чего убийство превратилось в священный акт. Считалось, что насильственная смерть, обставленная определенными ритуалами, уже не убийство, а способ отправки в лучший мир.

Стремление физически оздоровить общество, сделать его более выживаемым породило и ряд обычаев, которые с точки зрения современной морали представляются весьма гуманными. У охотничьих и оленеводческих народов Сибири считалось предосудительным убивать без нужды людей, способных дать потомство, в том числе врагов. В эпических песнях ненцев агрессоры-чужеродцы, как правило, терпят поражение, но если побежденные обращаются к победителям, говоря: «Не убивай наши последние вздохи, оставь нас живыми... В нашей земле огонь погаснет», те отпускают их восвояси с таким напутствием: «На концах моря не оставьте оленей. Откуда раньше оленей пригнали, туда доставьте. Грузовых нарт не оставляйте. Откуда привезли хорошие чумы, туда доставьте» (Эпические песни ненцев, 1965. С. 143).

Таежные и тундровые номады проявляли в тяжелые годы межэтническую солидарность. Так, тунгусские и ламутские семьи, лишившись оленей, зимой распределялись по юртам якутов, которые подкармливали их, правда, не вполне бескорыстно (Иохельсон, 1895. С. 146). При голодовках нижнеколымские русские уезжали к знакомым чукчам и жили у них. Сами чукчи в голодные годы пригоняли в Нижнеколымск оленей, которые распределялись между бедствующими русскими семьями. Так, в 1866 г. один чукча пожертвовал нижнеколымцам 130 оленей (Трифонов, 1872. С. 166).

Стремление выжить накладывало печать на направление брачных связей. Северотаежные и тундровые аборигены старались не отдавать своих женщин в слабые, выморочные роды. В одной юрацкой (энецкой) сказке красавица Не-Нохой так отвечала сватавшему ее молодому человеку: «Япта-Солян-Лохэ, я бы пошла за тебя, но у тебя только одна голова (т. е. нет братьев или близких родственников-мужчин. — *М. К.*), а упадет она, больше уже не воскреснет. К тому же я дала слово Самлянга-Вэра; вот у него пять голов; если одна упадет, еще четыре останутся; если две упадут, три останутся; если три упадут, две будут живы; если четыре упадут, то одна все-таки будет жива; но не может же быть, чтобы все пять голов упали» (Кытманов, 1895. С. 128). В практике межродовых взаимоотношений гораздо чаще слабый обезлюдевший род вливался в более здоровый и многолюдный и растворялся в нем.

Из-за распыленности мелких производственных групп на Крайнем Севере вряд ли существовала когда-либо четкая и стабильная племенная организация, особенно в тундровой зоне. По статистическим данным конца прошлого столетия, плотность тундровых юкагиров и тунгусо-юкагиров, кочевавших между р. Индигиркой и р. Колымой, составляла около 1 человека на 80 кв. км. Учитывая колебания численности оленей в тундре в связи с меняющейся продуктивностью ягельных пастбищ, эпизоотиями и т. д., трудно предполагать, что когда-либо в прошлом

плотность охотников на оленей (и оленеводов) здесь могла быть выше, во всяком случае в течение сколько-нибудь продолжительного периода.

Однако при обострениях военной опасности роды и семьи того или иного региона могли объединяться в некое подобие единого социально-политического союза. Один документ Сибирского приказа рассказывает о нападении в 1678—1679 гг. на ясачных остяков «воровских самоедов больше 400 человек» (Бахрушин, 1935. С. 14). Общество, способное выставить такой воинский контингент, должно было объединять не менее 1600 человек, что во много раз превышает обычную численность рода на Крайнем Севере. Думается, что подобные консолидации в тундре происходили в прошлом неоднократно, особенно в случаях дальних миграций, когда сплоченность и дисциплина были главным условием выживания. В таких случаях должен был, видимо, срабатывать эффект военно-кочевого состояния, о котором мы говорили в связи со степными кочевниками периода «великих переселений».

Интересно, что крупнотабунное оленеводство в тундре, приведя к росту запаса доступных пищевых ресурсов, не сделало этот запас реальным стимулом роста народонаселения, а наоборот, заставило оленеводов все больше обращаться к рыболовству. Дело в том, что прежде, при преимущественно охотничьем образе жизни, охотник стремился убивать столько диких оленей, сколько ему было необходимо, а превратившись в собственника стада, он ставит первостепенной задачей увеличивать число своих оленей (либо, на худой конец, сохранять их численность), чтобы повышать (или, во всяком случае, не утрачивать) статус богатого хозяина, сильного и уважаемого в обществе человека. «Оленные мужики, — писал по этому поводу В. Ф. Зуев, — которые стадам своим не знают щету, равным образом жалуются на голод во время недостатку рыбы, как и бедные, кои и рады бы убить оленя, да нету. А богатый сносит тот же голод, претерпевает нужду, жалуется на недостаток, а оленей своих убить жалеет. Богатые там те и называются, у коих оленей множество. Они совершенно особливого рода, потому что в их обитает особливый род скупости. И так экономию их можно разделить так, что рыболовство — их пропитание, а олени богатство заключают» (Зуев В. Ф., 1947. С. 68). Представление о скоте как олицетворении собственности и богатства в равной мере отмечены и у кочевников степей, особенно в периоды преобладания в их экономике элементов натурального хозяйства.

Во время бескормиц и массового падежа оленей недавний оленевод, владелец многотысячных стад мог за несколько дней превратиться в нищего. В. Львов рассказал о встрече с самоедом, который во время бескормицы 1887 г. потерял сразу все свое стадо — около 4 тыс. оленей и вынужден был служить батраком у русского (Львов, 1908. С. 27). Аналогичные случаи были обычны у кочевников степной зоны. Авторы дореволюционного многотомника «Россия» писали: «Гололедица в течение нескольких дней может превратить богача в бедняка, так как животные не в состоянии пробить толстого слоя ледяной коры и гибнут массами от истощения» (Россия. Полное географическое описание, 1903. С. 240).

Сходство между тундровыми оленеводами и степными скотоводами прослеживается в их отношении к оседлым обществам, которое было одинаково презрительным или в лучшем случае снисходительным, с от-

тенком явного превосходства. Описывая оленных и сидячих коряков, С. П. Крашенинников так характеризует социальный статус первых: «Немалый повод к спеси дается им от коряк сидячих, которые их боятся и почитают, так что хотя бы пастух к ним приехал, все выбегают вон из юрты, встречают, довольствуют, провожают и сносят всякую обиду, какую бы ни показал коряка. . . Оленные коряки всех их называют своими холопами, а особливо олюторов, ибо олюторы — испорченное имя из коряцкого *олютоклаул*, что означает холопа. Да и самые сидячие коряки почти от того не отрекаются» (Крашенинников, 1949. С. 450). То же самое дореволюционные этнографы наблюдали во взаимоотношениях оленных и сидячих чукчей.

В равной мере отмечено презрительное отношение скотоводов-якутов к оседлым рыболовам: «Живет рыбой, точно бродяга-чужестранец»; «Смердящий рыбак — последнее имя» (Серошевский, 1896. С. 197). Показательно, что якутские скотоводы гораздо уважительнее относились к охотникам-тунгусам, чем к своим сородичам, живущим рыболовством. Рассматривая охотничий (охотничье-оленеводческий) быт енисейских тунгусов начала текущего столетия, К. М. Рычков писал, что «даже в настоящее время некоторые старики относятся к рыбному промыслу как бы с презрением и не занимаются им» (Рычков К. М., 1917. С. 61). Богатырь-охотник одной из вогульских сказок считает, что образ жизни остяка-рыбоеда совершенно неприемлем для уважающего себя вогула-зверолова: «Светлый рыбий жир — обская снедь, светлый рыбий жир — озерная снедь, не для меня пища. Не на этой пище мои кости выросли, мое тело окрепло. Звериным жиром я с детства питался, на зверином жиру мои кости выросли» (Чернецов, 1935б. С. 112). В противопоставлении номадизма оседлости, нередко проявлявшемся в агрессивной форме, следует видеть нежелание старого уступить место новому. Активное неприятие оседлости и отсюда упорное следование дедовским хозяйственно-бытовым правилам определили консервативность кочевого (и вообще «подвижного») уклада в целом.

Осмысливая причины неожиданного расцвета древнеэскимосской культуры в пунукскую эпоху (XII—XV вв.), особенно ярко выраженного в монументальном культовом памятнике «Китовая аллея» на Чукотке, С. А. Арутюнов, И. И. Крупник и М. А. Членов отмечают: «В определенных, специфических условиях, при огромном изобилии рыбы или зверя появление имущественного расслоения, усложненной социальной организации и соответствующих надстроечных категорий возможно и в рамках присваивающего хозяйства. . . Мы можем в таком случае поставить вопрос: не могла ли подобная ситуация в особо благоприятных условиях наблюдаться и в обществах доисторических охотников на крупного зверя? Крупные памятники поздней первобытности, находимые исследователями в пределах умеренного пояса Европы (бывшего тогда столь же суровой приледниковой окраиной эйкумены, какой сейчас является Субарктика), пожалуй, дают все основания для подобных предположений» (Арутюнов, Крупник, Членов, 1981. С. 100—101).

Думается, что высказанная С. А. Арутюновым и его соавторами мысль вполне правомерна. В этой связи чрезвычайно интересен, например, раскапываемый в течение многих десятилетий монументальный комплекс

верхнепалеолитических поселений в Костенках (Воронежская обл.), оставленный охотниками на мамонта и других представителей крупной плейстоценовой фауны. Вообще мы, наверное, несколько однозначно оцениваем социальный потенциал таежного и тундрового населения, предпочитая исходить из традиционного и в значительной мере априорного тезиса, что в каменном веке в северной половине Евразии повсеместно господствовал архаичный родовой строй, так сказать, классический первобытный коммунизм, в котором не было места имущественному и социальному расслоению.

Согласно исследованиям И. Вениаминова, алеуты, занимавшиеся в основном морским зверобойным промыслом и жившие на стадии каменного века, делились в прошлом на четыре социальные группы: 1) родовая знать во главе с родовым вождем — тоэном; 2) почетные; 3) простолюдины; 4) рабы (калги). «Тоэны, — сообщает И. Вениаминов, — и их дети и племянники составляли высшее сословие; прославившиеся воинскими подвигами и искусством в промыслах и потомки их составляли так называемых собственно почетных; класс простолюдинов составляли все обыкновенные алеуты, ничем не отличавшиеся, и вольноотпущенные рабы; а калгами были военнопленные и их потомки» (Вениаминов, 1840. С. 165). Некоторые «почетные» имели до 20 рабов. Последних можно было продать и купить. Так, за байдарку давали хорошую парку или двух калгов — обычно мужа и жену.

Над родовыми тоэнами стоял главный тоэн острова. Власть его была наследственной, а за неимением достойного наследника он избирался из родовых тоэнов, «наиболее благоразумных, храбрых, искусных в промысле». Большое место в жизни алеутского общества занимали грабительские походы на соседние острова, причем тоэны выступали здесь как военные вожди, а почетные — как воины. Родовой тоэн не мог решать важные дела, не испросив мнения почетных. Он также не имел права начать войну с соседними островами «без согласия других тоэнов, живущих на том же острову, и без позволения старшего из них» (Вениаминов, 1840. С. 167).

По своим основным социальным проявлениям алеутское общество предстает как военная демократия, хотя алеуты вели присваивающее хозяйство и не знали металла. Возвращаясь к тезису С. А. Арутюнова и его коллег о возможности имущественного расслоения и усложнения социальной организации в рамках присваивающего хозяйства, следует сказать, что главным условием таких социальных «взлетов» всегда была оседлость, сопровождаемая относительным обилием пищевых ресурсов, независимо от того, чем это изобилие достигалось: охотой на мамонта, морским зверобойным промыслом или рыболовством. Кратковременные социальные подъемы подобного рода в каменном веке, начиная, видимо, с верхнепалеолитического периода, повторялись неоднократно, однако их социальный эффект в силу низкого уровня производительных сил и эпизодичности природных щедрот не мог быть по-настоящему закреплен и поэтому не положил в то время начало устойчивой социальной традиции.

Давая социальную оценку кочевых (и вообще «подвижных») обществ Сибирского Севера, можно предполагать, что здесь, как и в степной зоне, прогрессивное развитие номадизма вело к оседлости, которая на этой

территории в отличие от аридного пояса обеспечивалась не земледелием, а морским зверобойным промыслом либо рыболовством и поэтому имела более низкий социальный потенциал.

Охотничье-рыболовческие и рыболовческо-охотничьи общества зауральско-западносибирской тайги. При преимущественно охотничьем быте экономическая основа для сложения относительно крупных социальных организмов в таежной зоне была более или менее благоприятной лишь там, где имелись условия для стационарной загонной охоты на лесных копытных. В этом отношении заслуживает внимания таежное Зауралье. Описывая жизнь лозьвинских манси, В. Н. Чернецов отмечает, что возводить загонные сооружения типа «огородов» и поддерживать их в рабочем состоянии было не под силу мелким коллективам, и поэтому, «несмотря на небольшой размер и разбросанность отдельных поселков, т. е. локальных групп, население всей этой территории было в достаточной степени единым, и в пределах ее существовали не только коллективные виды промысла, но и коллективное потребление» (Чернецов, 1971. С. 75).

Однако наблюдения путешественников XVIII столетия свидетельствуют о том, что стационарные загонные устройства не могли обеспечить сколько-нибудь прочную оседлость, а отсюда социальную сплоченность населения, тем более на значительной площади и на длительное время. Характеризуя быт чердынских вогулов, П. Любарских говорит: «В одном кочевье или деревне одна, две или три юрты, а весьма редко по пяти юрт бывает, да и те свои жилища делают в неблизком между собою расстоянии, полагая от кочевья до кочевья верст по 15, по 20, по 30, по 40, по 60 и более. Причину малого и далеком между собой расстоянии находящегося жительства представляют сию: «дабы пронаходящим * от многолюдства криком и от огня дымом не отогнать далеко зверя» (Любарских, 1792. С. 62).

Оценивая возможности социального развития таежного сибирского населения в целом, мы обязаны учитывать сильную его распыленность в ареале присваивающей экономики. Средняя плотность охотников и охотников-рыболовов в Западной Сибири составляла по русским документам XVII в. около 1 человека на 30—40 кв. км. Это примерно в два раза выше, чем у тундровых охотников и оленеводов (1 человек на 60—80 км), но в десятки раз ниже, чем в степной зоне (1—2 человека на 1 кв. км у кочевников-скотоводов юга Западно-Сибирской равнины).

Разбросанность и изолированность мелких производственных коллективов в тайге способствовала атомизации общества и не могла в обычных условиях привести к сложению устойчивых социальных организмов — даже на уровне племени, не говоря уже о союзах племен и пр. Толчок к социальной консолидации общества в древности способна дать миграция, но более или менее крупные перемещения фиксируются здесь лишь с конца каменного века. «Надвигание» на Западно-Сибирскую равнину палеолита и мезолита шло крайне медленно — не столько за счет собственно миграций, сколько вследствие постепенного естественного рас-

* Так в источнике.

ширения среды обитания при обилии незаселенных окрестных пространств.

Активизация миграционных процессов в Западной Сибири начинается с неолитической эпохи. Из наиболее важных переселенческих волн последних пяти-шести тысячелетий следует назвать продвижение в неолите в зауральско-западносибирскую тайгу значительных групп южного арало-каспийского населения, в том числе носителей боборыкинской культуры; несколько мощнейших перемещений «гребенчато-ямочников» (поздний неолит, самусьско-сейминский период, рубеж бронзового и железного веков); приход в южнотаежное Обь-Иртышье южных пастушеско-земледельческих групп (последние века II тыс. до н. э.); фронтальное смещение в сторону лесостепи северотаежных этносов с гребенчато-ямочной и крестово-ямочной керамикой (канун раннежелезного периода), миграции кулайцев и т. д.

Менее крупные миграции в тайге, связанные с переселением отдельных семей, родовых групп или производственных коллективов, случались более часто и практически являлись исторической повседневностью. По рассказам дореволюционных этнографов, среди таежных западносибирских аборигенов практически не встречались люди, считающие, что место, где они живут сейчас, — их исконная территория. Березовские манси говорят, что раньше они населяли берега Печоры и верховья Вычегды и перешли на Обь потому, что там стало меньше зверя (Мельников, 1852. С. 24). Ваховские остяки, по преданиям, переселились на Вах с Оби, васюганские — с Югана, иртышские — с верховьев Сосьвы (Karjalainen, 1921. S. 7) *; тазовские селькупы продвинулись на Таз из Нарымского Приобья и др. Почти во всех случаях причиной названных перемещений была перенаселенность и сопутствующие ей оскудение промысловых угодий, голод и эпидемии. Ханты и манси считали, что болезнь насылалась на людей, когда их становилось слишком много, когда «для охотника на лесного зверя охотничья добыча слишком мала, для добывающего рыбу рыболовные угодья слишком малы» (Karjalainen, 1921. S. 72). Земельный простор и обилие промыслового зверя ассоциировались у них с отсутствием болезней, поэтому при молениях и жертвоприношениях они просили у духов для себя и своих детей «землю, недоступную эпидемии, недоступную болезни».

Одним из результатов древних миграций были войны между мигрантами и аборигенами, в которые нередко втягивались окрестные племена и народы. Это порождало новые миграции и новые войны. Такие случаи могут создать впечатление, что главной причиной древних миграций было нашествие иноплеменников, которое вынуждало местное население покидать районы, богатые пищевыми ресурсами. В действительности же это лишь одна из сторон многогранной проблемы миграций, характеризующая взаимоотношения мигрантов и аборигенов. Если мы станем исследовать цепь взаимосвязанных исторических событий, где одна миграция вызывает другую, и попытаемся найти начальное звено

* Выражаю искреннюю признательность докт. ист. наук Н. В. Лукиной за предоставленную мне возможность пользоваться ее рукописным переводом трехтомного труда К. Ф. Карьялайнена с немецкого на русский.

этой цепи, то в большинстве случаев придем к проблеме перенаселенности и к действию фактора давления избытка населения на производительные силы. Так, непосредственной причиной сдвига на юг в конце бронзового века сузгунцев и еловцев было, видимо, продвижение на их земли носителей гребенчато-ямочной и крестово-ямочной орнаментальных традиций, однако первоначальный миграционный импульс северянам-«крестовикам» был задан прогрессирующей перенаселенностью в Нижнем Приобье из-за увлажнения климата, начавшегося в конце бронзового века.

Миграции существенно влияли на специфику этнокультурных и этносоциальных процессов. Этнографические материалы говорят о том, что дуально-экзогамное деление у западносибирских народов (так, как оно дошло до нас) явилось следствием установления регулярных брачных связей между аборигенами и пришлыми иноэтничными группами. Это объясняется тем, что переселялись обычно экзогамные коллективы — род или группа родственных родов, которые, придя в новые места, вынуждены были налаживать брачные контакты с аборигенным населением, склоняя его таким образом к взаимодействию на фратриальном уровне. В. Штейниц высказал в свое время интересную догадку о разных генетических истоках и первоначальной разноэтничности двух экзогамных половин обских угров — фратрий Пор и Мось (Steinitz, 1938). Примечательно, что в ритуалах медвежьего праздника у манси эти две фратрии выступают как два противоборствующих враждебных народа (Чернецов, 1965).

В археологии двуэтничное происхождение древних этносов подтверждается двухкомпонентным характером многих западносибирских культур — сузгунской, еловской, молчановской и пр. Особенно показательны в этом отношении сузгунцы и еловцы, сочетающие в своем изобразительном искусстве элементы двух разных декоративных традиций — андроноидной и гребенчато-ямочной. Нечто подобное мы видим и в более поздние времена. Л. А. Чиндина, исследовавшая в Нижнем Причулымье Релкинский раннесредневековый могильник, обратила внимание на одну любопытную деталь: керамика с фигурно-штамповым геометрическим орнаментом, генетически связанная с андроноидной традицией, принадлежит в основном женским погребениям. «Возможно, — предполагает Л. А. Чиндина, — это связано с какими-то религиозными взглядами или с особенностями брачных отношений племени, оставившего могильник» (Чиндина, 1970). Мы считаем более правильным второе предположение: здесь нашли отражение фратриальные связи двух разных по происхождению групп.

До нас дошли хантыйские героические сказания, где изложены факты, характеризующие социальную структуру и бытовые особенности обско-угорского общества. К сожалению, самый древний по происхождению былинный пласт не идет глубже железного века. Более ранние периоды остаются за пределами ретроспективной досягаемости. Археологический материал в этом отношении тоже почти ничего не дает.

По хантыйским героическим сказаниям в прошлом обско-угорский мир был разделен на несколько враждовавших между собою военно-политических образований, во главе которых стояли вожди или, по первым русским письменным документам, князья. Князь одновременно богатырь. Обязанностью князей было защищать население от врагов и руководить

походами на земли других князей и богатырей (Патканов, 1891). Князь и богатыри (обычно братья, дяди, сыновья князя) составляли своеобразную привилегированную военную касту. Их особый социальный статус отражался даже в именах и прозвищах: «Страх внушающий, кольчугу из полотна многих земель носящий богатырь»; «Кольчугу с сотней торчащих рожков носящий богатырь»; «Звенящую кольчугу из блестящих колец носящий богатырь»; «Богатырь с остроконечным мечом» и т. д.

Князь и богатыри, по былинам, жили в городках (городищах), укрепленных рвом, валом и деревянным частоколом. Неподалеку была жердяная пристань для причаливания лодок. В городок вели единственные ворота, которые запирались на ночь и в случае осады. Стены богатырских домов делались из толстых бревен, а пол — из вытесанных топором досок, скрепленных металлическими скобами. Вдоль стен помещались дощатые нары. В особом углу, отгороженном занавеской, ютились незамужние девицы.

Кроме жилых строений, в городке находилось большое общественное здание для пиров и народных собраний. Поблизости в наиболее возвышенной части городка росла священная лиственница. У ее подножия рожали детей женщины, здесь же приносились кровавые жертвы, возносились молитвы, проводились ритуальные сборища. Рядом находился богочтимый деревянный идол; вместе с ним в священном амбарчике-сокровищнице хранилась общественная казна — пушной товар, металлические слитки, серебряная посуда, бронзовые котлы, железное оружие, дорогие иноземные вещи.

Богатырский быт отличался от была простых людей. Иногда, правда, они охотились на лося (это считалось благородным занятием) или крючили осетров, но лишь ради забавы, а не из нужды. Основную часть своего досуга они проводили в пирах и состязаниях. Рядом с городком на ровном, не заросшем деревьями месте располагалась особая площадка для военных игрищ, где богатыри соревновались в стрельбе из лука, в беге, в метании тяжестей ногой, в прыжках через натянутые между столбами ремни и даже в укрощении купленных на юге скакунов (Патканов, 1891; Patkanov, 1900. S. 4—6).

Когда богатырь спешил на лодке к месту сражения, он, по словам былины, «тремя взмахами (весла) проезжал три обских плеса», причем от волн, производимых его веслами, «бывшие в Оби крупные осетры и нельмы поднимались на поверхность». Смеялись богатыри особым богатырским смехом и плакали «великим богатырским плачем». Они выделялись также красотой, мудростью и другими качествами, не присущими простым смертным. «Подобный болотной морошке косатый* богатырь, подобно болотной морошке сильный богатырь», — обращаются окружающие к одному из былинных героев, подчеркивая его особую красоту. Входя в дом, этот красавец озарял его, как утренняя заря (Patkanov, 1900. S. 1).

Женились богатыри лишь на дочерях князей и богатырей. В одном сказании рассказывается, как молодой остяцкий богатырь, проезжая через селение, засмотрелся на простых девушек, но тут же, устыдив-

* Имеющий косы.

шись своего интереса к столь низким особам, «сел на находящиеся за оленями досчатые сани и совершенно покрылся пестрым ковриком с изображением людей» (Patkanov, 1900. S. 46). Когда Кровавый князь Нангхуш подсунул приехавшему свататься иноземному богатырю вместо дочери-невесты простую девушку и та, уклоняясь от его ласк, призналась: «Я женщина, носящая простое платье, я женщина, носящая простую обувь», это моментально охладило незадачливого жениха, и он тут же бросился в погоню за самоедским богатырем, увезшим настоящую невесту, пригрозив обманщику-князю разрушить его городок на обратном пути (Патканов, 1891. С. 87).

В военное время князья и богатыри облекались в шлемы и кольчуги, вооружались мечами, луками и боевыми стрелами. Некоторые богатыри имели складной лук из лосиных рогов, обладающий особой дальнобойностью и столь тугой, что натянуть его мог далеко не каждый силач. Их военные лодки украшались изображениями животных и птиц. В обычные дни богатыри, судя по былинам, носили дорогие одежды из сукна, тонкого шелка и пушистого бархата, надевали сапоги из дорогой тисненой иноземной кожи. Обязательной принадлежностью богатырского костюма был шелковый платок, которым его обладатель завязывал себе глаза при встрече со злыми духами. Былинные богатыри и вообще воины брили либо выстригали переднюю часть головы, оставляя сзади две косы. Любопытно, что косатыми были и степные угры-кочевники: такую прическу имели, в частности, мадьярские воины.

Благородные богатырские семьи обслуживались домашней челядью, скорее всего рабами. Последние готовили и подавали кушанья на пирах, заготовляли дрова, ловили рыбу, смотрели за оленями, исполняли роль глашатаев при созыве народного собрания. В перечне ценностей, которые князь или богатырь давал в качестве выкупа за невесту, упоминаются сначала рабы, затем кольчуги, мечи, топоры, котлы и прочее (Патканов, 1892. С. 94).

Простые общинники жили за пределами городищ в обычных селениях. Они обитали в землянках, занимались охотой и рыболовством, одевались в одежды из крапивного волокна, звериных и рыбьих шкур. Их главной обязанностью, помимо периодических «подарков» князю, было поставлять в случае войны воинов в княжеское ополчение. В отличие от богатырей, они не имели кольчуг, мечей, а были вооружены в основном луками и лиственничными или еловыми дубинами. Во время боя простолюдины обычно сражались лишь с равными себе, ибо для богатыря пасть от руки простого ополченца считалось великим позором. В одном сказании богатырь, устав истреблять окруживших его многочисленных вражеских воинов-ополченцев, взывает к небу: «Неужели Золотой Свет, мой отец, определил, чтобы простые воины содрали с меня мою радужную головную кожу (т. е. сняли скальп. — *М. К.*)?» (Патканов, 1891. С. 82—83).

Князь и богатыри, прежде чем окончательно решиться на военный поход, созывали народное собрание. Все свободные люди, подвластные князю, собирались в его городке. Собрание проводилось в специальном общественном помещении, намного превосходившем по величине обычные жилища. Несмотря на большую вместимость, во время собрания там становилось очень тесно, потому что народ набивался

туда, «как окуни и плотва в морды», хотя князь, как правило, разговаривал не со всем народом, а с его почетными представителями — «седоголовыми старцами».

Началу собрания предшествовал ритуал кровавого жертвоприношения. Он совершался у «городского столба», т. е. у священной лиственницы. Организацию и осуществление этого мероприятия князь поручал одному из своих младших братьев-богатырей: «Твоих многочисленных мужей из всего города, твоих многочисленных мужей изо всей деревни созови вместе, приведи семь оленей, привязанных к столбу, чтобы жертвенной рукой, чтобы рукой, готовой к пиру, принести там (жертву) для похода... для того чтобы созвать туда сотни добрых духов (которые живут) на многочисленных мысах, чтобы созвать туда сотни лесных духов (которые живут) на многочисленных мысах, и просить спинную силу и просить брюшную силу» (Патканов, 1891. С. 97). В особо ответственных случаях приносились человеческие жертвы, что зафиксировано во многих русских письменных источниках XVII в. (см., например: Шишонко, 1884. С. 713—714). Археологически человеческие жертвоприношения в таежном Обь-Иртышье известны с раннежелезного периода (городища Усть-Полуй и Саровское).

После жертвенного заклания богатыри, их жены, старейшины и другие уважаемые мужи садились за пиршественный стол. Насытившись, седоголовые старцы, согласно отработанному веками сценарию, обращались к князю и богатырям с просьбой объяснить, в чем причина сборища и пира, и между ними, судя по одной из остяцких былин, происходил такой диалог:

Старики: «Княгини нашего города и князья нашего города! На какой край земли сосредоточили вы ваше внимание, речи вашей начало, слова вашего начало вы нам откройте. В какой край земли вы желаете направить воинов со стриженными головами, сватов со стриженными головами?»

Князь: «Мы снаряжаемся в город Кровавого Нангхуша, старика Нангхуша, ради младшей дочери Нангхуша, девицы».

Старики: «В город Кровавого богатыря старого Нангхуша отправлялось много мужей. Как они опрокинул свои грузные лодки с водяной кормой, в которых сидели, на виловатые сучья, подобные ногам журавлей, так они поросли мохом высотою в пядь» (имеется в виду гибель лодок и воинов, напоровшихся на наклонные заостренные колья, вбитые в дно реки на подступах к городищу. — *М. К.*).

Князь: «Мы же, сыновья Йаветта-кепте и Тапарской женщины, (все-таки) отправимся в город Кровавого старого Нангхуша. Если мы опрокинем нашу глубоко сидящую лодку с водяной кормой, в которой мы ехали, на виловатые колья, подобные журавлинным ногам, то, как это приведется, чтобы она поросла оленьим мохом высотой в четверть» (Патканов, 1891. С. 76—77).

На эти словам мудрые старцы не находят достойного ответа, а князь и богатыри считают решение о походе принятым и приступают к вербовке ополченцев. В «Сказании про двух сыновей (мужа) Йаветта-кепте и Тапарской женщины» это происходило так: князь и его брат-богатырь достают из чувала по деревянному полену, затесывают их на три грани и «зарубают» на них насечки, определяя по этим зарубкам число воинов,

которое они в состоянии собрать. «(Где) был плох отец, — повествует сказание, — зарубался его сын, (где) был плох сын, зарубался его отец» (Patkanov, 1900. S. 20).

«Зарубленным» (мобилизованным) ополченцам князь приказывал явиться в полной боевой готовности на заре следующего дня, а оставшимся — прибыть утром к стенам городка для проводов. «Зарубленные», повинуясь приказу, собирались на рассвете и в ожидании дальнейших указаний снаряжали, смотря по времени года, нарты или лодки, укладывали в них разный товар и ценные вещи, предназначенные для калыма и в дар родственникам невесты: красное и черное сукно, шелк, серебряную утварь, кольчуги и пр. Когда все было готово, из дома выходили князь с богатырями. Князь клал перед священным деревом семь поклонов. Перед выступлением отряда старики обращались к верховным божествам с троекратным молитвенным криком. «Громкий крик, — говорится в былине, — который принято кричать при отчаливании воинов, они крикнули. До вершины низкого дерева и до средины высокого он достиг. Второй крик достиг до пути пестрых облачков; третий крик достиг до Золотого Света, отца». После этого удовлетворенный князь обращается к своему брату-богатырю: «Послушай, брат, выступим теперь с нашими воинами, с нашими сватами со стриженными головами — до отца нашего, Золотого Света, он достиг, не наступит для нас день поражения и смерти» (Патканов, 1891, С. 97).

Интересно, что в те далекие былинные времена слова «сват» и «воин», «сватовство» и «военный поход» имели одинаковое значение. Собравшиеся свататься богатыри говорят о себе: «На военную ногу, на сватовскую ногу мы снарядились». Именно как военное предприятие воспринимают «седоголовые старцы» намерение своего князя идти в городок Кровавого князя Нангхуша со сватовской миссией. Вспомним, что в древнерусском эпосе враги также именовались сватами, а битва — (свадебным) пиром. Описывая поражение князя Игоря, безымянный автор «Слова о полку Игореве» печально заключает: «Ту пир закончили храбрии русичи: сваты попоиша, а сами полегоша за землю русскую».

Сватовством обычно руководил сам жених. Он отряжал в городок двух-трех послов, отличительным признаком которых были особые посохи. Переговоры тянулись довольно долго, и наконец Нангхуш, видя неиссякаемую решимость чужеземного богатыря взять в жены его дочь любой ценой, вынужден был пойти навстречу его желанию. Сватовство завершается мирно. Жених уплачивает большой калым, после чего молодая жена начинает собираться в дорогу. Она берет с собою много всякого добра, как личного, так и предназначенного для подарков родным мужа. Чтобы поразить новых родственников своим богатством, она надевает на себя семь рубашек и семь кафтанов. Муж, жаждущий возместить хотя бы часть уплаченного калыма, всячески подстрекает ее выпросить у отца и взять с собой как можно больше дорогих вещей.

В «Сказании про двух сыновей. . .» об этом рассказывается так: «Настал день возвращения воинов, настал день возвращения сватов. Жена его, схватив себя за волосы, бросила себя на половицы дощатого пола (и сказала): «Батюшка, я собираюсь отправиться к хлебородным источникам чужеземной страны, к рыбным источникам чужеземной страны. . .

Когда я прибуду в город богатырей Йаветта-кепте, то седоголовые женщины и белоголовые старцы будут у меня спрашивать: младшая дочь князя Нангхуша, молодица, то, что ты привезла из отцовского дома, дай сюда! Батюшка, что я дам? Дай мне серебряный лист, под которым могут укрыться 300 человек, тогда я пойду; если не дашь, не пойду, и пусть меня разрубят на две части, и я буду плавать в крови». Видя столь горестное состояние, чадолюбивый отец растрогался и выполнил ее просьбу. После этого хитроумная дочь разыграла новый спектакль и выманила у него большой медный семиушковый котел (Патканов, 1891. С. 94—95).

Нередко вместо веселой свадьбы сватовство заканчивалось кровопролитной схваткой. Это случалось, когда отец и братья княжны отказывались выдать ее за иноземного богатыря или когда честолюбивые сваты были недовольны приемом и угощением. Поводом к войне могли стать и другие непредвиденные недоразумения. Так, в «Былине про богатырей города Эмдера» эмдерские богатыри, приехав со сватовской целью в городок Кары-поспат-вош, отсидели свадебное застолье и готовились увезти молодую жену в свои родные края, но тут из далекого похода, «с южной стороны, со славных вод», возвратились три брата юной княжны-невесты, и не с пустыми руками: они привезли с собою «славных крылоногих животных» (коней) и «трех златоглазых бровастых красавиц полуденной страны». Эмдерские богатыри, братья молодожена, не устояв перед красотой златоглазых иноземных дев, пытаются силой отнять их у своих шуринов; те хватаются за мечи, и в завязавшейся схватке трое из четырех эмдерцев были убиты. Сыновья убитых, следуя обычаю кровной мести, начинают войну против богатырей городка Кары-поспат-вош, те привлекают на свою сторону вогульского князьца Иевра из городка Харды, и в конце концов богатыри той и другой воюющих сторон взаимно истребляют друг друга (Патканов, 1892).

По былинам, предки остяков перед началом войны укрепляли свои городки: исправляли валы, углубляли рвы, чинили частоколы. Если ожидалось, что враги приплывут на лодках, древние остяки забивали в речное дно колья, направленные остриями в ту сторону, откуда замышлялось нападение. Эти «виловатые колья, подобные журавлинным ногам», были опасны для вражеских лодок, которые, напоровшись на них, тонули, а вместе с ними шли ко дну и воины.

Сражение начиналось стрельбой из луков. В рукопашном бою сражались россыпным строем. Поскольку в кольчуге богатыри были неуязвимы, противники ждали, когда облаченный в кольчугу воин, томимый жарою, начнет снимать ее. Дождавшись, поражали его из лука. Если верить сказаниям, попасть в богатыря стрелою было не так-то просто: услышав звук летящей стрелы, он подпрыгивал вверх или приседал, и стрела пролетала мимо. Лишь когда снимаемая через голову кольчуга на миг закрывала уши, богатырь, не слыша звука спускаемой тетивы, терял способность реагировать на свист летящих стрел, и они поражали его. Уменье уклоняться от летящих стрел считалось одним из главных достоинств богатыря-воина. В военных упражнениях отработке этого приема уделялось большое внимание.

Князья и богатыри владели довольно широким набором тактических приемов ведения войны. Прежде чем идти на вражеский лагерь или горо-

док, они посылали вперед разведчика. Нападение обычно приурочивалось к моменту, когда взрослое мужское население пребывало на дальних промыслах или уходило в военный поход. По Пермской летописи, вогульский князь Асыка перед тем как напасть в 1455 г. на главный город Пермии Усть-Вым, захватил в качестве «языка» припозднившегося на рыбалке усть-вымского горожанина и выяснил через него все, что его интересовало об этом русском городе. Полученные сведения помогли Асыке выбрать удобный день для нападения, а именно воскресенье, когда пермский духовный владыка Питирим вывел свою паству для молебствия за стены города. Поскольку загородное богослужение проходило среди бела дня, приблизиться незаметно было очень трудно. Но хитроумный Асыка и тут нашел выход: покрыл свои плоты ворохами елок, замаскировав их под плавучие острова, которых в те дни было много на реке и местные жители не удивлялись им. Эти тактические хитрости обеспечили успех вогулам (Шишонко, 1881. С. 21—22).

Князья и богатыри, ведя войну, соблюдали определенные «рыцарские» нормы. Так, они свято исполняли данное слово или клятву, даже по отношению к таким «клятвопреступникам», какими были в их глазах самоеды. В бою они действовали по принципу: повинную головую меч не сечет. Стоило побежденному богатырю изъявить покорность, стать на колени, богатырь-победитель сразу же проявлял великодушие, поднимал поверженного врага, обнимал и приглашал на праздничный пир по случаю победы. Разгромив неприятеля, остяцкие былинные богатыри обычно не стремились искоренить весь вражеский род: отпускали одного богатыря живым, чтобы их городок «не остался без имени». В то же время у остяцких богатырей, как и у вогульских, было принято съедать сердце и печень врага, чтобы тем самым приобщиться к его жизненной силе. Любопытно, что также поступали и древние мадьярские воины.

Согласно сказаниям, главным врагом остяков и вогулов были самоеды — кочевые оленеводы Севера, летописная самоядь. По отношению к обским уграм они выступали в роли, сильно напоминающей роль кочевников-скотоводов по отношению к земледельцам оазисов. Так же как кочевники-степняки, самоеды нападали внезапно, набегом. Отправляясь в поход по суше (зимою), они двигались на легких оленьих нартах, не тратя время на добывание пищи, так как гнали с собою для пропитания стада оленей. Летом самоеды шли в набег по реке на легких берестяных лодках, с удивительной по остяцким меркам быстротой. Дело в том, что там, где река делала большие петли, они спрямляли путь посуху, перенося свои берестянки на руках, чего не могли делать остяки со своими тяжелыми военными ладьями.

Окружив остяцкий или вогульский городок, самоеды сначала пытались взять его внезапным лихим штурмом, а если это не удавалось, начинали осаду. Взяв городок, самоеды грузили на нарты или лодки захваченное имущество, забирали оленей, молодых женщин и быстро исчезали. Предвидя подобные нападения, остяцкие и вогульские князья заключали между собой военные союзы, и тогда под единой властью объединялись несколько городков. Остяцкий князь Лугуй в начале освоения Сибири русскими правил шестью городками и держал под своей властью, кроме ляпинских, также казымских и куноватских остяков. Во время

похода на север вниз по Иртышу Богдана Брязги (около 1583 г.) демьянский князь Нимнян собрал в своем городке до 2 тыс. воинов, причем его союзниками были не только остяки, но также кондинские вогулы и северные иртышские татары.

Описывая социальную структуру древнего обско-угорского общества, мы говорили выше о трех основных ступенях социальной иерархии: князь и богатыри; свободные общинники; рабы. Но была еще одна, четвертая, может быть самая многочисленная социальная категория, о которой в былинах и сказаниях говорится глухо и неясно. Это зависимые роды-данники (ясашные люди), обитавшие, как правило, в стороне от больших рек, по речкам, озерам, протокам. Они не принимали активного участия в общественной жизни княжеств, их не приглашали на народные собрания и, видимо, не вербовали в народные ополчения. Этот ясашный люд должен был отдавать часть своей промысловой добычи на содержание княжеской семьи, богатырей и их челяди. Князь, имея большой запас материальных ценностей и значительный пищевой фонд, был в состоянии надолго выключать часть народа из сферы производительного труда, отправляясь с мужчинами-воинами в длительные завоевательные походы.

Зависимые ясашные роды, пребывавшие в стороне от активной социальной жизни продолжали жить на первобытнородовом уровне и, будучи распылены по глухим таежно-болотным местам, не могли создать четких и устойчивых социальных объединений наподобие племени. Вот почему, когда с приходом русских остяцкие и вогульские княжества распались, эти многочисленные группы, рассеянные по зауральской и западносибирской тайге, определили общий социальный колорит обско-угорского общества, представший позднее глазам этнографов. В смутный период XVI—XVII вв. часть таежного западносибирского населения, сильно поредевшего из-за войн, голодовок и эпидемий, покинула большие реки и переселилась в более труднодоступные места — на малые речки и проточные озера, вернувшись ко многим примитивным способам рыболовства и охоты, что не могло не привести к известному упрощению социального устройства.

Вогульские и остяцкие городки в периоды их расцвета были центрами не только политической, но и религиозной жизни. Не случайно многие обско-угорские святилища до недавнего времени располагались на месте заброшенных городков. Есть основания предполагать, что в былинные времена обско-угорские богатыри (или какая-то их категория) выполняли и духовные (шаманские?) функции. Известно, например, что живший в начале XVII в. остяцкий князек Нахрач, глава Нахрачеевых юрт, был одновременно «начальником, державцем и служителем скверного того истукана» (Новицкий, 1941. С. 92).

Служивший в начале прошлого века на западносибирском Севере штаб-лекарь В. Н. Шавров наблюдал совершаемые один раз в несколько лет ночные пляски остяков, которыми руководил вооруженный двумя саблями шаман (Шавров, 1871). В описанном В. Н. Шавровым действе шаман выступает как военный вождь — военачальник и распорядитель военного арсенала. Обставленная определенной обрядностью ритуальная пляска воинов с боевым оружием родилась у обских угров в начале железного века. «Портреты» мужчины-воина с двумя укороченными мечами

известны на нагрудных костяных панцирных пластинах усть-полуйской и кулайской культур (рис. 71, *17*) (Троицкая, 1979. Табл. XXIX, 1). С раннесредневекового периода становятся характерными изображения групповых военных плясок. Чаще всего они процарапаны на серебряных блюдах и бляхах среднеазиатского, обычно сасанидского происхождения (Спицын, 1906. Рис. 4; 7; 9 и др.), но известны и рельефные изображения на бронзовых пластинах местной отливки (рис. 74, *24*). В группе пляшущих воинов нередко выделяется крупная фигура богатыря. Обычная поза — развернутые полусогнутые ноги, приподнятые руки с «саблями», клинки которых повернуты лезвием наружу, острием вверх. Голову венчает трехзубый головной убор (у воина на костяной панцирной пластине из Усть-Полуя — пять зубцов), четко выделен мужской признак. В позе танцующих напряженность и мрачная сила.

По сказаниям, остяцкие богатыри, как и шаманы, были вещими людьми и обладали другими чудодейственными способностями: «чуяли» приближение врага, умели превращаться в зверей и птиц, могли исцелять раны и даже воскрешать мертвых. Обращаясь к высшим небесным божествам, былинные остяцкие князья-богатыри не прибегали к посредничеству шаманов, а осуществляли этот контакт сами, совершая моления и жертвоприношения не только от себя, но и от своих подданных. Примечательно, что в остяцких былинах и героических сказаниях шаманы как таковые вообще не упоминаются.

Как и шаманы, богатыри были способны посещать «семь концов земли», достигать небесной сферы и спускаться в подземное царство, где некоторые из них даже вступали в сражения с обитателями преисподней. Таким всесильным богатырем был, по остяцким героическим сказаниям, князь Сонгхуш, не раз бившийся с самим хозяином Нижнего Мира и неоднократно побеждавший его, чем возбудил к себе ненависть всей нечистой силы. Неистовый Сонгхуш не боялся и богов Верхнего Мира. Он изломал и сжег своего богочтимого идола, обидевшись на него за то, что тот, несмотря на богатые приношения и постройку семи жертвенных амбаров, не дал ему детей (Patkanov, 1900. S. 38). Под стать былинному Сонгхушу был вогульский князь Сатика, который, когда у него умерли два любимых сына, вооружившись секирою, сокрушил многих идолов своей округи. Потрясенные ужасом подданные едва уговорили его пощадить главного кумира княжества, причем Сатика пошел навстречу их мольбам лишь после того, как его умилостивили дорогими подарками (Новицкий, 1941. С. 82).

Когда богатыри на своих военных ладьях проплывали мимо селений ясашных людей, последние ставили им как богам на высоких мысах «берестяные сосуды с пенящимися отверстиями» и забивали в их честь жертвенных животных. «В таком месте, — говорит остяцкое сказание, — они проезжают, даруя им счастье в добыче рыбы, даруя им счастье в добыче пушнины. . . Там, где у людей не хватает ума, не хватает сердца (т. е. там, где местные жители не оказали им соответствующих почестей. — *М. К.*), они проезжают, распространяя разные болезни» (Patkanov, 1900. S. 22).

В новое время, после исчезновения богатырей как реальной социальной силы, сохранилась вера в их сверхъестественную значимость. «Души их, — писал С. К. Патканов, — и поныне витают над страной остяков,

посылая им удачу в охоте и, будучи любимцами бога, устраняют от них многие бедствия, за что благодарные потомки молятся им, как добрым духам, и приносят им кровавые жертвы и дары» (Патканов, 1891. С. 108). Изображения предков-богатырей, родовых покровителей, делались из дерева, они имели лица из серебра, меди или жести. Их обычно помещали в священный амбарчик, при них находилось богатырское вооружение. Так, один из салымских тонхов (предков-богатырей) был «вооружен» железным скандинавским мечом, боевым топором, ножом для скальпирования врагов и бердышом (Шульц, 1913).

С почитанием богатырей связан распространившийся в западносибирской тайге с раннежелезного периода культ оружия. Особенно четко он проявляется с саровского этапа кулайской культуры. В святилищах этого времени «скапливаются лучшие образцы оружия: мечи, палаши, крупные клевцы, чеканы и, конечно, самые разнообразные стрелы» (Чиндина, 1984. С. 152). По арабским письменным источникам, в первые века II тыс. в Югре особым спросом пользовались мечи и сабли из Прикаспия, изготовленные мастерами Зенджана, Абхара и Исфагана. Сначала их привозили в Волжскую Булгарию. «Затем, — рассказывает арабский путешественник ал-Гарнати, — булгарцы везут их в Йуру, и (ее жители) покупают их за соболиные шкуры и за невольниц и невольников» (Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати, 1971. С. 34). «Одному духу северных остяков, — читаем мы у К. Ф. Карьялайнена, — вонзили 50—60 мечей в возвышение в виде престола, на котором он восседает; другому таким же образом — мечи и копья» (Karjalainen, 1922. S. 77).

По С. Финшу и А. Брэму, у обдорских остяков «сабли сами по себе изображают идолов и не имеют никакого другого назначения» (Финш, Брэм, 1882). Следы культа копья отмечены в начале XVIII в. у вогулов: «В Чорных юртах, несколько попрыщ от града Пелыма, боготворяху едино копие, к нему же малое камение привязано бысть, еже имеяху за настоящего идола» (Новицкий, 1941. С. 80).

Почитание богатырей нашло свое обобщенное выражение в культе Мир-суснэ-хума у вогулов и Паирахты у остяков — символических «отцов» всех «светлых» обско-угорских воинов-героев*. Посмертная привилегия остяко-вогульских богатырей превращаться в духов-покровителей распространялась и на шаманов, что лишний раз говорит об их одинаково высоком социальном положении в прошлом и подтверждает возможность совмещения их некогда в одном лице. Когда умирал простой остяк, изготовленный женщинами «двойник» его находился в доме от одного до трех лет. «Ежели же умирает шаман, — писал более ста лет назад В. Н. Шавров, — то в честь его памяти также делают болвана, но ему уже не одне женщины его рода, но и мущины, пасомые им, из рода в род поклоняются как божеству» (Шавров, 1871. С. 8).

Из остяцких былин видно, что внутри богатырского сословия существовала какая-то иерархия, даже среди ближайших родственников.

* Остяцкий Паирахта имел несколько заместительных имен: Тунк-пох, Орт-ике и др. То же самое и вогульский Мир-суснэ-хум: Конный Человек, Мастерко и пр. В своих «сыновьих» обращениях и молитвах обско-угорские богатыри обычно титуловали их светлыми солнечными наименованиями: Сорни-торум (Золотой Бог), Сорни-пос (Золотой Луч) и т. д.

Так, у богатырей городка Эмдер из пяти братьев трое имели сложные имена, оканчивающиеся на «урт» (богатырь, князь), имя четвертого венчалось словом «тонх» (богатырь, дух), а пятый брат, младший, будучи вполне взрослым молодым человеком, носил (пока?), хотя и длинное, но весьма невоинственное имя: «Из среды 80 богатырей с оленьими ногами избранный, с опущенными косами, косатый Яг». Два былинных брата-богатыря из городка Тапар-вош, готовя ритуал священного жертвоприношения, исполняют разные культовые функции: старший брат определяет, где, сколько и как закласть жертвенных оленей, а младший выступает исполнителем жертвенного ритуала.

Любопытно, что похожее распределение обязанностей в жертвенном действе наблюдалось и в новое время, когда распорядителем культовой обрядности был уже не князь, а шаман. В начале XVIII столетия остяцкий шаман обычно передавал предназначенное для жертвы животное своему помощнику. «Сей, вместо жреца начальствуя, — писал в свое время Г. Новицкий, — приведенного скота приемлет и связует первое ноги; другий, копие приемше, держит прямо противо жремого скота; третий с напряженным луком станет. Начынает убо жрец баснословити, песньми моля идолов изобилие рыб подать, угодное ловление зверя получить. Окончившу же сие, ударает скота: первое сам жрец уготованным на то орудием, потом другой язвит стрелою, третий копием» (Новицкий, 1941. С. 56). Здесь мы видим пережиток былого жертвоприношения в городках, описанного в остяцких былинах и героических сказаниях. Скорее всего, не совсем одинаковые роли братьев-богатырей в ритуале объясняются неодинаковостью их повседневных обязанностей (административных, религиозных и пр.), а также степенью воинской доблести: чтобы стать «полным» богатырем, надо было пройти несколько возрастных ступеней и выдержать немало испытаний в силе, уменье владеть оружием и т. д.

Остяцкие былины отражают и социальную неоднородность богатырей в зависимости от величины городка, которым они правят, и местности, где они живут. Так, братья-богатыри из городка Кары-поспат-вош, расположенного где-то на юге остяцкой страны, ездят на «славных крылоногих животных» и имеют прозрачное туловище («видно было, как лежат у них желчь и кишки») — признак особой чистоты и благородства. Их союзник богатырь Иевр из городка Харды совершенно не прозрачен, хотя и достаточно положителен: «Он как будто состоял из доброй глыбы золота и серебра». «Прозрачные» богатыри относятся к нему несколько свысока, несмотря на то что он приютил их в своем городке, подвергшемся из-за этого нападению и осаде со стороны врагов кары-поспатцев — эмдерских богатырей. Вскоре в осажденном городке начался голод, но Иевру и его людям удалось поймать много рыбы. Он предлагает кары-поспатским богатырям-союзникам разделить ее, но те высокомерно отвечают: «Мы не станем возиться со склизкою, хорошо икряною рыбою». Иевр воспринимает отказ как должное и делит рыбу сам (Патканов, 1892).

Когда «прозрачные» кары-поспатские богатыри и их враги — богатыри из городка Эмдер истребляют друг друга в жестоких войнах, души первых возносятся в самые верхние небесные круги, «к Золотому Свету, своему отцу» (Патканов, 1892. С. 97); души же эмдерских богаты-

рей, хотя и поднимаются вверх, но не очень высоко, едва достигая самой нижней части небесной сферы (Патканов, 1892. С. 92).

Разное положение обско-угорских богатырей, равно как улавливаемые по былинам некоторые различия в их быте, внешнем облике, в манере держать себя и пр., наводят на мысль, что наиболее привилегированные из них, жившие в основном в южных областях таежного обско-угорского мира, имели неместное происхождение. Нам представляется, что это были северные саргатцы и их потомки, которые, как установлено археологически, приняли участие в сложении ряда южнотаежных тоболо-иртышских культур кануна и начала средневековой эпохи, в том числе потчевашской культуры (Коников, 1982. С. 14; Корякова, Морозов, 1987. С. 89—91).

В связи с вышеизложенным любопытно, что обские угры неодинаково оценивали жертвенную значимость разных видов домашнего скота: верхним божествам, как правило, жертвовалась лошадь (предпочтительно светлой масти), темным силам подводного мира чаще всего приносился крупный рогатый скот (обычно бычок или телка). Это напоминает неоднозначность отношения к скоту у кочевников западносибирских и казахстанских степей: уважительное к лошади, пренебрежительное к корове. Казахи прежде называли крупный рогатый скот «кара мал, сасык мал, жаман мал, ишук мал, что значит дурной, вонючий, плохой, курносый скот» (Добросмыслов, 1895. С. 170). Ритуальная градация домашнего скота у обских угров, возможно, является реликтом степных кочевнических представлений, скорее всего связанных с былыми саргатскими, саргатско-сарматскими или саргатско-тюркскими проникновениями на север.

Богатыри остяцких былин стояли как бы вне родовой структуры, были чужаками в своих владениях. В отношениях между собою они осознавали прежде всего кастовую, а не родовую солидарность. По своему месту в обществе остяцкие былинные богатыри очень напоминают сословие султанов у казахов. Распыленные по разным племенам и ордам, казахские султаны (считавшие себя «потомками Чингисхана») утратили чувство родового единства и в то же время не были связаны прямыми родственными узами ни с одним из существующих казахских родо-племенных подразделений, хотя были вождями и правителями многих из них.

В некоторых остяцких былинах есть намеки на то, что в военное сословие, кроме богатырей входили еще какие-то люди — более многочисленные, чем богатыри. Так, в городке Тапар-вош — центре одного из крупнейших остяцких княжеств помимо двух братьев-богатырей жили другие воины, не входившие в богатырскую касту, но стоявшие по своему положению выше простых общинников, живших в обычных селениях. Отправляясь в поход, остяцкие богатыри созывали в первую очередь «многочисленных мужей всего города», а потом уже «многочисленных мужей изо всей деревни» (Patkanov, 1900. S. 19). Скорее всего это были профессиональные воины-дружинники, жившие на полном содержании князя. В их число могли входить некоторые наиболее отличившиеся в боях общинники, племянники и другие младшие родственники князя, не имевшие настоящего богатырского звания. Эта воинская прослойка близка селькупским «лякам» — тяжеловооруженным профессиональным воинам, которые в периоды всеобщей мобилизации являлись непосредственными руководителями отдельных групп ополченцев (Пелих, 1981. С. 141—143).

Граница между богатырями и ляками не очень четкая; главное различие, видимо, заключается в том, что богатыри — наследственная военная аристократия, ближайшие советники князя, а ляки — просто дружинники. Не исключено также, что большая или значительная часть упоминаемых в остяцких былинах «городских мужей» состояла из деклассированной части остяцкого общества — общинников, отвыкших от охотничье-рыболовческих трудов, рабов-вольноотпущенников и пр., которые жили в городках на положении полувоинов-получеляди, наподобие так называемых теленгитов при дворах казахских ханов и султанов.

После упадка городков и социальной гибели богатырей место княжеских сокровищниц заняли родовые сокровищницы, однако хозяином их по-прежнему считался князь или богатырь, но уже в виде обожествленного родового предка. В священных амбарчиках хранилось родовое божество и всякие ценности, каждый нуждающийся остяк или вогул мог приходить и брать столько, сколько нужно, с условием возместить все после удачной охоты, желательно с каким-нибудь дополнительным благодарственным приношением. Среди русского населения Западной Сибири ходило прежде много историй о купцах-миллионщиках, разбогатевших, завладев тайно «шайтанским золотом» из вогульских и остяцких капищ.

В одном из подобных «шайтанских» мест побывал в конце прошлого столетия писатель и этнограф К. Д. Носилов, который вместе со своим другом, стариком-вогулом, хранителем культового места, участвовал в «переодевании» шайтана, прежняя одежда которого совсем истлела. «Когда мы сняли с идола ягушку, — рассказывал потом К. Д. Носилов, — то открыли настоящий клад серебра: оно так и посыпалось из всех дыр старинной материи, парчи и шелка, которыми было обвито его тело... Серебро, как дождь, уже черное от времени, сыплется кругом нас на пол амбарчика. Боже, сколько добра, какая сумма хранится в этом идоле трудовых денег вогула! Тут старые рубли, тут и золото, тут и полтины, и злоты, и четвертаки, и монеты всех времен нашей империи... Нельзя было дотронуться рукой до истлевшей материи, чтобы через нее не скатилась монета; но мое удивление было еще больше, когда вместе с серебром покатились на пол черные ажурной старинной работы серебряные маленькие чашечки, полные монет. Я схватил одну и стал ее рассматривать. Она была тонкой нерусской работы, на дне ее были изображены драконы, какие-то чудовищные птицы и звери, что-то знакомое по Египту и Персии» (Носилов, 1904. С. 90—91).

Социальная структура, описанная в остяцких былинах, начала складываться около рубежа бронзового и железного веков, т. е. примерно в первой трети I тыс. до н. э. В кулайское время уже в полной мере определились ее основные структурные и функциональные особенности, что проявилось в повсеместном распространении городищ, в экспансиях и миграционных волнах («крестовики», кулайцы и др.), в ярко выраженном культе оружия, в изображениях воинов, богатырей, сцен военных плясок и т. д.

Этот социальный «всплеск» был подготовлен изменениями в экономике таежного обь-иртышского населения. Изобретение в конце бронзового века сетных ловушек калданного типа увеличило надежность присваивающего хозяйства и способствовало прочному освоению крупных западноси-

бирских рек. В этом отношении особенно показателен район Сургута, где на высоком материковом берегу Оби, именуемом сургутцами Барсовой Горой, на участке протяженностью 8—9 км открыты к настоящему времени 60 городищ (городков) и сотни селищ с более чем 2 тыс. жилищ (считая лишь те, что видны на поверхности). Они относятся в основном к концу бронзового века, раннежелезному и средневековому периодам. Конечно, не все эти памятники в пределах той или иной эпохи существовали одновременно. Тем не менее совершенно очевидно, что начиная с периода поздней бронзы плотность населения здесь по сравнению с предшествующим временем возросла во много раз.

Выход на большие реки, т. е. по сибирским понятиям — на «большие дороги», усилил связи с югом, где в это время возрос интерес к сибирской пушнине. В обмен на «мягкое золото» в Западную Сибирь поступают высококачественные товары, изготовленные в торгово-ремесленных центрах Средней Азии и других южных стран: парфянские, бактрийские, а позже сасанидские, болгарские, кавказские и новгородские ремесленные изделия. В руках родовой верхушки и военных вождей скапливаются большие материальные ценности, усиливается их политическая власть, возрастает алчное внимание к богатствам соседей. На смену относительно мирной жизни приходят периоды захватнических войн и грабительских походов. Вся Западная Сибирь покрывается городками-крепостями (городищами), ставшими центрами социально-политической жизни, убежищами в дни опасности, местами хранения накопленных богатств.

Описанные в остяцких былинах общества отражают третью, последнюю стадию развития родового строя, когда, по К. Марксу, управление сосредоточивается в руках вождей, народного собрания и высшего военачальника. К. Маркс назвал эту стадию «переходным» периодом от родового строя к государству (Архив Маркса К., Энгельса Ф. Т. IX. С. 88, 147). Ф. Энгельс, применительно главным образом к обществам со скотоводческим и пастушеско-земледельческим хозяйством, употреблял для подобных социально-политических организмов термин «военная демократия» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 164).

Если учитывать весь комплекс накопленных данных, напрашивается вывод о неровной, «волнообразной» социальной истории таежных западносибирских обществ. Скорее всего здесь в течение нескольких последних тысячелетий, начиная, видимо, с позднего этапа эпохи бронзы, периоды социальной консолидации — до уровня «военной демократии» — чередовались с периодами, когда вновь возвращались к жизни и набирали силу находившиеся временно в угнетенном состоянии многие элементы древних родовых традиций. Конечно, волны этих социальных подъемов и спадов имели в разные эпохи разную выраженность, но то, что в целом история здесь шла «неровным» путем, почти очевидно.

«Военная демократия» (или какое-то ее подобие) у древнего охотничьего и охотничье-рыболовческого населения Западной Сибири была высшей формой социально-политической консолидации, которая могла быть там достигнута. При традиционном охотничье-рыболовческом хозяйстве ранняя государственность не была следствием высокого уровня производительных сил. Здесь в отличие от более южных областей Евразии не могло утвердиться скотоводческо-земледельческое хозяйство, не мог поя-

виться постоянный прибавочный продукт, не могли возникнуть города как центры ремесла и торговли.

Главной причиной возникновения здесь в прошлом социально-политических образований типа военной демократии была необходимость милитаризации общества в условиях непрекращающихся грабительских войн. Из всего этого следует, что в условиях таежного охотничье-рыболовческого хозяйства пределом поступательного социального развития общества в древности был уровень военной демократии. Достигнув этого «потолка», таежные общества вынуждены были искать боковые пути или отступать назад, чтобы получить новый запас движения. Похоже, что это варианты проявления объективно действующей закономерности, которая не может быть закономерностью вне развития или хотя бы вне иллюзии развития.

«Волнообразность» развития таежных обществ археологически наглядней всего фиксируется чередованием «расцветов» и «упадков» древних культур. Наиболее близко к пониманию причин и содержания «упадков» и их соотношения с «расцветами» подошла Г. И. Пелих, которая, исследуя социально-экономический уклад селькупов в период последнего пушного «бума», отметила следующее: «Одностороннее развитие пушной торговли привело к деградации селькупской производственной деятельности. Резко возросла степень товарности селькупского охотничьего промыслового хозяйства, тогда как орудия и способы лова продолжали оставаться самыми примитивными. Возникновение зачаточных форм классового расслоения в потестарной организации привело к тому, что прибыль от гипертрофированно развитой пушной торговли не доходила до селькупской массы охотников-производителей... Таким образом, навязанный селькупам извне путь развития вызвал экономический упадок и крайнее обнищание народных масс. Все это усугублялось стремлением потестарной верхушки к непрерывной военной экспансии» (Пелих, 1981. С. 172—173).

Похожая картина наблюдается в это время и у обских угров. Возросший в XVI—XVII вв. спрос на пушнину превратил основную часть мужского обско-угорского населения в профессиональных добытчиков пушного товара. Большинство западносибирских аборигенов выключилось из сферы общественно-полезного труда. Кодский князь, глава одного из самых древних остяцких владений в низовьях Оби, в начале XVII в., не довольствуясь пушными поборами со своих ясашных людей, ежегодно посылал в многомесячные промысловые экспедиции на Вах большие группы свободных общинников, которые приносили ему за сезон до 2 тыс. и более соболей (Бахрушин, 1935. С. 34). В погоне за мягким золотом обские угры перестали уделять должное внимание традиционным охотничье-рыболовческим занятиям, забросили многие домашние промыслы, разучились добывать металл, забыли кузнечество, перестали изготовлять глиняную посуду.

Но вот пушные угодья оскудели, и западносибирские аборигены оказались у разбитого корыта. Под стершейся позолотой обнаружились застой и запустение. Оправившиеся в разгар пушной лихорадки некоторые остяцкие и вогульские городки были затем окончательно заброшены. Пришли в упадок и многие возникшие на «пушной волне» русские торгово-административные центры, в том числе древнейший из самых северных

русских городов Сибири — овеянная легендами «Златокипящая Мангазея». Видимо, подобные социально-экономические кризисы возникали и ранее, хотя скорее всего имели не столь яркую выраженность и носили более локальный характер. По археологическим данным, наиболее существенные «упадки», захватившие в той или иной мере всю Западную Сибирь, падают на IV—V и XIII—XIV вв. Эти кризисные периоды были вызваны двумя мощными кочевыми экспансиями: гуннской и тюркомонгольской, которые надолго блокировали традиционные торговые пути и подорвали сложившееся товарное направление пушного промысла.

Вышесказанное не означает, что причины кризисных явлений лежат вне таежных западносибирских обществ. Мы говорили выше, что в основе подавляющего большинства социально-экономических кризисов древности лежало обострение проблемы перенаселенности (давление избытка населения на производительные силы) и что успешное разрешение их во многом зависело от благоприятной исторической обстановки. Отсутствие таковой могло привести к негативным последствиям. В данном случае тот внешний фактор, о котором шла речь (навязанная извне зависимость от внешних торговых связей), сыграл негативную историческую роль, затруднив обществу успешное преодоление кризисных ситуаций.

Общества оседлых рыболовов. Ранее уже отмечалось, что проточные и полупроточные озера Нижнего Притоболья на рубеже каменного и бронзового веков были заселены многочисленными группами оседлорыболовческого населения. Ныне мы пока не располагаем объективными критериями, которые бы позволили вычислить примерную плотность населения здесь в канун эпохи бронзы. Тем не менее необыкновенная густота памятников (на одном Андреевском озере близ Тюмени открыто не менее сотни поселений переходного времени от неолита к бронзовому веку) позволяет с достаточной уверенностью предполагать, что на озерах, подобных Андреевскому, в каждый данный момент той эпохи могло существовать одновременно несколько рыболовческих поселков. При столь плотной заселенности в разных местах Нижнего Притоболья должны были возникнуть авторитетные общественные органы, призванные регулировать отношения между жителями соседних поселков, наблюдать за правилами пользования рыболовческими угодьями, устанавливать места и сроки функционирования запоров и т. д.

Одной из важных функций местной общественной власти при запорном рыболовстве было руководство работами по расчистке проток. Любопытно, что тобольские татары, в хозяйстве которых рыбный промысел играл весьма важную роль, до недавнего времени проводили в этом отношении большую и трудоемкую работу. Они не только расчищали озерные протоки, но и с целью повышения продуктивности местных рыболовческих угодий копали иногда специальные канавы, соединявшие непроточные озера с проточными или с речками Тобольского бассейна, т. е. создавали искусственные протоки. Нечто подобное, но, видимо, на более архаичном уровне, Н. М. Пржевальский наблюдал в 1870-х годах у одной изолированной группы горных таджиков (?), живших в долине р. Тарим у оз. Лоб-Нор. «Наиболее употребительный и добычливый способ рыбной ловли, — писал он, — практикуемый жителями по всему Нижнему Тариму и частию Лоб-Нору, состоит в следующем. Выбрав пригодное место,

прокапывают канаву от Тарима и пускают воду в соседнюю равнину. Мало-по-малу там образуется мелкое, но иногда довольно обширное озеро, в которое по той же канаве входит из реки и рыба. В мае сточную канаву засыпают, прибыль воды прекращается. Затем в течение лета при огромном испарении искусственное озеро мало-по-малу усыхает, вода остается лишь в более глубоких местах, куда и собирается вся рыба. Осенью, в сентябре, приступают к ее ловле. Для этого снова прокапывают небольшое отверстие в спусковой канаве и ставят здесь сеть. Озерная рыба, наскучив долгою стоянкою в небольших омутах, почуяв свежую воду, бросается по ней в реку и попадает в ловушку. Подобным образом улов бывает весьма обильный, так что в это время делаются зимние запасы» (Пржевальский, 1877. С. 309—310).

Здесь мы видим внедрение в рыболовство элементов производящего хозяйства: создание новых промысловых угодий, повышение объема пищевых ресурсов, своеобразный «сев» в мае с последующей «жатвой» в сентябре, отвод вод в нужные места при помощи каналов и пр., причем скорее всего это не заимствование достижений земледельческой культуры, а модель процесса сложения предпосылок ирригационного земледелия. В этой связи необходимо заметить, что несмотря на, казалось бы, абсолютное несходство оседлорыболовческого и примитивно-земледельческого укладов, между ними наблюдается ряд сопоставимых признаков: 1) если у населения с производящей экономикой оседлость обеспечивается земледелием, то у групп с присваивающим хозяйством оседлость связана с рыболовством (и отчасти с морским зверобойным промыслом); 2) и земледелие, и оседлое рыболовство требуют большой затраты труда на малую площадь угодий; 3) и земледелие, и оседлое рыболовство позволяют получать довольно обильный пищевой продукт со сравнительно малой площади; 4) и земледелие, и оседлое рыболовство (последнее в меньшей степени) способны обеспечить высокую плотность населения; 5) материнский род, по наблюдениям этнографов, характерен в первую очередь для обществ, занимающихся примитивным земледелием и оседлым рыболовством.

Оседлый рыболовческий быт позволяет достигать сравнительно высокий уровень культуры. По данным, приведенным в зарубежной этнографической литературе, оседлые рыболовы Южной Флориды сумели разработать политическую систему типа государства, а культура оседлых рыболовов Нигера и Конго «не уступала по сложности культурам соседей-земледельцев» (Murdock, 1968. P. 15). Эти примеры дают основание предполагать, что у оседлорыболовческих групп Нижнего Притоболья в переходное время от неолита к бронзовому веку могла сложиться достаточно развитая социальная структура — возможно, на уровне южных обществ, существовавших за счет примитивного мотыжного земледелия.

Экологические условия Нижнего Притоболья не препятствовали трансформации рыболовческо-охотничьей хозяйственной традиции в земледельческо-пастушескую. Эта тенденция в полной мере проявилась с переходом к бронзовому веку, правда, не без участия южных пастушеско-земледельческих групп, что привело в конце концов к сложению здесь многоотраслевого хозяйства, сочетающего производящие и присваивающие занятия. Направленность экономического процесса в Нижнем При-

тоболье в эпоху бронзы подтверждает высокий экономический потенциал оседлорыболовческого хозяйства, содержащего в себе ростки производящей экономики. Однако эти ростки в полной мере реализовались лишь в южной половине Срединного региона, где были благоприятные условия для культивации злаковых и разведения разных видов копытных. На севере таежной зоны оседлое рыболовство не могло подготовить перехода к производящему хозяйству из-за неподходящих природных условий, но тем не менее существенно повлияло на социально-экономическое развитие Нижнего Обь-Иртышья. Вспомним в этой связи, что широкое освоение крупных западносибирских рек, со всеми вытекающими социальными последствиями, было подготовлено крупными успехами в области рыболовства, в частности изобретением на рубеже бронзового и железного веков усложненных сетных ловушек калданного типа.

Мы уже говорили в предыдущей главе, что для таежного Обь-Иртышья наиболее оправданным было комплексное рыболовческо-охотничье хозяйство. Чисто охотничьи и чисто рыболовческие занятия, взятые в отдельности, не могли быть здесь сколько-нибудь надежным источником существования. Тем не менее, рыболовство по сравнению с охотой в большей мере обеспечивало выживание в периоды бескормиц и голодовок. Не случайно оленеводы, потеряв оленей, таежные охотники в плохой для охоты год и даже степные скотоводы, лишившись своих стад, обычно спасались от голодной смерти за счет рыболовства. Описывая жизнь долган, обитавших в южной части Таймыра между пос. Дудино и Хатангским погостом, А. Ф. Миддендорф так объяснял их относительное благополучие: «Они питались преимущественно рыбами, и хотя свободно кочевавшие родичи их поглядывали на них как бы с чувством соболезнования, но преимущества обеспеченного существования, оседлости, связанного с ней заготовления больших запасов... давали им такое превосходство перед кочующими, что они положительно были самыми замечательными членами этого рода и немало гордились тем, что в тяжкие времена спасают странствующих собратьев от голодной смерти. Происходило это, говорили они неоднократно, от того, что кочевники полагаются на ненадежное охотничье счастье, вместо того чтобы заняться надежною рыбною ловлею» (Миддендорф, 1878. С. 693). Рыболовство было той спасительной соломинкой, ухватившись за которую, зачастую удавалось не только выжить, но также возродить былую численность рода. Характеризуя быт нижнеколымского населения, А. Аргентов писал: «Замечено, что если улов рыбы не изменяется 5—7 годов и все обстоит благополучно, ребятишки в народе появляются и растут, как грибы» (Аргентов, 1879. С. 444).

Ранее мы упомянули о том, что для древних оседлорыболовческих обществ исторически более логичен материнский род, а не отцовский. Остановимся на этом сюжете несколько подробнее. Сибирские археологи отмечают, что для таежной и тундровой зон Западной Сибири мы пока не располагаем данными для заключения о существовании там когда-либо материнского рода. Заметим в этой связи, что, за редким исключением, все определимые человеческие фигурки на древних наскальных изображениях Урала и подавлющее большинство западносибирских антропоморфных рисунков и бронзовых скульптурок изображают мужчин.

Русские застали в Сибири патрилинейный род и патрилокальный брак, хотя у некоторых этнических групп в семейно-родовых обычаях встречались отдельные проявления, которые можно воспринимать как реликты материнского рода. Так, например, у нганасан, энцев, селькупов, кетов прослеживаются элементы матрилокального брака и матрилинейного счета родства (см., например: Пелих, 1963. С. 146; Алексеенко, 1967). Кроме того, этнографы зафиксировали у ряда аборигенных сибирских народов хорошо выраженный культ матери-родоначальницы. У селькупов почитается Небесная Мать, Жизнедательница-Старуха; у ваховских хантов — Пугос-лунг (Мать-дух); у северных угров — Великая Праматерь фратрии Мощ (Калтащ), у нганасан хорошо изучен этнографически культ матерей природы.

Сибирские этнографы полагают, что почитание матери-родоначальницы, элементы матрилокального брака и матрилинейного счета родства являются свидетельством существования у этих народов в прошлом материнского рода. Принято считать, что начало патрилинейным и патрилокальным тенденциям было положено на Сибирском Севере возникновением и развитием оленеводства, которое «является тем рубежом, после которого начинает возрастать правовое преимущество мужчин» (Общественный строй народов Северной Сибири, 1970. С. 72). Таким образом, переход к отцовскому роду здесь приурочивается к железному веку или даже к первой половине средневековой эпохи. Е. Д. Прокофьева в свое время высказала мнение, что разложение материнского рода у селькупов произошло всего лишь 300—350 лет назад, в XVII в., и было связано с «переселением с древних территорий родов, с возрастающей ролью мужчин-воинов, защитников рода» (Прокофьева, 1952).

Между тем у нас и за рубежом этнография накопила много фактов, которые говорят о том, что к рассматриваемой проблеме нельзя подходить однозначно. Д. Ф. Аберле, изучивший данные о 565 родовых обществах Америки, Африки, Южной Азии и Океании, обратил внимание, что матрилинейные общества (84 из 565, т. е. 15 %) характерны для районов, где основная роль в хозяйстве принадлежит земледелию, не знающему плуга и ирригации, или оседлому рыболовству (Aberle, 1961. P. 667—668). В обществах, связанных со скотоводством, с охотой, матрилинейность встречается как исключение.

Из 84 матрилинейных обществ лишь 13 имели присваивающую экономику, но семь из этих 13 (северо-запад Северной Америки) были оседлыми рыболовами, а четыре (Южная Америка), хотя являлись бродячими охотниками и собирателями, судя по ряду данных, некогда знали земледелие, но утратили его в послеколумбовый период, когда были вытеснены в непригодные для земледелия районы (Aberle, 1961. P. 669), т. е. матрилинейность у них является как бы социальным реликтом.

Матрилинейность многих оседлорыболовческих обществ, видимо, объясняется важностью там производственной роли женщины. Рыболовческие занятия более посильны ей, чем охотничий промысел: они не требовали длительных отлучек и поэтому не слишком мешали исполнению повседневных домашних обязанностей — приготовлению пищи, шитью одежды, воспитанию детей и т. д. Ф. Белявский, перечисляя основные занятия остячки (разбивка чума, приготовление пищи, шитье, заготовка

дров и пр.), называет также рыбную ловлю, консервирование рыбы на зиму и вязание сетей (Белявский, 1833. С. 120). По его наблюдениям, у самоедов рыболовством также занимались в основном женщины. Ведущую роль женщин в рыболовстве этнографы отмечали также у юкагиров (Гоголев, Гурвич и др., 1975. С. 57), алеутов (Ляпунова, 1972. С. 218), сидячих коряков (Ресин, 1888. С. 162—164) и др.

Интересно, что безоленные хозяйства тазовских селькупов, перешедшие в начале XX в. к рыболовству, обычно не имели мужчин (Лебедев, 1978. С. 24). Подобное положение сибирские этнографы наблюдали в конце прошлого столетия у тундровых юкагиров и тунгусо-юкагиров: оседлым рыболовческим хозяйством у них жили, как правило, безоленные семьи и семьи, потерявшие мужчин-кормильцев. В принципе такие ситуации, даже в сравнительно недавнем прошлом, могли дать начало формированию новой социальной традиции (наследование по материнской линии, принятие в свой род мужчин-чужеродцев и др.).

Вышеизложенное позволяет предполагать, что в первобытности матрилинейные элементы в условиях присваивающего хозяйства были более свойственны оседлому рыболовческому населению, в условиях производящей экономики — группам с примитивным мотыжным земледелием. В свете этого существование материнского рода (или преобладание матрилинейных черт) достаточно вероятно у древнего населения Нижнего Притоболья, где в переходное время от неолита к бронзовому веку обитали многочисленные группы оседлых рыболовов. Возможно, матрилинейные элементы были присущи родовой организации пастушеско-земледельческого населения андроновской эпохи, в том числе южных андроноидов. К мысли о вероятности материнского рода у пастухов-земледельцев и земледельцев степей и полупустынь в эпоху бронзы (у андроновцев и тазабагъябцев) склоняется М. А. Итина (1977. С. 216, 227—228).

Что касается носителей охотничьего и кочевого скотоводческого укладов, то здесь матрилинейные тенденции в развитии рода, видимо, никогда не были преобладающими. Однако в этом отношении вряд ли применимы какие-либо абсолютные формулы и схемы. Необходимо учитывать, что в некоторых случаях, например при смене одного экономического уклада другим, социальная традиция могла переживать хозяйственную, а при смешении этносов с разными социальными традициями социальный синкретизм мог иметь множество вариантов в зависимости от экологических, экономических, исторических и иных условий.

ОБЩЕСТВА АРЕАЛА МНОГООТРАСЛЕВОЙ ЭКОНОМИКИ

В одном из разделов предшествующей главы мы отмечали, что ведущиеся иногда среди археологов разговоры о необходимости определить чуть ли не точный удельный вес присваивающих и производящих занятий в многоотраслевом хозяйстве отражают недопонимание сути многоотраслевой экономики, которая потому и рациональна, что способна постоянно менять соотношение и производственную значимость разных своих сторон и звеньев. Динамизм многоотраслевого хозяйства был многоплановым:

с одной стороны, он определялся конкретными погодно-климатическими обстоятельствами отдельных лет, с другой стороны, зависел от приуроченности к той или иной природной зоне (юг лесостепи, север лесостепи, юг таежной зоны и т. д.). Это создает значительные трудности в изучении не только экономических, но и социальных особенностей древних обществ, осуществлявших многоотраслевое хозяйство, так как здесь, в отличие от ареалов присваивающей и производящей экономики, не совсем правомерно оперировать усредненной статичной моделью общества.

Бронзовый век. Из-за крайней скудости археологического материала мы пока можем высказать лишь самые общие соображения о социальной жизни населения ареала многоотраслевой экономики в эпоху бронзы. Можно предполагать, что в самусьско-сейминский период имела место значительная социальная дифференциация, выразившаяся в выделении воинов (Ростовкинский могильник), мастеров-бронзолитейщиков (Ростовкинский, Сопкинский могильники) и культовых лиц (Сопкинский могильник). О какой-то, пока еще не совсем понятной социальной неоднозначности говорит, наверное, и необыкновенное разнообразие погребальной обрядности в Ростовкинском и Сопкинском могильниках. Есть основания предполагать, что носители самусьской культуры не были едины в этническом отношении. Об этом свидетельствует, в частности, антропологическое несходство каменных скульптурных изображений человека из Самусьского IV поселения (рис. 32, *6, 12*; Косарев, 1981. Рис. 37, *7—9, 11*). Не исключено, что именно разноэтничность лежит в основе прослеживаемой социальной градации самусьского общества.

В последние годы в археологической литературе появились высказывания о чужеродном происхождении самусьских мастеров-бронзолитейщиков, в культовых аксессуарах и в производственной традиции которых прослеживается или угадывается ряд неместных черт. В этой связи заслуживает внимания исследовательская версия И. Г. Глушкова. Согласно его гипотезе, керамика группы В Самуся IV, связанная с бронзолитейным комплексом этого памятника, сопоставима по ряду признаков с посудой средне- и даже переднеазиатских культур (Глушков И. Г., 1986. С. 14). Еще раньше Г. И. Пелих, изучая компоненты сложения селькупского этноса, пришла к выводу, что специфика многих сторон селькупской культуры восходит к древним переднеазиатским импульсам, и обратила внимание в связи с этим на присутствие в современном селькупском изобразительном искусстве многих элементов самусьской и андроновской культурных традиций (Пелих, 1972. Табл. XXI—XXIV).

Насколько позволяют судить археологические источники, андроноидное население Зауралья и Западной Сибири — черкаскульцы, сузгунцы, еловцы и др. — в культурном отношении стояли не ниже своих степных соседей, живших в пределах андроновской историко-культурной области. Думается, что то же самое можно допустить в отношении уровня общественного развития. Это предположение высказывал, например, К. В. Сальников, касаясь социальной организации черкаскульского населения (Сальников, 1967. С. 369). К такой же точке зрения склоняется В. И. Матющенко, анализируя общественное устройство еловцев (Матющенко, 1974. С. 110—112). Эти высказывания правомерны, во всяком случае по отношению к южным андроноидным группам: у тех

и других мы видим большую или значительную роль пастушеско-земледельческих занятий, тяготение поселений к широким речным поймам, сходство ряда черт материальной культуры. Видимо, в северной части андроноидного массива, где основную роль в хозяйстве играли охотничье-рыболовческие промыслы, следует ожидать понижения плотности населения и приближение характера социальной организации к общественному устройству северных таежных аборигенов.

Выше мы отмечали, что дуально-экзогамная организация западносибирских этносов возникла во многих случаях на основе взаимодействия первоначально разноэтничных групп населения (местной и пришлой). Сложение андроноидных сузгунской и еловской культур является, на наш взгляд, классическим образцом этого варианта формирования дуально-фратриальной системы. В данном случае речь идет о вовлечении в единый этносоциальный организм носителей двух разных этнокультурных (гребенчато-ямочной и андроновской) и хозяйственных (охотничье-рыболовческой и пастушеско-земледельческой) традиций. Следует ожидать, что эта двукомпонентность (двуэтничность) в значительной мере определила и социальную градацию андроноидных обществ, в которых южные «пришельцы», носители пастушеско-земледельческой хозяйственной традиции, скорее всего заняли привилегированное положение.

Вполне возможно, что именно с этого времени, т. е. с финальной стадии бронзового века, берет начало раннеклассовая, потестарная традиция, известная позже по остяцким героическим сказаниям, социальное содержание которых мы анализировали выше. Сейчас начинает накапливаться материал, свидетельствующий о том, что андроноидные поселенческие памятники южнотаежного Обь-Иртышья располагались кустами, с центральными поселками на берегу крупных рек (Сузгун II, Чудская Гора и др.). Эти центры занимали на местности господствующее положение, иногда укреплялись рвом и валом, отличались чрезвычайной насыщенностью культурного слоя (преимущественно керамикой, в том числе целыми сосудами и их развалами), имели, как правило, специальную культовую площадку.

Железный век. Данные этого времени о социальной жизни западносибирских обществ ареала многоотраслевой экономики более многочисленны, но недостаточно информативны. Выше мы, вслед за другими археологами, отмечали, что иткульская культура периода раннего железа в южнолесном Зауралье принадлежала обществу металлургов, обслуживавших не только, а может быть, не столько самих себя, сколько удовлетворявших потребности в металле носителей соседних культур — воробьевцев, саргатцев, савромато-сармат и др. Социально-экономическое место иткульцев в среде вышеперечисленных древних народов было подобно, как нам кажется, социально-экономическому статусу исторических шорцев (кузнецких татар) в кругу кочевников Алтая, кулундинско-алейских степей и Хакасско-Минусинской котловины. Шорцы вплоть до нового времени вели многоотраслевое хозяйство, в котором, помимо охоты, рыболовства, пастушества и земледелия, большое значение имело кузнечество. Когда в 1641 г. русские власти предложили шорцам, чтобы они «куяков и шапок железных и копий и никакой ратной сбруи и чорным и белым калмыкам не продавали и на лошади и скотину не меняли», те заявили,

что прекратить обменные операции они не могут, так как кузнечный промысел — один из основных источников их существования (Народы Сибири, 1956. С. 497). Окрестным кочевникам не составляло труда захватить принадлежавшие шорцам источники железоделательного сырья, но они даже не помышляли об этом, ибо сложившиеся формы обменной торговли (скот за предметы кузнечного ремесла) были более выгодны и более рациональны. Думается, что приведенная этнографическая параллель открывает один из путей понимания социально-экономической роли иткульской культуры.

Оценивая социальное содержание бийско-березовской культуры в Верхнем Приобье, Т. Н. Троицкая отмечает, что «все рассмотренные могильники относятся к рядовым (могилы выделившейся родовой знати пока неизвестны), но все же в них прослеживаются погребения более бедные и богатые, с конским снаряжением, вооружением, железными изделиями. Но наблюдаемый процесс имущественной дифференциации был еще слаб и ни в коей мере не нарушал связей внутри родовой общины. Тот факт, что самыми богатыми погребениями были мужские, говорит о том, что существовал патриархальный строй» (Троицкая, 1981. С. 21). Т. Н. Троицкая вслед за М. П. Грязновым полагает, что период существования бийско-березовской культуры был для Верхнего Приобья мирным временем: все поселения — неукрепленные, вооружение встречено лишь в отдельных богатых могилах (Троицкая, 1981. С. 22).

Социальная жизнь кулайцев была более богатой. Об этом говорят большое число городищ, бронзовые изображения мужчин-воинов, а также рисунки последних на металлических бляхах и костяных панцирных пластинах, далекие и успешные миграции кулайского населения: на север (в Приполярье), на юг (в лесостепное Приобье), на запад (в Прииртышье) и на восток (в сторону Енисея и Кузнецкой котловины). Характеризуя погребальный обряд кулайской культуры, Т. Н. Троицкая замечает: «Женские погребения чаще всего были впускными и более бедными, кроме двух захоронений, скорее всего невест, которым в могилу положили их приданое. Над могилами глав семьи совершались тризны с мощными кострами. Все мужчины были воинами» (Троицкая, 1981. С. 35). Раскопки могильника Каменный Мыс в Новосибирском Приобье с достаточной четкостью выявили существенную имущественную дифференциацию кулайцев: одни могилы имели богатый сопровождающий инвентарь, другие — бедный, в третьих его вообще не было.

Археологические материалы показывают прогрессирующую милитаризацию кулайского общества, которая особенно проявилась на саровском этапе, когда в полной мере сложился культ оружия, усилилась мощь городищ (за счет сооружения двойных укреплений, подземных ходов и т. д.), начались «великие переселения» кулайцев, существенно изменившие этнокультурную карту Западной Сибири. Силу кулайского оружия в полной мере испытало на себе население усть-полуйской и бийско-березовской культур. Даже могущественные саргатцы вынуждены были уступить кулайцам значительную часть своей территории, в том числе южнотаежное и лесостепное Прииртышье. Нам представляется, что социальная структура, реконструируемая по остяцким героическим сказаниям, существовала в своих основных проявлениям уже в кулайское время.

Лучше других изучено к настоящему времени саргатское общество, однако и здесь мы не имеем пока достаточной основы для сколько-нибудь развернутых социальных реконструкций. Саргатцы, локализовавшиеся в основном в лесостепном Тоболо-Иртышье, занимали самую южную часть ареала многоотраслевой экономики, где скотоводство и отчасти земледелие вкупе намного превосходили по значимости охотничье-рыболовческие занятия. Социальная градация саргатцев отражена как в характере погребального инвентаря (богатые, обычные и безинвентарные захоронения), так и в размерах курганов: крупные («царские»), средние и малые.

К сожалению, рука грабителей в той или иной мере коснулась всех видимых на поверхности саргатских курганов, причем многие из них грабились неоднократно. По сообщению П. С. Палласа, князь Мещерский копал в XVIII в. гигантский Царев курган у нынешнего г. Кургана, предварительно срыв его вершину. Однако высокопоставленный кладоискатель ничего не нашел, так как курган оказался ограбленным. Ров, окружающий Царев курган, был длиною около 350 сажен (Паллас, 1786. С. 59). О том, какие богатства хранились в сибирских «царских» курганах, можно судить по сообщению того же П. С. Палласа о Золотом бугре, находившемся, правда, за пределами саргатского ареала, в предгорьях Алтая. Местные мужики, численностью более 100 человек, раскапывали его несколько лет и добыли там, кроме всего прочего, много золотых высокохудожественных изделий, общий вес которых составил около 50 фунтов (Паллас, 1786. С. 209).

Поскольку ограбление курганов было более выгодным занятием, чем обычное старательство, Южная Сибирь 200—300 лет назад была буквально наводнена «бугровщиками» — профессиональными добытчиками «могильного золота». «Многие сказывают, — сообщает П. С. Паллас о лесостепном Поишимье, — что земли сии потому так многолюдны стали, что жители соседственных уже издавна населенных областей, слыша пользу, какую другие при взрытии могил находили, за оною сюда перейти польстились... Здесь почти и самый последний курган не остался в целости, хотя некоторые и казались быть невредимыми, но как я приказал осмотреть, то увидел, что все в оных взрыто и кости мертвых лежали на поверхности земли разсеяны. Сказывают, что в здешних могилах нередко находили около головы и груди плющенное золото и серебро, что мне уже у Тобола слышать удалось» (Паллас, 1786. С. 87—88).

О богатстве саргатских курганов тоболо-иртышской лесостепи свидетельствуют единичные «недограбленные» захоронения, изредка находимые археологами в средних по размерам и даже в рядовых насыпях. Так, при раскопках Тютринского могильника в Исетском районе Тюменской обл. А. В. и Н. П. Матвеевы нашли впущенную в более древний курган могилу I—II вв. н. э., где оказались «11 прямоугольных золотых пластинок со штамповым вафельным орнаментом и изящная проволочная золотая серьга, украшенная сердоликовой и двумя синими стеклянными бусинами, зернью и листовидными подвесками» (Матвеев, Матвеева, 1984. С. 219). Еще более повезло В. И. Матющенко, обнаружившему в среднем по величине саргатском кургане у д. Сидоровка Омской обл. незамеченное грабителями захоронение знатного воина. «В южной части мо-

гилы стояли два скифских котла и большой желтоглиняный сосуд-фляга (с плоской одной стороной). В ногах лежали остатки двух сосудов из кожи, один из которых расписан по красному фону черными узорами, а другой — наоборот: по черному фону красными узорами. Умерший, видимо, был в расшитой парчой одежде: остатки парчи найдены во многих местах захоронения. В могиле собран богатый инвентарь: железные латы, два серебряных нагрудника, боевой топор, ритуальная серебряная чаша, а также остатки колчана с железными наконечниками стрел и остатками лука, железные меч и кинжал, глиняный саргатский сосуд и серебряный сосуд типа пиалы. Особый интерес вызывают находки двух золотых пластин со сценой борьбы дракона с тиграми, золотой бляхи с изображением хищника кошачьей породы, серебряной пряжки со стилизованными изображениями крылатых существ, напоминающих кошачьих хищников. Кроме того, в этом комплексе интересна золотая гривна, оригинальная золотая серьга, пронизки, которые были использованы в отделке шапочки, и две литые золотые пряжки на обуви. Особенности погребального ритуала, инвентарь могилы дают основание определить время комплекса IV—II вв. до н. э.» (Матющенко, Яшин, 1987. С. 192—193).

Интересно, что описанные находки близки изделиям знаменитой золотой коллекции Петра I (Руденко, 1962). Это позволяет считать, что сибирское собрание Петра I состоит в основном из саргатских могильных сокровищ, по счастливой случайности избежавших переплавки. Впрочем, называя эти вещи саргатскими, мы рискуем ввести читателя в заблуждение. Дело в том, что среди дошедших до нас художественных изделий саргатской культуры почти нет собственно саргатских вещей. В основном это среднеазиатский и переднеазиатский импорт. Думается, что одним из источников обогащения верхушки саргатского общества было посредничество в торговле пушниной между таежным западносибирским Севером и земледельческим Югом. По мнению Н. П. Матвеевой, в конце I тыс. до н. э. — начале I тыс. н. э. существовал торговый путь, соединявший саргатцев «через саков и усуней со Средней Азией и Южной Сибирью, а через сарматов и племена Прикамья — с европейской территорией, Северным Причерноморьем» (Матвеева, 1987. С. 20).

Вторым источником притока в саргатскую среду иноземных предметов роскоши были, видимо, грабительские походы в далекие южные земли. По Н. П. Матвеевой, среднетобольские саргатцы, возможно, «примыкали к политическому союзу сарматов и совершали с ними военные и торговые экспедиции в Среднюю Азию» (Матвеева, 1987. С. 20).

Вполне вероятно, что на формирование социальной структуры более северных таежных обществ, известных по остяцким героическим сказаниям, в немалой мере повлиял социально-политический опыт населения саргатской культуры, что тем более возможно, если учесть зафиксированные археологически кулайско-саргатские связи и участие саргатцев в сложении раннесредневековой потчевашской культуры, локализовавшейся в основном в предтаежном и таежном Тоболо-Иртышье. В соответствии с этим можно ожидать, что изучение обско-угорского эпического фольклора способно пролить свет и на социальные особенности саргатского общества.

Указывая на концентрацию крупных саргатских курганов в определенных местах (Скаты, Шмаково, Красногорское в Притоболье; Нововаршавка, Новооболонь, Богдановка, Карташово I в Прииртышье и др.), В. А. Могильников допускает существование центров племен (или союзов племен), наподобие известных у саков верховьев Иртыша и долины Или. Одной из региональных саргатских «столиц» он считает Богдановское городище в правобережье Иртыша — самый крупный из известных здесь памятников этой категории. Не исключено, что основные варианты саргатской общности (гороховский, тобольский, ишимский, иртышский) отражают устойчивое сосуществование в пределах саргатско-гороховского ареала по крайней мере четырех племенных союзов, находившихся на уровне ранней государственности типа военной демократии. Однако для подтверждения этой гипотезы необходимы дальнейшие археологические исследования.

Раннесредневековый период. С переходом к средневековью, когда в Среднем Обь-Иртышье утвердились потчевашская и релкинская культуры, сложившиеся на основе кулайской, социальная структура обществ с многоотраслевым хозяйством полностью достигла уровня, известного по остяцким героическим сказаниям. Характеризуя некоторые стороны социально-экономической жизни потчевашцев, А. Б. Коников пишет: «Выделяются группы людей, игравших ведущую роль в военном деле. Формируется круг лиц, отправляющих религиозные функции. Безинвентарные погребения с известной долей вероятности можно интерпретировать как погребения людей, стоявших на самой низкой ступени общества». К этому времени, по мнению А. Б. Коникова, относится «складывание героического эпоса и сказаний, вошедших затем в фольклор аборигенов Западной Сибири, в частности обских угров» (Коников, 1982. С. 12).

В релкинской культуре Среднего Приобья бросается в глаза социальный характер кремации в похоронном ритуале. «Сожжение после смерти, — считает Л. А. Чиндина, — кроме обрядовых моментов, свидетельствовало о каком-то особом положении умерших... Сжигание трупа проводилось чрезвычайно редко (известно 5 случаев из 58), и кремированный имел непосредственное отношение к отборному оружию, так как почти все боевое оружие могильника (защитное и наступательное) находилось в этих могилах. Учитывая сложную обстановку в это время (усиление военно-политической активности тюркского каганата. — *М. К.*) и состав инвентаря, вполне целесообразно предположить, что это были воины» (Чиндина, 1977. С. 120). Обращает на себя внимание, что набор оружия в этих захоронениях (мечи, шлем, остатки кольчуги, панцирные пластины, бронебойные наконечники стрел и др.) был в целом аналогичен вооружению былинных остяцких богатырей.

В погребениях с трупоположением замечается некоторая имущественная неоднозначность. Так, лошадь в Релкинском могильнике сопровождает лишь треть погребенных, причем не только мужчин, но также женщин и детей, из чего следует, что захоронение с конем имеет не половозрастной, а, видимо, социально-экономический характер (Чиндина, 1977. С. 122). Выделяются безинвентарные могилы, принадлежавшие, возможно, самой низкой социальной прослойке релкинского общества.

Принимая во внимание вышеизложенное, а также признавая правомерным мнение Л. А. Чиндиной и Б. А. Коникова о сложении остяцкого героического эпоса с ранних периодов средневековья (Чиндина, 1977. С. 121; Коников, 1982. С. 12), можно допустить, что релкинское общество, как и общество, описанное в остяцких былинах, состояло из четырех основных социальных категорий: 1) военная знать (богатыри); 2) свободные общинники, жившие за пределами городка в обычном селении (посаде?); 3) челядь, обслуживающая богатырей в городках (рабы?); 4) роды-данники, обитавшие, видимо, в основном в стороне от крупных водных магистралей, преимущественно на мелких речках и проточных озерах.

В релкинское время, по Л. А. Чиндиной, складывается культ всадника-богатыря (1977. С. 121). Думается, что названный культ сложился еще в кулайское время (вспомним в этой связи гравированное изображение всадников на бронзовых бляхах из Истяцкого клада: Чернецов, 1953б. Табл. XX, 1—4). В релкинское время (VI—IX вв.) всадник-богатырь уже ассоциируется с образом божественного медиатора, охранителя вселенского миропорядка. С раннего средневековья верхнекамские и западносибирские таежные аборигены начинают дорисовывать на импортных сасанидских блюдах с царственным всадником-охотником символы Верхнего Мира, а именно знаки солнца и луны — священные атрибуты Мир-суснэ-хума (Лещенко, 1977. Рис. 2). Это, видимо, говорит о южных (саргатских?) истоках образа Мир-суснэ-хума. В этой связи любопытно, что богатыри, жившие на юге обско-угорской общности, котировались гораздо выше северных остяцких богатырей. Первые ездили на «славных крылоногих животных» и брали себе в жены «златоглазых бровастных дев полуденной страны», вторые транспортировались на оленях и не имели прямых связей с югом.

Ранее мы пришли к выводу, что остяцкие героические сказания характеризуют общества, стоявшие на уровне военной демократии. Добавим к сказанному, что ведущую роль в социально-политической жизни ареала многоотраслевой экономики играли общества, жившие на юге обско-угорского и самодийского мира: саргатцы и южные кулайцы (в период раннего железа), потчевашцы и южные релкинцы (в начале средневековья). В целом нам представляется, что со времени сложения в лесостепи и на юге таежной зоны многоотраслевого хозяйства, т. е., видимо, с энеолита и раннебронзового периода, население этой территории по потенциальным возможностям своего социального и экономического развития находилось в более выгодном положении, чем население степей и северных таежных районов.



Глава четвертая

ВЕРОВАНИЯ

Для каменного века Зауралья и Западно-Сибирской равнины (исключая, пожалуй, поздний неолит) мы по существу не располагаем данными, позволяющими судить о каких-либо сторонах верований местного населения. Трудность разработки этой проблемы усугубляется тем, что на зауральско-западносибирской территории пока не найдены погребальные памятники каменного века (за исключением опять-таки позднеолитического периода), которые могли бы дать достаточно информативную основу для мировоззренческих реконструкций. Однако и для более поздних эпох сведения о религиозных воззрениях сибирских аборигенов скудны и отрывочны. Они позволяют подойти к пониманию лишь некоторых самых общих сторон первобытной идеологии, присущих скорее древнему западносибирскому населению в целом, чем носителям отдельных конкретных культур.

Духовный мир сибирских аборигенов развивался на определенном естественногеографическом фоне, в процессе хозяйственно-бытовой и социальной адаптации первобытных коллективов к природной среде. Поэтому в настоящей главе нам в первую очередь хотелось бы коснуться экологических аспектов исследуемых мировоззренческих традиций, причем лишь в той мере, в какой это позволяют весьма нечеткие, зачастую едва угадываемые вехи этнографо-археологической ретроспекции. Все нижеизложенное есть не что иное, как попытка археолога, скованного вещеведческими схемами, различить за мертвыми археологическими остатками живую душу исчезнувших человеческих обществ.

Наверное, этнографы, экологи, философы, специалисты по первобытным верованиям найдут в наших рассуждениях спорные моменты, недоговоренности, излишне прямолинейные заключения, не совсем оправданное в ряде случаев проецирование этнографии на археологию, отдельные логические ошибки. Тем не менее мы берем на себя смелость изложить собственное понимание некоторых спорных мировоззренческих сюжетов, ибо твердо убеждены, что в науке правильнее и честнее искать и ошибаться, чем не искать и не ошибаться.

ЧЕЛОВЕК И ЖИВАЯ ПРИРОДА

В основе первобытной нравственности лежало прежде всего одушевление и обожествление природы. Отсюда строгие правила, регламентирующие связь человека и окружающей среды, в частности всевозможные запреты, касающиеся отношения к животным, деревьям, воде, огню и т. д. Одни из этих запретов отражали заботу об обилии жизненных благ, другие явля-

лись тотемными табу, третьи закрепляли нормы вселенского общежития, четвертые были признанием права всего, что населяло землю, жить и продолжать свой род.

Судя по этнографическим свидетельствам, древние сибиряки старались брать у природы не более того, что необходимо для выживания. Действовала священная формула: тайге хорошо — нам хорошо, тайге плохо — нам плохо. Нарушение ее влекло тяжкие последствия. У обских угров считалось, что за «оскорбление» рыб и зверей, глумление над ними, за причинение боли «душе» медведя духи насылали на людей болезни и другие напасти. По поверьям восточносибирских юкагиров, «если животное «не любит» охотника, он его не убьет. . . Но дух-покровитель животного падзул, снисходительно относящийся к охотнику, убивающему животное для еды, возмущается заносчивостью человека, когда он убивает лишнее, «по-пустому». Тогда падзул уводит животного подальше от неразумного охотника. Исчезновение в Верхнеколымском районе лося юкагиры объясняют тем, что раз весной они убили столько лосей, что не были в состоянии вывезти мясо на реку, и оно сгнило в поле» (Иохельсон, 1898. С. 262). «Суеверные колымские жители, — читаем мы у К. К. Неймана, — приписывают исчезновение оленей следующему преданию. Когда-то два тунгуса поймали одного из этих животных и содрали с живого шкуру» (Нейман, 1871. С. 27). Тувинский шаман, объясняя причину болезни женщины, говорит ее мужу: «Ты, охотник, до единого уничтожил целую семью сурков. Когда они, эти сурки, были в одной норе, ты их дымом всех убил» (Кенин-Лопсан, 1987. С. 41).

Бранд Адам, участник русского посольства в Китай (1692—1695), удивлялся мудрости остяков, которые, выходя на охоту за бобрами, «хорошо знают, что нельзя истреблять целый выводок; поэтому, когда они бьют или стреляют бобров, всегда оставляют нетронутой пару: самца и самку» (Идес Избрант, Бранд Адам, 1967. С. 96). Так же поступали и другие сибирские аборигены. Юкагиры, например, окружив несколько лосей, одного обязательно отпускали. Даже во время голода не убивали лосиху с лосенком.

Это правило обычно соблюдалось и по отношению к людям, в том числе к врагам. Считалось безнравственным, ведя войну, поголовно истреблять побежденных. По остяцкому сказанию богатыри из городка Карыпоспат, мстя богатырям из городка Эмдер за изменническое нападение, догоняют их на своих «славных крылоногих животных» (конях), убивают, но щадят старшего из них, чтобы его «город не остался без имени» (Патканов, 1982. С. 95), т. е. чтобы не прекратился славный эмдерский богатырский род. Богатыря Эдильвея из одноименного юкагирского сказания, убившего много врагов, дух земли наказал потерей богатырской силы и физическими муками (Гоголев, Гурвич и др., 1975. С. 229). Эти примеры лишний раз показывают, что сибирские аборигены не отделяли свою жизнь от жизни вообще. Все живое должно возрождаться. «Искоренение» противоречит природе, а потому противоестественно и греховно.

Коренные жители Сибири относились к животным как к равным себе или даже более достойным существам, живущим по тем же законам,

что и люди. Остяки, например, верили, что бобры воюют, играют свадьбы, хоронят своих покойников. У них есть рабы, которых опытный охотник узнавал по чрезмерной худобе и потертому от тяжелой работы волосу (Идес Избрант, Бранд Адам, 1967. С. 96). Перед тем как сразить зверя, сибирские аборигены просили у него прощения за вынужденное убийство. Камчадалы (ительмены), забирая коренья из мышиных нор, оставляли часть их нетронутыми, так как были убеждены, что мышь, лишившись запасенного на зиму корма, покончит жизнь самоубийством, удавясь травинкой или сунув голову в развилку ветки (Орлов, 1975. С. 152). Ограбление мышиных нор нередко маскировалось как торговая операция: на место взятых кореньев камчадалы клали старые тряпки, сломанные иголки, несколько кедровых орешков, травку и просили мышей не обижаться на них, так как все сделано по правилам и с наилучшими намерениями (Зеленин, 1929. С. 12).

Безнравственным, а потому и наказуемым, считалось также неуважительное отношение к неживым (с нашей точки зрения) предметам, особенно к земле, воде и пр. Так, землю нельзя было бить, наносить ей умышленные раны; запрещалось копать ее ножом или копьем. Особенно оберегались места, считавшиеся священными. У обских угров там запрещалось не только охотиться, шуметь, рвать траву и др., но также отталкиваться от земли посохом и лыжной палкой, касаться дна реки веслом при гребле на лодке. Такие «закрытые» для обыденной жизни зоны, помимо их ритуальной предназначенности, выполняли роль своеобразных заповедников, где ничто не нарушало естественную жизнь промысловых животных, способствуя их размножению и расселению в соседние районы.

Не менее старательно берегли землю другие народы Северной Евразии. Чуваши считали, что земля, как и все живое, периодически нуждается в сне и отдыхе. Поэтому между весенней пахотой и началом сенокоса они всячески оберегали покой земли, давая ей возможность набраться сил. «Тогда, — сообщает один из очевидцев, — невозможно ни пошевелить земли, ни выдернуть кол из земли или вбить его в землю, нельзя не только выдернуть травку, но даже и косить косою траву с земли. Одним словом, пользоваться землею возможно лишь так: ходить по ней, сидеть и спать на ней. Даже пинать ногою в кочку не должно» (Сухарев, 1881. С. 41).

Плюнуть в реку или бросить в нее нечистый предмет считалось большим грехом. М. Б. Кенин-Лопсан записал текст лечебного камлания тувинского шамана, где причина болезни девушки объясняется тем, что она (видимо, нечаянно) загрязнила водный источник.

. . .Девушка заболела оттого,
Что она осквернила святую воду аржаан.
Очищайте же сами свой позор,
Освящайте родниковую воду.
Устройте же большой праздник,
Угощайте грудинкой и курдюком.
Пусть будут стрельба из лука, борьба хуреш и бег,
И они навсегда очистят грязь и позор

(Кенин-Лопсан, 1987. С. 112).

Аборигенное население Сибири избегало рубить живые деревья, предпочитая употреблять для хозяйственно-бытовых нужд мертвые стволы. Живое дерево использовали главным образом в культовых целях. «У деревьев, — рассказывают юганские ханты, — вэллэм (волокна). Если их перерубишь, то дерево умрет. Когда их рубишь, дерево кричит, но мы не слышим, а один человек слышал. Он не рубил деревья, не мог. Остался как-то один, подойдет к дереву — кровь. Чай не мог сварить, он видел и слышал, как орет дерево. Сначала постукивал по дереву: если молчит, тогда, значит, умерло оно, тогда рубил» (Кулемзин, 1984. С. 165).

В описанных поверьях, обрядах и запретах видится большая экологическая мудрость: нельзя причинять боль тому, что дает жизнь и пищу, иначе не будет ни того, ни другого. Односторонность нынешней научно-технической революции заключается, на наш взгляд, в том, что осуществляющая ее инженерно-техническая бюрократия, становясь все более изощренной в машинно-технической экспансии, чванливо выдаваемой за «прогресс», становится все менее мудрой в способности постичь взаимосвязь биосферы и техносферы, предугадать последствия одностороннего акцента на безудержное развитие промышленного ландшафта.

Одним из самых почитаемых животных в Сибири был медведь, издревле занимавший ведущее место в изобразительном искусстве. Самые ранние из дошедших до нас медвежьих скульптур сделаны из камня. Три таких изображения (одно целое и два неполных) найдены в Васьковском неолитическом могильнике (Кемеровская обл.), по одному — на Самусьском энеолитическом кладбище и в могильнике периода ранней бронзы на Мусульманском кладбище в низовьях Томи (рис. 19, *7*; 25, *16*). Находка в Шигирском торфянике (Свердловская обл.) деревянной головки медведя (Эдинг, 1940. Рис. 47) позволяет предполагать, что в прошлом на урало-сибирской территории была широко распространена деревянная скульптура, большая часть которой не дошла до нас. Древние мастера, видимо, обращались и к кости. К сожалению, время безжалостно уничтожает изделия из органики, и мы, наверное, никогда не узнаем подлинное место дерева и кости в древнем искусстве.

В эпоху бронзы появляются медные и бронзовые изображения медведя. Одно из них найдено на Самусе IV (Матющенко, 1973. Рис. 5, *1*). Фигурки медведя из металла и рисунки его на различных металлических, преимущественно бронзовых, предметах известны и в последующие эпохи. Большинство их происходит из таежных западносибирских святилищ раннего железа и средневековья.

Медведь поражал людей не только силой, но и «человекоподобием»: он умел стоять и ходить на задних лапах; некоторые его поступки напоминают человеческие. Если верить остяцким бывальщинам, он находит длинную лесину и пользуется ею как рычагом при переворачивании колоды. Присмотрев еще летом подходящую берлогу, медведь замечает облюбованное место, обламывая вершину близрастущего деревца. Путая следы перед залеганием, он, если возможно, подходит к нужному месту по лежащему в воде бревну. На Васюганских болотах, по свидетельству местных охотников, лакомящийся малиной медведь иногда таскает с собой чурбан для утрамбовывания болотных кочек. Помимо этого манси, ханты, селькупы и др. приписывают медведю качества, в действительности

ему не свойственные: способность понимать человеческую речь, обыкновение красть женщин, сожительствовать с ними и даже иметь от этого потомство.

Обские угры, как и другие урало-сибирские народы, избегали называть медведя по имени, а обращались к нему: «отец», «священный зверь», «добрый старик» и т. п.; впрочем, и само название медведя было всего лишь ритуальным эпитетом, обозначающим в переводе с остяцкого «покрытый шубой старик», «когтистый старик» и пр. Остяк не говорил: «Мы убили медведя» или «мы сняли с него шкуру», а заявлял: «Священный зверь скончался» или «мы сняли с него его священную малицу». Тобольские остяки, убив медведя, клали ему на брюхо семь сухих сучков. Начиная пороть шкуру, снимали первый сучок и говорили: «Вот, смотри, это первую пуговицу у тебя расстегиваем» — и так семь раз, до последнего сучка (Ядринцев, 1900. С. 102).

Культ медведя у обских угров наиболее полно проявлялся в Медвежьем празднике, отмечаемом в честь убитого медведя. Когда медвежью тушу подвозили к юрте, все выходили навстречу, клали земные поклоны, целовали его, приговаривая: «Царь леса», «добрый старик» и другое в этом же роде, при этом погружали руки в куженьку (берестяной сосуд), поставленную около головы медведя, и омывали лицо. Шкуру медведя с головой и лапами приносили в юрту и помещали на почетном месте — против очага, мордой к нему, причем голову укладывали между передними лапами. Шею повязывали шарфом, на голову надевали шапку, а медведице — платок. Перед головой ставили фигурки оленей из хлеба или бересты, маленькие берестяные сосуды с сушеной рыбой, вареным мясом, орехами и другими яствами; здесь же клали гребень и чип (мелкие стружки для вытирания лица и рук). Глаза медведя прикрывались серебряными монетами, на конец морды надевали берестяной кружок, а на «пальцы», если это самка, берестяные кольца.

Женщины могли смотреть на медведя, лишь закрыв лицо платком. На празднике присутствовали только сородичи. Прибывших перед входом в юрту подвергали очистительному обряду: обливали водой или осыпали снегом. Каждый из входящих кланялся медведю, целуя и почтительно приветствуя его. Женщины целовали медведя, не открывая лица, через платок.

Праздник совершался ночью и длился от трех до пяти дней. Каждое очередное ночное действо начиналось с пения ритуальных песен, в которых медведь изображался великим героем, имевшим небесное происхождение и совершившим много подвигов. Пели также о героическом прошлом своего народа, о богатырях и их военных приключениях. Всего во время праздника исполнялось до 300 песен и сказаний. Они чередовались с плясками и представлениями. У ваховских остяков кто-нибудь из охотников надевал медвежью шкуру и начинал бороться с присутствующими, одолевая последовательно семь борцов; в восьмой борьбе на мнимого медведя нападали сразу семь «богатырей» и, наконец, побеждали его.

В дни праздника варили и ели медвежье мясо, кроме ритуальных частей — головы, сердца, лап. В заключительную ночь остатки медведя, а также шкуру и голову уносили в лес. Женщины варили заднюю

часть медведя, мужчины готовили себе голову, сердце, лапы и съедали их с соблюдением определенной обрядности. Так, кости не раздробляли, чтобы медведь в будущем мог вновь облечься плотью. Череп вешали на ветку священного дерева, шкуру тоже, а клыки и кости хранили как обереги и талисманы.

Интересна «медвежья» песня иртышских хантов, в которой медвежий праздник трактуется самим медведем: «От моего отца, мужа семибездного неба... я при помощи дорогого конца железной цепи спустился (на землю)... Когда священный пир медведя окончился, они стали плясать священную пляску медведя. Меня одели в пушистый суконный кафтан с длинным пушком, меня укрыли звенящим серебром. Когда священный праздник (в честь) медведя окончился, я по дорогому концу железной цепи, звенящей, подобно серебру, поднялся к моему отцу, мужу семибездного неба» (Patkanov, 1900. S. 85—89). В общем убийство здесь не убийство, а способ приглашения в гости, а помещение черепа и шкуры на дерево — отправление из гостей обратно на небо.

Описанные ритуальные действия напоминают обряды чествования медведя у финноязычных народов Европы; это лишний раз подтверждает, что угры и финны происходят от одного корня и достаточно близки между собою не только по языку, но также по культам и верованиям. В прекрасном поэтичном карело-финнском эпосе «Калевала» вся 46-я руна посвящена чествованию медведя, убитого знаменитым Вяйнямёйненом. Сразив могучего хозяина тайги, герой делает вид, что медведь сам виноват в своей смерти, а он, Вяйнямёйнен, не имеет к этому никакого отношения. Оправдываясь перед убитым зверем, он называет его заместительными или иносказательными именами:

Мой возлюбленный ты, Отсо!
Красота с медовой лапой!
Не сердись ты понапрасну —
Я не бил тебя, мой милый.
Сам ты ведь свалился с ветки,
Разорвал свою одежду
О кусты и о деревья:
Скользко осенью бывает,
Дни осенние туманны.

Народ Калевалы, когда Вяйнямёйнен приносит убитого медведя, вопрошает героя-охотника, кого он «привел»:

То не золото ль явилось,
Не пришло ли серебро к нам,
Мех ли ценный появился,
Золотая ли монета?

Вяйнямёйнен отвечает:

Это прибыл знаменитый,
Красота лесов явилась.

На это

Так народ ему ответил,
Люди добрые сказали:
«Отведи туда ты гостя,
Проведи-ка дорогого,
Под прославленную кровлю,
К нам в прекрасное жилище:
Там уж кушанье готово,
Там поставлены напитки,
Чисто выметены доски
И протерты половицы;
Там все женщины надели,
Что ни есть прекрасней платья,
Головы их в украшеньях,
Белые на них платочки».

И далее:

Из сеней долой вы, парни,
От ворот долой, девицы,
Ведь в избу герой вступает,
Ведь краса мужей подходит!

Медведя «проводят» за пиршественный стол, «снимают шубу» (обдирают шкуру) и призывают всех

К лохмачу на пир, на свадьбу.

Начинается праздничное застолье и чествование медведя, при этом, в частности, подчеркивается его небесное происхождение:

Он рожден не на соломе,
Не в овине на мякине...
Возле месяца и солнца,
И медведицы небесной,
Около воздушной девы,
Возле дочери творенья.

По окончании праздника Вяйнямёйнен относит шкуру и череп медведя

К золотой холма вершине,
На вершину горки медной,
Там на дерево повесил,
На сосне на стоветвистой,
На ветвях ее крепчайших,
На верхушке на широкой.

(Калевала, 1979.
С. 495—499)

Н. Харузин еще в прошлом веке убедительно показал, что медвежий праздник у остяков и вогулов носит тотемический характер. В большинстве обрядовых действий убитый медведь предстает как старший родственник. Его помещают на почетном месте, перед ним ставят лучшие блюда, убирают всевозможными украшениями. В празднике участвуют только родственники. Женщины в присутствии медведя закрывают лицо платком, как перед родоначальником. Обращает на себя внимание и неодинаковая продолжительность праздника: если убит взрослый медведь, праздновали пять дней; если медведица — четыре; если медвежонок — два-три дня (Харузин Н., 1899). Эта числовая градация соответствует представлениям обских угров о числе жизненных сил у мужчины, женщины и ребенка.

В одном из мансийских сказаний говорится, что женщина — родоначальница фратрии Пор рождена медведицей. Представление о медведе-тотеме, родоначальнике и благодетеле рода, привело к убеждению, что даже частица его способна оберегать от несчастий и обеспечивать удачу. Клык и коготь медведя хранились как обереги и талисманы. Остяки, например, подвешивали медвежий зуб над люлькой или надевали на шею ребенка. Клыки и когти медведя (натуральные, а также сделанные из

камня и бронзы) встречаются на древних восточноуральских и западносибирских памятниках. Они найдены на Шигирском торфянике, поселениях Самусь II, IV, на Степановском культовом месте близ Томска (Косарев, 1981. Рис. 80).

Можно предполагать, что комлекс ритуалов, наблюдаемый у обских угров при чествовании медведя, существовал в Западной Сибири по крайней мере с раннего железа. Об этом свидетельствуют, в частности, рисунки медведя в характерной для медвежьего праздника «жертвенной» позе (на животе, с головою между передних лап) на бронзовых бляхах и браслетах кулайской и усть-полуйской культур (рис. 74, *11, 18*) (Чернецов, 1953б).

На культ медведя, тотемическое значение которого, выйдя за рамки отдельных родов, фратрий и этносов, стало почти глобальным (евразийско-американским), наслоились иные тотемические образы, связанные с другими животными. Но в отличие от медведя, которого с древнейших времен считали своим тотемным предком все урало-сибирские народы, эти звери и птицы — бобр, горностай, росомаха, лебедь, орел, журавль, кедровка и др. — стали тотемами конкретных родов и фратрий. Над всеми ними царил медведь — могучий и мудрый хозяин тайги, первенство и авторитет которого были непререкаемы. С ним мог соперничать лишь лось — еще один хозяин тайги, но культ его был иным по содержанию.

Среди древних изображений животных, найденных на урало-западносибирской территории, лось количественно преобладает. Самые ранние скульптурные воспроизведения его здесь относятся к неолиту: костяная голова лося из Ордынского могильника в Новосибирской обл., каменная голова, найденная на стоянке Евстюниха близ г. Нижнего Тагила и в одном из погребений Васьковского могильника в Кемеровской обл. Деревянные и костяные фигуры лося и лосиных голов известны из нижнего и среднего слоя Горбуновского торфяника в Свердловской обл.; они относятся к энеолиту и бронзовому веку и датируются III—II тыс. до н. э.

В эпоху бронзы появляются первые металлические изображения этого животного, обычно в виде головы, венчающей верхнюю часть бронзовых ножей, кинжалов, культовых предметов. В железном веке в таежном Обь-Иртышье распространяются бронзовые фигурки лося «ажурного» литья. В такой же «ажурной» манере выполнены многочисленные рисунки лосей на древних писаницах Урала и на бронзовых вещах усть-полуйской и кулайской культур периода раннего железа (Косарев, 1984. Рис. 27).

По сообщениям дореволюционных путешественников у вогулов верховьев Лозьвы был «сохатый окаменелый зверь, которому они в известное время поклоняются, прося его, чтобы он посылал больше зверя» (Глушков И. Н., 1900. С. 69). «Высеченный из камня» лось существовал также на Сосьве: «Над сим истуканом, — пишет П. С. Паллас, — состроена особая юрта, и вогульцы приходят из дальних стран молить его жертвоприношениями и небольшими подарками о счастливой ловле» (Паллас, 1786. С. 352).

Приведенные этнографические и археологические свидетельства говорят об издревле существовавшем в урало-сибирской тайге почитании

лося и об особой культовой обрядности, связанной с этим почитанием. Однако культ лося вряд ли имел прямое отношение к тотемизму. Это животное в тайге всегда было главным объектом охоты, и поэтому табуация его как условие тотемического культа не могла проявиться в сколько-нибудь полной мере. Лось (и олень) считались символами чистоты. Поэтому на урало-западносибирской территории они издревле изображались в «ажурном» («скелетном») стиле — с просвечивающимися ребрами, а иногда и внутренностями. «Прозрачность» означала чистоту и красоту тела. «О красивых людях, — сообщает С. К. Патканов в связи с анализом остяцкого фольклора, — в сказаниях говорится, что у них «сквозь кости виден мозг и сквозь мозг видны кости». Но эта прозрачность тела считалась также признаком нежного сложения. Напротив, отличием силы была плотность и непрозрачность организма» (Патканов, 1891. С. 24).

«Прозрачность» была показателем красоты и чистоты также у других сибирских народов. Бурятский богатырь Эрэ-Тохоло-Мёргён, встретив царскую дочь, «сквозь одежду на тело смотрит, сквозь тело на кости смотрит, сквозь кости на мозг смотрит. В уме находит ее красивою и приятною» (Хангалов, 1903. С. 105). Похожие сюжеты мы встречаем и за пределами урало-западносибирской территории. В русских народных сказках царевна-невеста бывает обычно «сама вся чистая, да такая красавица, что и вообразить лучше нельзя: видно, как из косточки в косточку мозжечок переливается» (Афанасьев, 1985. Т. II. С. 273). Однако порою прозрачность напускают на себя злые чертовки и ведьмы с целью завлечь и погубить благородных богатырей. В якутской сказке «Белый юноша» навстречу герою «из самой большой урасы выходят отлично-хорошие женщины в трех пестроплечих жеребячьих дохах, держа на локтях три высоких берестяных туеса (с хмельным напитком. — *М. К.*). Сквозь платье у них видна кожа; сквозь кожу видно тело; сквозь тело видны кости; сквозь кости виден мозг; с нежно-серебряными щеками, с сияющими висками, с волнующим ликом» (Худяков, 1890. С. 145). Юноша, конечно, тут же воспылал страстью к ним, потерял контроль над собой, за что был жестоко наказан. Мнимые красавицы низвергли его в бездонную пропасть, т. е. в Нижний Мир.

Но нечистая сила стала столь многоликой и изощренной уже на поздних стадиях язычества. В первобытности «прозрачность» символизировала добро и свет и вряд ли могла маскировать зло и тьму. На древних уральских петроглифах «прозрачный» лось нередко изображался под знаками солнца и небосвода, чем подчеркивалось особое место его в миропонимании местных народов. Видимо, в этом и заключался смысл почитания лося — как наивысшего блага, ниспосланного небом, чтобы дать людям жизнь и пищу. Здесь лось, источник жизни, как бы ассоциируется с солнцем, которое в общем выполняет ту же самую роль. В верованиях урало-сибирских аборигенов образ лося-солнца и оленя-солнца занимает значительное место. Лось — вообще космический зверь. У всех сибирских народов существует в разных вариантах легенда о космическом лосе. В остяцком мифе богатырь Пунк-Пох гнался по небу за шестиногим лосем и отрубил у него две задние ноги; Большая Медведица — это тот же небесный лось, а Млечный Путь — лыжня Тунк-Поха. Остяки уверяют, что бывают годы, когда Лось (Большая Медведица) движется по небу

быстрее других созвездий, и в иные зимы в ноябре и в начале декабря он занимал на небе то место, где должен был находиться в январе. В такие годы весна была ранняя, дружная, добывалось много рыбы и зверя.

Придание черт лося той или иной вещи вводило ее в ранг священного предмета. В Васюганье до недавнего времени изготовляли деревянные молоты, рабочая часть которых оформлялась в виде головы лося. Васюганские ханты оставляли их у священного кедра; считалось, что это приносит удачу в промыслах.

Д. Н. Эдинг исследовал на Горбуновском торфянике близ г. Нижнего Тагила культовое место энеолита и бронзового века, где найдено несколько деревянных скульптур лося с чашеобразным углублением на спине — своеобразные сосуды-лоси. Чашевидное углубление было вместилищем жертвенной пищи. В период черкаскульской культуры жертвенные яства стали приносить и в специальных «солнцеликих» глиняных тарелках (Косарев, 1981. Рис. 81), что лишний раз подтверждает предположение о совмещении на Урале и в Сибири культа лося с солярно-астральными культами.

Рисунки лося на древних уральских писаницах нередко сочетались с изображением загонных сооружений. В. Н. Чернецов связывает эти сюжеты с календарными обрядами, темой которых было «привлечение добычи в ловушки и удержание ее в них», и, кроме того, «весеннее оживание природы и идея размножения» (Чернецов, 1971. С. 83). Скорее всего культ лося имел отношение в основном к этим двум темам, в которых, как легко заметить, нет сколько-нибудь выраженных тотемических акцентов.

Весьма уважительно, хотя и совершенно в ином роде, сибирские аборигены относились и к самому древнему домашнему животному — собаке. Нередко ее погребали по человеческому обряду и даже на обычном кладбище. В Западной Сибири самые древние из известных захоронений собаки датируются бронзовым веком. Два из них исследованы в могильнике периода развитой бронзы Сопка II в Барабе: одно обособленное, другое — в ямке на дне могилы мужчины (Молодин, 1985. С. 76). Погребения собак известны и в более поздние периоды — например, в кургане № 3 могильника Каменный Мыс в Новосибирской обл., относящегося к кулайской культуре. Собака, как и погребенные в этом кургане люди, была ориентирована головой на северо-восток, лежала на левом боку с подогнутыми ногами; при ней была бляшка из светлой оловянистой бронзы (Троицкая, 1979). Собачьи погребения найдены также в Релкинском раннесредневековом могильнике (Томская обл.), в Кипских курганах (Омская обл.; X—XI вв. н. э.) и на некоторых других древних западносибирских кладбищах.

Первое письменное свидетельство о захоронении собак в Западной Сибири относится к концу XVII в. Очевидцем этого обряда был участник русского посольства в Китай Бранд Адам. «Следующий случай может показаться глупым, — писал он в своих путевых заметках, — но мы сами были его свидетелями. У вогулов сдохла собака, по виду напоминающая английского дога. Тотчас же поднялись крики и причитания; один оплакивал одно достоинство собаки, другой — другое, каких, по их уверениям, не встретить ни у кого. После того они похоронили ее, как хоронят людей: положили ей под голову вместо подушки отесанный кусок дерева и на ее могиле построили отдельный домик, чтобы показать, как высоко они

ценили эту собаку при жизни за ее великие достоинства и за верную службу. У здешнего народа существует древний обычай чтить такими похоронами пса, приносившего пользу» (Идес Избрант, Бранд Адам, 1967. С. 96).

У манси до недавнего времени были специальные собачьи кладбища. Одно из них находилось недалеко от мансийского селения Щекурья. Умерших собак там помещали в отдельную яму, закрывая последнюю пластами дерна. Вообще обские угры в зависимости от местности и некоторых обстоятельств хоронили собак по крайней мере тремя способами: в ямах, в наземных срубах и на земле под кучей хвороста. Ваховские ханты перед погребением собачьего тела украшали его: привязывали на одну переднюю лапу красную ленту, на другую — черную. Бить и обижать собаку считалось грехом (Мошинская, Лукина, 1982; Кулемзин, 1984. С. 160). Путешественники XVIII—XIX столетий с удивлением отмечали, что остяки заботятся о собаках больше, чем о собственных женах: кладут их с собою спать, стелят им оленьи шкуры, варят хорошую еду.

Почтительное отношение к собаке видим и в других районах Сибири. У бурят она была обязательной участницей всех семейных праздников. Во время свадьбы, повязывая гостям платок или ленту, ей надевали на шею красный суконный ошейник. По бурятским преданиям собаку наряду с домашним скотом приносили прежде в жертву богам (Хангалов, 1898. С. 64).

Среди дошедших до нас древних изображений животных собака почему-то встречается редко. Зато бронзовые фигурки волка, начиная с железного века, довольно многочисленны. Не исключено, что некоторые из них не волки, а собаки, тем более что видовые признаки этих двух животных весьма близки и в схематической передаче древних скульпторов их легко спутать даже специалисту-кинологу. Из известных изображений собаки наиболее выразительна бронзовая фигурка из Кривошеинского клада в Нарымском Приобье (Косарев, 1984. Рис. 26, *21*).

Собака издревле была жертвенным животным. В Васюганье на поселении Тух-Эмтор (бронзовый век) скелет собаки найден в жилищной пристройке вместе с древесным углем, бронзовым кинжалом и обломком глиняного сосуда с изображением хищной птицы. Жилище принадлежало мастеру-бронзолитейщику, и можно предполагать, что собака была принесена в жертву при ритуальном действии, связанном с производством бронзовых изделий. На городище периода поздней бронзы Чудская Гора (Омская обл.) обнаружена жертвенная площадка, где с остатками человека лежали кости и черепа собак. На городище Усть-Полуй в низовьях Оби (железный век) находилась груда собачьих черепов не менее чем от 15 особей.

Обычай принесения в жертву собак наблюдался в Сибири и в новое время. Чтобы не утонуть, северные самоеды, отправляясь в путь на лодке, бросали в воду задушенную собаку. Нганасаны, молясь о ниспослании благ, жертвовали собак матерям природы: Земле-Матери удавленную собаку оставляли на земле, Воде-Матери — топили в реке, Тайге-Матери — вешали на дерево. Есть сведения, что сидячие коряки помимо обычных имели в прошлом особых «жертвенных» собак (Дитмар, 1856. С. 30).

В. И. Мошинская и Н. В. Лукина считают, что предки обских угров могли приносить собаку в жертву «за душу», как некий эквивалент человеческой души, похищенной духами болезни и смерти (Мошинская, Лукина, 1982). Если это мнение правильно, то не исключено, что некоторые из выявленных археологически захоронений и жертвоприношений собаки есть не что иное, как «выкуп», принесенный людьми в надежде возвратить «украденную» злыми силами душу своего сородича.

В целом почитание собаки у обских угров носило сложный и противоречивый характер. С одной стороны, она приравнивалась к чистым животным — лошади, лосю. Так, у манси было мифологическое существо Иэльсэль, собакой у которого служил лось. Они верили, что старая собака, как и старый лось, способна превратиться в мамонта и уйти жить под землю; верный признак предстоящего превращения — собака начинала есть землю. Манси и ханты при обтяжке бубна наряду с лосиной и конской использовали также собачью шкуру.

С другой стороны, собака связана с миром мертвых. Эпидемии, по мансийским поверьям, часто приходят в виде черной собаки. Болезнь и смерть человека, считали манси, являлись обычно делом собакоподобных демонов, живущих в Нижнем Мире. В архиве В. Н. Чернецова есть такая запись: «Собака (у манси) — злой дух. Она приносит болезни, не подвластные шаманам. Человек кормит, ласкает собаку, поэтому дух теряет власть над ней» (по Кулемзину, 1984. С. 160). Обские угры при похоронах не использовали собак как тягловую силу, даже в тех местах, где собаки были основным транспортным средством.

Так же неоднозначно относились к собаке и другие сибирские народы. Буряты были уверены, что «есть худые собаки, которые постоянным лаем приглашают злых духов; особенно та собака худая, которая лает и воет по-волчьи, смотря на северо-восток; она призывает оттуда злых духов; буряты убивают таких собак; если же убить считают грехом, то отдают русским или нанимают кого-нибудь убить. Вообще убить собаку большой грех; кто убьет собаку, тот при совершении религиозных обрядов не должен держать «сасами», т. е. он считается нечистым» (Хангалов, 1903. С. 201).

Наряду со столь сложными и противоречивыми свойствами, характеризующими ее сверхъестественные возможности, собака наделялась и многими человеческими качествами. Как уже говорилось выше, душа собаки при определенных обстоятельствах приравнивалась к душе человека, и вообще считалось, что собака была когда-то человеком, например у ваховских хантов. Последние, если не было найдено тело утонувшего или замерзшего, хоронили его собаку, соответственно полу погибшего. В некоторых обско-угорских обрядах кровь человека заменяли кровью собаки. У восточных хантов част такой сказочный сюжет: с богатыря сняли скальп, но он не умер, так как натянул на оголенный череп собачью шкуру (Пелих, 1972. С. 372). Считалось, что собаки обладают шаманским даром: могут видеть злых духов, способны предвидеть. По мнению кондинских манси, чтобы стать провидцем, надо часто смотреть между ушей черной собаки.

У собаки, судя по материалам обско-угорской этнографии, была еще одна почетная, «человеческая» привилегия. Манси прежде нередко по-

могали старым больным псам перебраться в мир иной путем «почетного» удушения специальной удавкой. В этой связи приходит на память старинный обычай «почетного» убийства стариков, доживший у ряда сибирских народов до этнографической современности. Во всем этом видится дань высокого уважения к собаке — древнейшему другу и помощнику людей. В этом уважении вряд ли стоит, как это иногда делается, искать проявления тотемического культа. Образ собаки, как он понимался сибирскими аборигенами, не имел ничего общего с образом тотемного предка.

Тотемами отдельных родов и фратрий у таежных сибирских аборигенов чаще всего были птицы, и здесь этнографические свидетельства хорошо увязываются с археологическими находками. В Яйском неолитическом могильнике (Кемеровская обл.) найдены две миниатюрные скульптурки птиц в полете, одна из которых изображает лебедя. Костяная фигурка лебедя обнаружена в одном из погребений Ордынского неолитического (?) могильника в Новосибирской обл. Рисунки птиц известны на сосудах Самусьского IV поселения эпохи бронзы, причем в одном случае туловище птицы передано овалом с лучами — в виде солнца (рис. 31, *12*). Изображения птиц с солнечным знаком внутри встречаются иногда на остяцких тамгах. По Ю. Б. Симченко, такие птицы скорее всего обозначают одну из душ человека (Симченко, 1965. С. 165). Поскольку представление о душе у обских угров (о душе-птице) было тесно связано с образом тотемного предка, можно предполагать, что рисунок «солнечной птицы» на самусьском сосуде носит тотемический характер.

В железном веке появляется много фигурок птиц, отлитых из меди и бронзы (рис. 70, *7, 8*; 74, *16, 20—22* и др.) (Косарев, 1984. Рис. 25, *3—17*). Чаще всего их находят в могильниках и святилищах. Они обычно изображены в фас, с развернутыми крыльями, имеют ряд антропоморфных черт. Нередко голова повернута в сторону, т. е. в отличие от фасового положения туловища она давалась в профиль. В той же «геральдической» позе птицы-тотемы изображались на древних писаницах Урала, а в недавнее время — на обско-угорских тамгах.

У обских угров известны родовые группы, ведущие происхождение от орла, журавля, гоголя, филина и других птиц. В. Н. Чернецов обратил внимание на тотемный характер исполнявшихся при чествовании убитого медведя у манси «птичьих» танцев и песен. Содержание одной из песен вкратце таково: птица вьет гнездо, высиживает птенцов; при этом два птенца как птенцы, а третий — «как дитя человеческое» (Чернецов, 1965. С. 105). Легко заметить, что этот мотив почти аналогичен сюжету песни в честь медведя, где рассказывается, что медведица родила двух медвежат и одну девочку, от которой пошли потом люди фратрии Пор.

Пережитки представления о птицах-тотемах были особенно сильны у селькупов. Они имели роды и родовые группы Орла, Кедровки, Глухаря, Журавля, Ястреба, Ворона, Лебедя. Главные из них Орел и Кедровка — тотемы двух селькупских фратрий. У селькупов был обычай выращивать орла и кедровку в домашних условиях. В целом же сибирские народы наиболее почитали орла и лебедя. У остяков, по свидетельству П. С. Палласа, «место, где дерево, на коем орел несколько лет гнездо вьет, может тотчас быть божественным, и орел их от всех бед сохраняет. Нет более

остякам обиды, когда проезжие такового орла убьют или разорят гнездо его» (Паллас, 1788. С. 81).

Не в меньшей мере сибирские аборигены боготворили лебедей. Весной, когда последние, возвращаясь с юга, пролетали над селькупскими селениями, все жители выходили из жилищ и приветствовали летящих птиц, подражая лебединому крику. «Наши братья прилетели», — радостно говорили друг другу селькупы и брызгали вверх водой, чаем, березовым соком. Русские, наблюдавшие этот красивый ритуал, рассказывают, что лебеди, привыкшие к такому приему, пролетая над селениями селькупов, снижались и оглашали окрестности ответным приветственным кликом (Прокофьева, 1952. С. 98). Похожий обычай отмечен у кетов и некоторых других сибирских народов.

Финноязычные вотяки (удмурты) прежде раз в два года отмечали праздник лебедей. Он проходил весной, когда вокруг кермети (мольбища) поспевал озимый хлеб. В жертву приносились 12 лошадей, 12 коров, до 70 овец, пара гусей, а также парное число (самец и самка) телят, жеребят, коз и пр. Накануне праздника выбирались два уважаемых старика для поиска и покупки двух лебедей — самца и самки; иногда старики уходили от дома на 200—300 верст и платили за пару птиц до ста рублей. «Лебеди, считаемые вотяками за представителей от богов, — описывает праздничный ритуал очевидец, — пользуются на празднике большим почетом; по доставлении их в кермет, на место, где совершаются жертвоприношения, насыпают обыкновенно разного зернового хлеба, как-то: ржи, овса, гороху, ячменя и проч., и замечают, какой хлеб лебеди будут первоначально есть, и от того жита, что предпочтено, ожидают в будущем хорошего урожая. Во время праздника лебеди ходят по керемети, а по окончании им привязывают на шею шелковым снурком по одному серебряному рублю и, поклонившись низко, на паре лошадей с колокольчиками и с двумя провожатыми отправляют верст за 30 на реку Вятку. Здесь провожатые еще раз от всех праздновавших кланяются им и, отпуская на воду, наблюдают, куда они поплывут: если против течения, то к благополучию и урожаю, а если к низу, то наоборот» (Афанасьев, 1881. С. 285). Здесь почитание лебедей связано уже с земледельческой культовой обрядностью, хотя истоки «лебединого праздника», видимо, уходят к древним тотемическим культам.

Вообще сводить почитание птиц лишь к тотемизму было бы, наверное, не совсем правильно. В культе птиц по мере развития религиозных представлений тесно переплелись элементы разновременных, разнохарактерных культов и магических действий. У якутов, например, орел был: 1) наиболее почитаемым тотемом; 2) хозяином и повелителем солнца; 3) хозяином огня; 4) носителем плодородия; 5) родоначальником шаманов; 6) символом священного дерева (Штернберг, 1936. С. 113—116). И это еще не все его культовые ипостаси.

Во многих случаях придание тому или иному предмету черт зверя или птицы было призвано подчеркнуть его одушевленность или культовый (не обязательно тотемический) характер. Так, вряд ли можно связывать напрямую с тотемическими воззрениями деревянные ковши-птицы из Горбуновского торфяника под Нижним Тагилом, хотя они, вероятно, использовались в культовых целях. Скорее всего эти ковши изготовля-

лись в связи с календарными жертвоприношениями Хозяину воды для обеспечения обилия водоплавающей птицы — основного объекта летней линной охоты.

Продолжая рассуждение о неоднозначном содержании почитания отдельных зверей и птиц, следует сказать, что круг таких животных был в действительности более широк. Так, весьма разноплановым, нередко противоречивым в своих семантических оттенках был ритуальный статус гагары, бобра, волка, змеи и др., однако ограниченные рамки настоящего очерка не позволяют остановиться на этом подробнее. Ниже мы затронем только некоторые вопросы, связанные с истолкованием запретов по отношению к обитателям подводного мира.

В западносибирских древностях, в отличие от восточносибирских, почти неизвестны пока скульптурные изображения рыб. Лишь со средневекового времени фигурки рыб, сделанные уже не из камня (и глины?), как ранее, а из бронзы, становятся в Западной Сибири многочисленнее (Чернецов, 1957. Табл. XXIX, 12—14), однако и тогда они в количественном отношении сильно уступают известным здесь скульптурным изображениям зверей и птиц. Такое соотношение не отражает реальной значимости рыболовства, большая роль которого в таежном Обь-Иртышье документируется многими археологическими и этнографическими материалами. Может быть, это противоречие объясняется тем, что фигурки в основном делали из дерева; во всяком случае описанные первыми русскими путешественниками и этнографами фигурки рыб, используемые западносибирскими аборигенами как рыболовческие приманки, были деревянными (с каменным утяжелением внутри) (Паллас, 1788. С. 112).

В культовых целях тоже применялись главным образом фигурки деревянных рыб. У остяков прежде был обычай бросать их в воду во время ледохода, что должно было, по их мнению, обеспечить удачу охотничье-рыболовческих промыслов. Однако деревянные фигурки рыб использовались не только в промысловых целях. Якутские и долганские шаманы, например, применяли их при лечении больных. По завершении шаманского действия их уносили в тайгу и оставляли где-нибудь в безлюдном месте. Целью лечебного камлания было изгнание болезни из человека. Таймень и налим часто изображались двойными — в виде двух сплетенных хвостами рыб; в месте соединения была дырка, символизирующая вход из Среднего Мира в Нижний. Изгнав злого духа из больного, шаман затыкал отверстие, чтобы болезнь не вернулась (Васильев В. Н., 1909).

Еще в меньшем числе дошли до нас древние рисунки рыб. Среди многочисленных наскальных изображений Урала, показывающих хозяйство, быт и духовную жизнь древнего уральского и западносибирского населения, рыбы вообще неизвестны. Обращая внимание на эту странность, В. Н. Чернецов отметил, что у обских угров не было принято рисовать рыб. «Характерно, — писал он, — что в современных охотничьих затесах у манси и хантов... отмечаются не только крупные животные, но и мелкие, а также птицы, но, как правило, только не рыбы. Если иногда и отмечают убитую острогой крупную щуку или тайменя, то этого никогда не делают в отношении рыбы, пойманной сетями или запорами» (Чернецов, 1971. С. 72). Практически нет рыб и в наскальных рисунках Вос-

точной Сибири, и это кажется еще более удивительным, учитывая обилие их скульптурных (каменных и костяных) изображений в неолитических и энеолитических древностях этого края.

Западносибирские этнографы описали всевозможные запреты по отношению к разным породам рыб, причем эти табу касались почти исключительно женщин. Так, у остяков созревшей девушке не разрешалось чистить щуку и налима из боязни, что в нее вселится дух-хозяин рек и озер и она умрет. Вогулки на реке Сыгве не ели мерзлой щуки и налима, ибо по местным поверьям боги иногда принимают облик этих рыб. При беременности нельзя было есть и сырка, так как от этого роженица и ее дети будут болеть.

Некоторые из этих запретов как будто дают право видеть в них пережитки тотемического культа. Так, отношение к щуке у обских угров очень напоминает их отношение к медведю: запрет женщине есть определенные части щуки (сравни с запретом есть голову, грудь и сердце медведя) и т. д. Однако такие формальные сопоставления весьма ненадежны, так как сравниваемые черты, являясь свидетельством почитания медведя и щуки, тем не менее не дают оснований принимать сам факт почитания щуки за свидетельство тотемизма.

Причину ограничений и запретов по отношению к некоторым породам рыб отчасти можно понять из представлений о посмертной судьбе утопленников. Рождение такого запрета можно видеть, например, в трагических событиях, описанных в четвертой руне «Калевалы». Красавица Айно, не желая выходить замуж за старого Вяйнямёйнена, надевает свои лучшие одежды и бросается в воды залива. Отправляясь «в глубину пучины темной», девушка просит сопровождавшего ее зайца передать, чтобы отец не ловил рыбу в этом месте, чтобы мать не месила на этой воде тесто для хлеба, чтобы брат не поил здесь коня и чтобы сестра не умывала этой водой лицо:

Ведь все волны в этом море —
Только кровь из жил девицы;
Ведь все рыбы в этом море —
Тело девушки погибшей;
Здесь по берегу кустарник —
Это косточки девицы;
А прибрежные здесь травы
Из моих волос все будут.

Принесший скорбную весть заяц говорит родителям утопленницы, что их красавица-дочь

Погрузилась в воды моря,
Чтоб сигам там быть сестрою
И подругой быстрым рыбам.

(Калевала, 1979.
С. 42—44).

В своей посмертной жизни Айно становится семгой. Почти несомненно, хотя об этом в эпосе ничего не говорится, что после таких известий семья утопленницы перестала есть семгу, а залив, где утонула красавица, стал для ее родственников заповедным.

На истоки запретов по отношению к некоторым рыбам проливает свет фольклор сибирских народов. Один из сыновей верховного божества обских угров Торума — Ас-толах-Торум, ведающий морской рыбой, имеет вид щуки. Другой сын Торума — Нуми-Торум-тахыт, по рассказам вогулов, поймал налима, разрезал его и обнаружил в кишках лягушку, которая превратилась в мальчика, ставшего впоследствии богатырем (Гондатти, 1888. С. 23).

Думается, что у сибирского населения вряд ли были когда-либо популярным тотемы-рыбы. Древние люди, насколько можно судить по известным тотемическим сюжетам, стремились искать своих родовых предков в образах привычного, видимого мира, а не в мрачном и недоступном мире рек и озер. Похожим было восприятие Нижнего Мира: поскольку он скрыт от человеческого взгляда и там темно, изображать его было нельзя — обычно обозначался какой-нибудь его символ или вход в него.

Вообще подводный и подземный миры у сибирских народов выступают как бы нераздельно. Так, вход в Нижний Мир, по верованиям долган, выглядел, как «прорубь» между переплетенными хвостами двух рыб. Шаманы тазовских селькупов при «путешествии» в подводный и подземный миры пользовались одной и той же колотушкой. По мнению некоторых остяков, мамонт («весь») принимал вид громадной, покрытой шерстью щуки и мог жить как в подводной, так и в подземной сфере. Хозяин воды у урало-сибирских аборигенов, как и хозяин Нижнего Мира, считался самым злым и жестоким из всех духов. Страна мертвых (Патлам) у обских угров, находившаяся в Нижнем Мире, ассоциировалась с холодной и мрачной пучиной Северного Ледовитого океана.

Нехарактерность рисунков рыб на петроглифах Урала и Сибири скорее всего объясняется представлениями древних людей о несовместимости, противоположности видимого и подводного миров. Если скульптурные фигурки рыб можно хранить в «родной» стихии, помещая в берестяной или иной сосуд с водой, под землю и пр., то этого нельзя было сделать в отношении рисунков рыб на скалах и древесных затесах. Рисовать в пределах Среднего мира обитателей водной сферы считалось противоестественным; это могло «накликать» беду и допускалось лишь в особых случаях. Любопытен в этой связи распространенный среди вогулов запрет варить мясо (особенно лося) в котле, где перед этим находилась сырая рыба. Несоблюдение запрета грозило неудачами в охотничьих промыслах и другими напастями. Этнографы отмечают, что у ряда сибирских и дальневосточных народов считалось грехом варить вместе мясо животных, ходящих по земле и летающих по воздуху. «Они, — сообщал в свое время о чукчах К. К. Нейман, — никогда не кладут в котел вместе с оленьим мясом какую бы то ни было птицу; это было причиною частых ссор чукчанок с нашими казаками» (Нейман, 1871. С. 16).

В изложенных обычаях видится стремление классифицировать компоненты разных сфер Вселенной, угадывается боязнь нарушить существующий в природе миропорядок. Выражаясь современным языком, это есть не что иное, как экологический подход к миропониманию. Заключая настоящий очерк, хотелось бы подчеркнуть, что экологическое воспитание, экологическая нравственность и вообще экологическая культура, органи-

чески пронизывающая все стороны жизни первобытного общества, на протяжении многих тысячелетий составляла великую мудрость наших далеких предков и обеспечила выживание человечества, проведя его через многочисленные природные катаклизмы и исторические потрясения.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ

Отвлекаясь от самых ранних и поэтому наименее изученных этапов древних верований, можно сказать, что в их основе, по крайней мере с конца каменного века, лежали две главные структурные составляющие: представления о душе и представления о мире.

Вера человека в свое посмертное существование зародилась еще в палеолитическую эпоху, о чем говорят известные мустьерские и верхнепалеолитические погребения, в том числе детское захоронение в Мальте (р. Ангара) с разнообразным сопроводительным инвентарем и богатая могила вождя в Сунгире близ г. Владимира. Однако эта вера сама по себе не может служить доказательством сложившихся анимистических воззрений. Мы разделяем мнение тех ученых, которые считают, что до неолита-энеолита представление о душе как отчуждаемой от тела субстанции, способной после смерти человека одушевлять новое тело, еще не оформилось, во всяком случае в сколько-нибудь цельном, концептуальном виде. Поэтому палеолитическую и мезолитическую эпохи в духовно-мировоззренческом аспекте следует, видимо, оценивать как доанимистическую стадию истории человечества. Вместе с тем необходимо признать, что термин «доанимистическая стадия» применительно к палеолиту-мезолиту достаточно условен, поскольку какие-то (зачаточные?) элементы анимизма мы вправе фиксировать с момента появления первых форм погребальной обрядности, т. е. с мустьерской эпохи.

Согласно этнографическим данным, сибирские аборигены считали, что в каждом человеке есть несколько жизненных сил, определяющих его телесную и духовную суть, его живое состояние и посмертные судьбы. Первые русские православные миссионеры, приобщавшие сибирских инородцев к христианству, восприняли эти представления как веру в существование души. Позднее этнографы, изучавшие религиозные воззрения коренного населения Сибири, пришли к выводу, что каждая из вышеупомянутых жизненных сил в понимании сибирских аборигенов есть не что иное, как самостоятельная душа. И раз у человека было несколько жизненных сил — значит, у него было несколько душ. Отсюда было сделано заключение, что обские угры верили в существование у мужчины пяти, у женщины — четырех, у детей — двух-трех душ (Чернецов, 1959); селькупы и некоторые тунгусоязычные группы знали три души (Прокофьева, 1976; Иванов С. В., 1976), кеты находили у себя до семи душ (Анучин, 1914) и т. д. Наиболее цельно и полно представления западносибирских аборигенов о душе изложены в одной из работ В. Н. Чернецова (1959), где речь идет о пяти душах, различаемых обскими уграми.

Первая душа — могильная, душа-тень (манс. «ис-хор»). При жизни она никогда не расстается с телом, после смерти следует за человеком

в могилу. Находясь там, она, когда хочет, покидает тело и затем вновь возвращается к нему. Ее иногда видят близ дома в виде темного силуэта, стремящегося попасть внутрь помещения. Способна наносить вред живым и даже «съесть» сородича. По истлении тела она превращается в насекомое, вроде жучка, а потом вообще исчезает.

Могильная душа, или душа-тень, наиболее близко подходит к доанимистическому понятию «живого покойника», когда главной и единственной жизненной силой представлялось само человеческое тело. В славянском язычестве этому понятию более всего соответствует образ упыря, вурдалака. Могильная душа становилась особенно опасной, когда считала себя обиженной кем-нибудь из живых. В одной из селькупских «бывальщин» рассказывается, как один нехороший человек, пожалев лишний раз запрячь в нарты собак, похоронил умершего брата неподалеку от места смерти, а не на кладбище. Покойник после этого стал по ночам рваться в дом родственников, увел с собою двух принадлежавших ему собак, одну из которых потом нашли в лесу задавленной, а другая вернулась назад вся в крови. Избавиться от нежелательных посещений удалось, лишь выстрелив в покойника из ружья, заряженного особой пулей, но все равно это место стало «плохим», потому что там часто что-нибудь «чудилось» (Пелих, 1972. С. 335). В другой истории рассказывается о селькупе, умершем на промыслах и оставленном его товарищами в зимовье без погребения. Он превратился в страшное клыкастое существо «лоза» и съел своих обидчиков (Пелих, 1972. С. 327—329). Лозами у селькупов обычно считались покойники, захороненные неправильно или не на месте.

Чтобы покойник не мог вставать из могилы и приносить зло живым людям, принимались особые меры. Обские угры, например, в тех случаях, когда умерший был злым человеком, помещали на грудь трупа большой камень; особенно опасным покойникам камень клали не только на грудь, но и на рот. Этот обычай уходит в глубокую древность. Так, в погребениях Европейского Севера придавливание мертвеца валунами известно с неолитической эпохи (Ошибкина, 1978. С. 109).

Могилы, в которых «жили» души-тени, ассоциировались с домами, а кладбище — с поселением. У остяков кладбища так и назывались: «поселение покойников», «юрты покойников» (Шатилов, 1931. С. 119). Нечто подобное мы видим у самоедов, у которых могильники именовались «лес покойников», «остров покойников» (Ислявин, 1847. С. 136).

Мир живых людей и мир могильных душ были тесно связаны. При миграции семьи, рода, племени самым трудным было порвать эту связь, оторваться от умерших предков, которые, как и люди, тяжело переживали разрыв. «Когда вогулы верхней Лозьвы, — писал в начале текущего столетия венгерский ученый Б. Мункачи, — переезжают (на сезонные промыслы) на Сосьву в Яны-паул, призраки мертвых бегут за ними, как маленькие дети за своими матерями. Тем не менее их сопровождение не принимается людьми (поскольку последние едут лишь на время). Чтобы отогнать назад призраки своих близких (которые, наверное, боятся, что их семьи, уезжая, покидают их навсегда), люди применяют следующий способ. В одной местности (примерно в 10 верстах от селения Яны-паул) вырезают из дерева устрашающие изображения жи-

вотных. Эти изображения очень примитивно выполнены, но поскольку они, подобно пугалам, укрепляются на вбитых в землю столбах, они оказываются годными, чтобы испугать тени (ис) и отпугнуть их назад на Лозьву в случае их следования за едущими. Аналогичные изображения делают также сосьвинцы, когда они едут на Лозьву, так что со временем эти зверьки, все прибывая в числе, скопились в большом количестве и занимают в этом месте порядочную площадь» (по: Чернецов, 1959. С. 123).

Образ жизни умерших (могильные души, души-тени) отличается от земного: правая сторона у них — левая, одежду носят наизнанку, застегиваются на обратную сторону и пр. Несведущий человек может не обратить внимания на такие «мелочи» и не понять, что находится в обществе могильных душ, так как во всем остальном их жизнь мало отличима от жизни живых. По рассказам угров, самоедов и других сибирских народов, такие «недоразумения» случались в прошлом довольно часто. Так, Анна Сампильталова, вогулка из рода Анемхуровых, поведала В. Н. Чернецову такую «бывальщину».

«Один человек куда-то ездил. По дороге назад затемнял. Вспомнил, что в стороне от дороги есть селение.

— Дай-ка, я в это селение заеду.

Заехал. В один дом вошел, народ в бубен бьет (шаманят). Народу полон дом, у всех лица закрыты. Он вошел, говорит: «Здравствуйте». Люди не отвечают. Один человек в бубен бьет. Еще вторично говорит: «Здравствуйте». Нет (не отвечают). Бьющий в бубен человек говорит: «Огонь (кто-то) заставляет свистеть. Нас едящий дух пришел».

Этот человек к выходу повернулся. Теперь в бубен бьющий человек говорит: «Я сейчас меньшого духа позову».

Пришедший вышел, поехал. Дорога мягкая, снежная. К большой дороге приблизился. В это время обернулся — облезлая парка за ним гонится. Нагнавшее существо в облезлой парке за задок нарты зацепилось. (Человек) на большую дорогу попал, хореем назад ткнул. Тогда это существо отвалилось, на месте осталось. В селение приехал, в дом вошел.

— Здравствуйте. . .Селение, оказывается, здесь находится, а то я только что в одно место попадал.

— Куда ты попадал?

— Там (в стороне) немного селение есть.

— Никакого там селения нет.

— Что там такое есть?

— Кладбище там» (Чернецов, 1959. С. 120—121).

Представление о «живом» или «ожившем» покойнике сложилось, видимо, еще в каменном веке, задолго до неолитической эпохи. Об этом говорит распространенный в верхнем палеолите, мезолите и неолите Северной Евразии обряд обильного посыпания покойников охрой. Красный цвет считался цветом жизни, и посыпание умерших охрой, как и окропление их кровью, имело целью «оживление» покойника. Нижнеобские остяки, по сообщению миссионера Г. Новицкого, в начале XVIII в. при погребении сородича «в знамение сердечного жаления терзают власы своя, и елико возможно, ногтми одирают лице свое до крове. Власы же окрововленные мещут на умершего» (Новицкий, 1941. С. 52). Вогульский герой пробуждает убитых самоедов к жизни, помазав их кровью убитого

оленя. Остяцкий богатырь в одном из сказаний сожалеет, что, будучи убитым, он не смог выпить крови самоеда, которая дала бы ему возможность возродиться к жизни (Karjalainen, 1921. S. 42). Собственно и вурдалак, славянский «живой» покойник, «живет» лишь потому, что пьет кровь живых людей. Посыпание трупа охрой, известное начиная с верхнего палеолита, имело целью «насытить» покойника «красной» жизнью на вечные времена и тем самым предотвратить его агрессивное отношение к живым сородичам.

Следует особо подчеркнуть, что сопоставляя могильную душу (душу-тень) с «живым» покойником, мы отнюдь не отождествляем их. Душа-тень, на наш взгляд, характеризует переходное состояние от доанимистического представления о «живом» покойнике к представлению о душе-двойнике (душе-призраке), характеристика которой дается ниже.

Вторая душа — душа-двойник, душа-призрак. По-мансийски она называлась «лонгхал минне ис», т. е. «уходящая вниз (по реке) душа». Спустя некоторое время после смерти человека душа-призрак отправлялась в страну мертвых, находящуюся на севере или западе — в холодном и мрачном Нижнем Мире. Внешне душа представлялась то как человек, то как птица, иногда как зверь (чаще всего белка). Она менее связана с телом, чем первая (могильная) душа, способна улетать во время сна. Поэтому обские угры избегали внезапно будить человека, опасаясь, что душа не успеет вернуться из своих странствий. Она могла покинуть человека и существовать отдельно, не возвращаясь в тело, за определенное время (обычно за год) до смерти. В этом случае душа-двойник показывалась в облике своего хозяина, с лицом, покрытым платком-покрывалом, которое кладут на лицо умершего (Karjalainen, 1921. S. 46). Поэтому увидеть собственную душу считалось дурным предзнаменованием.

Северные манси считали, что душа-двойник, попав в Нижний Мир, жила там столько, сколько человек на земле, потом начинала уменьшаться, доходила до величины жучка — кэрен комлах (по другим сведениям — превращалась в него), после чего окончательно исчезала (Гондатти, 1988. С. 39). Некоторые группы хантов были уверены, что, попадая в Нижний Мир, эта (вторая) душа претерпевает там обратное развитие — от взрослого состояния к младенческому; когда она достигает возраста новорожденного, на земле рождается новый человек (Кулемзин, 1984). У нганасан душа-двойник, прожив определенное время в стране мертвых, вторично умирает и отправляется во второй, более нижний ярус подземного мира, где снова продолжает жить. Здесь она умирает в третий раз и опускается в третий, самый нижний этаж Нижнего Мира, где, прожив свой срок, умирает окончательно (Попов, 1976).

Душа-двойник по сравнению с первой (могильной) душой обладает большей автономностью, и ее легче оторвать от тела: для этого, например, достаточно очень сильно испугать человека. Существовали и другие способы ее отчуждения. У васюганских хантов, по К. Ф. Карьялайнену, «когда женщина хочет причинить болезнь мужу, она изготовляет, чтобы никто не видел, из гнилого дерева идола, одевает его, прокалывает иглой, делает из дерева или бересты маленькую лодку, опускает туда изображение и отправляет его вниз по реке в царство мертвых»

(Karjalainen, 1921. S. 77). Нганасаны, чтобы причинить вред врагу, делали из снега фигурку и кололи ее копьем, восклицая: «Пусть такой-то умрет. Такого-то убиваю!» (Грачева, 1976. С. 56). Неоднократно наблюдаемое этнографами нежелание сибирских аборигенов фотографироваться объясняется тем, что фотокарточка воспринимается ими как отделившаяся от тела душа-двойник или как изображение, которое душа-двойник может предпочесть живому телу и вызвать тем самым смерть своего обладателя.

Вторая душа, как и первая (могильная), считалась темной, недоброй силой и тоже не прощала обиды. Последняя чаще всего вызывалась тем, что родственники не соблюли какую-нибудь деталь похоронного ритуала: например, не положили с умершим его любимую вещь. В таких случаях душа-двойник не могла закрепиться в мире мертвых и то и дело появлялась среди живых. Чтобы оградить себя от нежелательных визитов, родные совершали подхоронение этой вещи в могилу или «передавали» ее с очередным покойником. Иначе обиженная душа могла «украсть» душу обидчика.

Душа-двойник известна и другим сибирским народам. Ненцы называли ее «сиддого», нганасаны — «сыдангка». У якутов душа-двойник, изгнанная из Нижнего Мира за чрезмерную привязанность к живым или вообще туда не попавшая из-за неточного исполнения сородичами погребального обряда, имела особое название — ёр. Эта неустроенная душа блуждает по земле и стремится увести с собою кого-нибудь из живых. Одна старая якутка рассказала В. Л. Серошевскому, что в детстве она сильно болела и ни один шаман не мог излечить ее, так как все вопрошаемые духи говорили: «Это не мы». Потом пришедший к родителям больной девочки «тюлях тюсюр» (человек, видящий вещие сны) увидел сон, содержание которого в изложении якутки-рассказчицы таково: «Мой умерший дед по матери, ием-агата, Федор, сидит у камелька и, поставив ноги на шесток, греет, а сам палочкой пошевеливает золу да приговаривает: «Меня глазами не видят, ушами не слышат... От любимого ребенка никуда не уйду... Сижу затем, чтобы взять, сижу затем, чтобы съесть». Как только узнали это, шаман стал шаманить и заставил, наконец, Федора сознаться; старик долго упрямился, говоря: «Не пойду, не пойду! . . .Не съем ребенка: очень люблю, потому трогаю (ласкаю), само не выносит». Наконец, отец и мать упросили старика, и он ушел, я стала здорова» (Серошевский, 1896. С. 623).

Во избежание подобных диверсий родственники покойного старались соблюсти необходимые погребальные обряды, стремились всячески умилостивить покойного, воздать ему все заслуженные и незаслуженные почести. С ним клали его вещи, необходимый дорожный запас, снабжали транспортными средствами (лодкой, нартами, оленями и пр.). Умершего помещали в могилу так, чтобы он (его душа-двойник) сразу сориентировался в сторонах света. Остяки клали мертвых ногами на север или лицом к северу, чтобы им легче было найти место своего загробного обиталища; селькупы хоронили труп ногами на север или вниз по течению реки, так как считали, что Нижний Мир, а следовательно, и страна мертвых находились на севере и попасть туда можно, лишь спускаясь вниз по реке. У народов, полагавших, что мир мертвых расположен на западе, тело ориентировали в западную сторону или, точнее, на солнечный закат. Так,

например, клали покойников западносибирские ненцы. Кеты обычно хоронили мертвецов головой на восток, ногами на запад, что было связано с представлением о востоке и западе как олицетворении жизни и смерти: запад — страна мрака, где находится Нижний Мир, восток — страна света и возрождения.

Во время похорон шаман или знающий человек обращались к покойному с вежливой, но настойчивой просьбой идти своим путем, не ступать на дорогу живых. У ненцев погребаемого напутствовали такими словами: «Ты отправляйся в свою землю, иди своей дорогой и не приходи к нам». На нганасанском кладбище старший из присутствующих по окончании похорон, ударив умерщвленного переднего оленя хореем, дергал за вожжу и говорил: «Хоть ты и близкий нам человек, но мертвый ты. У нас своя дорога, у тебя своя. Иди своей дорогой, к нам не возвращайся» (Грачева, 1983. С. 76). Провожая душу-двойника в царство мертвых, шаман удских эвенков совершал особый обряд над чучелом из гнилушек и, прощаясь, восклицал: «Теперь расстаемся, не возвращайся, быстрее отправляйся; не думай возвращаться, вернешься — дети будут стонать» (Василевич, 1969. С. 247).

Сородичи очень боялись, что душа-двойник может не разобраться в дорожных приметах и вернуться назад, к живым. Это было тем более вероятно, что путь в мир мертвых, считалось, был длинным, трудным и опасным. У карагасов (отюреченных саянских самоедов), например, он занимал три дня; соответственно в могилу клали трехдневный запас пищи. Чтобы не дать двойнику покойного заблудиться, было принято «провожать» душу. Энецкий «водитель душ» садился после похорон у северной стороны чума, через которую выносили покойника. Гляда на север, он обращался к умершему, представляя дело таким образом, что сопровождает его в Нижний Мир, не дает заблудиться и повернуть назад (Бытовые рассказы энцев, 1962. С. 79).

У некоторых сибирских народов в провожании души участвовало какое-нибудь животное, чаще всего пресмыкающееся или птица. В селькупских жертвенных амбарчиках, где хранились металлические и деревянные изображения покойных сородичей, под одежду этих фигурок помещали миниатюрные скульптурки птицы жолны (сойки) и змеи, причем птица изображалась в летящем положении (Прокофьева, 1952. С. 100). Березовские ханты использовали для провожания души утку. Через 40—50 дней после смерти человека они строили на окраине селения специальный шалаш, помещали в него деревянное изображение умершего, а перед входом клали убитую утку, головой на север. Потом шалаш вместе с «куклой» сжигали, а утку сородичи, сварив, съедали. Если смерть случалась поздней осенью или зимой, то изображение покойного хранилось до весны, пока не прилетят утки. «Куклу» сжигали обязательно при южном («верховом») ветре (Чернецов, 1971. С. 81).

Чтобы покойник (душа-двойник, душа-призрак) не повернул назад, принимались особые меры. Ваховские остяки, завершив похороны, клали поперек тропы черемуховую палку или топор, направленный острием к кладбищу. Вогулы, уходя от могилы, нередко перегораживали дорогу засекой. Ненцы возвращались с похорон, пятясь; сев в нарты, ехали домой не по старому следу, а параллельно ему. Энцы иногда, отойдя от могилы

на достаточное расстояние, клали поперек пути палку, около концов которой втыкали несколько палочек-вешек. При этом кричали, обращаясь к покойнику: «Не приходи по нашей дороге, вон там твой путь!» (Прокофьева, 1953. С. 210). Ту же роль — затруднить возвращение опасной души назад выполняли заградительные ровики и оградки, выявленные при раскопках могил энеолитической, бронзовой и железной эпох. Видимо, описанные меры относились и к столь же страшной первой (могильной) душе.

Сородичи обязаны были оберегать могилы своих предков от осквернения их недругами-чужеродцами. Если враги все-таки нарушали покой умерших, гнев последних обрушивался в первую очередь не на нарушителей, а на живых родственников. Кочевое население Южной Сибири считало, что источником их бед и несчастий в последние столетия являлось разрытие русскими могил их предков. «Вина» южносибирских степняков состояла в том, что они не смогли уберечь свои родовые кладбища от искателей «могильного золота». Кочевники издревле охраняли их как святыни. Когда в конце VI в. до н. э. персидский царь Дарий I Гистасп со своим огромным войском устал гоняться за скифами, он, как сообщает Геродот, отправил скифскому царю Иданфирсу послание, в котором упрекал его за нежелание сразиться в открытом бою, на что скифский вождь ответил: «Если вы желаете во что бы то ни стало сражаться с нами, то вот у нас есть отеческие могилы. Найдите их и попробуйте разрушить, и тогда узнаете, станем мы сражаться за эти могилы или нет» (Геродот, 1972. С. 218).

Вскрытие могил считалось делом безнравственным. Общественное мнение оправдывало такие поступки лишь в тех случаях, если надо было заплатить «долг» покойному или, наоборот, взять причитающийся с него «долг». Когда, согласно остяцкой былине, богатыри из городка Тапар-вош пришли с богатым калымом сватать дочь кровавого богатыря Нангхуша и услышали, что она умерла и предана земле, они заявили: «Если ее землистое тело он (Нангхуш. — *М. К.*) похоронил в чистых одеяниях, то пусть они нам дадут 10 людей с лопатами и 10 людей с топорами, чтобы ее вырыть. Принесенное для нее золото и серебро, предназначенные для нее шелк и камку мы ей положим» (Патканов, 1891. С. 89).

В одном казахском народном поэтическом произведении султан Карибуз, сын Каная, обращается к султану Нузурбаю, сподвижнику хана Кенесары, с таким упреком:

Недостаточно разве тебе иметь дело с живыми,
Но что тебе сделали наши покойники:
Был разве долг твоего отца
На Исходже и Канае, могилы которых ты разрыл?

Нузурбай отвечает:

Я разрушил могилу твоего Каная, потому что
Был разве твой долг
На прахе моего Андаса?

(Сайдалин, Джантюрин, 1875. С. 363). Таким образом, страх перед покойником не мешал охоте за могильными ценностями ни в древнее, ни в новое время.

Душа-двойник, идущая после смерти в Нижний Мир, была не только у людей, но также у животных и неживых (с нашей точки зрения) предметов. «Остяк, — писал К. Ф. Карьялайнен, — может разговаривать с купленным им топором как с разумным существом, желая ему долгой жизни, и музыкальный инструмент типа арфы-журавля издает лучше звуки только тогда, когда ему повяжут на шею кусок пестрого ситца в качестве жертвы» (Karjalainen, 1921. S. 27). В остяцкой былине богатырь прежде чем ответить иноземцам, прибывшим сватать его дочь, говорит: «Не знаю, право, я спрошу (об этом) четверо углов дома» (Patkanov, 1900. S. 9).

Как видно из вышеизложенного, первая и вторая души, т. е. душа-тень (могильная) и душа-двойник (призрак), очень схожи: обе обидчивы, мстительны, способны вредить людям, выглядят, как призраки, после смерти человека живут в темноте под землей, жизнь обеих ограничена определенным сроком и т. д. На это обратил внимание еще К. Ф. Карьялайнен, отметивший внешнюю, функциональную и семантическую близость двух рассмотренных душ у обских угров и невозможность в ряде случаев их типологически расчленить (Karjalainen, 1921. S. 47). Аналогичную картину мы наблюдаем у других сибирских групп, например у энцев, где сходство этих двух душ выражено даже в созвучности их названия: сидокго (душа-тень) и сиддого (душа-двойник) (Прокофьева, 1953. С. 206). С точки зрения современного наблюдателя очень трудно понять, вычислить и сравнить «глубину» этих разновременных по происхождению, но генетически взаимосвязанных категорий, а они, коль скоро дожили до наших дней, создают иллюзию одновременных и равноправных.

По мере развития общества душа-двойник все более приобретала социальное содержание. В железном веке выделившаяся родовая знать вносит коррективы в понимание души-двойника: в страну мертвых, находящуюся в Нижнем Мире, идут души простолюдинов, души же знатных продолжают жить в «светлом мире». Если посмертное изображение простого остяка, изготовленное его женой, хранилось лишь в течение определенного срока (не более трех лет), а затем захоранивалось, то в случае смерти шамана, по сообщению В. Н. Шаврова, «в честь его памяти также делают болвана, но ему уже не одне женщины его рода, но и мущины, пасомые им, из рода в род поклоняются как божеству» (Шавров, 1871. С. 8). Есть основание предполагать, что богочтимым предкам поклонялись до тех пор, пока не утрачивалась по тем или иным причинам преемственная связь поколений. Так, у селькупов парге (идол), изображавший покойного духа-покровителя, терял силу, как только умирал последний его потомок-мужчина. В равной мере можно было положить конец силе и власти парге, уничтожив всех его потомков по мужской линии (Пелих, 1981. С. 96—97).

Если при жизни вместилищем души было живое человеческое тело, то после смерти, до окончательного ухода души-двойника в иной мир, ей делали временное тело («болвана», «куклу»), к которому родственники относились как к живому человеку, оказывали внимание, одевали, кормили. Без такого искусственного тела-пристанища душа чувствовала себя

несчастной, заброшенной, бесприютной, становилась злобной, мстительной, опасной. Чтобы избежать возможных недоразумений, уходившие на войну в предчувствии гибели предупреждали близких, чтобы они были готовы встретить их души (т. е. заблаговременно сделали идолов), и даже указывали приблизительный срок «встречи». Так, остяцкие богатыри из города Эмдер, начиная военный поход, говорят оставшемуся дома дяде: «Когда листья деревьев падут на мертвую кожуристую мохнатую землю, тогда жди наши души (от) нас — людей, обладающих руками и ногами» (Patkanov, 1900. S. 16).

С оформлением у предков обских угров и селькупов наследственной военной касты (около рубежа бронзового и железного веков) родо-племенными покровителями, нередко выступающими на уровне региональных божеств, обычно становились погибшие в боях богатыри. Интересно, что слово «тонх», часто входившее у остяков в состав многословного богатырского имени, употреблялось в значении «богатырь» и «дух». То же самое относится к словам «лунг» (дух; богатырь) и «урт» (князь; богатырь; привилегированная богатырская душа-призрак). Титул «урт», кроме этого, входил в состав имени некоторых божеств (Орт-ике) и в наименование одной из категорий культовых лиц (тонх-урт).

У обских угров на небо попадали души не всех богатырей, а тех, кто при жизни обладал особыми достоинствами и употреблял свою силу не во зло, а во благо (как оно понималось по этическим нормам тех времен). В остяцком сказании о братьях-богатырях из городка Эмдер души трех не очень приятных по своим нравственным качествам эмдерских богатырей, погибших от справедливого возмездия богатырей из городка Кары-поспат, хотя и идут вверх, но не доходят до неба «трех ступеней». Когда их навещает душа оставшегося в живых старшего брата, она видит их души в образе трех краснобедрых белок. При встрече происходит такой разговор:

«— Старший брат, куда ты идешь?

— Я к вам иду.

— Наше слово таково: мы пищу едим с человеческой кровью, мы воду пьем с человеческой кровью. Вернись назад» (Патканов, 1892).

Из приведенного диалога видно, что души эмдерских богатырей в своей посмертной судьбе выступают не как добрые духи-покровители, а скорее как мрачные силы. В другой остяцкой былине душа коварного самоедского богатыря, сраженного остяцким героем, попадает в темный мир вод, что по существу равнозначно Нижнему Миру (Патканов, 1891. С. 101).

Идея души-двойника, идущей после смерти человека в Нижний Мир, оформилась на западносибирской территории, видимо, около рубежа неолитической и энеолитической эпох, т. е. примерно 5—6 тыс. лет назад. Об этом говорит зафиксированный с позднеолитического периода обычай умышленной порчи погребального инвентаря, его «умерщвление» как способ освобождения души вещей для отправления в мир мертвых.

Третья душа, по верованиям хантов и манси, имела вид глухарки или тетери и значительную часть времени жила вне своего обладателя —

в лесу, на дереве. К человеку она прилетала лишь во время сна, отчего манси называют ее «улэм уи» (птица сна). Когда эта душа улетает, человек не спит, а если покидает его надолго, он мучается бессонницей. Обско-угорская «улэм уи», как верно заметил В. Н. Чернецов, весьма напоминает широко известную в этнографии разных народов «лесную» или «внешнюю» душу. В ее образе мы, видимо, имеем дело с совмещением представления о «бессмертной» душе — носительнице наследования жизни, живущей на дереве душ (о ней мы поговорим несколько ниже), и идеи мирового дерева, более известного в сибирской этнографии как шаманское дерево. В этой связи любопытно, что местонахождение внешней души сказочного Кащея, образ которого, кстати, весьма близок образу шамана, тоже было связано с деревом (дубом) и птицей (уткой).

Между вогулами прежде ходило много историй о том, как охотник, убивший глухарку или тетерю, с ужасом обнаруживал, что убил собственную душу. Однако если такое трагическое недоразумение случалось весной, можно было спасти свою жизнь. Для этого следовало, не теряя времени, найти и съесть сырое яйцо глухаря или тетерева: «Тогда внутри тетеревенок бы вырос, душой сделался бы» (Чернецов, 1959. С. 135—136). Представление об этой (третьей, по В. Н. Чернецову) душе складывается, видимо, сравнительно поздно, со становлением шаманской идеологии — скорей всего не ранее рубежа бронзового и железного веков.

Четвертая душа — носительница наследования жизни. Ассоциировалась с дыханием (манс. «лили»), но когда по тем или иным причинам отделялась от человека, то обычно выступала в облике птички. Поэтому этнографы часто называют ее душой-птицей. При помощи дыхания можно было «вдохнуть» жизнь в неживые предметы, превратить растение в животное и т. д. Герой вогульской сказки мальчик-чародей, чтобы сделать нужного ему зверя, дует в три сорванных березовых листка или в три зеленые травинки (Чернецов, 1935б. С. 29, 31). Дыхание можно было даже накопить впрок, сосредоточив его в какой-нибудь закрытой емкости; затем этот запас использовался при потере собственного дыхания. В остяцкой былине о битве остяков с самоедами убитые самоеды тут же воскресают, поскольку их живые соратники бросают им надутый кожаный мешок с дыханием. Остяцкие воины победили самоедских, лишь выхватив у них этот мешок и растоптав его (Patkanov, 1900. S. 36—37). У некоторых народов, например алеутов, известен ритуал «оживления» мертвого путем битья его надутым пузырем (Вениаминов, 1840. С. 312).

В своем птичьем облике четвертая душа жила обычно в волосах человека. У обских угров для ее словесного обозначения нередко употреблялись такие поэтические названия, как «кос душа», «волос душа». Излюбленными накосными украшениями вогульских и остяцких женщин были бронзовые изображения птичек, которые у восточных хантов назывались «существами вершины кос». После смерти человека душа-птица (душа-дыхание), спустя некоторое время, вселялась в тело новорожденного.

Многие сибирские народы верили в родовое дерево душ, куда улетают в виде птиц души умерших людей. Селькупы, например, считали, что души-птички до поры до времени хранятся в дупле небесного дерева, по которому шаман взбирается на небо. Ылында-кота (Жизнедательница-старуха) посылает их на кончиках солнечных лучей на землю рожда-

ющимся младенцам (Прокофьева, 1961б. С. 62). У нганасан душа ребенка, не умеющего говорить, улетает вверх и там на пути встречает сочное дерево. «Оно ему как мать. И летает возле того дерева птичкой демяку. Сосет это дерево. В это время растет немного, но остается птичкой» (Грачева, 1976. С. 62). В вогульском сказании о сотворении земли и людей говорится, что на небе за домом хозяина Верхнего Мира (Нуми-Торума) и Великой матери (Калтащ) растет красивая золотолистая береза:

На златолистую, златоветвную березу
Семь кукушек садятся...
По всей земле живущие люди,
Благодаря их силе,
По сей день существуют.

(Чернецов, 1959.
С. 141).

В. Н. Чернецов описал своеобразный ритуал, освящающий переход в совершеннолетие, который он наблюдал у хантов рода Орла. Юношу, когда он достигал определенного возраста, вели на священное родовое место и заставляли влезть на дерево, где «обитал» крылатый предок рода. Старики внизу читали заклинания, в основном в виде добрых пожеланий. После этого юноша спускался вниз и ступал на землю уже полноправным членом рода (Чернецов, 1959). В этом обряде как бы имитируется второе рождение, переход из одного качественного состояния в другое.

Чтобы путь души-птицы к новорожденному был короче и безопаснее, рожающую женщину в остяцких героических сказаниях помещали у «прекрасного подножия женского дерева для родов» (Karjalainen, 1921. S. 55). В остяцкой былине о богатыре Сонгхуше жена последнего «разрешилась от бремени у комля дерева, у которого женщины рожают» (Patkanov, 1900. S. 40).

Душа-птица, обеспечивающая наследование жизни, наиболее выражена у младенцев. Считалось, что маленький ребенок еще тесно связан с миром, откуда он пришел, т. е. с небом, где находится дерево душ. Видимо, поэтому у многих сибирских народов одним из условий быстрого возрождения было возвращение покойника в младенческое состояние. В вогульской героической песне Владыка морей оживляет погибших (утонувших) воинов таким образом: помещает их тела в железные зыбки и заставляет своих дочерей качать их, после чего умершие оживают (Кориков, 1898. С. 4). В кетских сказках роль зыбки выполняет семиушковый котел, который качают три дня «в восточную сторону» (Дульзон, 1966). С. 83, 89). Алеуты, когда умирал взрослый человек, так ускоряли его возрождение: спеленав, как ребенка, клали в зыбку, которую подвешивали на 15 дней над тем местом, где он умер. Затем зыбку, опять же в подвешенном состоянии, помещали в специально построенный погребальный домик (Вениаминов, 1840. С. 80—81). В 1983 г. при раскопках поселения Юргаркуль III в Нижнем Притоболье мы обнаружили в слое сузгунской культуры (примерно рубеж II и I тыс. до н. э.) глиняную скульптуру «зыбки» с помещенной в нее запеленутой (судя по характерной штриховке) глиняной человеческой фигуркой (рис. 43, *15*). Интересно, что

зыбка имитирует женский детородный орган, что, видимо, свидетельствует о том, что в представлениях древних сузгунцев эти две категории воспринимались как семантически близкие.

Из изложенного становится понятным, почему по верованиям некоторых сибирских групп душа, попадая в мир мертвых, не стареет, а все более молодеет, в конце концов доходит до младенческого состояния, и лишь после этого на земле рождается новый человек. «Обратное» развитие здесь — необходимое условие возрождения. Чем умерший человек моложе, тем цикл возрождения короче. А если он умер стариком, можно путем особых магических действий превратить его в младенца и тем самым ускорить реинкарнацию. Думается, что с социальной дифференциацией древних сибирских обществ и выделением богатырского сословия ритуалы «омоложения» покойников совершались в основном по отношению к представителям знати, превратившись в социальную привилегию. Во всяком случае в остяцком и кетском фольклоре обряд «омоложения» умерших совершался лишь применительно к выдающимся членам рода.

Если душу-двойника, провожая в темный мир, просили не возвращаться и не вредить людям, то возрождающуюся душу — душу-птицу, душу-дыхание, улетающую к небу, приглашали поскорее вернуться на землю во имя продолжения рода. Ее очень оберегали от возможных опасностей, особенно восточносибирские народы, у которых представление о душе-птице и о родовом дереве душ было более полным и ярким, чем у западносибирских аборигенов. Чтобы душу-птицу по пути на небо не съел злой дух, нганасанский шаман сам уносил ее к верхнему божеству, спрятав в складках шаманского костюма (Попов, 1976. С. 31). Олекминские, баргузинские и нерчинские эвенки, если дети в семье умирали, поручали шаману слетать на небо и украсть там душу. По песне, которой шаман сопровождал свои действия, «кража» души происходила так: шаман поднимался несколько выше Верхнего Мира, находил там дерево душ. Души в виде птичек, ничего не подозревая, беспечно резвились, перелетая с ветки на ветку. Подкравшись, шаман начинал играть с ними, незаметно прятал одну и быстро спускался на землю. В это время в шаманском чуме стояли наготове два мальчика и две девочки, держа за углы белый платок. Шаман бросал туда «украденную» душу, платок затем быстро складывали, и удачливый похититель клал его в особую коробочку (Василевич, 1969. С. 248).

Представление о возрождающейся душе — душе-птице, возносящейся в светлый Верхний Мир, сложилось, на наш взгляд, в общем одновременно с представлением о душе-двойнике, идущей после смерти человека в темный Нижний Мир. Это две взаимообусловленные диалектические противоположности, немыслимые одна без другой, как добро без зла, свет без тьмы, верх без низа, жизнь без смерти. Скорей всего вера в светлую возрождающуюся душу, как и в темную душу-двойник, оформилась где-то ближе к концу неолита. В это время появляются первые трупосожжения (сосновоостровские, екатерининские погребения, Самусьский могильник, глазковские захоронения и др.). Обряд сожжения трупов призван отделять темную субстанцию от светлой: светлая душа поднималась вверх вместе со светлым дымом и блестящими искрами, темная оставалась внизу.

Самый древний письменный источник, раскрывающий смысл трупосожжения, — похоронные гимны «Ригведы». К возносимой на небо бессмертной душе распоряжающийся погребальным костром арийский жрец обращался с такими словами:

Соединись с отцами, соединись с Ямой,
С жертвоприношениями и добрыми деяниями на высшем небе!
Оставь (все) греховное, снова возвращайся домой!
Соединись с телом в цветущем состоянии!

Темные обугленные остатки покойника, олицетворявшие темное начало, древние арии, поместив в урну, зарывали в землю со следующими заклинаниями:

Расступись, земля!
Не дави (его)!
Укрой его краем (своей) одежды,
Как мать (укрывает) своего сына.
Растворяясь, будь твердой, о земля! . . .
Да будет ему здесь убежище во веки веков!

(Ригведа, 1972. С. 199, 203)

С разложением родового строя четвертая душа, носительница наследования жизни, претерпевает серьезные изменения. Шаманам и богатырям, после того как они появились, стало небезразлично, чья душа вселится в них при их рождении и кому достанется после смерти их душа. Поэтому в правила наследования души была внесена такая поправка: душа простолюдина наследуется простолюдином, душа шамана — шаманом, душа богатыря — богатырем.

Богатыри и шаманы в отличие от простых людей могли управлять своей душой. Остяцкие богатыри, например, посылали свою душу в виде кукушки на разведку в стан врага или к союзникам с просьбой о помощи. Для этого достаточно было снять «с маковки головы» шапку и подбросить ее вверх (Патканов, 1891. С. 81, 98). Здесь, однако, нет твердой уверенности, что речь идет о душе-птице, а не о душе-двойнике, которая также может принимать облик птицы. Видимо, в данном случае следует учитывать высказывание К. Ф. Карьялайнена, что душа-двойник (вторая душа, по В. Н. Чернецову) и душа-птица (четвертая душа, по В. Н. Чернецову) у обских угров частично взаимопересекаются по своему содержанию и, чем ближе к новому времени, тем все более сближаются, обнаруживая тенденцию к взаимозамене и к слиянию их в единую душу (Karjalainen, 1921. S. 28, 39—40) при приоритете элементов птицы.

Способность богатырей, как и шаманов, распоряжаться своей душой, вплоть до отправления ее на дальние расстояния, подтверждает, что у обских угров в прошлом богатырь и шаман были понятийно, социально и функционально близкими категориями.

Похоже, что умением отчуждать душу от тела обладали и благородные остяцкие дамы — дочери, сестры, жены богатырей и князей. В остяцкой былине «Про богатырей города Эмдера» есть эпизод о душе в виде «филина с человеческим ликом», прилетевшей от имени своей хозяйки в качестве «свахи» к чужедальним эмдермским богатырям. Один из по-

следних, выйдя рано утром из жилища по причине «быстрой потребности крепкого желудка», видит эту ночную птицу (с человеческим ликом) сидящей в его городке на ветке священного дерева. Между ними происходит разговор, инициатором которого является филин:

«— Избранный из среды 80 мужей с оленьими ногами, с опущенными косами, Косатый Яг, до каких пор ты будешь вставать (так рано), как встают одинокие вдовицы?

— Красавица-девица, которую я бы взял в жены, еще не родилась.

— Про красавицу по твоему выбору я своим долгим ухом хорошую весть слышал.

— Где же ты слышал про красавицу по моему выбору?

— Текут богатырские воды инейного Эмдера с незамерзающими берегами... В священные воды потока, раздвоенного наподобие разбегающихся песцов, они пали. Развилистого потока священные воды вперед потекли. В богатырские воды красноводного (потока) они пали. На полуденном берегу священного озера, куда опустился божественный туман, на славной стороне стоит богатырский Карыпоспат-вош. Власть в нем держит трехсотлетний дряхлый богатырь-старик. Он строгает в доме черен стрелы. В песенном доме семь сыновей здесь укачивали. Главные в доме три старших сына, имя им дано: «В воду идущие и рыбу крючащие богатыри». Среднему сыну имя было дано: «На пиры поздно приходящий и саблей раны наносящий богатырь». После семи богатырей в берестяной зыбке с красивой спинкой кого пинали (укачивали)? Полуденных стран златоглазую бровастую красавицу здесь пинали. Здесь я слышал своим долгим ухом про красавицу по твоему выбору. Если вы имеете желание, то отправляйтесь. Снаряжайтесь на военную и сватовскую ногу» (Патканов, 1892. С. 93).

Как мы видим, информация, которую душа передала жениху, хоть и краткая, но исчерпывающая: как удобнее добраться из городка Эмдер в городок Кары-поспат, каково семейное положение невесты; сообщается, что она самая младшая в семье, красавица, что трое из семи ее братьев по молодости лет еще не имеют настоящих богатырских имен. Филин поведал даже о любимых занятиях отца и братьев молодой княжны в часы досуга. В одном из вариантов былины филин в подтверждение достоинств невесты приносит и демонстрирует богатырю образцы ее рукоделия.

Еще большую власть над своей душой имеет шаман; он способен посылать ее не только в земные места, но и в другие миры. Один из приемов отчленения души от тела — сильный выдох воздуха из груди, «чтобы душа ушла». При путешествиях в Нижний Мир использовалась обычно душа-двойник. Последняя может попадать туда и у простых людей, но это бывает не по желанию человека, а по вине души, когда она, улетая от спящего хозяина, оказывается по ошибке в преисподней. Увидеть во сне страну мертвых считалось у сибирских аборигенов дурным предзнаменованием.

Поскольку четвертая, возрождающаяся душа жила в волосах, они наделялись особыми магическими свойствами. Поползновение на волосы воспринималось как покушение на жизнь. По летописным сведениям, вогульский шаман Нахрач Евплаев, уговаривая в конце XVI в. кондинских вогулов не подчиняться русским, предостерегал их: «Блюдитеся,

друзи, сего, егда будут вам стрищи власы, то вырезывати мут из вас души». Вопреки нашей привычной современной логике, былинные богатыри больше боялись потери волос, чем головы. В остяцком сказании есть такой эпизод: срубленная остяцким героем голова самоедского воина сохраняет свою жизненность, удачно убегает от преследующего ее остяцкого богатыря, благополучно скатывается в воды реки и, почувствовав себя в полной безопасности, торжествующе кричит своему врагу: «Когда ты повернешь к дому свою косатую голову, то в доме, наполненном собравшимися женами, собравшимися мужами, не говори, что тебе удалось содрать с (богатыря) Сус-турум-ига его отливающуюся головную кожу!» В ознаменование столь «счастливого» события самоеды стали жертвовать здесь собак и регулярно приносить сюда берестяные сосуды с жертвенной пищей (Patkanov, 1900. S. 29).

Потеря скальпа как вместилища четвертой (возрождающейся) души означала потерю способности передать свою душу по наследству, т. е. полное уничтожение. В остяцком сказании богатырь, угадывая вместе с братом результат затеваемого ими подхода в чужую страну, так определяет возможный исход этого предприятия: «Удастся ли нам, двум мужам, отправляющимся в хлебородные земли чужестранцев, вернуться с нашими косатыми головами или наши души, имеющие руки и ноги, придут в наш Тапарский городок. . . или же наши отливающиеся головные кожи будут где-либо сняты каким-нибудь мужем?» (Patkanov, 1900. S. 21). Здесь младший брат перечисляет три возможных исхода их военно-сватовской затеи: или они вернутся живыми; или погибнут, но их души найдут свое место в соответствующих мирах; или, потеряв скальпы, они умрут окончательно, без надежды на возрождение в будущем.

Об обычае скальпирования врагов древними сибиряками писал в начале XIV в. венгерский монах-францисканец Иоганка: «Когда мы были еще в Баскардии (Башкирии. — *М. К.*), пришел некий посол из страны Сибур, которая окружена Северным морем. . . Тот народ стягивает с головы мертвого кожу и почитает ее своим богом» (Аннинский, 1940, С. 93). Вряд ли случайно, что особую заботу о сохранении своего скальпа проявляли, судя по остяцким героическим сказаниям, благородные «мужи с косатыми головами» — князья и богатыри. Похоже, что «косатость» у обских угров была привилегией знати, показателем высокого происхождения. Интересно, что превращение военнопленного в раба у угров и селькупов символизировалось отрезанием у него косы (Пелих, 1981. С. 128).

Пятая душа обских угров угадывается лишь по некоторым косвенным данным, и пока содержание и функции ее неясны. По одним сведениям, мужчина имеет две реинкарнирующиеся души, по другим — пятая душа — это его мужество и сила (Чернецов, 1959).

Если не считать пятую душу, которая выражена не вполне четко и, похоже, дублирует одну из предыдущих душ, бросается в глаза, что между четырьмя вышерассмотренными душами есть много точек соприкосновения. Касаясь этого вопроса, В. М. Кулемзин отмечает, что «объединяющих признаков сходства между описанными душами едва ли не больше, чем моментов различия. Так, первая и вторая души имеют общую форму (человека); каждая из них, покидая тело, может переселиться в другое, место. Это же сходство имеет право душа с третьей и четвертой. Первая,

как вторая и третья, может жить на поверхности тела и в одежде. Первая и четвертая души живут на могиле умершего до исчезновения материальных остатков тела. Первая и вторая души продолжают жить в загробном мире, уменьшаясь, превращаясь в жука. Вторая душа, как и третья, имеет вид глухарки и живет в лесу. Вторая, как и четвертая душа, обитает в голове и покидает человека во время сна, испуга, холода... Возникает впечатление, что либо представления о пяти описанных душах развивались на основе воззрений о значительно меньшем количестве жизненных сил, либо В. Н. Чернецов в ряде случаев обсуждает возможные местопребывания одной и той же жизненной силы» (Кулемзин, 1984. С. 21—22).

Несмотря на некоторую путанность понимания В. М. Кулемзиным границ между разными душами, я согласен с ним в главном: в действительности обские угры и другие сибирские народы различали меньшее число душ, чем это приписывают им этнографы. На мой взгляд, здесь очень важно понять, что рассмотренные выше жизненные силы образуют по характеру своих проявлений две основные группы. Первая и вторая души выглядят как тени, призраки; посмертное существование обеих связано с подземным низом; та и другая считаются темными, нечистыми, способными приносить вред живым людям; обе имеют ограниченный срок жизни и сходный конец. В целом первую и вторую души можно рассматривать как две стороны и два этапа развития единой души-тени. Примерно так же соотносятся между собой четвертая и третья души. Обе имеют облик птичек, обе, покидая человека, живут на дереве; и та, и другая довольно беззащитны и легко могут погибнуть от хищника, охотника, злого духа и т. д. Третью и четвертую души можно понимать как два разных проявления души-птицы. Таким образом, получается, что обские угры, как и другие сибирские народы, верили не в несколько душ, а в две главные, сложные и динамичные по своему содержанию жизненные силы: душу-тень (призрак), идущую после смерти человека в мир мертвых, и в душу-птицу — носительницу наследования жизни, поднимающуюся после смерти человека вверх, на небо, к солнцу, на вершину мифического родового дерева.

Стремление многих этнографов усмотреть в религиозных воззрениях сибирских народов веру в четыре, пять и даже семь равноправных душ объясняется трудностью или неумением отличать разноуровневые явления от одноуровневых, ранние элементы — от поздних, вещь — от ее свойств и проявлений. Характеризуя верования северосамодийских, тунгусских и некоторых других народов Сибири, иногда говорят о душе-крови, тогда как на самом деле кровь мыслилась сибирскими аборигенами не как способная отчуждаться от тела субстанция, а как символ жизни, животворящее начало, олицетворение жизненной силы — нечто вроде «живой воды». Порою разделяют душу-дыхание и душу-птицу, однако при более детальном ознакомлении выходит, что это две стороны единой возрождающейся (реинкарнирующейся) души: дыхание — ее проявление, а птица — ее материальное выражение. Нередко на уровень самостоятельных душ возводят так называемые «парциальные» души, которыми, как считается, могут обладать отдельные человеческие органы и части тела — сердце, печень, легкие, рука, нога и т. д. Но в данном случае мы имеем дело не с полноправными «душа-

ми», а лишь с отдельными частями все тех же основополагающих темной и светлой душ. Даже особая «шаманская» душа в принципе не выходит за основные содержательные рамки двух этих ведущих душ и может восприниматься как их социальная модификация.

Напомню, что на первой, «доанимистической» стадии, совпавшей, видимо, с палеолитической, мезолитической и отчасти с неолитической эпохами, развивалось представление о «живом покойнике», уходящем в некое место, находящееся за пределами видимого мира. Это представление стало оформляться ритуально, возможно, со второй половины палеолита, о чем свидетельствует, наверное, появление в позднемустьерское время явных признаков сознательного погребения покойника: придание ему определенной позы, снабжение пищей и инвентарем, появление специальных мест захоронения — могильников и т. д. К позднему неолиту или к началу энеолитической эпохи вера в «живого покойника» трансформировалась в представление о душе-двойнике — антиподе души-птицы.

Однако нельзя представлять, что душа-двойник и душа-птица имеют общие генетические истоки, являясь, как может показаться при поверхностном взгляде, результатом постепенного распада понятия «живой покойник» на две раздельные сущности — темную и светлую. В действительности есть две изначально разные параллельные линии генезиса. Представление о темной сущности прошло в своем развитии три главных этапа: «живой покойник» — могильная душа — душа-двойник. Идея же светлой сущности была заложена в тотемических верованиях. Не случайно представление о душе-птице у сибирских народов (хантов, манси, селькупов, кетов и др.) ассоциировалось с образом тотемного предка, имеющего обычно облик птицы. Немаловажен и тот факт, что тотемическая обрядность, как и ритуалы, связанные с душой-птицей, была пронизана идеей воспроизводства человеческого рода.

В развитии представлений о душе наиболее заметны три основные тенденции. Первая проявляется в возрастающей приоритетности идеи единой души, вторая — во все большей ее духовности или, если можно так выразиться, во все большей ее спиритуалистичности, третья — в возрастающей социальной окраске представления о душе, но в рамках языческих верований ни одна из этих тенденций не смогла до конца реализоваться.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРЕ

Этнографические данные говорят о том, что урало-сибирские аборигены, как и многие народы мира, делили вселенную на три основные сферы — нижнюю, среднюю и верхнюю. Нижний Мир был населен темными силами; Средний Мир — это наша земля с лесами, водами, людьми, животными. Верхний Мир — местообиталище добра и света.

Вертикальная трехчастная модель мира как цельная система миропонимания утвердились на урало-западносибирской территории около рубежа каменного века и эпохи металла, о чем говорит, в частности, появление в это время первых трупосожжений. Мы уже отмечали в предыдущем очерке, что назначением погребального и вообще ритуального

(жертвенного, очистительного и пр.) костра было расчленение темной и светлой субстанций, в данном случае темной и светлой душ: темная оставалась внизу, а светлая вместе с искрами и дымом возносилась в небесную сферу.

С энеолита на урало-западносибирской территории известны ритуальные комплексы, имитирующие вертикально-горизонтальное строение вселенной. К числу особо ярких памятников этого семантического порядка следует отнести, например, кокшаровское «погребение» в Среднем Зауралье с подчеркнутым трехуровневым членением ритуальной постройки (Старков, 1970) и святилище (?) Савин со сложной системой солярно-лунарных ориентиров (Потемкина, Гусаков, 1987).

В переходное время от каменного века к эпохе металла наблюдается активное внедрение в орнаментацию восточноуральской и западносибирской керамики элементов солярно-астрального декоративного комплекса (сосновоостровские, аятские, суртандинские, липчинские памятники). Широко распространяются солнцеподобные украшения, среди которых особенно характерны плоские округлые подвески из красного сланца с зубчиками-лучами по краю (Берс, 1976) (рис. 20, *7, 8, 10*). В бронзовом веке солярно-астральная символика в орнаментации достигает наивысшего расцвета (баланбашские, коптяковские, сартыньинские, самусьские, федоровские и другие керамические комплексы). «Солнцеподобными» выглядят многие бытовые предметы и украшения (каменные и глиняные пряслица, бронзовые бляхи, серьги, подвески и т. д.). В эпоху железа по мере развития шаманских верований солярно-астральная символика, характеризующая древние представления о мире, все более переходит со стенок сосудов на шаманскую атрибутику, в частности на шаманские бубны.

Сложившись, вертикальная модель вселенной не оставалась неизменной. Обские угры, например, потом разделили Верхний Мир на три «этажа», а Нижний — на три лежащих друг под другом подземелья. Со средневековья у них наметилась тенденция (так до конца и не реализовавшаяся) к замене трехэтажности Верхнего и Нижнего миров семиэтажностью. Так, в остяцких героических сказаниях небо называется «семибездным» (Patkanov, 1900. S. 84). По вогульским сказкам, святотатец, дерзнувший поднять руку на дочь Верхнего духа, «в землю уходит; семь морей, семь земель насквозь проходит» (Чернецов, 1935б. С. 29). Семиэтажными, видимо, мыслили Верхний и Нижний Миры северные самодийцы. Верховный бог энцев Нга живет на седьмом небе, а глава злых духов Тодоте, посылающий людям болезни и смерть, обитает в Нижнем Мире под семью слоями вечной мерзлоты (Прокофьева, 1953. С. 200—203; Хомич, 1976. С. 18).

У южносибирских народов «этажность» миров еще более дробная. Селькупы по одним сведениям делят Верхний Мир на три неба, по другим — на семь, по третьим — на девять (Прокофьева, 1976. С. 106—108). Эта разноречивость, видимо, говорит о смешении в их миропредставлении трех хронологически разных или генетически неоднозначных мировоззренческих пластов. У алтайцев Верхний Мир состоял из девяти или двенадцати небес. При молениях небесному божеству алтайский шаман ставил в юрте березу, вершина которой выходила в дымовое отверстие. Сучья

внизу обрубались, а на стволе делалось девять или двенадцать зарубок («ступеней»), соответствующих числу небес. Шаман, камлая, поочередно вскакивал на зарубки, комментируя это как последовательное преодоление одного неба за другим.

Тенденция к возрастанию членения миров скорее всего была отражением все углубляющейся социальной дифференциации обществ, которая на юге шла быстрее, чем на севере, и была более дробной. Появление военных вождей, родовой аристократии, шаманов, воинов-дружинников, богатых и бедных, ясашных людей, рабов и др. незамедлительно сказывалось на иерархизации языческого пантеона, проявившейся в выделении главных и неглавных божеств, возглавлявших разномастный штат божков и духов более мелкого ранга. Ритуальное содержание этого процесса было освящено и закреплено шаманскими верованиями.

Наиболее ранние письменные свидетельства о составных частях вселенной мы находим в древних «Ведах». Ведийские арии обращались в своих молитвах к богам трех сфер:

(Те) боги, что сидят на небе,
И (те), что сидят в воздушном пространстве,
И (те) могучие, что пребывают на земле, —
Да освободят они нас от беды.

(Атхарваведа, 1972. С. 102)

Но «воздушное пространство» здесь мыслится не как особый мир, а как пограничье между землей и небом. «Оба мира и воздушное пространство», — говорится в «Ригведе» о земле и небе. В той же «Ригведе» в гимне небу и земле последние титулуются как «два мира, царящие над этой вселенной» (Ригведа, 1972. С. 177).

О Нижнем Мире в «Ведах» упоминается сравнительно редко и как-то глухо, и иногда даже кажется, что представление о нем у ведийских ариев едва-едва начинает складываться. Но это, наверное, все-таки обманчивое впечатление. Дело в том, что древние арии — гордые и воинственные покорители Индии и прилегающих к ней стран, именуемые в «Ведах» «дважды рожденными», считали себя никак не связанными с тьмой и холодом преисподней: она для недругов, нечистой силы и низших каст. В «Атхарваведе» в заговоре против врагов, колдовства и несчастий ведийский жрец восклицает: «Да сойдут они в самый низкий мрак!» То же место заклинатель отводит и всей остальной нечисти:

Вон тот дом внизу,
Там пусть будут упырихи!
Там пусть поселится упадок
И все ведьмы.

(Атхарваведа, 1976. С. 102)

В Нижний Мир, по «Ведам», попадают после смерти лишь очень немногие арии — те, кто вел грешную жизнь, не достойную «дважды рожденного». В «Ригведе» есть молитва ария-грешника, обращенная к Варуне, где молящийся говорит, что совершил грех «от недостатка рассудка», и просит Варуну не отправлять его в преисподнюю:

Я не хотел бы, о Варуна,
Уходить в земляной дом, о царь,
Прости, о добрый повелитель, помилуй.

(Ригведа, 1972. С. 157)

Таким образом, даже среди избранных бывали грешники — в семье, как говорится, не без урода. Впрочем, то же самое мы видим и у обско-угорских богатырей. По остяцким былинам, душа тех, кто прожил жизнь, не достойную истинного богатыря, уходила не вверх, а вниз, хотя и там, внизу, она занимала среди нечистой силы весьма высокое положение, соответствующее былому земному социальному статусу.

Нижний Мир обычно ассоциировался с любым «низом». Считалось также, что он близко подходит к земной поверхности в так называемых «плохих» местах, в том числе на заброшенных, особенно выморочных поселениях. Нечистая сила оккупировала даже временно оставленные жилища, например зимние селения, пока жители пребывали на летних рыболовческих промыслах. «При входе в пустую остяцкую юрту, — писал в начале этого века И. Я. Неклепаев, — прежде чем войти, нужно взять стоящий у дверей таган (палку, которую остяки, как и русские, ставили в знак того, что в избе никого нет) и с этим таганом обойти вокруг юрты, приговаривая по-остяцки: «Выходи прочь, теперь я буду тут жить». Если не отстукать эти углы, то нечистый выгонит» (Неклепаев, 1903, С. 75).

Более сложные обряды по изгнанию или нейтрализации темных сил совершались при выборе места для поселения. Ханты, сообщает В. М. Кулемзин, «входя в новое жилище, прежде всего угощали домашнего духа. Если в первую ночь обитателям плохо спалось, мешали какие-либо звуки и т. д., то лучше было перейти в другое место» (Кулемзин, 1984. С. 108), потому что здесь наверняка было когда-то выморочное поселение, а то и кладбище. Финноязычные родственники угров вотяки (удмурты), задумав строить избу, приглашали особого человека типа колдуна или шамана, который выбирал место для постройки. При вселении в новый дом вотяк во избежание несчастий спускался ночью в подполье и приносил там в жертву злым духам черного барана, кости которого зарывал в землю (Шестаков, 1859. С. 96; Верещагин, 1886. С. 58).

Эти меры не всегда приносили пользу. К. Д. Носилов описал заброшенное вогульское селение (пауль) на р. Мань-я, притоке р. Ляпин, которое было покинуто при следующих обстоятельствах: «Боги их за что-то не взлюбили, стали преследовать, народ начал вымирать, и в какие-нибудь 10—15 лет от большого пауля остались только четыре семьи. Но и этих выжили оттуда злые существа. Как только наступит ночь, в юртах становится беспокойно, слышатся шаги, потрескивания, сбрасываются со стен вещи, трещит, словно от мороза, летом крыша, собаки бесцельно носятся с лаем вокруг, люди боятся выйти во двор, и благодаря этому обстоятельству те, кто остался еще жить, решили перенести жилье на другой берег» (Носилов, 1904. С. 14).

В Нижнем Мире, где обитают темные силы и находится страна мертвых, царят мрак и неуют. Шаман, возвратившись оттуда, дрожит от холода и требует огня, и его немедленно разводят. Особенно театраль-

но ведет себя, вернувшись из преисподней, якутский шаман. «Очаг! Очаг! — восклицает он. — Дайте покурить! Здорово, солнце! Родина, наконец-то мы встретились!» Интересно, что эти слова произносятся с особым «чертовским» акцентом, который шаман будто бы успел приобрести, общаясь в Нижнем Мире с нечистой силой (Виташевский, 1890. С. 45—46).

Сибирские аборигены полагали, что мир мертвых в общем похож на мир живых, но он не копия его, а затемненное, зеркальное и несколько смещенное отражение. Днем там ночь, летом — зима, правая сторона — левая. Ненцы, зашивая покойника в шкуру, делали стежки в обратную сторону, а малицу клали рукавами к ногам. Селькупы, собирая умершего в последний путь, так надевали обувь и рукавицы: правые — на левую руку или ногу, а левые — на правую. Это обстоятельство, видимо, необходимо учитывать, когда мы, исследуя древние могильники, пытаемся понять покрой одежды умерших, способ ношения оружия (с левой или правой стороны) и т. д.

По представлениям западносибирских народов, обитатели мира мертвых воспринимают попавшего к ним живого человека как злого духа. При этом мертвецы (души-призраки, души-двойники) не видят и не слышат его. В селькупском сказании живой человек, попав в Нижний Мир, прикоснулся там к старухе, и та тяжело заболела. Когда он, войдя в «чум мертвых», начинает говорить, огонь «фыркает» (Прокофьева, 1976. С. 126). Приведенные истории почти копируют рассказы о приходе мертвых (душ-двойников, душ-призраков) в мир живых, из чего следует, что обитатели страны мертвых ощущают себя «живыми», а жителей Среднего Мира — «покойниками», что в общем соответствует зеркальному принципу восприятия противоположных миров.

Понимание мира мертвых как темной страны, находящейся внизу, породило богатый набор поверий и ритуалов. Людей, совершивших очень тяжкий проступок, сбрасывали в глубокую яму, как бы приближая их к миру мертвых. Так же поступали и разгневанные боги. Согласно остяцкому фольклору, верховный бог Торум низвергнул за ослушание одного из своих сыновей Паирахту (Мир-сусне-хума) на дно ямы глубиной 40 сажен (Patkanov, 1900. S. 84). Хайтыкара, главный герой одной тувинской сказки, победив вражеского богатыря, снимает с него скальп, выкалывает один глаз, обламывает одну руку и одну ногу и бросает его в яму глубиной 60 сажен (Кон, 1904. С. 61). Здесь победитель не только приближает побежденного врага к Нижнему Миру, но и заранее придает своей жертве «половинный» облик, свойственный, как считали тувинцы, обитателям преисподней. Кеты, вопреки обычаю захоронения шаманов на дереве, зарывали злых шаманов в землю, причем намного глубже обычных покойников.

Приведенные примеры говорят о том, что с развитием структуры сибирских обществ и углублением социально-имущественного неравенства старый мировоззренческий тезис о совмещении в одном человеке двух противоположных начал (темного и светлого) все более уступает место идее их несовместимости. Обладателями темной души, идущей после смерти человека в Нижний Мир, стали считать главным образом представителей низшей социальной категории, а также недостойных, «нечистых» людей. Лиц высокого социального ранга — вождей, богатырей,

почитаемых шаманов хоронят в основном по обрядам, связанным с освобождением и проводами в Верхний Мир их светлой, бессмертной души.

Поэтому «достойных» покойников нередко хоронили на дереве, на высоком помосте, на вершине холма и вообще на высоте. В таежной зоне особенно престижным считалось захоронение на дереве: этот способ более, чем любой другой, гарантировал возрождение. Человек, предполагающий время своей кончины или желающий свести счеты с жизнью, нередко сам принимал меры к тому, чтобы встретить смерть именно на дереве. Вогулы кончали жизнь самоубийством, вешаясь на суку. «Странно, — удивлялся К. Д. Носилов, — что это единственный способ лишать себя жизни» (Носилов, 1904. С. 14). Алтайцы, по свидетельству миссионера В. И. Вербицкого, «склонны к отчаянию и самоубийству единственным способом — удавкою на лесине» (Вербицкий, 1983. С. 80). По своему смыслу этот способ самоубийства означает добровольное принесение себя в жертву верхним божествам, т. е. самый надежный путь на небо, а то и возможность сравняться с богами. По древнескандинавской «Эдде», Óдин , прежде чем стать верховным богом, повесился на дереве и пребывал в этом состоянии девять дней, в результате чего «переродился» в высшее божественное существо, постигшее тайны мира, в том числе уменье воскрешать мертвых (Эдда, 1917. С. 316).

Таким образом, если темную душу стремились «приблизить» к Нижнему Миру, то светлую старались направить к небу. Судя по этнографическим материалам, выбор способа «приближения» души покойника к тому или иному миру был не всегда легок. У якутов есть предание о милой и доброй красавице Нэрин, повесившейся в своей юрте после смерти горячо любимого отца. Такой способ самоубийства незамужней девушки якуты считали большим грехом. Приехал разгневанный дядя, велел выкопать глубокую яму и бросить туда племянницу вниз лицом. Потрясенные родственники и соседи стали упрашивать его, чтобы он велел положить Нэрин лицом вверх или даже похоронить ее по наивысшему разряду, так как покойница «при жизни была хорошей девушкой, не делала зла никому из людей . . .и хотя она как незамужняя удавленница и должна лежать вниз лицом, но в этом случае надо сделать исключение, чтобы глаза ее смотрели на небо. Дядя внял людским советам, и Нэрин похоронили, как следует хоронить якутов, т. е. выдолбили из колоды гроб и поместили его на дерево» (Геккер, 1896. С. 190). В этом спорном случае рассматриваются три возможных способа погребения в зависимости от обстоятельств смерти, личных качеств покойной и ее социального положения.

Светлая сущность знати постоянно подчеркивается упоминаниями об ее легкости, прозрачности и т. д. В фольклоре некоторых тюрко-монгольских народов богатыри даже в обыденной жизни бывают настолько «неземными», что страна, в которой они живут и совершают свои подвиги, больше похожа не на землю, а на небо. С особой красочностью мир героев описан в калмыцком эпосе «Джангар». Хан Джангар и его верные сподвижники-богатыри живут, пируют и сражаются в мифической стране Бумбе, отождествляемой с вершиной человеческих желаний и находящейся где-то в верхней части мира:

Бумбой звалась благодатная эта страна,
Ясная, вечно цветущая лета страна,
Где не ведают зим, где блаженны все,
Где счастливого племени радостный мир,
Вечно юного племени сладостный пир,
Благоуханная, сильных людей страна,
Обетованная богатырей страна.

(Джангар, 1958. С. 236)

Хотя на образ мифической Бумбы, наверное, наложили печать буддийские представления о мире (в их ламаистском варианте), монополизация этой благодатной страны вечно юными бессмертными богатырями весьма показательна в социальном отношении.

Если светлые силы всегда были связаны с высотой, небом, солнцем, то обиталище нечистого, злого — под землей, в низинах, болотах, водоемах и в других «плохих» местах. Все зло, судя по проклятьям великана-колдуна Витутена из «Калевалы», исходит «изнутри» земли, а именно:

Из жилищ мужей умерших,
Из домов людей погибших,
Из распухшей вышло почвы,
Из земли, повсюду взрытой...
Из долин, идущих книзу,
Из болот, лишенных моха,
Из волны, шумящей вечно.

(Калевала, 1979. С. 175)

В этой связи важно отметить, что у сибирских аборигенов мир вод был по существу синонимом Нижнего Мира. Ханты, например, считали, что утонувшие и похороненные в земле «живут» на одной глубине. По верованиям урало-сибирских народов, Хозяин вод (водяной) — такое же злое существо, как и хозяин Нижнего Мира. Впрочем, эти представления в равной мере характерны и для многих других народов, в том числе славян, германцев и др.

Еще в совсем недавнем прошлом был распространен обычай хоронить людей, подозреваемых в связях с нечистой силой, в воде или в болоте. На Руси это практиковалось по отношению к так называемым «заложным» (нечистым) покойникам, которых хоронили в трясине или в пониженных мочажных местах. В тех случаях, когда «заложного» по ошибке погребали на общем кладбище, его откапывали, иногда переворачивали вниз животом (придавали как бы «рыбью» позу) и выливали в могилу несколько ведер или бочек воды (Зеленин, 1912).

Представления о мире нередко фиксировались графически, обычно на культовых предметах. Любопытно, что на шаманских бубнах более или менее детально воспроизводился лишь наш, видимый (Средний) мир. Нижний Мир, поскольку он темен, или вообще не рисовали, или изображали лишь вход в него либо какой-нибудь символ. У алтайцев символом Нижнего Мира был рисунок ужа на внутренней стороне бубна, а Верхний Мир обозначался знаком солнца и других атрибутов небесной сферы. Нередко трехсферность мира в ее вертикальной проекции изображалась в виде дерева, к разным частям которого были приурочены символы определенных миров. У селькупов это священная береза, растущая на стрелке рек Кедровки и Орла у дома Прародительницы. Она имеет сложное на-

звание: «К небу и земле имя (жизнь) дающее жертвенное дерево». На его ветвях сидят Орел и Кедровка (основные тотемные предки селькупов), висят солнце и луна (Прокофьева, 1952. С. 107). У якутов, судя по фольклору, это растущее на холме «большое кудрявое дерево с прочным душистым стволом, узорчатой листвой, серебряной мязгой, никогда не блекнущее. . . вершина этого дерева проросла сквозь семислойное небо, а корни тянулись в преисподнюю» (Горохов, 1884. С. 44).

Наряду с представлением о вертикальном строении вселенной последняя осмысливалась и в горизонтальной проекции. Хорошими сторонами обычно считались восток и юг, плохими — запад и север. Сказочный вогульский богатырь Кедровое Ядрышко, взяв себе жену с низовой (северной) части Оби, претерпел из-за этого много несчастий (Чернецов, 1935*б*). Северные тундровые самоеды считались у обских угров колдунами и вообще людьми, знающимися с нечистой силой.

Примерно такое же понимание мы видим у финноязычных народов. Герои «Калевалы» едут на север Лапландии, в Похьелу, как в Нижний Мир. Лоухи, хозяйка Похьелы, злая ведьма. Вслед Вяйнямёйнену, похитившему у нее волшебную мельницу Сампо, летят такие угрозы:

Заточу в утес я месяц,
Я в горе упрячу солнце,
Я морозом заморожу,
Застужу я сильной стужей
Все, что вспашешь и посеешь,
Все посевы и запасы. . .
Изведу народ твой мором,
И весь род твой уничтожу,
Чтоб пока сияет месяц
Не было о нем и слуху.

(Калевала, 1979. С. 472—473)

Как выясняется из дальнейших событий, ни одна из угроз этой разгневанной северной колдуньи не была брошена на ветер, и народу Калевалы пришлось пережить очень тяжелый период: во-первых, он был поражен страшным опустошительным мором; во-вторых, посевы и травы были истреблены морозом; в-третьих, оставшиеся в живых голодные жители Калевалы долгое время прозябали в темноте и холоде, без месяца и солнца.

Как правило, «плохими» сторонами были север и запад одновременно. Так, у нижнеобских угров мир мертвых находился на севере, но запад тоже считался нехорошей стороной — там жили злые духи. Кеты, считавшие, что страна мертвых находится на западе, связывали север с местом обитания злого женского божества Хоседам, поедавшего души людей. Столь же легко совмещались и взаимозаменялись «хорошие» стороны — восток и юг. У кетов восток был страной света и возрождения, а на юге жило доброе женское божество Томам — хозяйка светлой восточной страны, куда улетают птицы. В якутской сказке о Белом юноше последний, выбирая дорогу, смотрит поочередно на юг, восток, север, запад и видит:

На юге: «Три белеющих не покрывающихся пенками молочных озера с протоками между собою. Стояли горы, нагроможденные с тех и других сторон, как голубопегие жеребцы, собранные с разных мест и от лучших людей».

На востоке: «Простиралось гранообразное мать-основное место, как растянутый жир тучной коровы, подобно тому, как девушки, разряженные в платья с серебряными украшениями, думая, что настал ысыэх (праздник кумыса), пели и плясали».

На севере: «Поперек стоят (черные) мысы, не удерживающие снега, подобно темени гусей гуменников; стоят пни, подобно воющим волкам; росли такие кустарники, как старуха Симяхсинь-Эмясхинь, у которой на шапке светит жестяной круг, болтаются медные серьги, а сама ходит ободранная».

На западе: «А на западной стороне — тут во веки веков черти будут иметь свою дорогу — шло поле косогором книзу, (покрытое) кривыми деревьями с горбатыми корнями, с неправильными сучьями, (поле) с почтенным земляным холмом, подобным быку смертной смерти» (Худяков, 1890. С. 136—137).

Вход в Нижний Мир находился на севере или на западе, а в Верхний — соответственно на юге или востоке. «Дверью» преисподней чаще всего служил какой-нибудь темный и холодный водоем, например низовья Оби или Ледовитый океан (у обских угров). В эвенкийском сказании авахи (черти), пленив богатыря, «унесли его в сторону захода солнца. Там было озеро. Посредине озера (авахи) нырнули в Нижний Мир» (Василевич, 1966. С. 259).

Если по вертикали преддверием Нижнего Мира часто выступали водные глубины, то по горизонтали таковые ассоциации вызывали таежно-лесные дебри. Остяцкие богатыри, молясь о военном счастье, обращаются отдельно к «добрым» духам, а затем к «лесным» духам (Patkanov, 1900. S. 19). У вогулов темной силой считались менквы — человекоподобные лесные существа, которые, как полагали в свое время И. Н. Смирнов, В. Павловский и др., «к теням умерших ближе всего подходят по своей недостаточно объясненной природе» (Павловский. С. 196) *. «С мэнквом, — отмечает В. Павловский, — сходен другой лесной человек — великан мис-хум с женою мис-нэ и с детьми мис-няуралс. Кроме этих существ, в лесу обитает еще уччи с собачьими когтями на руках и на ногах и с собачьими клыками» (Павловский. С. 197). Энцы считали, что в лесу живут особые «лесные люди» — одноногие и однорукие, наподобие обитателей Нижнего Мира (Прокофьева, 1953. С. 204). У якутов, судя по чертежу для гадания, было семь земных дорог, одна из которых (юго-западная) вела в лес, что означало смерть (Серошевский, 1896. С. 671). Вспомним «темный лес» русских сказок, где жила всякая нечисть и где оставляли людей, обреченных на гибель.

Обычно горизонтальное и вертикальное осмысление вселенной тесно переплетаются, образуя как бы единую «гибридную» модель. Ханты называют север «ил» (низ), а юг — «ном» (верх) (Кулемзин, 1984. С. 171). Такое же совмещение мы видим у эвенков (Анисимов, 1959. С. 84). «На север вниз идет дорога в Гэль», — говорится в «Эдде», из чего следует, что низ и север у древних скандинавов были практически синонимами (Эдда, 1917. С. 134). Наиболее ярко представление о мире как единстве

* По представлениям манси, менквы — дикие лесные люди, обладающие некоторыми сверхъестественными свойствами.

его горизонтальной и вертикальной проекций выражено в шаманской реке, текущей с востока на запад или с юга на север; истоки ее находятся в Верхнем Мире, низовья — в Нижнем.

Ученые спорят, какая «модель» мира — горизонтальная или вертикальная — более ранняя. Большинство считает более древней вертикальную «модель» (Анисимов, 1959. С. 84; Рыбаков, 1976; Прокофьева, 1976. С. 113; Кулемзин, 1984. С. 171). Нам кажется, что вопрос, какая «модель» вселенной сложилась раньше, все-таки не вполне корректен, ибо предполагает лишь два, причем взаимоисключающих ответа. Археологические материалы (прежде всего данные по древней погребальной обрядности), а также многочисленные этнографические свидетельства говорят о том, что элементы горизонтального и вертикального осмысления вселенной зародились в общем одновременно, всегда были органично переплетены и логично взаимосвязаны как две разные, но равноправные проекции пространственных представлений. Вместе с тем следует иметь в виду, что с началом разложения родового строя вертикальная проекция осмысления мира должна была становиться все более приоритетной, так как она в большей мере отражала усложняющуюся социальную стратификацию общества.

В равной мере не совсем корректен вопрос, что́ человеческая мысль породила раньше: идею темной или светлой души, представление о Нижнем или Верхнем Мире. Эти противостоящие категории (темная душа — светлая душа; Нижний Мир — Верхний Мир) немыслимы вне их теснейшей взаимосвязи и взаимообусловленности. Тем не менее существует довольно распространенное мнение, что понятие Верхнего Мира сложилось значительно раньше представления о Нижнем Мире. В доказательство обычно приводится факт отсутствия на древних графических «моделях» вселенной изображения ее нижнего этажа. В ответ на этот аргумент необходимо заметить, что по логике древних стремление изображать то, что не открыто взору живых, считалось нежелательным, противоестественным и даже греховным. Да и как можно было изобразить тьму, являвшуюся олицетворением Нижнего Мира?

Как это ни парадоксально на первый взгляд, при оформлении идеи трехсферного мира позже всего определилось место Среднего Мира, который как часть вселенной являлся не столько предметом осмысления, сколько «обсерваторией», откуда было удобнее всего «видеть» Верхний и Нижний миры. С этой точки отсчета Нижний Мир казался ближе Верхнего, и именно поэтому нечеткость, слабая разграниченность дольше всего сохранялись в понимании соотношения Среднего и Нижнего миров. Это проявилось, например, в характерном для неолита-энеолита Тобольо-Иртышья территориальном совмещении кладбища и поселения (сосново-островские, екатерининские, александровские памятники), что противоречит позднейшей идее несовместимости мира мертвых и мира живых. Об этом свидетельствует также осмысление сибирскими аборигенами как категорий Нижнего Мира многих проявлений земной жизни (лес, водоем, болото, овраг, темнота, холод и т. д.).

Касаясь времени оформления идеи двух противолежащих миров-антиподов — Нижнего и Верхнего, следует признать, что она могла родиться лишь одновременно и в связи с идеей темной и светлой души, утвер-

дившей дифференциацию и локализацию темных и светлых сил вообще. Скорее всего этот мировоззренческий комплекс сложился в своей основе около рубежа каменного века и эпохи металла. С этого времени на зауральско-западносибирской территории, особенно в ее южной части, широко распространяется солярно-астральная орнаментация сосудов, появляются первые святилища со специфическим набором солярно-лунарных ориентиров (Савин).

Содержание и эволюция представлений о мире наиболее полно запечатлены в деталях погребальной обрядности, связанных с отправлением души в те или иные сферы вселенной. По археолого-этнографическим данным известно по крайней мере семь условий и способов «транспортировки» в иные миры.

1. *Зарывание в землю.* Это, пожалуй, самый древний и самый традиционный способ отправления за пределы земной сферы. Он известен с поздних этапов мустьерской эпохи (55—35 тыс. лет назад), в равной мере применялся как к покойнику, так и к сопровождающему его инвентарю. С формированием представлений о Нижнем Мире зарывание в землю все более осмысливается как приближение к преисподней.

Некоторые из так называемых кенотафов (могил без покойников) в действительности могли быть «захоронением» вещей (и пищи) для отправки их ранее умершим сородичам, т. е. «посылками на тот свет». Дело в том, что кладбище — не просто вместилище праха умерших; это и культовое место, где совершались «отправка душ» в иной мир, передача им просьб, новостей, гостинцев и т. д. Следы этих актов выявляются археологически в виде погребений-кинотафов, жертвенных комплексов, ритуальных кострищ и пр. Поскольку на кладбище Нижний Мир был много ближе к Среднему, чем в обычном месте, считалось, что молитвы, обращенные к покойным и духам Нижнего Мира, равно как и предназначенные им дары, достигали здесь своих адресатов гораздо быстрее, чем где-либо. Если эти дары уместно называть «посылками на тот свет», то сами кладбища в своей повседневной предназначенности играли роль «почты», посредством которой можно было вступить в связь с тенями умерших и с нечистой силой. Для связей с Верхним Миром использовались обычно возвышенные места, чаще всего моления и жертвоприношения у священного дерева.

Сношение с преисподней было возможно не только на кладбище, но и вообще в «плохих» местах: в глубоких оврагах, пещерах, на вымороченных селениях и др. Когда Ибн-Фадлан, проезжая около 921 г. через земли гузов, подарил гузскому вельможе Этреку некоторые вещи и продукты, его жена, как сообщает названный автор, «взяла (немного) мяса и молока и кое-что (из того), что мы подарили ему, вышла из (пределов) домов в дикую местность, вырыла яму, погребла в ней то, что имела с собой, и произнесла (какие-то) слова. Я же сказал переводчику: «Что она говорит?» Он сказал: «Она говорит: это подарок для Катагана, отца Этрэка, который преподнесли ему арабы» (Ковалевский, 1956. С. 129). Катаган давно уже умер, и ритуальное действо, наблюдаемое Ибн-Фадланом, как раз и являлось актом отправления «посылки на тот свет». Видимо, зарыванию в землю семантически близки любые помещения ниже обычного уровня: низвержение с высоты, сбрасывание в яму, в воду, в болото и пр.

2. *Втыкание в землю.* Можно рассматривать как одну из сравнительно поздних вариаций зарывания. Нам кажется, что этот обычай мог появиться еще в неолите или даже в конце мезолита, о чем говорят известные для тех времен случаи «вертикального» захоронения (Оленеостровский могильник в Карелии, погребение Пеган в лесостепном Зауралье, Заречное в Присалаирье). Втыкание в землю вещей — ножей, наконечников стрел и др. — отмечено в Турбинском и Ростовкинском могильниках периода средней бронзы, в некоторых погребениях глазковской культуры, в западносибирских средневековых святилищах. Похожий способ помещения предметов, направляемых в Нижний Мир, можно было еще сравнительно недавно наблюдать, например, на коми-пермяцких кладбищах, где в могильные холмики вдавливались модели саней (в вертикальном положении) и глиняные горшки.

Обрядовый смысл «втыкания» хорошо раскрывается в карело-финском эпосе «Калевала». Один из персонажей эпоса пытается поразить стрелою героя Вяйнямёйнена:

Вот пустил стрелу вторую —
Полетела слишком низко,
Глубоко воткнулась в землю,
В Манале быть захотела *.

(Калевала, 1979. С. 58).

Следует отметить, что «втыкание», как и зарывание, считалось особенно эффективным там, где Нижний Мир близко подходил к поверхности: на кладбищах, в царствах Кощея, Змея-Горыныча и вообще в «плохих» местах. Этим способом в русских сказках двенадцатиглавое Чудо-Юдо пытается загнать у Калинова моста в подземный низ Ивана-богатыря. Оно «втыкает» его в землю: первым ударом до колена, вторым — по пояс и т. д.

3. *Ориентировка.* По археолого-этнографическим данным ориентация покойников в могиле показывала направление, по которому умерший (его душа) должен следовать, чтобы достичь своего загробного обиталища. С развитием горизонтального осмысления вселенной ориентировке как условию достижения иного мира придается все большее значение, что особенно четко и наглядно запечатлено в погребальном ритуале бронзового и железного веков, а также в этнографически засвидетельствованных похоронных обрядах и жертвенных церемониях.

У вотяков (удмуртов) животное, обреченное на жертвенное заклание, «должно быть обращено головою к югу, в честь злых духов — к северу, а в честь покойников — к западу» (Кузнецов, 1906. С. 45). На якутском празднике «ысыэх» сначала льют жертвенный кумыс светлым божествам, повернувшись к востоку. Затем «становятся лицом на север и льют подземным духам и теням умерших шаманов. Оборотясь лицом на запад, жертвуют мытарствам, через которые должна проходить душа каждого умирающего. Последнее возлияние (на юг. — *М. К.*) делают старухе Ынахсыт, покровительнице телят» (Кларк, 1864. С. 100).

* Манала у карело-финнов — название Нижнего Мира.

Нганасаны, обнаружив, что человек умер, поворачивали его нарты к заходу солнца, тогда как нарты живых всегда стояли передом на восход. Энцы ставили нарты с покойником передней частью на север, при этом ноги мертвеца были направлены в северную сторону. Западносибирские аборигены устраивали кладбища в той стороне от поселения, где, по их представлениям, находился Нижний Мир и страна мертвых: на севере, ниже по реке, на западе. Эта закономерность может облегчить в будущем поиск древних поселений (если известно кладбище) и древних могильников (при наличии поселения).

4. *Придание неестественного положения.* Вспомним в этой связи перевернутые котлы, нарты и другие предметы на кладбищах урало-сибирских аборигенов. С подобным явлением археологи нередко сталкиваются при раскопках могильников, культовых мест и жертвенных комплексов бронзового века и более поздних эпох (жертвенная площадка на городище Чудская Гора в таежном Прииртышье, могильник Осинки на Алтае и др., где найдены стоящие вверх дном сосуды). В чем смысл перевернутости? Коми-пермяки, если бог или святой не угодил им, переворачивали икону вниз головой (Смирнов И. Н., 1891. С. 256); в таком состоянии она воспринималась как бы выключенной из жизни. «Изображение человека головою вниз, — писал об Абаканской степи более ста лет назад Н. С. Щукин, — я видел на многих плитах; оно означает: ушел в землю» (Щукин, 1882. С. 243).

Помещение человека вниз головой считалось у сибирских аборигенов гарантией попадания его души в самые глубины преисподней. По сказаниям якутов, раньше у них одним из наказаний за убийство было распятие преступника «вниз головой, вверх ногами на конце западного неба» (Кочнев, 1899. С. 153). Северные буряты, у которых было принято сжигать тело умерших на вершинах гор, «черных» шаманов, вредивших людям, зарывали живыми в землю вниз головой (Клеменц, Хангалов, 1910. С. 152). Акцентированное направление умершего в Нижний Мир фиксировалось также положением ничком, практиковавшимся в прошлом в основном по отношению к «нечистым» людям.

Приближение к миру мертвых, как и к Нижнему Миру вообще, обеспечивалось приданием любой неестественной (в нашем понимании) позы. К. Ф. Карьялайнен видел на остяцком жертвенном месте Вулпасл «своеобразно выкрашенные в черное нарты; их полозья по обоим концам были загнуты вниз» (Karjalainen, 1922. S. 97). Нет сомнений в том, что эти черные сани с загнутыми наоборот полозьями были предназначены для Нижнего Мира, страны мертвых. Тот же смысл имело придание человеку «зеркального» ракурса, что достигалось одеванием покойному рукавиц не на ту руку, обуви — не на ту ногу и т. д. Это «мода» Нижнего Мира, что уже само по себе предполагает неземную предназначенность названной одежды и ее обладателя. Любопытные примеры перевоплощения, связанного с «переворачиванием», есть в славяно-русских поверьях: чтобы превратиться в иное, нечистое существо, надо спуститься ночью в подполье и перевернуться там; отсюда и название такого колдуна-перевертыша «оборотень».

По поверьям русского населения, когда путника в лесу начинал «водить» леший, заплутавшийся должен был вывороти свое платье и одеть

его наизнанку, после чего оказывался в знакомом месте (Ефименко, 1877. С. 186). У вотяков (удмуртов) на злокозненном ночном молении «бэр высь», обращенном к покойникам и нечистой силе, молящийся надевал платье наизнанку в глубоком овраге, расположенном к западу от деревни (Кузнецов, 1906. С. 36—42). Здесь мы видим сочетание нескольких приемов «приближения» к Нижнему Миру: полуночность ритуального действия, нисхождение вниз (в глубокий овраг), ориентация в западную сторону (т. е. в направлении страны мертвых) и выворачивание одежды.

Вообще следует отметить, что в ритуалах, связанных с переходом из одного мира в другой, ни один из перечисленных приемов обычно не применялся сам по себе, без подстраховки по крайней мере еще одним действием (зарывание — с ориентацией, перевертывание — с поломкой и т. д.). Это, видимо, говорит о том, что наивысший эффект «приближения» к иному миру достигался не каким-то отдельным ритуалом, а комплексом однонаправленных магических приемов: одни из них «приближали», вторые «дополняли», третьи «ориентировали» и т. д., причем сочетание этих приемов в разных ритуальных ситуациях, наверное, не было одинаковым.

5. *Ломка.* Сибирские инородческие кладбища удивляли русских обилием сломанного погребального инвентаря. Аборигены объясняли это необходимостью придать вещам покойного иное качественное состояние (раз человек «не такой», то и его погребальное имущество должно стать «не таким»). Это было связано с верой в душу-тень (душу-призрак), которой наделяли вещи, сделанные руками человека.

В Сибири намеренная порча погребального инвентаря известна с неолита, но приобретает особенно выраженный характер с энеолитической эпохи (Андреевский, Самусьский могильники, Аятское захоронение, глазковские погребения и др.). Некоторые ученые считают, что вещи ломались, чтобы покойник не мог вредить живым, так как дефектные ножи, наконечники стрел и пр. были неопасны. Но это мнение опровергается этнографическими наблюдениями: манси, ханты, ненцы, селькупы, кеты, шорцы и другие сибирские народы ломали все погребальные вещи, а не только оружие. «Без сомнения, — объясняет этот обычай Ф. К. Карьялайнен, — настоящая причина в том, что имущество умершего, как и принесенные в дар животные, должны быть «умерщвлены», ибо их душа должна освободиться и получить тем самым способность следовать за умершим в потусторонний мир» (Karjalainen, 1921. S. 148). «Умерщвлялись» не только оружие и хозяйственно-бытовые предметы, но и пища. Так, коми-пермяки, чтобы жертвенные яства дошли до покойного, во время поминок разламывали предназначенный ему пирог со словами: «Да дойдет!» (Смирнов И. Н., 1891. С. 243).

Скорее всего ломка погребального инвентаря, являясь актом освобождения «души» предмета, сама по себе не была приемом транспортировки в иной мир, а лишь ее условием. Поэтому умышленная порча могильных вещей сопровождалась зарыванием, перевертыванием и т. д. Так, сломав у нарты переднюю поперечину, ее затем опрокидывали вверх полозьями; пробив дырку на металлическом котле, его оставляли у моги-

лы вверх дном; хорей втыкали в землю, надломив древко или сняв с него наконечник. Необходимо также иметь в виду, что при всех прочих обстоятельствах конечным условием движения вещи или человека (их души) была некая словесная магическая формула, вроде: «Да дойдет!» (в отношении вещи), «Теперь иди своей дорогой» (в отношении покойника), чему в этнографии сибирских народов есть немало свидетельств.

6. *Помещение на дерево (или вообще на высоту).* В отличие от вышерассмотренных способов и условий «транспортировки», направленных на достижение Нижнего Мира, альтернативное, высотное захоронение (и жертвоприношение) направлено вверх — к солнцу, к небу, в высшие сферы вселенной. Смысл этого ритуала раскрывается содержанием культа дерева, который у сибирских народов с наибольшей четкостью фиксируется с раннежелезного периода. Особенно полно он выражен в кулайском медно-бронзовом литье, подчеркнутая древовидность которого уже отмечалась в археологической литературе (Косарев, 1984. С. 201—205). Сибирские археологические и этнографические материалы говорят о том, что превалирующей идеей в почитании дерева была идея возрождения.

По этнографическим свидетельствам на деревьях и вообще на высоте хоронили в первую очередь младенцев, знать и почитаемых шаманов. Они считались «легкими», способными к вознесению и последующему возрождению. Отсюда «прозрачность» остяцких богатырей, тогда как их недруги были темными и тяжелыми, чем изначально обрекали себя на посмертное существование в нижних сферах. Эвенкийский богатырь Умусликон из-за своей «легкости» не способен проникнуть в Нижний Мир. Чтобы попасть туда, он превращается в каплю олова, после чего опускается в преисподнюю, влекомый приобретенной тяжестью (Василевич, 1966. С. 247). По «Атхарваведе» свинец как олицетворение тяжести был необходим в магических действиях, призванных изгнать якшму (нечистоту):

> Этот свинец — положенная тебе доля. Приди!
> (Та) якшма, что в коровах, якшма, что в людях,
> С нею вместе иди прочь, вниз!
>
> (Атхарваведа, 1976. С. 292)

«Воздушный» способ захоронения вряд ли мог возникнуть ранее идеи мирового дерева. Если ассоциировать последнее с так называемым «шаманским» деревом, запечатленным в кулайском медно-бронзовом литье, то более вероятным временем появления захоронений на дереве в Сибири было начало эпохи железа. Следует, однако, иметь в виду, что идея животворящего мирового дерева в принципе была способна возникнуть около рубежа эпох камня и металла, вместе со сложением вертикальной модели мира.

7. *Сожжение.* Этот способ начинает активно применяться с энеолитической эпохи, когда в погребальном обряде сибирского населения появились первые кремации (Самусьский могильник, сосновоостровские, позднеекатерининские, глазковские захоронения и др.). В дальнейшем доля кремаций в похоронном ритуале то повышается, то снижается, но сам этот

обряд никогда не исчезает полностью, доживая до этнографической современности.

Первоначально погребальный костер предназначался, видимо, для расчленения светлой и темной субстанций. Это хорошо видно по приведенному в предыдущем разделе отрывку из древних «Вед», где описываются похороны ария. Современники ведийских ариев андроновцы (федоровцы) Южного Зауралья хоронили своих покойников примерно также: сначала мертвое тело предавали огню, затем сожженные останки складывали в яму, над которой воздвигали курганную насыпь.

Ольхонские буряты в недавнем прошлом сжигали уважаемых покойников на вершине горы. Здесь же убивали коня. Седло, уздечку и вещи умершего бросали в костер. Когда последний разгорался, участники похорон поспешно спускались с горы. На третий день собирали обгоревшие кости и, положив их в берестяное лукошко, зарывали в землю (Кулаков, 1898. С. 40). Здесь обращает на себя внимание сочетание двух способов «приближения» к небу: помещение высоко над землей (на вершине горы) и сожжение.

Хотя первые кремации в Западной Сибири известны с рубежа неолитической и энеолитической эпох, право быть сожженным после смерти как бесспорная прерогатива выделяющейся родовой знати закрепилось на этой территории вряд ли ранее конца бронзового века. В этой связи интересно, что в Еловском могильнике среди погребений, сконцентрированных под отдельными ирменскими курганами (X—VIII вв. до н. э.), одна могила почти всегда была сооружена по обряду трупосожжения. Еще более четко особый социальный статус кремированных покойников выражен в Релкинском средневековом могильнике: их сопровождали конь и богатырское снаряжение — панцири, мечи, бронебойные наконечники стрел, культовое литье, дорогие иноземные вещи и т. д.

Оценивая развитие погребальной обрядности в историко-археологической перспективе, отметим, что оно шло, во всяком случае до периода раннего средневековья, по линии усложнения семантики похоронного ритуала, видимо, отражающего динамику представлений о душе и мире. Из вышеохарактеризованных семи условий и приемов перехода в иные сферы наиболее рано, еще в палеолите, возникли зарывание и ориентировка. В них при желании можно увидеть элементы вертикального и горизонтального осмысления вселенной. Однако все-таки цельная концептуальная трехсферная система миропредставления сложилась в достаточно четком виде вряд ли ранее конца неолитической эпохи, когда погребальный комплекс сам начинает являть собою не что иное как модель мира в его вертикальной и горизонтальной проекциях.

С этого времени стали осуществлять два параллельных направления погребальной обрядности: 1) «Подземная» обрядность гарантирующая темной душе нисхождение в Преисподнюю. Отсюда, зарывание, втыкание в землю, ориентировка (на север или на закат), ломка, придание неестественного положения, заградительные устройства, препятствующие возвращению в мир живых, провожание души и пр. 2) «Надземная» обрядность, гарантирующая светлой (возрождающейся) душе вознесение на небо. Это достигалось сожжением, восточной (на восход) или южной ориентировкой, втыканием в могилу деревца, прикреплением

к коньку погребального домика фигурки птички, сооружением курганной насыпи (как своеобразного алтаря или символа приближения к небу), захоронением на дереве и т. д.

К ПРОБЛЕМЕ ШАМАНИЗМА

Дореволюционные путешественники и этнографы не раз отмечали поверхностность христианизации сибирских аборигенов, удивительную живучесть их исконных языческих представлений. У вогулов, обитавших на рубеже прошлого и текущего столетий на севере Верхотурского уезда, согласно совместному отчету Пермской и Оренбургской епархий, «кровавые жертвоприношения процветают в полной силе, причем они совершаются в честь господа Иисуса Христа, Божией Матери и св. Николая Чудотворца, которые по представлениям вогул являются белым, добрым и строгим шайтанами» (О религиозном состоянии инородцев Пермской и Оренбургской епархий. 1908. С. 392). К. Д. Носилов в одной из своих этнографических книг рассказал о своем приятеле старике-вогуле, который был сторожем в православной церкви, помогал попу во время богослужений, одновременно являлся шаманом и хранителем жертвенного амбарчика (Носилов, 1904).

Николая Чудотворца вогулы отождествляли со старшим сыном Нуми-Торума — Полум-ойкой, ведавшим рыбой, птицей и зверем. Иисус Христос ассоциировался у них с младшим сыном Нуми-Торума — Мир-суснэ-хумом, светлым солнечным божеством, посредником между Средним и Верхним мирами. Добрая божественная Калтащ (Калтась) — жена Нуми-Торума и мать Мир-сусне-хума, от которой зависело возрождение жизни на земле, получила в процессе христианизации заместительное имя Сянь-Торм, т. е. Богоматерь, Богородица.

К христианским иконам сибирские аборигены относились как к языческим идолам — по принципу равноправной взаимовыгодности: я (человек) приношу тебе жертву, сопровождаемую определенной просьбой, за что ты (божество, дух) обязан оградить меня от напастей и обеспечить мне хороший промысел; или наоборот: я (божество, дух) ниспосылаю тебе (человеку) по собственной инициативе те или иные блага, в ответ на каковые ты должен отплатить мне жертвами, словесными благодарностями и восхвалениями. Нарушение этого правила той или иной стороной воспринималось как бесчестный проступок и влекло за собой наказание (со стороны богов — всегда, со стороны людей — во многих случаях). Так, например, в 1764 г. русскому священнику донесли, что вогулка Акилина Дунайкина, обидевшись за что-то на «руского бога», бросила с бранными словами образ Спасителя на землю и растоптала его ногами (Павловский. С. 217). Подобных случаев в Сибири было великое множество, православные священнослужители старались их не замечать, потому что толку от репрессивных воздействий и внушений не было никакого. Аборигены просто не понимали, в чем, собственно, состоит их вина, тем более что священники обычно воспринимались ими как шаманы, а церковная молитвенная служба — как шаманское камлание. Эти и другие данные свидетельствуют о том, что освоение Сибири русскими не поколебало существенно (по крайней мере в течение первых двух-трех веков) миро-

воззренческих и структурных основ местных языческих верований, выступавших здесь в форме т. н. шаманизма.

В этнографической литературе шаманизм зачастую отождествляется с шаманством, что, видимо, не совсем правильно, ибо шаманизм имеет две стороны: мировоззренческую и обрядовую, и шаманство как раз есть обрядовая сторона шаманизма. В основе шаманской идеологии, т. е. в основе мировоззренческой системы шаманизма, лежит комплекс идей о тесной взаимообусловленности трех основополагающих сфер вселенной: верхней, средней и нижней, которые в свою очередь являются средоточием трех главных вселенских начал: светлого (Верхний Мир), темного (Нижний Мир) и их динамичного диалектического взаимосочетания (Средний Мир). В основе же шаманства, т. е. в основе обрядовой стороны шаманизма, лежит идея медитации — способности особых лиц (в данном случае шаманов) более других понимать механизм взаимосвязей между разными частями вселенной и поэтому быть квалифицированными и правомочными посредниками между нашим и другими мирами.

По логике вещей данный раздел следовало бы посвятить прежде всего научному определению шаманизма и анализу последнего как мировоззренческой системы. Однако это — особая тема, очень объемная и сложная, посильная разве что специалисту-религиеведу, каковым автор настоящей книги, к сожалению, не является. Поэтому ниже будут затронуты сюжеты, связанные преимущественно с шаманством, в первую очередь те, которым в специальной литературе не уделено должного места.

Одно из первых свидетельств о т. н. сибирских «шайтанщиках» содержится в Ремезовской летописи, где рассказывается, что когда Ермак ходил вверх по Тавде, чтоб взять Чандырский городок, там было «великое болванское моление» (Сибирские летописи. 1907. С. 325). Правда, летописец рассказывает не о самом молении, а о гораздо более поразившем его предварительном «факирском» представлении, когда «шайтанщик», будучи крепко связанным, заставлял протыкать свой живот и свою грудь насквозь ножами и саблями, а затем, освободившись от пут, на глазах у присутствующих заживлял свои раны, выпив для этого несколько пригоршней собственной крови.

Особенно много сведений до нас дошло о культовых лицах, специализировавшихся на лечении и на гадании. Н. П. Григоровский подробно описал случай селькупского гадания о пропаже. Свидетелями этого ритуального действа были сам Н. П. Григоровский, его сосед Егор, у которого пропали три хомута со шлеями, и крестьянин Сидорка, приятель Егора. Гадание по их просьбе проводил «шаман» Мазотка, живший в 15 верстах от деревни, где случилась покража. Поскольку это одно из самых полных описаний шаманского гадания, приведем его почти целиком.

«Прежде чем начать шаманить, — пишет Н. П. Григоровский, — Мазотка предложил Егору связать себе руки и ноги. Егор снял с себя опояску и связал Мазотке позади руки, закрутил их так, что без посторонней помощи невозможно было снять эти путы или развязать их. Потом, положив его на пол и взяв опояску с Сидорки, завязал ею ноги Мазотке. Мы трое сели на полу. Я, как сидевший ближе всех к столу, загасил свечку, и мы остались в темноте. При всеобщем молчании и тишине только слышны были наши дыхания и самого Мазотки, лежащего посредине на

полу, потом Мазотка начал бормотать что-то сначала про себя, а потом громче и громче. . . .Я понял, что он сзывает к себе лозов (духов. — *М. К.*), так как он поминал слова «квыоргынлоз», «логанлоз», «кананлоз», «мергилоз» (медвежий лоз, лисий лоз, собачий лоз, лоз ветра), и приказывал им нести себя туда, где находятся покраденные вещи, и показать ему вора. Три раза он произносил свои заклинания, потом перестал, и в гробовой тишине темной комнаты только слышались тяжелые дыхания Мазотки. Вдруг вверху на подволоке избы послышалось ворчание медведя, немного погодя лай лисицы, визг собаки, щекотанье сороки, уханье филина. Все это было через небольшие промежутки времени и продолжалось несколько раз. В это время опояски сами собой спали с рук и ног Мазотки и какою-то невидимою силой были брошены в лицо Егора, со всеми узлами, которыми он завязывал их, не развязанные, но просто снятые. Наверху, в самой трубе послышалось бряканье вьюшки, которою закрывается труба. В гробовом безмолвии и темноте только слышны стали затаенные дыхания, но дыхания самого Мазотки не было слышно. . . Мазотка в это время как будто совсем не был тут или уже лежал совершенно бездыханный как мертвый труп. В этом безмолвии прошло около получаса. Вдруг наверху опять раздались те же ворчание медведя и крики других животных, и вместе с этим мы услышали дыхание самого Мазотки на полу, как слышали его прежде. Наверху все смолкло, Мазотка попросил зажечь огонь, я ширкнул спичкой, и комната мгновенно осветилась, свеча загорела, и мы увидели Мазотку, лежащего на полу. Весь он был в поту, и даже рубашка на нем была мокрая».

Далее, как рассказывает Н. П. Григоровский, Мазотка встал, «совершенно изнеможенный», описал в деталях наружность и одежду вора (как выяснилось потом, совершенно верно), сказал, где он спрятал украденное, и какую примету оставил. «Я спрашивал его, — продолжает Н. П. Григоровский, — что было с ним после того, как его связали и погасили огонь. Он ответил, что лозы носили его туда, где была покража, и показывали, как вор украл хомуты, как нес их с собою, где спрятал и какую положил заметку, чтобы самому найти. . . На другой день Егор пошел к старшине, рассказал ему все о нашей поездке и ворожбе и просил собрать людей, чтобы при них найти покражу. Люди собрались, пошли и действительно в показанном месте нашли зарытыми в снегу и занесенные еще снегом три хомута, а поверх того места брошенную и воткнутую в снег половину оглобли» (Григоровский, 1882. С. 54—59). В этом совершенно документальном рассказе любопытно, кроме всего прочего, то, что «факты», выявленные шаманским гаданием, были признаны местной властью достаточно серьезным основанием для принятия необходимых административных мер, связанных с привлечением «увиденного» шаманом преступника к ответу.

Известны случаи, когда местные власти привлекали шаманов в качестве полноправных участников судебного расследования. В начале 1900-х годов в Среднеколымске была похищена казенная шкатулка, где находилось 24 тыс. руб. Официальное расследование ничего не дало, и отчаявшиеся среднеколымские детективы вызвали для участия в деле двух наиболее известных шаманов. Те, совершив необходимые шаманские действия, не только выявили вора, но и указали место, где были

спрятаны похищенные деньги. Этот случай, к неудовольствию среднеколымской городской администрации, стал известен этнографу Д. Н. Анучину, приехавшему на Колыму в научную командировку (Анучин Д. Н., 1908).

Примечательно, что акту шаманского камлания почти всегда предшествовали всевозможные «фокусы», оказывающие гипнотическое воздействие на публику и готовящие ее к восприятию основной программы шаманского действа. А для шамана это было, наверное, еще своеобразной «разминкой». Подобное «факирство» имело место и само по себе — для демонстрации колдовской силы. «Некоторые шаманы, — писал в 70-х годах XVIII в. о северных самоедах В. Ф. Зуев, — просят нож, коим колются или другому дают себя колоть, который немалой величины, впусте по самой черен, вытаскивают без всякого кровавого знаку на ноже... Другие же, перевязав шею веревкой, концы дают двум посторонним человекам, чтобы тянули из всей силы и голову б оттерли, которая по сказкам самоедов и отвалится в котел, нарочно подставленной, но по прошествии несколько времени тадыб (шаман. — *М. К.*) здрав восстает и с головою» (Зуев, 1947. С. 47) *.

Шаманам приписывалась способность перемещений вещей — на сотни и тысячи километров от шаманствующего лица. Считалось, что вещи уносились и приносились одним из духов-помощников либо одной из душ шамана, которую он, оставаясь сам на месте, посылал в разные края с тем или иным поручением. К. Д. Носилов рассказал о том, как в 1892 г. вахтер казенного магазина, приехав на р. Конду, обнаружил, что оставил в городе ключи от склада. Он обратился за помощью к шаману. Тот стал шаманить, и через некоторое время ключи, звякнув, упали в углу юрты (Носилов, 1904. С. 7). «Некоторые шаманы, — сообщает тувинский этнограф-фольклорист М. Б. Кенин-Лопсан, — славились тем, что во время камлания могли доставать неизвестно откуда разного рода предметы, например табак, чай или давно потерянную вещь: аркан, огниво, кольцо... На территории Монгун-Тайгинского района жил шаман Саая Чиммекей... из племени албыс. Когда кончался табак, соседи непременно обращались к нему. Саая Чиммекей камлал всю ночь, и с наступлением рассвета через верхнее отверстие в юрте в его бубен падала целая пачка табака, которую шаман дарил присутствующим, но сам не курил. Говорили, что если он будет курить этот табак, его шаманская сила пропадет» (Кенин-Лопсан, 1987. С. 164).

Приведем еще одно свидетельство дара телепортации или телекинеза, свойственного шаманам, правда, в несколько ином проявлении, из этнографической книги А. Ф. Плотникова, пристава пятого стана Томского

* Применявшееся в колдовской практике гипнотическое воздействие на окружающих известно весьма широко, в том числе и у восточнославянских народов. В середине 80-х годов прошлого столетия в Оренбургскую соединенную палату гражданского и уголовного суда поступило дело о том, как одна женщина, будучи ведьмой, вылетела на метле в трубу, что было засвидетельствовано 30-ю очевидцами. Оренбургский суд применил к обвиняемой существовавший в то время закон о колдовстве. Однако в 1888 г. V департамент Петербургского сената, пересмотрев это дело, решил, что в данном случае должно быть применено наказание не за колдовство, а за недозволенное администрацией театральное представление (Курьезное дело, 1906. С. 59).

уезда. Он приводит рассказ ссыльного поляка, свидетеля смерти остяцкого (селькупского?) шамана, у которого квартировал. По показаниям ссыльного, смерть больного шамана наступила после того, как две остячки (в том числе жена шамана) стали молиться во его исцеление не «шайтанам», а «русскому богу», что, видимо, вызвало интенсивную психическую реакцию умирающего. «Не прошло после этого и пяти минут, — показал при расследовании свидетель-поляк, — как вдруг поднялся шум, стук; потолок как будто раскрылся и из отверстия на шамана упало что-то черное, вроде шубы. Я страшно перепугался и на мгновение как бы лишился языка и рассудка, но тотчас, придя в себя, собрался с силами, сотворил молитву, спустился на пол, и глазам моим предстала следующая картина: потолок не имел, конечно, никакого отверстия, шаман лежал совершенно мертвый, никакой как бы упавшей шубы не оказалось, идолы валялись на полу, свечи от икон оказались под порогом у дверей и скомканными в один комок, две остячки сидели в каком-то оцепенении, но тотчас же проснулись. Что всего удивительнее было, так это то, что принадлежащий мне крест-распятие, стоявший, как всегда, изображением к молящимся, на этот раз оказался отвернувшимся в угол» (Плотников, 1901. С. 58—59).

По «шаманским историям», шаманы, а также наиболее известные ворожеи и предсказатели обладали способностью видеть сквозь стены, скалы и другие преграды, умели путешествовать во времени. Так, уже известного нам селькупского гадальщика Мазотку, вернее одну из его душ, духи-помощники перенесли на несколько дней назад, и он самолично увидел вора и процесс кражи вплоть до захоронения похищенного в снегу. В равной мере «шайтанщики», особенно предсказатели, могли отправлять свою душу в будущее. Этим даром нередко обладали и простые охотники, такие случаи К. Д. Носилов неоднократно наблюдал у вогулов и новоземельских самоедов (Носилов, 1903; 1904).

Похоже, что многие «шайтанщики умели обращаться к своей генетической памяти — вызывать у себя способности своих предков. Известный этнограф А. А. Попов в одной из своих книг поведал историю о своем приятеле-шамане — вадеевском нганасане Черие. Пращур его, эвенк по национальности, был известным шаманом, передавшим Черие через последующие поколения шаманов часть своих духов-помощников. Никогда не видевший своего эвенкийского предка и не знавший по-эвенкийски, Черие, когда к нему «прилетали» во время камлания «унаследованные» эвенкийские духи, начинал говорить на эвенкийском языке (Попов, 1984. С. 95—96).

Теперь настала пора оговорить, что я на протяжении всей предшествующей части настоящего раздела был вынужден не вполне корректно оперировать термином «шаман». Мне пришлось поневоле следовать терминологии сибирских летописей и дореволюционных этнографических сочинений, где шаманами называли всех лиц, совершавших в той или иной связи какие-либо культовые действия. Однако шаманами в настоящем смысле этого слова были лишь сравнительно немногие из них.

У ненцев, например, было три категории культовых лиц: 1) саводе. Не имел шаманского костюма, камлал без помощника и обычно без бубна. В основном был связан с миром мертвых. Главная его функция — отправ-

ление души умершего в Нижний Мир. 2) Дьяно тадебе. Не имел шаманского костюма, а только бубен. В его обязанности входило: поиск похищенных душ, пропавших оленей, толкование снов, помощь при тяжелых родах. Камлал ночью, общался лишь с преисподней. Помощником был кто-нибудь из публики. 3) Будтоде. Имел шаманский костюм, а также один или даже два бубна — для Нижнего и Верхнего миров. При нем был постоянный помощник-профессионал. Будтоде мог исполнять все ритуальные функции, в том числе считавшиеся специальностью сабоде и дьяно тадебе: лечил больных, предсказывал, разгадывал сны, влиял на успех промысла, путешествовал по всем мирам и пр., т. е. был, в отличие от двух первых категорий, шаманом в полном смысле слова (Прокофьева, 1953. С. 217—221).

Среди манси различаются три категории «шайтанщиков»: пенге-хум, гадавшие на топоре, потртан-пупы, камлавшие с музыкальным инструментом, и койпыняйт, шаманившие с бубном. Шаманских костюмов у манси практически не было.

У васюганско-ваховских хантов В. М. Кулемзин выделил пять категорий культовых лиц. 1) Арэхта-ку. Исполнял песни, былины и легенды в особой напевной форме. Арэхта-ку нередко занимались врачеванием и предсказаниями. Их культовым атрибутом был струнный инструмент панан-юх, изготовлявшийся самим исполнителем. На Васюгане арэхта-ку иногда исполнял былинный репертуар, перебирая в руках две стрелы. 2) Улом-верта-ку — лицо, угадывающее значение снов. Другая его функция — лечение или предсказание исхода болезней, угадывание будущего. Специальной одежды или каких-либо отличительных знаков уломверта-ку не имел и вознаграждения за свои услуги не получал. 3) Нюрульта-ку — устроитель развлечений, заканчивающихся иногда гаданием о предстоящем промысле. Демонстрировал всяческие фокусы. Некоторые нюрульта-ку имели бубны для созывания духов, однако никаких других отличительных признаков у них не было. Вознаграждения им не полагалось. 4) Исыльта-ку. Занимались в основном лечением больных, вселяя в себя духов-помощников, что делалось обычно путем нанесения себе телесных повреждений. Исыльта-ку мог путешествовать в Нижний Мир, чтобы выручить душу преждевременно умерших людей. Эта категория вступала в свой культовый сан после вещего сна, по велению божества; получала вознаграждение за труды. Исыльта-ку приписывалась способность в трехдневный срок после смерти человека оживлять некоторых покойников. 5) Ёлта-ку. Эта категория отличается от вышеописанных наличием бубна, колотушки и в большинстве случаев особого ритуального костюма или отдельных его частей. Они выполняли более разнообразные функции, могли путешествовать не только в Нижний, но и в Верхний Мир. Наследование и избранничество играли у них бóльшую роль, чем у других разновидностей культовых лиц. Чтобы стать ёлта-ку, надо было пройти обучение у старых опытных шаманов. Услуги ёлта-ку обязательно вознаграждались (Кулемзин, 1976. С. 52—53).

Считалось, что в шаманы шли не по доброй воле, а под сильным давлением духов и что шаманское звание часто принималось как тяжкое бремя. «Один остяцкий мальчик, — читаем мы у В. Бартенева, — страдал какими-то странными припадками; он иногда уходил один в лес, там терял

сознание, и ему являлись видения. Когда он рассказал об этом одному старому шаману и попросил вылечить его, тот объявил: «Тебя лечить не надо, ты вовсе не больной, ты шаман» (Бартенев, 1896. С. 87). По этнографическим свидетельствам примерно так же начиналась культовая «карьера» и у других сибирских шаманов — вогульских, самоедских и пр.

В. М. Кулемзин выделил пять основных характерных черт настоящего шамана: 1) избранничество духами как главный способ приобретения шаманского дара; 2) способность входить в общение с духами, населяющими земной, подземный и небесный миры; 3) приведение себя в экстатическое состояние для вступления в контакт с духами; 4) как правило, наличие особого ритуального костюма и других специфических атрибутов (бубна, колотушки, музыкального инструмента и т. д.); 5) относительное многообразие функций: излечивание больных, проводы души умершего в загробный мир, предугадывание будущего, разыскивание потерянных вещей, путешествие с той или иной целью по всем мирам и т. п. (Кулемзин, 1976. С. 121—122). Если исходить из этих пяти критериев, то у хантов «полными» шаманами были лишь лица пятой категории — ёлта-ку и отчасти четвертой — исыльта-ку. Известный уже нам селькупский «шайтанщик» Мазотка, гадавший о пропаже хомутов, тоже не соответствует статусу настоящего шамана: камлает без помощника и без бубна, не имеет шаманского костюма. Это скорее всего ворожей (сельк. «кэдычан самбырни») или ясновидящий (сельк. «сейдырнан»).

Таким образом, в системе шаманства помимо собственно шаманов выделяется еще несколько категорий культовых лиц, выступающих в ранге сказителей, врачевателей, гадальщиков, ясновидящих, колдунов и др., в их разных сочетаниях. Названная градация демонстрирует не просто иерархию культовых лиц, но и, видимо, способна пролить свет на этапную направленность развития языческих культов и обрядов на пути к шаманству и шаманизму.

Шаманство обских угров предстало глазам этнографов в довольно неразвитом виде — в основном на семейном уровне. Остяцкие и вогульские шаманы не были профессионалами, содержали себя и свои семьи охотой и рыболовством, в обычной жизни ничем не выделялись из общей среды, во многих случаях камлали без полного шаманского облачения, а то и вовсе без шаманского костюма; их хоронили так же, как простых смертных. Это дало повод сибирским этнографам предположить «незавершенность» обско-угорского шаманства, которое не смогло или не успело достичь таких «классических» форм, как например, шаманство тунгусоязычных народов, прежде всего эвенков.

Однако сведения, относящиеся к XVII—XVIII вв., не вполне согласуются с этим мнением. Так, Г. Новицкий, проповедовавший в начале XVIII в. христианство остякам, отметив упрощенность их шаманства, тут же добавляет: «При главных же кумирах... поставленны бываху стражие сии и жрецы почытаются» (Новицкий, 1941. С. 53), из чего следует, что еще в сравнительно недавнее время у остяков были сильные, особо почитаемые шаманы, которые жили в культовых центрах (городках?) при главных кумирах под охраной вооруженных воинов. Так, кондинский идол (Золотая Баба?) и состоящий при нем шаман имели, по рассказам оче-

видцев, «предстоящих кумирницы двоих стражей, одеянных одеждою червленною, имущим копие в руци украшенное» (Новицкий, 1941. С. 82).

В одной из предшествующих глав говорилось, что социально-экономическая история обских угров шла «неровным» путем, переживая чередующиеся «подъемы» и «спады». Нам представляется, что шаманство обских угров тоже пережило несколько «взлетов» и «падений», соответствующих неровности социально-экономической и политической истории Западной Сибири в течение 25 последних веков. В период освоения западносибирской территории русскими шаманизм здесь и связанные с ним ритуалы, видимо, переживали очередной цикл архаизации, которая была воспринята потом учеными-наблюдателями как неразвитость.

Сложение шаманизма вероятней всего совпало с периодом раннего железа, когда на таежных просторах Западной Сибири расцвели такие богатые и колоритные культуры, как кулайская и усть-полуйская, с их многообразным и выразительным культовым медно-бронзовым литьем. В это время осваивается обработка железа, развивается кузнечество. Кузнец — магическая фигура, носитель тайн изготовления вещей неодолимой крепости и силы — воспринимался в древности на уровне чародея, сверхчеловека.

Любопытно, что некоторые былинные остяцкие богатыри были одновременно кузнецами. Один из них жил некогда в бассейне р. Конды в Чиликтинских юртах. Он специализировался в основном на изготовлении железных наконечников стрел (Патканов, 1891. С. 20—21). Другой персонаж остяцкого фольклора богатырь Тахыт-котль-ойка жил на левом берегу Сев. Сосьвы близ устья р. Сартыньи; в то время как его могущественные собратья растрачивали свои силы на военные грабежи, сватовские походы и богатырские единоборства, он сидел в своей кузнице, изготовляя топоры, ножи и другие железные вещи (Гондатти, 1888).

Еще более четкая связь кузнечества и богатырско-княжеского достоинства наблюдалась у монголов, на что обратил внимание, в частности, историк XVIII в. И. Э. Фишер. «Известно, — пишет он, — что монах Рюбрюкис назвал Чингиз-хана кузнецом. Ежели снести с ним удивительную повесть Абдулгаза-хана, что моголы, быв через 400 лет у других в забвении, по растоплении железной горы опять в знать пришли, и что сие приключение подало причину к ежегодному празднеству, во время которого хан первый ударял молотом раскаленное железо, а потом чинили то же и начальники протчих могольских поколений, то выдумка о происхождении Чингиз-хановом от кузнеца выходит наружу» (Фишер, 1774. С. 21).

По верованиям якутов и эвенков магическая сила кузнеца была в некоторых отношениях даже могущественнее шаманской силы. Якуты избегали шаманить, если поблизости был какой-нибудь кузнечный инструмент; считалось также, что злые духи боятся кузнецов, причем особенно не выносят бряцания железа и шума раздуваемых мехов (Серошевский, 1896. С. 632). Якутский шаман при посвящении произносил клятву, в которой были такие слова: «Буду знать, почитать и поклоняться демону Кытай-Баксы-тоёну, который дарует якутам искусных кузнецов и могущественных шаманов» (Приклонский, 1886. С. 98). У якутов была даже

поговорка: «Кузнец и шаман из одного гнезда». Якутские кузнецы могли лечить больных и предсказывать будущее.

Нганасаны были убеждены, что шаманский дар и все, что с ним связано, не могут прийти к избираемому лицу без участия и покровительства особых духов-кузнецов, которые закаливают на огне кости посвящаемого шамана, чтобы они «стали железными», выковывают сердце — «чтобы стало смелым и мужественным» (Попов, 1984. С. 95).

Столь же прочной нитью были связаны шаманы и богатыри-воины. У остяков в новое время это проявлялось в ритуальных военных плясках шамана с мечами или другим холодным оружием в руках, в камлании с саблей или стрелами вместо бубна, в использовании в качестве шаманской шапки старинного военного шлема и т. д.

Нечто подобное мы видим у других азиатских народов России. Один датчанин, побывавший в XVII в. в калмыцких кочевьях, так описал камлание калмыцкого шамана (мандзы): «Во время торжественных жертвоприношений мандза в панцире, шлеме, с луком и стрелами в руках производит некие движения, как бы обуреваемый злыми духами, направляя лук и стрелу то туда, то сюда» (Титов, 1890. С. 175). При погребении бурятского шамана рядом с ним в могилу клали лук и стрелы (Агапитов, Хангалов, 1883. С. 54). С. В. Иванов, один из лучших знатоков сибирского шаманского костюма, считает, что многие его детали представляют собой не что иное, как видоизмененные воинские доспехи. Кстати, якуты нередко называли шаманский плащ кольчугой, а у бурят подвески и бубенцы шаманской одежды ассоциировались с броней (Иванов С. В., 1978. С. 139).

Остяцкие богатыри, по сказаниям, были вещими людьми и чародеями: чуяли приближение врага, умели превращаться в зверей, гадов, птиц и рыб, могли исцелять раны и даже воскрешать мертвых. Как и шаманы, они были способны отчуждать свою душу, могли не только посещать «семь концов земли», но также достигать Верхнего Мира и опускаться в подземное царство, где они порой даже позволяли себе вступать в сражения с обитателями преисподней. Обращаясь к высшим божествам, былинные остяцкие богатыри не прибегали к посредничеству шаманов, а осуществляли этот контакт сами, совершая моления и жертвоприношения не только от себя, но и от своих подданных. Примечательно, что в остяцком богатырском эпосе шаманы как таковые вообще не упоминаются.

Исходя из трех вышеизложенных функциональных ракурсов, можно предполагать, что сложение шаманских верований в Сибири (и в Западной Сибири в частности) совпало с вступлением на историческую сцену триады: кузнец — культовое лицо — богатырь. Распадение этого треугольника по тем или иным причинам в тот или иной период должно было сопровождаться определенным упадком шаманства и шаманской идеологии. В XVI—XVIII вв., когда очередное усиление торговых связей с экономически развитыми странами окончательно подавило местное западносибирское кузнечество, а изменение социально-политической обстановки привело к социальной «гибели» богатырей, осталась лишь одна из трех сторон треугольника — культовая. Отсюда впечатление о неразвито-

сти обско-угорского шаманства, его незавершенности, о чем много говорили и писали западносибирские этнографы.

Если исходить из логического содержания вышеохарактеризованной триады, то сложение шаманизма следует приурочить к рубежу бронзового и железного веков или к раннему этапу эпохи железа. Но если ставить вопрос о генетической предтече или о генетических истоках шаманизма, то его первоначало можно без труда увести в глубины каменного века, ибо явления, которые при желании можно без труда выдать за «зародыши» шаманизма, мы в избытке найдем в ранних тотемических и анимистических представлениях, молениях и колдовских ритуалах на самых ранних стадиях развития человечества, тем более что шаманизм в той или иной форме впитал в себя все предшествующие мировоззренческие пласты.

Тем не менее, если говорить о предтече шаманизма, есть некоторые основания относить сложение его основ к более раннему времени, чем эпоха железа. Это подтверждается данными, восходящими к периоду развитой бронзы, прежде всего к самуськой и кротовской культурам предтаежного и южнотаежного Обь-Иртышья. В. И. Молодин условно называет «шаманскими» два погребения кротовского некрополя Сопка II; здесь среди ритуальных вещей найдены культовые атрибуты Верхнего Мира (скульптурное изображение птицы: рис. 34, *8*) и Нижнего Мира (скульптуры змей: рис. 34, *19*, *20*) (Молодин, 1985б. Рис. 27).

На Самусьском IV поселении в низовьях р. Томи обнаружена своеобразная культовая посуда, орнаментация которой воспроизводит вертикальную модель мира, сочетаемую с фигурками в канонических ритуальных позах. В большинстве своем эти фигурки изображают человекоподобных, порой солнцеликих существ, обычно «прозрачных», выполненных в «скелетном» стиле, иногда с воздетыми к небу руками. Связь этой группы сосудов с бронзолитейным комплексом свидетельствует о совмещении здесь культовой и металлопроизводящей функций, что, если учесть еще медиаторскую позицию и позу вышеупомянутых человекоподобных существ, в общем почти соответствует той шаманской триаде, о которой мы только что говорили.

В целом фигурки на самусьских сосудах напоминают антропоморфное медно-бронзовое культовое литье раннежелезного и средневекового периодов, называемое многими исследователями «шаманским», хотя самусьский и раннежелезный этапы разделяют около тысячи лет. Тем не менее не исключено, что первый «всплеск» шаманизма (во всяком случае, западносибирского шаманизма) относится не к началу эпохи железа, а к средине бронзового века, о чем в свое время писал В. И. Матющенко (1963) и против чего я тогда категорически возражал.

В этой связи интересен бронзовый культовый предмет, изображающий человека, держащего круг или помещенного внутрь этого круга, найденный на поселении Завьялово IA в комплексе, относимом В. И. Молодиным к самусьской культуре (рис. 32, *8*) (Молодин, 1977. С. 148). Рисунки человекоподобных существ в круге, точнее в овале, известны на ритуальных сосудах Самуся IV; они также изображены как бы держащими круг (овал), соприкасаясь с верхней его частью не непосредственно головой, а отходящими от головы или от верхней части туловища двумя-

тремя линиями. Сходный мотив человека в круге известен в средневековой группе петроглифов Каракола; он трактуется как изображение шамана с бубном (Мартынов, 1985. Рис. 6).

Вместе с тем нам представляется, что до железного века роль бубна как средства медитации мог выполнять ритуальный (в том числе погребальный) сосуд. Мы имеем в виду посуду эпохи бронзы с богатой и своеобразной солярно-астральной орнаментацией и подчеркнутой зональностью орнаментальной схемы. Ярким образцом такой керамики являются самусьские, абашевские (баланбашские), андроновские (федоровские), еловские ритуальные сосуды. Думается, что их смысловое значение может быть расшифровано из семантики шаманского бубна. И те, и другие — ритуальные предметы, причем весьма близкие по облику, так как в их форме мы наблюдаем сходное сочетание плоскости и сферы; те и другие (шаманские бубны безусловно, ритуальные сосуды почти наверняка) несут в своей орнаментации идеи, так или иначе связанные с представлением о Вселенной; любопытно также, что в некоторых шаманских действиях место бубна занимал сосуд (см., например: Анучин В. И., 1914. С. 31).

Все это и ряд других данных позволяют признать родственность древнего ритуального сосуда и шаманского бубна, что дает право допустить сходство их смыслового содержания. Одним из назначений бубна было обеспечить шаману (точнее, его душе) возможность путешествия по мирам Вселенной. Известно, что т. н. «модель мира», изображаемая на шаманских бубнах, являлась своеобразной картой-компасом, которым шаман руководствовался в своих странствиях. Кроме того, шаманский бубен ассоциировался с транспортным средством шамана: у разных сибирских народов в разных ситуациях он представлялся то орлом, то конем (у скотоводов), то лодкой-берестянкой и т. д.

Те же функции в эпоху бронзы, видимо, могли выполнять ритуальные сосуды, в том числе те из них, которые помещались в могилу умершего. Они, как и более поздние шаманские бубны, могли быть не только схематичной моделью мира, но и служить транспортным средством, а также своеобразным «компасом», при помощи которого душа умершего перемещалась в ту или иную уготованную ей сферу потустороннего мира. Здесь уместно вспомнить, что у известной нам Бабы Яги основным транспортом была ступа, которая в общем-то является разновидностью сосуда. Думается, что резкий упадок с переходом к железному веку рисованной геометрической солярно-астральной орнаментации на западносибирской керамике мог быть связан с тем, что в этот период астральная культовая символика переходит со стенок сосуда на шаманский бубен.

Возвращаясь к вопросу о времени сложения шаманизма в Сибири, хотим все-таки подчеркнуть следующее: несмотря на возможность локального «всплеска» шаманской идеологии в бронзовом веке, шаманизм как цельная мировоззренческая система победил на исследуемой территории вряд ли ранее железного века, когда в полной мере складывается производственно-социально-культовая триада: кузнец — богатырь — культовое лицо, и когда оформляется сложная и специфическая культовая атрибутика, известная, в частности, по кулайскому и усть-полуйскому медно-бронзовому литью.

Ученые сейчас все более склоняются к мысли, что в формировании мировоззренческого комплекса древних урало-западносибирских народов, особенно обских угров, приняли участие элементы ведийских верований. Этому мнению не противоречат археологические данные. Для последних пяти-шести тысячелетий археологически фиксируется по крайней мере пять волн южных воздействий на Западную Сибирь. *Одна из самых ранних* относится к неолиту и отмечена появлением в западносибирской тайге боборыкинской и родственных ей культур, родина которых находилась в арало-прикаспийском регионе. *Вторая волна* была в средине бронзового века; она выразилась, в частности, в появлении в низовьях Томи своеобразного самусьского ритуального керамического комплекса, в орнаментации которого угадывается своеобразный среднеазиатский и отчасти ближневосточный колорит. *Третья волна* относится в основном к последним векам II тыс. до н. э. и документируется продвижением далеко на север степного и лесостепного (главным образом федоровско-алакульского) пастушеско-земледельческого населения, что привело к сложению на юге западносибирской тайги огромнейшего массива т. н. «андроноидных» культур. *Четвертая крупная волна* связана с интенсивным влиянием на западносибирский север культур савромато-сармато-сакского мира, нашедшим свое отражение в сарматоидности саргатской лесостепной культурной общности, в скифоидности ряда черт материальной культуры кулайцев и усть-полуйцев, в широком проникновении на Урал и в Западную Сибирь парфянских и бактрийских вещей. Наконец, *пятая волна* относится к концу раннежелезного и началу раннесредневекового периодов, когда Урал и Западная Сибирь стали объектом активного экспорта сасанидского художественного серебра.

Какую долю мировоззренческого экспорта внесла в духовную культуру обско-угорских народов каждая из этих волн, сейчас судить трудно. Пока можно с достаточной уверенностью сказать, что три последние волны, в особенности четвертая и пятая, импульсировались в основном ираноязычным населением. Лингвистически иранские воздействия на урало-западносибирские земли подтверждаются большим числом иранизмов в языке хантов и манси, о чем в разное время писали Б. Мункачи, В. Н. Чернецов, Г. М. Бонгард-Левин, Э. А. Грантовский и др. Словарь этих иранизмов свидетельствует, по мнению лингвистов, что рассматриваемые контакты осуществлялись с общеарийской эпохи, а затем, после разделения ариев на индийскую и иранскую ветви, эти контакты происходили в основном на уровне связей между финно-угорской и ираноязычной общностями.

Археологические материалы говорят о том, что мировоззренчески наиболее насыщенной была четвертая волна южных воздействий, совпавшая с периодом раннего железа. Западная Сибирь в это время живет в основном по савромато-сармато-сакским «модам», что проявилось не только в страсти к дорогим иноземным предметам роскоши, но также в облике оружия, в изобразительном искусстве и пр. Южные связи временно прерываются в гуннский период, но с V—VI вв. они начинают налаживаться вновь, однако северная граница ираноязычного мира в это время отодвинулась далеко на юг; степной пояс Евразии заняли в основном кочевники тюркского происхождения, и непосредственные соприкос-

новения угро-самодийской и иранской этнолингвистических общностей уже практически не имели места.

Г. М. Бонгард-Левин и Э. А. Грантовский обратили внимание на поразительное сходство иранского и мансийского мифов о богоданности земной власти, где персидский царь Дарий I Гистасп и мансийский Мир-суснэ-хум выступают в одинаковом сюжетном качестве и в совершенно сходном композиционном обрамлении (Бонгард-Левин, Грантовский, 1983. С. 102; Гондатти, 1888. С. 18).

По мнению ряда ученых, Мир-суснэ-хум, часто именуемый в обско-угорском фольклоре Сорни-Торум (Золотой Бог), Сорни-Пос (Золотой Луч) и пр., есть не что иное, как несколько трансформированный иранский Митра. Буквальный перевод имени Мир-суснэ-хума — «мир созерцающий человек» является отражением наиболее характерного определения Митры: ведийск. «Митра, не смыкая глаз, озирает людей»; авестийск. «Оттуда, могущественнейший, озирает землю, обитаемую иранцами».

Можно предполагать, что генезис образа вогульского Мир-суснэ-хума (и его остяцкого аналога Паирахты) прошел по крайней мере три этапа: 1) сако-сарматский (иранский) Митра; 2) его варваризированная модификация в лесостепной и южнотаежной западносибирской, преимущественно саргатской (южноугорской) среде*; 3) распространение этого образа остатками саргатской элиты («светлыми» богатырями) в период гуннской экспансии (около III—V вв. н. э.) еще дальше на север — в глубинную таежную обско-угорскую среду, где он превратился в канонизированную фигуру Мир-суснэ-хума (Паирахты) в виде царственного всадника. Интересно, что изображения последнего (как правило, на серебряных блюдах) поставлялись в конце раннежелезного периода и в начале средневековья на Урал и в Западную Сибирь из сасанидского Ирана и, уже достигнув места назначения, «исправлялись» путем дорисовки символов миров вселенной и других атрибутов медиаторской роли Мир-суснэ-хума (Паирахты), что лишний раз подтверждает иранское происхождение этого солнечного божества — «отца» и покровителя всех «светлых» богатырей.

Обско-угорские воины-герои или их души (по былинам эти две категории не всегда различимы) своим обликом, занятиями и поведением удивительно напоминают «фравашай» — авестийские души предков. По героическим сказаниям, когда благородные, богоподобные остяцкие богатыри в своих блестящих кольчугах плыли, совершая великие подвиги, через свои и чужие земли, местные жители обращали к ним молитвы, приносили в их честь жертвы на священных мысах, выставляя там туеса «с дымящимися отверстиями», за что ублаготворенные бога-

* Свидетельством столь раннего проникновения в южноугорскую среду митраистских элементов, повлиявших на сложение здесь культа всадника-богатыря, является Истяцкий клад в южнотаежном Прииртышье, относящийся, видимо, к позднему этапу саргатской эпохи в ее северном, лесном варианте. Наряду с изображением Артемиды бактрийского производства, двумя среднеазиатскими по происхождению шлемами и некоторыми другими предметами южного импорта, клад содержал около двух десятков культовых вещей, в основном местного отлива, в том числе пять скульптурных фигурок всадника и несколько их гравированных рисунков на бронзовых бляхах (Чернецов, 1953б. Табл. XX, 1—4; XXI, 1—5.)

тыри награждали их хорошим здоровьем, обилием рыбы, зверя, дичи и другими благами.

В аналогичной манере ведут себя авестийские фравашай:

Благие, могучие, священные
Фравашай праведных, в металлических шлемах,
С металлическим оружием (в руках),
С металлическими щитами
Сражаются на светозарных (полях) битвы,
Устремляясь с острыми кинжалами
Уничтожать тысячи дэвов. . .
И тот, кто встретит их щедро,
С яствами и одеянием в руках и восхвалением,
Того человека могучие фравашай праведных,
Удовлетворенные и ублаготворенные,
Так благословляют:
«Да будет в этом доме
Обилие скота и множество людей!
Да будет здесь резвый конь
И прочная телега!»

(Брагинский, 1972. С. 76—77)

С учетом авестийских аналогий возможен еще один вариант объяснения «незавершенности» обско-угорского шаманства. Не исключено, что с переходом к средневековью или даже с несколько более раннего времени в обско-угорской среде существовали параллельно две системы верований: шаманистская и зороастрийская, в ее упрощенной митраистской форме. Первая (шаманистская) господствовала в основном в простонародье, вторая (митраистская) — в элитарной богатырской верхушке, жившей на больших реках в укрепленных городках, хотя, конечно, и у первых, и у вторых мог иметь место определенный мировоззренческий синкретизм.

В героические периоды, когда центрами военно-политической и культурной жизни были городки, мировоззренческое кредо элитарной военной касты, видимо, в значительной мере подавляло традиционные языческие верования. Поэтому в новое время, с упадком городков и социальной «гибелью» богатырей, на первый план опять выдвинулась традиционная шаманистская идеология, которая в силу предшествующей подавленности предстала глазам этнографов как «незавершенная» или даже как находящаяся в стадии умирания.

Тесные идеологические контакты между Азиатским Севером и Югом проявляются также в близости облика и содержания некоторых элементов ритуальной обрядности и культовой атрибутики. В этой связи обращает на себя внимание внешнее и семантическое сходство мифической мансийской птицы Карс с ведийской Гарудой и авестийской Саёной (Чернецов, 1957. С. 176; Бонгард-Левин, Грантовский, 1983. С. 122—129), специфические соответствия в отношении иранцев и манси к огню и существенное совпадение их космогонических представлений (Балакин, Яшин, 1985). Любопытна созвучность ханты-мансийского названия гриба-мухомора (панх, пангх), при помощи которого обско-угорские шаманы доводили себя до экстатического состояния, с ведийским «бангха»

и авестийским «банг», обозначающими белену (по другим данным — мухомор).

Мировоззренческое воздействие вряд ли было однонаправленным — только с юга на север. В этом отношении интересно почитание ведийскими ариями лося, авестийскими иранцами бобра — животных, характерных для северных районов Евразии. В ведийских ритуальных текстах лось, нередко восьминогий (вспомним древнейший общесибирский миф о шести- или восьминогом космическом лосе), называется «шарабха», что соответствует ханты-мансийскому названию лося: «шор(е)п», «шарп» и др. Бросается в глаза «сибирский» (уместный разве только для мансийской Калтащ) характер верхней одежды авестийской Анахиты:

В бобровую шубу одета
Ардвисура Анахита
Из трехсот бобров.

(Брагинский, 1972.
С. 70).

Вышеизложенное в полной мере подтверждает высказываемую разными учеными в последние годы гипотезу, что традиционные контакты древнего таежного населения с индоиранцами, а затем иранцами имели следствием проникновение в обско-угорскую (и вообще в финно-угорскую) среду многих элементов ведийских и зороастрийских верований.

Несмотря на «незавершенность», «упрощенность» обско-угорского шаманства, оно и в новое время имело большую силу, завораживая своими мистериями не только аборигенов-язычников, но и русское христианское население. «Можно без преувеличения сказать, — отмечал в начале века в отношении вогульского края К. Д. Носилов, — что нет ни одного русского, который, живя там, не верил бы в чудеса шаманов, не прислушивался тревожно к тому, что делается, что рассказывается про этих людей, имеющих столь явное сношение с духовным миром. Я знаю многих из русских, которые не стыдятся участвовать в жертвоприношениях, охотно обращаются к ворожбе этих людей и даже ввели это в правило, отправляясь в путь, положим, на рыбный промысел» (Носилов, 1904. С. 16).

В XVII в. русское население Западной Сибири явно стояло на грани возвращения к язычеству. Вот, например, выдержка из грамоты царя Алексея Михайловича от 1648 г.: «Ведомо де государю учинилось, что в Сибири и в Тобольску и в иных сибирских городех и в уездех мирские всяких чинов люди и жены их и дети. . . к церквам божиим не ходят, и умножилось в людех. . . глумление и скоморошество со всякими бесовскими играми. . . а иные люди тех чародеев и волхвов и богомерзких баб в дом себе призывают и к малым детям, и те волхвы над больными и над младенцы чинят всякое бесовское волхование и от правоверия православных крестьян отлучают» (Акты исторические, 1842. С. 124—125). Подобные и более резкие послания от высших светских и духовных властей приходили в Тобольск неоднократно; содержащиеся в них обличения свидетельствуют о том, что в XVII в. языческая, точнее шаманистская стихия буквально захлестнула русское таежное население Сибири.

Лишь усилившийся приток новых переселенцев из метрополии и отправление в Сибирь нескольких крупных духовных миссий, объявив-

ших непримиримую войну инородческому шаманству и русскому «бесовскому волхованию», упрочили положение православной церкви на сибирской земле. Тем не менее основная масса русских сибиряков-старожилов, обитавших в таежно-тундровой полосе, в стороне от значительных административных центров, вплоть до текущего столетия оставалась по существу двоеверческой, одинаково истово отправлявшей и православно-христианскую, и языческо-шаманистскую обрядность.

Особенно сложным было положение в Восточной Сибири, где удельный вес русского населения был намного ниже, чем в западносибирском Тоболо-Иртышье. Описывая духовную жизнь русского населения Колымы в конце прошлого столетия, В. Богораз сообщал, что большинство из них ни разу не были у причастия и не соблюдали постов. «Вера в шаманство среди русских, — свидетельствовал он далее, — распространена не менее, чем среди инородцев. Нижнеколымские русские имеют даже собственных шаманов, которые при заклинаниях употребляют набор непонятных слов, по-видимому юкагирского происхождения» (Богораз, 1899. С. 120). В этой связи любопытен, например, следующий факт. В 1880 г. в Якутске был большой скандал: обнаружилось, что местный русский священник, призванный нести темным язычникам свет истинной православной веры, тайно общался с шаманами, а заболев, лечился у них (Приклонский, 1886. С. 91).

Все-таки было бы, наверное, ошибкой подходить к шаманизму просто как к эпохальному феномену. Это в такой же мере явление, обусловленное определенной историко-культурной ситуацией, определенными экологическими параметрами и определенной этнопсихологической атмосферой, т. е. несколькими разнородными факторами, которые могут в разное время по-разному сочетаться и по-разному реализовываться (или вообще не реализовываться). Думается, что к изучению шаманизма следует подступать именно с этих позиций — разноракурсно и неоднозначно.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вследствие беспрецедентно затянувшегося источниковедческого «этапа» археологических исследований и возрастающего рассредоточения накапливающегося источникового фонда по многочисленным «научным центрам» становится все труднее ориентироваться в увеличивающемся потоке археологического материала. Итогом такого положения дел явилось снижение научного потенциала отечественной археологической науки. Мы уже не видим за деревьями лес, утрачиваем способность оперировать широкими историко-археологическими цельностями, все более выглядим добытчиками археологических древностей и все менее историками. Гонясь за археологическим валом, мы уже многие годы бездумно погребаем в завалах полевого материала много важных исторических фактов, где они, теряя свое место в системе связей, все более перестают быть полноценными историческими источниками.

Утрата широких исследовательских перспектив привела к тому, что из наших научных планов как-то постепенно и незаметно ушли такие важные и актуальные темы, как теория и методология историко-археологического исследования, этногенез и этническая история древних народов, проблемы, связанные с поисками закономерностей исторического развития, факторов и движущих сил социально-экономических процессов, проблемы реконструкции древнего мировоззрения и т. д. Бесконтрольная добыча огромнейших вещевых коллекций и их последующая атомизация по существу превращаются в самоцель, хотя археологические источники, как известно, являются базой для воссоздания истории древних обществ, иначе археология вообще бессмысленна.

Среди значительной части археологов распространено убеждение, что время широких исторических обобщений в археологии еще не пришло. Автор настоящей книги глубоко убежден в том, что источниковедческое и историческое направления археологического исследования должны представлять собою параллельный процесс, где каждому шагу накопления археологических источников должна сопутствовать соответствующая ступень его исторического осмысления. Более того, на пороге рождения новых концепций и в преддверии научных открытий исторический аспект исследования должен не просто сопутствовать источниковедческому, но и несколько опережать его — на уровне предположений, предвосхищений и научных версий.

В связи с этим и в подтверждение этого приведем одно чрезвычайно интересное высказывание Ф. Энгельса: «Формой развития естествознания, поскольку оно мыслит, является гипотеза. Наблюдение открывает какой-нибудь новый факт, делающий невозможным прежний способ объяснения фактов, относящихся к той же самой группе. С этого вре-

мени возникает потребность в новых способах объяснения, опирающаяся сперва только на ограниченное количество фактов и наблюдений. Дальнейший опытный материал приводит к очищению этих гипотез, устраняет одни из них, исправляет другие, пока, наконец, не будет установлен в чистом виде закон. Если бы мы захотели ждать, пока материал будет готов в чистом виде для закона, то это значило бы приостановить до тех пор мыслящее исследование, и уже по одному этому мы никогда не получили бы закона» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 555).

До недавней поры у нас степень правомерности тех или иных явлений прошлого и настоящего определялась мерой их соответствия так называемым «объективным законам» исторического развития, которые в последние десятилетия щедро декретировались политическими лидерами и академической элитой в соответствии с лозунгами «текущего момента». Абсолютизация этих лозунгов, придание им статуса «объективных закономерностей» привели по существу к признанию предрешенности и даже фатальности исторического процесса. Нередко в ранг «общих исторических закономерностей» возводились частные социально-экономические и социально-политические тенденции с конкретной причинно-следственной направленностью, возможной лишь на определенном эпохально-историческом и ландшафтно-географическом фоне.

На наш взгляд, историческая закономерность как таковая объективна и реальна лишь постольку, поскольку выступает как проявление, отражение или следствие более широких и более «общих» природно-экологических закономерностей. В этой связи обращают на себя внимание три объективные реальности, одинаково свойственные социально-экономическим и природным процессам:

1. Все движется, все изменяется (суть процесса).

2. Все движущееся стремится к достижению некоего равновесного состояния (цель процесса).

3. Эпизодичность, относительность или даже эфемерность любого равновесного состояния (парадокс процесса?).

Мы остановимся вкратце лишь на первом из трех вышеперечисленных проявлений: все движется, все изменяется. Названная формула эквивалентна по содержанию знаменитому тезису Гераклита: «В одну реку нельзя войти дважды». Мудрость гераклитовского изречения состоит в том, что процесс понимается здесь не просто как развитие по восходящей линии, а неизмеримо шире — как движение вообще, как изменение вообще.

Беда нашей исторической науки долгое время заключалась в том, что понятия «исторический процесс», «историческая закономерность» трактовались обычно в рамках однонаправленного поступательного развития по принципу «вперед и выше». В действительности же человеческая история демонстрирует нам бесчисленное множество разновидностей движения: движение вверх, движение вниз, движение вперед, движение назад, движение «в сторону», движение по окружности, движение по спирали, движение как совокупность разнопорядковых движений и т. д.

Ученый, претендующий на воссоздание подлинной, а не заданной истории человеческого общества, обязан учитывать, что процессу вообще и прогрессу в частности свойственны многоплановость и разнонаправ-

ленность. Выступая против одностороннего понимания развития, Ф. Энгельс писал: «Точное представление о вселенной, о ее развитии и о развитии человечества, равно как и об отражении этого развития в головах людей, может быть получено только диалектическим путем, при постоянном внимании к общему взаимодействию между возникновением и исчезновением, между прогрессивными изменениями и изменениями регрессивными» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 22).

В связи с тезисом о сложности и неоднозначности развития хотелось бы остановиться на роли религии в жизни древних обществ. Из учебника в учебник, из статьи в статью давно кочует т. н. «марксистское определение» религии: «Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 328).

Оценивая вышеприведенное высказывание, важно учитывать следующее. К. Маркс и Ф. Энгельс в подтверждение или в пояснение тех или иных построений нередко высказывали какие-либо частные определения, касающиеся не явления в целом, а отдельной его стороны, совершенно не считая, что данное конкретное высказывание определяет суть явления. Стремление последующих поколений марксистов возвести все эти частные замечания, в том числе заметки на полях, в абсолют, на уровень гениальных откровений и непреходящих истин, нередко профанирует марксизм, искажая его существо. Так получилось, на наш взгляд, и с цитированным выше т. н. «марксистским определением» религии.

Первобытная религия — это миропонимание древнего человека, его мировоззрение. Она была призвана очеловечить общество, вселить в него мудрость и жизненную перспективу, тем более что применительно к жизненной перспективе любая вера «освещает путь» ярче любого неверия. Религия собственно и появилась потому, что человек, пытаясь стать человеком, осмысливал свое место в системе природы, стремился понять причинно-следственную связь явлений окружающей действительности.

Трактовка фетишизма, тотемизма, анимизма и других форм мировосприятия лишь в русле тезиса об «искаженном отражении реальной действительности» принесла отечественному религиеведению большой вред, отвратив ученых от серьезного мировоззренческого анализа древних и современных верований. В свете прежних подходов мы не могли понять, что тотемизм не «извращение», а важнейшее открытие в сфере первобытного осмысления мира, ибо тотемизм есть не что иное, как мировоззренчески закрепленное осознание органического единства человека и природы. Анимизм — еще более великое, даже величайшее открытие в истории древнего миропонимания. В нем нашли свое выражение идеи наследования жизни, соотношения смерти и бессмертия, бренности и духа, зла и добра, греха и праведности, идея равновесного распределения всех этих вселенских начал в трехсферности мира. Эти идеи оказали огромное влияние на формирование мировых религий и даже на те мировоззренческие системы, которые принято считать атеистическими.

Касаясь мировоззренческого ракурса развития древних верований, нельзя не задаться вопросом: в чем все-таки суть различия между перво-

бытным язычеством и т. н. мировыми религиями? Считается, что главная разница состоит в том, что язычество — это многобожие, а в основе мировых религий лежит принцип единобожия. Действительно, в истории религиозных представлений в общем прослеживается тенденция к переходу от политеизма к монотеизму. Но тенденция это еще не суть.

Нельзя забывать, что в язычестве присутствует явный элемент монотеизма, а именно наличие главного бога, стоящего во главе пантеона. У обских угров это Нуми-Торум, у кетов Есь, у северных самоедов Нум, у славян Перун, у древних скандинавов Один, у античных греков Зевс и т. д. И напротив, в мировых религиях теистическая структура обычно строится по принципу многобожия, что с особой наглядностью проявляется в буддизме и зороастризме.

Политеизм пронизывает и христианскую религию. В разных жизненных ситуациях христианин обращается с молитвами и к Христу, и к пресвятой Богородице, и к архангелу Михаилу, и к Николаю Чудотворцу, и к Георгию Победоносцу, и к апостолам Петру и Павлу, и ко всякого рода локальным и общехристианским святым-покровителям, которые тоже являются богочтимыми лицами, способными влиять на судьбы людей. В христианстве, как и в языческих верованиях, божественным персонажам небесной сферы противостоит хозяин Преисподней — «князь тьмы», Сатана, возглавляющий разномастный штат «нечистых».

Суть отличия язычества от мировых религий не столько в многобожии и единобожии, сколько в неравнозначной нравственной основе. Как мы уже говорили выше, у первобытных язычников нравственным было все, что способствовало, по их представлениям, выживанию рода, в том числе отречение от «невыгодных» духов-покровителей, кровавые жертвоприношения, ритуальное убийство стариков и пр. В основе же мировых религий лежали «общечеловеческие» нравственные принципы, вроде десяти библейских заповедей (не убий, не укради, возлюби ближнего и др.), явленных богом пророку Моисею (Ветхий Завет) и развитых позже Иисусом Христом на уровне нравственной концепции христианства (Новый Завет).

Важен еще один момент. В мировоззренческом фокусе мировых религий, в отличие от первобытного язычества, стоял Богочеловек — носитель и хранитель нравственных принципов, выступающий как посланник божий, как великий учитель, как спаситель мира (Зороастр, Будда, Христос, Магомет).

Но в идее Богочеловека, при всей ее первоначальной притягательности, были заложены многие последующие беды человечества. Любая великая идея в конце концов опошляется. Идея Богочеловека трансформировалась потом в идею богоподражательства, в идею богоигры. Цари и тираны объявляются наместниками бога на земле, а любой властолюбивый авантюрист мог назвать себя божьим избранником, пророком, устами которого говорит сам бог.

Появились великие пастыри и «отцы народов», считающие себя ответственными не перед пасомым ими обществом, а перед Всевышним, перед Великой Идеей, перед «объективной закономерностью» или перед мифическим Светлым Будущим. Это закончилось в конце концов появлением таких «спасителей» мира, как Гитлер, Сталин, Полпот.

Цивилизованный мир не перестает удивляться патологической ненависти псевдоспасителей всех рангов (от вождей до ведомств) к природе и храмам. Вспомним массовое истребление и распродажу лучших творений рук человеческих, великие сталинские планы «преобразования природы», знаменитые лозунги: не ждать милостей от природы, а брать их у нее (вопреки всему и вся), бесконечные агрессивные призывы покорять и даже штурмовать природу, сдвигать высокие горы, менять течения рек и т. д. и т. п.

Однако ничего удивительного или непонятного в этом нет. Для того чтобы сделать общество безнравственным, надо противопоставить его природе и отнять у него духовность. Ведь все человеческое в человеке — доброта, благородство, любовь, мудрость — все эти человеческие качества зарождались, развивались и сделали человека человеком в условиях его единства с природой и почитания святынь. Вне природы, разрушая природу, а вместе с нею и очеловеченные историко-культурные ландшафты, человек неизбежно нищает духовно и теряет многие свои нравственные ценности. В результате общество превращается в стадо, которое можно вести куда угодно.

Сейчас, наученные горьким опытом, мы говорим о срочной необходимости разработки принципов экологического воспитания, экологической нравственности, экологической культуры в целом. Но все это уже давно разработано — еще в первобытности. В основе экологической культуры издревле лежали по крайней мере семь основных принципов, которые в том или ином аспекте затрагивались нами в разных частях настоящей книги:

1. Признание великой мудрости Природы.
2. Постоянное стремление вникать в причинно-следственную направленность и взаимообусловленность природных явлений.
3. Осознание неотчленимости человека от Природы.
4. Уважение ко всему живому.
5. Понимание неотвратимости жестокой расплаты за любое проявление неуважения к Природе.
6. Изучение и осмысление экологического и нравственного опыта предыдущих поколений.
7. Экологичность воспитания.

ЛИТЕРАТУРА

Маркс К. Вынужденная эмиграция // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 8.

Маркс К. Замечания на книгу А. Вагнера «Учебник политической экономии» // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19.

Маркс К. Капитал. Т. I // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23.

Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 гг. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46.

Маркс К. Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество» // Архив Маркса, Энгельса. Т. IX. Л., 1941.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21.

Абрамов Н., 1854. О климате города Березова // Вестник ИРГО. Ч. 4. Кн. 5.

Абрамова М. Б., Стефанов В. И., 1985. Красноозерская культура на Иртыше // Археологические исследования в районах новостроек Сибири. Новосибирск.

Авдеев, 1875. Записки полковника Авдеева в значении земледелия в Оренбургском казачьем войске по отношению к среднеазиатской железной дороге // Зап. Оренбургского отд. ИРГО. Вып. 3.

Агапитов Н. Н., Хангалов М. Н., 1883. Материалы для изучения шаманства в Сибири // Изв. ВСОИРГО. Т. XIV. № 1—2.

Акты исторические. Т. 4. СПб., 1842.

Алексеев В. П., Бромлей Ю. В., 1967. Переселение народов и формирование этнических общностей // СЭ. № 2.

Алексеев М. П., 1932. Сибирь в известиях западносибирских путешественников и писателей. Иркутск.

Алексеенко Е. А., 1967. Кеты. Л.

Алексеенко Е. А., 1976. Представление кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.

Андреев А. И., 1947. Описания о жизни и упражнении обитающих в Туруханском и Березовском округах разного рода ясачных иноверцев // СЭ. № 1.

Анисимов А. Ф., 1959. Космогонические представления народов Севера. М.; Л.

Аннинский С. А., 1940. Известия венгерских миссионеров XIII—XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. Т. 3.

Анучин В. И., 1914. Очерк шаманства у енисейских остяков // МАЭ. Т. II. Вып. 2.

Анучин Д. Н., 1908. О применении фонографа и в частности о записи шаманского камлания в Средне-Колымске // ИОЛЕАЭ. Т. 114.

Аргентов А., 1879. Нижнеколымский край // Изв. ИРГО. Т. XV. Вып. 6.

Арутюнов С. А., Крупник И. И., Членов М. А., 1981. Исторические закономерности и природная среда (на примере памятников древнеэскимосской культуры) // Вестник АН СССР. № 2.

Асалханов И. А., 1975. Сельское хозяйство Сибири конца XIX—начала XX в. Новосибирск.

Афанасьев А. Н., 1985. Народные русские сказки. Т. II. М.

Афонасьев Н., 1881. Праздник «лебедей» у вотяков-язычников Мамадышского уезда // Изв. ИРГО. Т. XVII. Вып. 4.

Атхарваведа. Избранное. М., 1976.

Бадер О. Н., 1961. Поселения турбинского типа в Прикамье // МИА. № 99.

Балакин Ю. В., Яшин В. Б., 1985. Представления об огне у иранцев и манси // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск.

Бартенев В., 1896. На крайнем северо-западе Сибири. Очерки Обдорского края. СПб.

Бахрушин С. В., 1935. Остяцкие и вогульские княжества в XVI—XVII вв. // Изв. научно-исслед. ассоциаций Ин-та народов Севера. Вып. 3.

Беккер Э. Г., 1970. О некоторых параллелях в гидрономии Европейского Севера // Языки и топонимия Сибири. Томск.
Беликова О. Б., Плетнева Л. М., 1983. Памятники Томского Приобья в V—VIII вв. н. э. Томск.
Бельтикова Г. В., 1981. О зауральской металлургии VII—III вв. до н. э. // Вопросы археологии Урала. Свердловск.
Бельтикова Г. В., 1986. Иткульское I городище — место древнего металлургического производства // Проблемы урало-сибирской археологии. Свердловск.
Бельтикова Г. В., Стоянов В. Е., 1984. Городище Думной Горы — место специализированного металлургического производства (предварительное сообщение) // Древние поселения Урала и Западной Сибири. Свердловск.
Белявский Ф., 1833. Поездка к Ледовитому морю. М.
Берс Е. М., 1963. Археологические памятники Свердловска и его окрестностей. Свердловск.
Берс Е. М., 1976. Позднеэнеолитическое погребение на р. Аять в Среднем Зауралье // СА. № 4.
Беспрозванный Е. М., 1985. Первые мезолитические жилища в таежной зоне Западной Сибири // Археологические исследования в районах новостроек. Новосибирск.
Богораз В. Г., 1899. Русское население на Колыме // Землеведение. Кн. I-II.
Боде К., 1847. О туркменских поколениях: ямудах и гокланах // Зап. РГО. Кн. II.
Бойс М., 1987. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.
Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А., 1983. От Скифии до Индии. М.
Борзунов В. А., 1984. Гамаюнская культура (лесное и лесостепное Зауралье на рубеже бронзового и железного веков) // Автореф. канд. дисс. М.
Брагинский И. С., 1972. Из истории персидской и таджикской литературы. М.
Броневский, 1832. О дикорастущей ржи и просянике джугары // ЗЖ. № 5.
Бытовые рассказы энцев // ТИЭ. 1962. Т. 75.
Вавилов Н. И., 1960. Избранные труды в 5 т. // Т. 2. Проблемы селекции. Роль Евразии и Нового Света в происхождении культурных растений. М.; Л.
Варущенко С. И., Варущенко А. Н., Клинге Р. К., 1987. Изменение режима Каспийского моря и бессточных водоемов в палеовремени. М.
Василевич Г. М., 1966. Исторический фольклор эвенков. М.; Л.
Василевич Г. М., 1969. Эвенки. Историко-этнографические очерки. Л.
Васильев В. И., 1962. Проблема происхождения орудий запорного рыболовства обских угров // ТИЭ. Т. 78.
Васильев В. И., 1979. Проблемы формирования северосамодийских народностей. М.
Васильев В. Н. 1909. Изображения долгано-якутских духов как атрибуты шаманства // ЖС. Вып. II—III.
Васильев Е. А., 1983. Хронология и культурная принадлежность памятников эпохи раннего металла в бассейне Сев. Сосьвы // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск.
Васильев Е. А., 1987. Поздний неолит Нижнего Приобья (к вопросу о периодизации и культурной принадлежности памятников) // Задачи советской археологии в свете решений XXVII съезда КПСС. Тезисы докладов. М.
Васильев Е. А., 1989. Энеолит и ранний бронзовый век средне- и северотаежного Приобья // Автореф. канд. дисс. М.
Вениаминов И., 1840. Записки об островах Уналашкинского отдела. СПб.
Вербицкий В. И., 1893. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера прот. В. И. Вербицкого. М.
Верещагин Г., 1886. Вотяки Сосновского края // Зап. ИРГО по отд. этнографии. Т. XIV. Вып. 2.
Викторова В. Д., 1969. Население эпохи железа лесной полосы Среднего Зауралья (опыт систематизации археологических памятников) // Автореф. канд. дисс. Свердловск.
Виташевский Н., 1890. Материалы для изучения шаманства у якутов // Зап. ВСОИРГО. Т. II. Вып. 2.
Волков И. А., Волкова В. С., 1965. О позднеплейстоценовом озере-море на юге Западно-Сибирской низменности // Тр. Ин-та геологии и геофизики. Новосибирск.
Воронов А. Г., 1900. Юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоедов Томской губернии // Зап. ИРГО по отд. этнографии. Т. XVIII.
Врангель Ф., 1841. Путешествие по северным берегам Сибири и Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 гг. Ч. II. СПб.

Галкин В. Т., 1987. Позднебронзовое время в Нижнем Притоболье // Исторические чтения памяти М. П. Грязнова. Омск.
Галкин Л. Л., 1982. Северный Прикаспий в древности // Волго-уральская степь и лесостепь в эпоху раннего металла. Куйбышев.
Гальченко А. В., Кирюшин Ю. Ф., 1986. К вопросу о типах хозяйства в эпоху поздней бронзы в лесостепном Верхнем Приобье // Скифская эпоха Алтая. Барнаул.
Гейнс А. К., 1898. Собрание литературных трудов. Т. 2. СПб.
Геккер Н., 1896. Три якутские могилы // Изв. ВСОИРГО. Т. XXV. № 4/5.
Генинг В. Ф., Корякова Л. Н., Овчинникова Б. Б., Федорова Н. В., 1970. Памятники железного века в Омском Прииртышье // Проблемы хронологии и культурной принадлежности археологических памятников Западной Сибири. Томск.
Генинг В. Ф., Петрин В. Т., 1985. Позднепалеолитическая эпоха на юге Западной Сибири. Новосибирск.
Георги И. И., 1799. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. 3. СПб.
Геродот, 1972. История в девяти книгах. Л.
Гладышев, Муравин, 1850. Поездка из Орска в Хиву и обратно, совершенная в 1740—1741 годах поручиком Гладышевым и геодезистом Муравиным // Географические известия, издаваемые ИРГО. Вып. 4.
Глушков И. Г., 1983. Бронзолитейный комплекс поселения Крохалевка 1 // Древние горняки и металлурги Сибири. Барнаул.
Глушков И. Г., 1986. Керамика самусьско-сейминской эпохи лесостепного Прииртышья // Автореф. канд. дисс. Новосибирск.
Глушков И. Н., 1900. Чердынские вогулы. Этнографический очерк // ЭО. № 2.
Глушкова Т. Н., 1988. О ткачестве в раннем бронзовом веке Обь-Иртышья // История, краеведение и музееведение Западной Сибири. Тезисы докладов. Омск.
Гоголев З. В., Гурвич И. С., Золотарева И. М., Жорницкая М. Я., 1975. Югакиры (историко-этнографический очерк). Новосибирск.
Головнев А. В., 1986. Историческая типология традиционных форм хозяйства у народов северо-западной Сибири (XVII—начало XX в.) // Автореф. канд. дисс. М.
Гондатти Н. Л., 1888. Следы язычества у инородцев северо-западной Сибири. М.
Гондатти Н. Л., 1891/1892. О рыбной ловле // ИОЛЕАЭ. Т. 79. Вып. 1.
Горохов Н., 1884. Юрюнг-Уолан (якутская сказка) // Изв. ВСОИРГО. Т. XV. № 5/6.
Грачева Г. Н., 1976. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.
Грачева Г. Н., 1983. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л.
Григоровский Н. П., 1982. Очерки Нарымского края / Зап. ЗСОИРГО. Кн. IV.
Григорьев В. Ю., 1906. К вопросу о поземельном устройстве инородцев Минусинского края // Изв. ИРГО. Т. 42. Вып. 2—3.
Громов В. И., 1948. Палеонтологическое и археологическое обоснование стратиграфии континентальных отложений четвертичного периода на территории СССР // Тр. Геол. ин-та АН СССР. Вып. 64.
Грязнов М. П., 1956. История древних племен верхней Оби по раскопкам близ с. Большая Речка // МИА. № 48.
Гумилев Л. Н., 1989. Хунны в Азии и Европе // ВИ. № 6.
Гундризер А. Н., 1966. Рыбы из поселения Еловка на Оби // Уч. зап. ТГУ. № 60.
Даниленко Т. А., 1985. Костяной инвентарь поселения Ботай // Энеолит и бронзовый век Урало-Иртышского междуречья. Челябинск.
Даулбаев Б. Д., 1881. Рассказ о жизни киргиз Николаевского уезда Тургайской области с 1830 по 1880 г. // Зап. Оренбургского отд. ИРГО. Вып. 4.
Джангар. Калмыцкий народный эпос. М., 1958.
Дитмар Г., 1856. О коряках и весьма близких им по происхождению чукчах // Вестник РГО. Ч. 16. Кн. 1.
Дмитриев П. А., 1928. Мысовские стоянки и курганы // ТСА РАНИОН. Вып. 4.
Дмитриев-Садовников Г., 1916. Замор // Изв. ИРГО. Т. 52. Вып. 9.
Добромыслов А. И., 1895. Скотоводство в Тургайской обл. Оренбург.
Долгих Б. О., 1960. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. // ТИЭ. Т. 55.
Дульзон А. П., 1955. Остяцкие могильники XVI—XVII вв. у с. Молчаново на Оби // Уч. зап. ТГПИ. Т. XIII.
Дульзон А. П., 1961. Дорусское население Западной Сибири // Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск.
Дульзон А. П., 1966. Кетские сказки. Томск.

Дунин-Горкавич А. А., 1904. Очерк народов Тобольского Севера // Изв. ИРГО. Т. 40. Вып. 1-2.
Дыбовский. 1880-1881. Деревня Ключи на р. Камчатке // Изв. ВСОИРГО. Т. XI. № 3-4.
Ефименко П. С., 1877. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. // ИОЛЕАЭ. Т. XXX. Вып. 1.
Житецкий И. А., 1893. Очерки быта астраханских калмыков // ИОЛЕАЭ. Т. 77.
Зайберт В. Ф., 1985. Поселение Ботай и задачи исследования энеолита Северного Казахстана // Энеолит и бронзовый век Урало-Иртышского междуречья. Челябинск.
Зах В. А., 1986. Линево 1 — памятник переходного времени от бронзы к железу // Скифская эпоха Алтая. Барнаул.
Зах В. А., 1987а. К вопросу о боборыкинской культуре // Роль Тобольска в освоении Сибири. Тезисы областной научной конференции, посвященной 400-летию Тобольска. Тобольск.
Зах В. А., 1987б. Работы четвертого отряда Тюменской экспедиции // АО 1985 г. М.
Зданович С. Я., 1979. Саргаринская культура — заключительный этап бронзового века в Северном Казахстане // Автореф. канд. дисс. М.
Зеленин Д. К., 1912. К вопросу о русалках. СПб.
Зеленин Д. К., 1929. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // МАЭ. Т. VIII.
Зиняков Н. М., 1982. Кузнечные изделия Тимирязевского курганного могильника 1 // Археология и этнография Приобья. Томск.
Зиняков Н. М., 1989. Эволюция кузнечной техники в Среднем Прииртышье (III в. до н. э.— XIII в. н. э.) // Актуальные проблемы методики западносибирской археологии. Новосибирск.
Зуев В. Ф., 1947. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедов // ТИЭ. Т. 5.
Иванов И. В., 1983. Изменение природных условий степной зоны в голоцене // Изв. АН СССР. Сер. геогр. № 2.
Иванов С. В., 1963. Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.; Л.
Иванов С. В., 1976. Представление нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.
Иванов С. В., 1978. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск.
Идес Избрант, Брант Адам, 1967. Записки о русском посольстве в Китай (1692—1695). М.
Извлечение из описания экспедиций в Киргизскую степь // Вестник Европы. 1816. № 14.
Иохельсон В. И., 1895. Заметки о населении Якутской области в историко-географическом отношении // ЖС. Вып. II.
Иохельсон В. И., 1898. По рекам Ясачной и Коркодону. Древний и современный юкагирский быт и письмена // Изв. ИРГО. Т. XXXIV. Вып. 3.
Ислави́н В., 1847. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб.
Итина М. А., 1977. История степных племен Южного Приаралья (II—начало I тыс. до н. э.). М.
Калевала. Карело-финский эпос. Л., 1979.
Камшилов М. М, 1978. Организация биосферы, возрастание воздействия человека на ее функционирование и развитие и проблема ноогенеза // Проблема взаимосвязи организации и эволюции в биологии. М.
Каратанов И., 1886. Черты внешнего быта качинских татар // Изв. ИРГО. Т. XXI. Вып. 6.
Карпини Плано, 1957. История Монгалов // Путешествие в Восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М.
Кастрен М. А., 1860. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири (1838—1844 и 1845—1849) // Магазин землеведения и путешествий. Географический сборник. Т. VI. Ч. II.
Каульбарс А. В., 1881. Низовья Аму-Дарьи, описанные по собственным исследованиям в 1873 г. // Зап. ИРГО по общей географии. Т. IX.
Кащенко Н. Ф., 1896. О найденном в Томске мамонте, съеденном человеком // Сибирский вестник: № 237.
Кенин-Лопсан М. Б., 1987. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск.
Кипарисова Н. П., 1960. О культурах лесного Зауралья // СА. № 2.
Кириков С. В., 1955. Исторические изменения животного мира нашей страны в XIII—XIV вв. // Изв. АН СССР. Сер. геогр. № 1.

Кирюшин Ю. Ф., 1986. Энеолит, ранняя и развитая бронза Верхнего и Среднего Приобья // Автореф. докт. дисс. Новосибирск.
Кирюшин Ю. Ф., Малолетко А. М., 1979. Бронзовый век Васюганья. Томск.
Кирюшин Ю. Ф., Шамшин А. Б., 1987. Корчажкинская культура лесостепного Алтайского Приобья // Археологические исследования на Алтае. Барнаул.
Киселев С. В., 1949. Древняя история Южной Сибири // МИА. № 9.
Кларк П., 1864. Вилюйск и его округ // ВСОИРГО. Кн. VII.
Клеменец Д. А., Хангалов М. Н., 1910. Общественные охоты у северных бурят // Материалы по этнографии России. Т. 1. СПб.
Ковалева В. Т., 1988а. Некоторые дискуссионные проблемы в изучении неолита лесного Зауралья // Проблемы изучения раннего неолита лесной полосы Европейской части СССР. Ижевск.
Ковалева В. Т., 1988б. Ташковская культура раннего бронзового века Нижнего Притоболья // Материальная культура древнего населения Урала и Западной Сибири. Свердловск.
Ковалевский А. П., 1956. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков.
Колмогоров Г., 1855. О промышленности и торговле в Киргизских степях Сибирского ведомства // Вестник ИРГО. Ч. XIII. Кн. 1.
Комарова М. Н., 1956. Неолит Верхнего Приобья // КСИИМК. Вып. 64.
Кон Ф., 1904. Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю // Изв. ВСОИРГО. Т. XXXIV. № 1.
Коников Б. А., 1982. Культуры таежного Прииртышья VI—XIII вв. // Автореф. канд. дисс. Новосибирск.
Кориков Л., 1898. Песни вогулов // ЕТГМ. Вып. IX.
Корнилов И. П., 1859. Заметки об Астраханской губернии // Вестник ИРГО. № 27. Кн. 9—12.
Корочкова О. Н., 1987. Предтаежное и южнотаежное Тоболо-Иртышье в эпоху поздней бронзы // Автореф. канд. дисс. Л.
Корочкова О. Н., Стефанов В. И., 1983. Поселение федоровской культуры // Бронзовый век степной полосы Урало-Иртышского междуречья. Челябинск.
Корякова Л. Н., 1981. Саргатская культура раннего железного века западносибирской лесостепи // Автореф. канд. дисс. М.
Корякова Н. Л., Морозов В. М., 1987. К вопросу об особенностях переходного периода от раннего железного века к средневековью // Смены культур и миграции в Западной Сибири. Томск.
Корякова Л. Н., Сергеев А. С., 1986. Географический аспект хозяйственной деятельности населения саргатской культуры // Проблемы урало-сибирской археологии. Свердловск.
Косарев М. Ф., 1964. Бронзовый век Среднего Обь-Иртышья // Автореф. канд. дисс. М.
Касарев М. Ф., 1969. К вопросу о кулайской культуре // КСИА. Вып. 119.
Косарев М. Ф., 1972. О причинах и социальных последствиях древних миграций в Западной Сибири // СА. № 4.
Косарев М. Ф., 1974. Древние культуры Томско-Нарымского Приобья. М.
Косарев М. Ф., 1979. К проблеме палеоклиматологии и палеогеографии Западно-Сибирской равнины в бронзовом и железном веках // Особенности естественногеографической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск.
Косарев М. Ф., 1981. Бронзовый век Западной Сибири. М.
Косарев М. Ф., 1984. Западная Сибирь в древности. М.
Косарев М. Ф., Потемкина Т. М., 1985. Городище Чудская Гора в свете этнической интерпретации андроноидных культур Западной Сибири // Урало-алтаистика. Археология, этнография, язык. Новосибирск.
Косинская Л. Л., 1984. Поселение Ир II // Древние поселения Урала и Западной Сибири. Свердловск.
Косинцев П. А., 1986. Особенности хозяйства восточного склона Урала в раннем железном веке // Проблемы урало-сибирской археологии. Свердловск.
Костров, 1857. Очерки Туруханского края // Зап. Сибирского отд. ИРГО. Кн. 4.
Кочнев Д., 1899. Очерки юридического быта якутов // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те. Т. XV. Вып. 5-6.
Крашенинников С. П., 1949. Описание земли Камчатки. М.; Л.
Кривошапкин Н., 1863. Енисейский округ и его жизнь // Зап. ИРГО. Кн. 1.

Кроль М. А., 1896. Предварительный отчет о работах по исследованию забайкальских бурят за период 1892—1895 гг. // Изв. ВСОИРГО. Т. XXV. № 4—5.
Кузнецов С. К., 1906. Из воспоминаний этнографа // ЭО. № 1—2.
Кузнецова А. А., Кулаков П. Е., 1898. Минусинские и ачинские инородцы. Красноярск.
Кузьмин А. П., 1983. Различные направления разработки системного подхода и их гносеологического обоснования // ВФ. № 3.
Кузьмина Е. Е., 1986. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе.
Кулаков П. Е., 1896. Буряты Иркутской губ. // Изв. ВСОИРГО. Т. XXVI. № 4—5.
Кулаков П. Е., 1898. Ольхон, хозяйство и быт бурят Еланцинского и Кутульского ведомств Верхоленского округа Иркутской области // Зап. ИРГО. Т. VIII. Вып. 1.
Кулемзин В. М., 1976. Шаманство васюганских хантов // Из истории шаманства. Томск.
Кулемзин В. М., 1984. Человек и природа в верованиях хантов. Томск.
Курьезное дело // ЖС. 1906. Вып. III.
Кытманов А., 1895. Юрацкая сказка про Япта-Солян-Лохэя и про красавицу Нохой // Изв. ВСОИРГО. Т. XXV. № 4—5.
Лаухин С. А., 1984. Палеогеографические предпосылки расселения палеолитического человека в Сибири // Проблемы исследования каменного века Евразии. Красноярск.
Лашук Л. П., Хлобыстин Л. П., 1986. Север Западной Сибири в эпоху бронзы // КСИА. Вып. 185.
Лебедев В. В., 1978. Роль оленеводства в хозяйственном комплексе тазовских селькупов // Проблемы этнографии и этнической антропологии. М.
Левшин А., 1832. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Ч. 3. СПб.
Лепехин И., 1805. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства // Полное собрание путешествий по России, издаваемое имп. Академией наук. Т. 5. СПб.
Лессар П. М., 1864. Пески Кара-Кум // Изв. ИРГО. Т. XX. Вып. 2.
Лещенко В. Ю., 1979. О ритуальном использовании серебряных сосудов с отверстиями // КСИА. Вып. 150.
Литература древнего Востока. Тексты. М., 1984.
Львов В., 1908. Самоеды. М.
Любарских П., 1792. Краткое известие о Пермских и Чердынских Вогуличах, собранное Свияжского монастыря Архимандритом Платоном фамилии Любарских // Российский Магазин. Кн. 1.
Ляпунова Р. Г., 1972. К вопросу об общественном строе алеутов середины XVIII в. // Охотники, собиратели, рыболовы. Л.
Маргулан А. Х., 1979. Бегазы-дандыбайская культура Центрального Казахстана. Алма-Ата.
Марков Г. Е., 1976. Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. М.
Мартынов А. И., 1985. О древних изображениях Каракола // Археология Южной Сибири. Кемерово.
Мартынов А. И., Алексеев В. П., 1986. История и палеоантропология скифо-сибирского мира. Кемерово.
Матвеев А. В., 1985. Ирменские поселения лесостепного Приобья // Автореф. канд. дисс. Новосибирск.
Матвеев А. В., Матвеева Н. П., 1984. Исследования в междуречье Тобола и Исети // АО 1982 г. М.
Матвеева Н. П., 1987. Ранний железный век Среднего Притоболья // Автореф. канд. дисс. Новосибирск.
Матвеева Н. П., 1989. Начальный этап раннего железного века в тоболо-ишимской лесостепи // Западносибирская лесостепь на рубеже бронзового и железного веков. Тюмень.
Матюшин Г. Н., 1976. Мезолит Южного Урала. М.
Матюшин Г. Н., 1982. Энеолит Южного Урала. М.
Матюшин Г. Н., 1985. Каменный век Южного Урала. Предуралье. Проблема становления производящего хозяйства // Автореф. докт. дисс. М.
Матющенко В. И., 1963. Материалы по раннему шаманизму // Тр. ТОКМ. Т. IV. Вып. 2.
Матющенко В. И., 1973. Древняя история населения лесного и лесостепного Приобья. Ч. 2. Самусьская культура // ИИС. Вып. 10. Томск.
Матющенко В. И., 1974. Древняя история населения лесного и лесостепного Приобья. Ч. 4. Еловско-ирменская культура // ИИС. Вып. 12. Томск.
Матющенко В. И., Синицына Г. В., 1988. Могильник у д. Ростовка вблизи г. Омска. Томск.

Матющенко В. И., Яшин В. Б., 1987. Погребение воина из могильника у д. Сидоровка Омской обл. и некоторые вопросы мировоззрения кочевников степей // Исторические чтения памяти М. П. Грязнова. Омск.
Махонин, 1827. О состоянии и хозяйстве верноподданных киргиз // ЗЖ. № 19.
Мельников С., 1852. Сведения о мансах, кочующих в Березовском округе // Вестник ИР ГО. Вып. V.
Мерперт Н. Я., 1974. Древнейшие скотоводы Волжско-Уральского междуречья. М.
Мерперт Н. Я., 1978. Миграции в эпоху неолита и энеолита // СА. № 3.
Миддендорф А. Ф., 1878. Путешествие на север и восток Сибири. Ч. II. СПб.
Миллер Г. Ф., 1937. История Сибири. М.; Л.
Миненко Н. А., 1975. История Новосибирской области. Новосибирск.
Могильников В. А., 1972. К вопросу о саргатской культуре // Проблемы археологии и древней истории угров. М.
Могильников В. А., 1974. К вопросу о дифференциации этнической общности обских угров в I тысячелетии н. э. // СА. № 2.
Могильников В. А., 1976. Некоторые аспекты хозяйства племен лесостепи Западной Сибири в эпоху раннего железа // ИИС. Вып. 21. Томск.
Могильников В. А., 1983. Рец.: *Васильев В. И.* Проблемы формирования северосамодийских народностей. М., 1979 // СА. № 4.
Могильников В. А., 1988. Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири // Археология СССР. Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М.
Молодин В. И., 1977. Эпоха неолита и бронзы лесостепного Обь-Иртышья. Новосибирск.
Молодин В. И., 1983. Погребение литейщика из могильника Сопка II // Древние горняки и металлургии Сибири. Барнаул.
Молодин В. И., 1985. Бараба в эпоху бронзы. Новосибирск.
Молодин В. И., Глушков И. Г., 1989. Самусьская культура в Верхнем Приобье. Новосибирск.
Мошинская В. И., 1953а. Материальная культура Усть-Полуя // МИА. № 35.
Мошинская В. И., 1953б. Городище и курганы Потчеваш (к вопросу о потчевашской культуре) // МИА. № 35.
Мошинская В. И., 1957. Сузгун II — памятник эпохи бронзы лесной полосы Западной Сибири // МИА. № 58.
Мошинская В. И., 1976. Древняя скульптура Урала и Западной Сибири. М.
Мошинская В. И., Лукина Н. В., 1982. О некоторых особенностях в отношении к собаке у обских угров // Археология и этнография Приобья. Томск.
Мягков И. М., 1927. Находки на горе Кулайке // Тр. ТКМ. Т. I.
Мягков И. М., 1929. Древности Нарымского края // Тр. ТКМ. Т. II.
Народы, кочующие вверху Енисея // Сибирский вестник. 1818. Ч. II. Народы Сибири. М.; Л., 1956.
Нейман К. К., 1871. Исторический обзор действий Чукотской экспедиции // Изв. Сибирского отд. ИРГО. Т. II. № 3.
Нейман К. К., 1872. Несколько слов о торговле и промышленности северных округов Якутской области // Изв. Сибирского отд. ИРГО. Т. III. № 1.
Неклепаев И. Я., 1903. Поверья и обычаи Сургутского края // Зап. ЗСОИРГО. Кн. XXX.
Нескоров А. В., 1986. Могильник Старый Сад // АО 1984 г. М.
Новицкий Г., 1941. Краткое описание о народе остяцком. Новосибирск.
Носилов К. Д., 1903. На Новой Земле. Очерки и наброски. СПб.
Носилов К. Д., 1904. У вогулов. Очерки и наброски. СПб.
Общественный строй народов Северной Сибири. М., 1970.
Обыденнов М. Ф., 1986. Поздний бронзовый век Южного Урала. Уфа.
Окладников А. П., 1955. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Ч. III. Глазковское время // МИА. № 43.
Окладников А. П., Григоренко Б. Г., Алексеева Э. В., Волков И. А., 1971. Стоянка верхнепалеолитического человека Волчья Грива // Материалы полевых исследований Дальневосточной археологической экспедиции. Новосибирск.
Окладников А. П., Молодин В. И., 1983. Палеолит Барабы // Палеолит Сибири. Новосибирск.
Описание Средней орды Киргиз-Кайсаков с прилегающими до сего народа також и прилежащих к Российской границе по части Колыванской и Тобольской губерний крепостей дополнениями // Новые ежемесячные сочинения. Ч. 110, 111. СПб., 1795.
Опыт искусственного орошения в Киргизских степях // Изв. ИРГО. 1880. Т. XVI. Вып. 4.

О религиозном состоянии инородцев Пермской и Оренбургской епархий // ЖС. 1908. Вып. III.
Орлова Е. П., 1975. Верования камчадалов и ительменов // Страны и народы Востока. М.
Ошибкина С. В., 1978. Неолит Восточного Прионежья. М.
Павловский В., 1907. Вогулы // Уч. зап. Казанского ун-та. № 6-7.
Паллас П. С., 1786. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. II. Половина первая. СПб.
Паллас П. С., 1788. Путешествия по разным провинциям Российского государства. Ч. III. Половина вторая. СПб.
Патканов С., 1891. Стародавняя жизнь остяков и их богатырей по их былинам и сказаниям // ЖС. Вып. III, IV.
Патканов С. 1892. Остяцкая былина про богатырей города Эмдера // ЖС. Вып. III.
Пахомов И., 1911. Киргизское хозяйство на Ак-Кабе и на верховьях Курчума // Зап. Семипалатинского подотдела ЗСОИРГО. Вып. V.
Пекарский Э. К., Цветков В. П., 1913. Очерки быта приаянских тунгусов // Сб. МАЭ. Т. II. Вып. 1.
Пелих Г. И., 1963. К вопросу об родоплеменном строе нарымских селькупов // Тр. ТГУ. Т. 165.
Пелих Г. И., 1972. Происхождение селькупов. Томск.
Пелих Г. И., 1981. Селькупы XVII в. Очерки социально-экономической истории. Новосибирск.
Петрин В. Т., 1983. Палеолитические памятники Восточного Зауралья (Западно-Сибирская равнина) // Автореф. канд. дисс. Новосибирск.
Петрин В. Т., 1986. Палеолитические памятники Западно-Сибирской равнины. Новосибирск.
Петров А. И., 1986. Эпоха позднего неолита и ранней бронзы в Среднем Прииртышье // Автореф. канд. дисс. Кемерово.
Пешель О., 1890. Народоведение. СПб.
Пика А. И., 1983. Соседская община в процессе формирования северомансийской этнической общности // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск.
Плетнева Л. М., 1977. Томское Приобье в VIII—III вв. до н. э. Томск.
Плетнева С. А., 1982. Кочевники средневековья. Поиски закономерностей. М.
Плотников А. А., 1901. Нарымский край // Зап. ИРГО по отд. статистики. Т. X. Вып. 1.
Полосьмак Н. В., 1985. Культура населения Западной Барабы в скифо-сарматское время // Автореф. канд. дисс. Новосибирск.
Поляков И. С., 1877. Письма и отчеты о путешествии в долину р. Оби // Зап. имп. АН. Т. 30.
Попов А. А., 1976. Душа и смерть по верованиям нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.
Попов А. А., 1984. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л.
Посредников В. А., 1973. История еловского населения Среднего и Верхнего Приобья (эпоха поздней бронзы) // Автореф. канд. дисс. М.
Потемкина Т. М., 1976. Культура населения Среднего Притоболья в эпоху бронзы // Автореф. канд. дисс. М.
Потемкина Т. М., 1985. Бронзовый век лесостепного Притоболья. М.
Потемкина Т. М., Гусаков М. Г., 1987. Религиозные представления эпохи энеолита Зауралья (по материалам раскопок святилища Савин) // Конференция «Религиозные представления в первобытном обществе». Тезисы докладов. М.
Пржевальский Н. М., 1877. От Кульджи за Тянь-Шань и на Лоб-Нор // Изв. ИРГО. Т. XIII. Вып. 5.
Приклонский В. Л., 1886. О шаманстве у якутов // Изв. ВСОИРГО. Т. XVII. № 1-2.
Припузов Н., 1890. Мелкие заметки о якутах // Зап. ВСОИРГО. Т. 2. Вып. 2.
Прокофьева Е. Д., 1952. К вопросу о социальной организации селькупов (род, фратрия) // ТИЭ. Т. XVIII.
Прокофьева Е. Д., 1953. Материалы по религиозным представлениям энцев // МАЭ. Т. XIV.
Прокофьева Е. Д., 1961а. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л.
Прокофьева Е. Д., 1961б. Представление селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // МАЭ. Т. XX.
Прокофьева Е. Д., 1976. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.
ПСРЛ. Т. 2. М., 1962.
Пуляркин В. А., 1976. Экономико-географические процессы в сельском хозяйстве развивающихся стран. М.

Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1151—1153). М.
Раушенбах В. М., 1965. Среднее Зауралье в эпоху неолита и бронзы // Тр. ГИМ. Вып. 29.
Ревуненкова Е. В., 1979. Проблемы шаманизма в трудах М. Илиаде // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л.
Ресин А. А., 1888. Очерки инородцев русского побережья Тихого океана // Изв. ИРГО. Т. XXIV. Вып. 2.
Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.
Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Т. XVIII. Киргизский край. СПб., 1903.
Рубрук де Гильом, 1957. Путешествие в восточные страны // Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М.
Руденко С. И., 1952. Горноалтайские находки и скифы. М.; Л.
Руденко С. И., 1962. Сибирская коллекция Петра I // САИ. ДЗ-9. М.; Л.
Рыбаков Б. А., 1975. Языческое миропонимание // Наука и религия. № 2.
Рычков К. М., 1914. О религиозных воззрениях и шаманизме сибирских инородцев // Изв. ЗСОИРГО. Т. II.
Рычков К. М., 1971. Енисейские тунгусы // Землеведение. Кн. 1-2.
Рычков П. И., 1949. Топография Оренбургской губ. // Оренбургские степи в трудах П. И. Рычкова, Э. А. Эверсманна, С. С. Неустроева. М.
Савинов Д. Г., 1975. Осинкинский могильник эпохи бронзы на Северном Алтае // Первобытная археология Сибири. Л.
Садовников Д., 1909. С реки Вах Сургутского уезда // ЕТГМ. Т. XIX.
Сайдалин, 1870. О развитии хлебопашества по бассейну Тургая // Зап. Оренбургского отд. ИРГО. Вып. 1.
Сальников К. В., 1964. Некоторые вопросы истории лесного Зауралья в эпоху бронзы // ВАУ. Вып. 6. Свердловск.
Сальников К. В., 1967. Очерки древней истории Южного Урала. М.
Сейдалин Т. А., Джантюрин С. А., 1875. Образцы киргизской поэзии // Зап. Оренбургского отд. ИРГО. Вып. 3.
Сериков Ю. Б., 1984. Мезолит Среднего Зауралья // Автореф. канд. дисс. Л.
Сериков Ю. Б., 1988. Выйка II — опорный памятник эпохи мезолита в Среднем Зауралье // СА. № 1.
Серошевский В. Л., 1896. Якуты. Опыт этнографического исследования. СПб.
Серошевский В. Л., 1903—1905. Из экспедиции на о. Иессо // Изв. ИРГО. Т. XXXIX. Вып. 3.
Сибирские летописи. СПб., 1907.
Сидоров Е. А., 1986. О земледелии ирменской культуры (по материалам лесостепного Приобья) // Палеоэкономика Сибири. Новосибирск.
Симченко Ю. Б., 1965. Тамги народов Сибири XVII в. М.
Симченко Ю. Б., 1976. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М.
Словцов И. Я., 1881. Путевые записки, веденные во время поездки в 1878 г. в Кокчетавский уезд // Зап. ЗСОИРГО. Кн. 3.
Смирнов И. Н., 1891. Пермяки. Историко-этнографический очерк // Изв. об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те. Т. IV. Вып. 2.
Смирнов Н. Г., 1975. Ландшафтная интерпретация новых данных по фауне андроновских памятников Зауралья // ВАУ. Вып. 13. Свердловск.
Спафарий Н., 1882. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая // Зап. ИРГО по отд. этнографии. Т. X. Вып. 1.
Спицын А., 1906. Шаманские изображения // Зап. отд. русской и славянской археологии ИРГО. Т. VIII. Вып. 1.
Старков В. Ф., 1970. Кокшарово 1 — многослойный памятник неолита и бронзы в Среднем Зауралье // СА. № 1.
Стефанова Н. К., Кокшаров С. Ф., 1988. Поселение бронзового века на р. Конде // СА. № 3.
Стоянов В. Е., 1969. Ранний железный век западносибирской лесостепи (опыт классификации и периодизации) // Автореф. канд. дисс. М.
Студзицкая С. В., 1987. Искусство Урала и Восточной Сибири в эпоху бронзы // Археология СССР. Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М.
Сухарев П., 1881. Летопись Богородицкой церкви в селе Нагадке Стерлитамацкого уезда Уфимской губ. // Зап. Оренбургского отд. ИРГО. Вып. 4.
Танфильев Г. И., 1894. По тундрам тиманских самоедов // Изв. ИРГО. Т. XXX. Вып. 1.
Теплоухов А. Ф., 1880. О доисторических жертвенных местах на Уральских горах // Зап. УОЛЕ. Т. 6. Вып. 1. Екатеринбург.

Тилло А. А., 1873. Первая перепись в Киргизской степи, проведенная в Николаевском уезде Оренбургского края // Изв. ИРГО. Т. IX. Вып. 2.
Титов А., 1890. Сибирь в XVII в. Сборник старинных русских статей о Сибири и прилегающих землях. М.
Толыбеков С. Е., 1971. Кочевое общество казахов в XVII—начале XX в. Алма-Ата.
Топоров В. Н., 1981. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М.
Третьяков П., 1869. Туруханский край // Зап. ИРГО. Т. 2.
Трифонов А., 1872. Заметки о Нижне-Колымске // Изв. Сибирского отд. ИРГО. Т. III. № 3.
Троицкая Т. Н., 1979. Кулайская культура в Новосибирском Приобье. Новосибирск.
Троицкая Т. Н., 1981. Лесостепное Приобье в раннем железном веке // Автореф. докт. дисс. Новосибирск.
Троицкая Т. Н., 1985. Завьяловская культура и ее место среди лесостепных культур Западной Сибири // Западная Сибирь в древности и средневековье. Тюмень.
Труфанов А. Я., 1983. Жертвенное место Хутор Бор 1 (о культурно-хронологическом своеобразии памятников эпохи поздней бронзы лесного Прииртышья) // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск.
Финш О., Брэм А., 1882. Путешествие в Западную Сибирь. М.
Фишер И. Э., 1774. Сибирская история с самого открытия до завоевания сей земли российским оружием. СПб.
Флоринский В. М., 1894. Первобытные славяне по памятникам их доисторической жизни. Т. II. Томск.
Формозов А. Н., 1964. Равнинность Западной Сибири и связанные с ней особенности животного мира // Развитие и преобразование географической среды. М.
Хазанов А. М., 1975. Социальная история скифов. М.
Халиков А. Х., 1984. Новые исследования Больше-Тиганского могильника (о судьбе венгров, оставшихся на древней Родине) // Проблемы археологии степей Евразии. Советско-венгерский сборник. Кемерово.
Халикова Е. А., 1976. Больше-Тиганский могильник // СА. № 2.
Хангалов М. Н., 1898. Свадебные обряды, обычаи, поверья и предания у бурят Унгинского инородческого уезда Балаганского округа // ЭО. № 1.
Хангалов М. Н., 1903. Балаганский сборник. Сказки, поверья и некоторые обряды у северных бурят // Тр. ВСОИРГО. Т. V.
Ханыков Я. В., 1847 Очерк состояния Внутренней киргизской орды в 1841 г. // Зап. РГО. Кн. II.
Харузин А., 1889. Киргизы Букеевской орды (антрополого-этнологический очерк) // ИОЛЕАЭ. Т. 63. Вып. 1.
Харузин Н., 1899. Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов. М.
Хворостанский П., 1911. Норма обеспечения киргиз 2-й Наурзумской волости Тургайского уезда и области // Изв. Оренбургского отд. ИРГО. Вып. 22.
Хлобыстин Л. П., 1972. Проблемы социологии неолита Северной Евразии // Охотники, собиратели, рыболовы. Л.
Хлобыстин Л. П., 1976. Поселение Липовая Курья в Южном Зауралье. Л.
Хлобыстин Л. П., 1982. Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур севера Евразии // Автореф. докт. дисс. М.
Хомич Л. В., 1976. Представление ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.
Худяков И. А., 1980. Верхоянский сборник. Якутские сказки, песни, загадки и пословицы // Зап. ВСОИРГО. Т. 1. Вып. 3.
Чемякин Ю. П., Кокшаров С. Ф., 1984. Поселения начала I тысячелетия до н. э. на Барсовой Горе // Древние поселения Урала и Западной Сибири. Свердловск.
Чермак Л., 1898. Оседлые киргизы-земледельцы р. Чу // Зап. ЗСОИРГО. Кн. XXVII.
Чернецов В. Н., 1935а. Древняя приморская культура на полуострове Ямал // СЭ. № 4-5.
Чернецов В. Н., 1935б. Вогульские сказки. Л.
Чернецов В. Н., 1948. Орнаменты ленточного типа у особых угров // СЭ. № 1.
Чернецов В. Н., 1953а. Древняя история Нижнего Приобья // МИА. № 35.
Чернецов В. Н., 1953б. Бронза усть-полуйского времени // МИА. № 35.
Чернецов В. Н., 1953в. Усть-полуйское время в Приобье // МИА. № 35.
Чернецов В. Н., 1957. Нижнее Приобье в I тысячелетии н. э. // МИА. № 58.
Чернецов В. Н., 1959. Представление о душе у обских угров // ТИЭ. № 51.

Чернецов В. Н., 1964а. К вопросу об этническом субстрате в циркумполярной культуре // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М.
Чернецов В. Н., 1964б. Наскальные изображения Урала // САИ. В4-12. М.
Чернецов В. Н., 1965. Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем // Congressus secundus internationalis fenno-ugristarum. Helsinki.
Чернецов В. Н., 1968. К вопросу о сложении уральского неолита // История, археология и этнография Средней Азии. М.
Чернецов В. Н., 1971. Наскальные изображения Урала // САИ. В4-12(2). М.
Чернов Г. А., 1985. Атлас археологических памятников Большеземельской тундры. М.
Чиндина Л. А., 1970. Керамика могильника Релка // СА. № 1.
Чиндина Л. А., 1977. Могильник Релка на Средней Оби. Томск.
Чиндина Л. А., 1984. Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. Томск.
Чиндина Л. А., 1985. История Среднего Приобья в V в. до н. э.—IX в. н. э. // Автореф. докт. дисс. Новосибирск.
Чорманов М., 1906. Заметки о киргизах Петропавловского уезда // Зап. ЗСОИРГО. Кн. XXXII.
Шавров В. Н., 1871. Краткие записки о жителях Березовского уезда // Чтения в Имп. об-ве истории и древностей российских при Московском ун-те. Кн. 2.
Шамшин А. Б., 1989. Переходное время от бронзы к эпохе железа в Барнаульском Приобье // Западносибирская лесостепь на рубеже бронзового и железного веков. Тюмень.
Шаргородский С., 1895. О юркагирских письменах // Землеведение. Кн. II—III.
Шатилов М. Б., 1931. Ваховские остяки // Тр. ТКМ. Т. IV.
Шестаков В., 1859. Глазовский уезд // Вестник ИРГО. Ч. XXVI. Кн. 7.
Шилов В. П., 1975. Очерки по древней истории Нижнего Поволжья. М.
Шишонко В., 1881. Пермская летопись с 1263—1881 гг. Период 1. С 1263—1613 гг. Пермь.
Шишонко В., 1884. Пермская летопись с 1263—1881 гг. Период 3. С 1645—1676 гг. Пермь.
Шмидт Ю., 1894. Очерк Киргизских степей к югу от Арало-Иртышского водораздела // Зап. ЗСОИРГО. Кн. XVII. Вып. 2.
Шорин А. Ф., 1988. Среднее Зауралье в эпоху развитой и поздней бронзы // Автореф. канд. дисс. Новосибирск.
Штернберг Л. Я., 1936. Первобытная религия в свете этнографии. Л.
Шульц Л., 1913. Краткое сообщение об экспедиции на р. Салым Сургутского уезда // ЕТГМ. Вып. XXI.
Шунков В. И., 1956. Очерки по истории земледелия Сибири. XVII в. М.
Щукин Н. С., 1882. Народные памятники Восточной Сибири // Изв. ИРГО. Т. XVIII. Вып. 4.
Эверсманн Э. А., 1949. Естественная история Оренбургского края // Оренбургские степи в трудах П. И. Рычкова, Э. А. Эверсманна, С. С. Неустроева. М.
Эдда. Скандинавский эпос. Т. 1. М., 1917.
Эдинг Д. Н., 1940. Резная скульптура Урала // Тр. ГИМ. Вып. 10.
Эпические песни ненцев. М., 1965.
Юрьев Д., 1852. Топографическое описание Северного Урала и рек обоих его склонов // Зап. ИРГО. Кн. VI.
Ядринцев Н. М., 1881. Об алтайцах и черневых татарах // Изв. ИРГО. Т. XVII. Вып. 4.
Ядринцев Н. М., 1891. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб.
Ядринцев Н. М., 1900. О культе медведя, преимущественно у северных инородцев // ЭО. № 1.
Aberle D. F., 1961. Matrilineal Descent in Crosscultural Perspective // Matrilineal Kinship. Berkeley; Los Angeles.
Binford L., 1970. Post-Pleistocene Adaptation // New Perspectives in Archaeology. Chicago.
Karjalainen K. F., 1921. Die Religion der Jugra-Völker. T. 1. Helsinki-Porvoo.
Karjalainen K. F., 1922. Die Religion der Jugra-Völker. T. II. Helsinki-Porvoo.
Murdock G. P., 1968. The Current Status World's Hunting and Gathering Peoples // Man the Hunter. Chicago.
Patkanov S., 1900. Die Irtisch-Ostjaken und ihre Volkspoesie. II. Teil. St. Petersburg.
Steinitz W., 1938. Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien // Ethnos. N 4, 5. Stockholm.

ИЛЛЮСТРАЦИИ

1—83

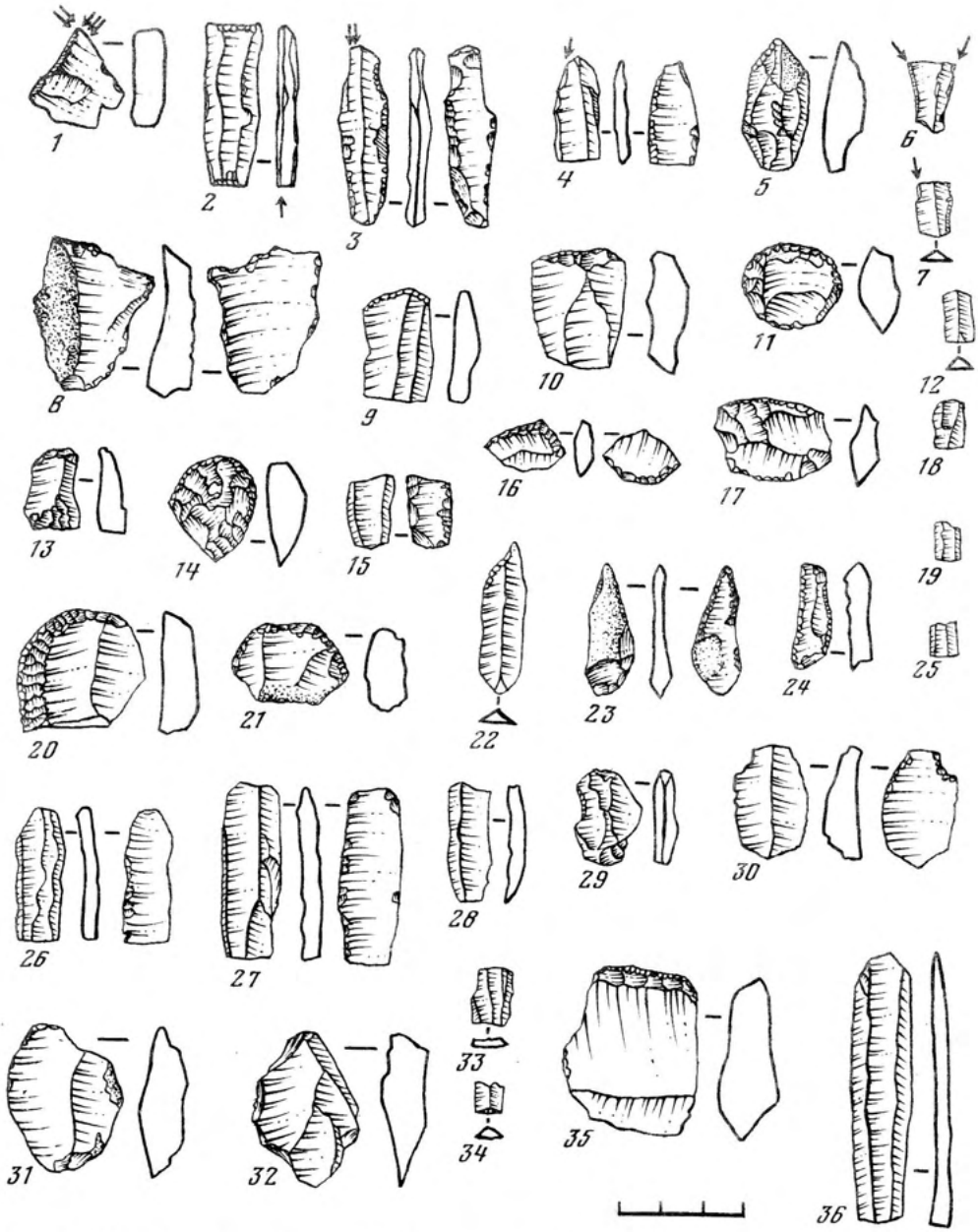


Рис. 1. Поздний палеолит Среднего Прииртышья. Каменный инвентарь стоянки Черноозерье II

1 — срединный резец; *2* — боковой резец; *3* — комбинированное орудие; *4* — нож с ретушью; *5* — резчик; *6* — двойной резец; *7* — угловой резец; *8* — орудие для прорезания пазов; *9, 10* — концевые скребки; *11* — округлый скребок; *12, 18, 19, 25, 33, 34* — микропластинки и их сечения — вкладыши; *13* — ногтевидный скребок; *14* — веерообразный скребок; *15, 26, 27* — ретушированные пластинки; *16, 17* — двойной скребок; *20, 21* — скребки с полуокруглым лезвием; *22, 23* — проколки; *24* — развертка; *28, 36* — необработанные пластины; *29, 30* — скобельки; *31, 32* — отщепы с ретушью; *35* — скребок на отщепе

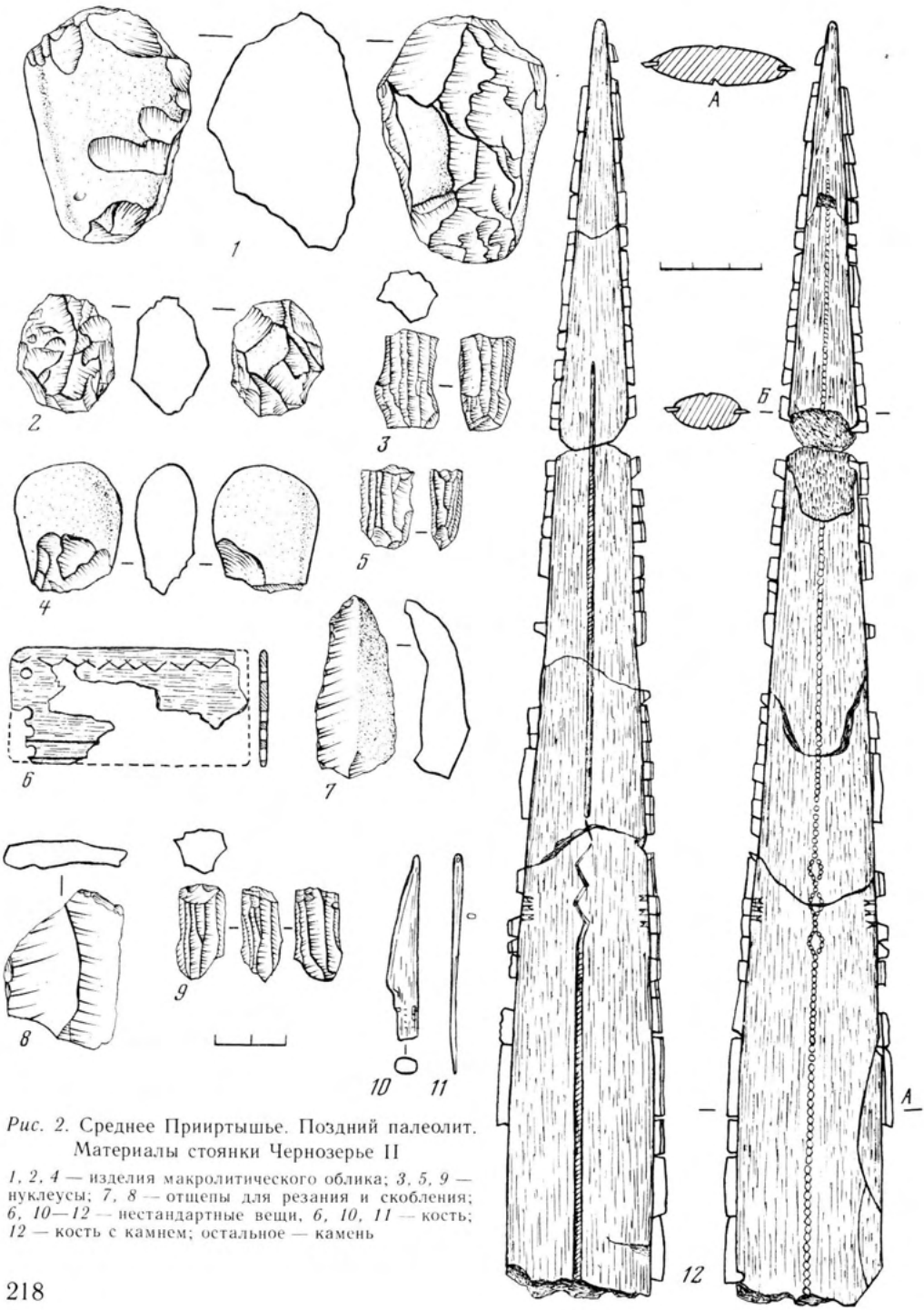


Рис. 2. Среднее Прииртышье. Поздний палеолит. Материалы стоянки Чернозерье II

1, 2, 4 — изделия макролитического облика; *3, 5, 9* — нуклеусы; *7, 8* — отщепы для резания и скобления; *6, 10—12* — нестандартные вещи, *6, 10, 11* — кость; *12* — кость с камнем; остальное — камень

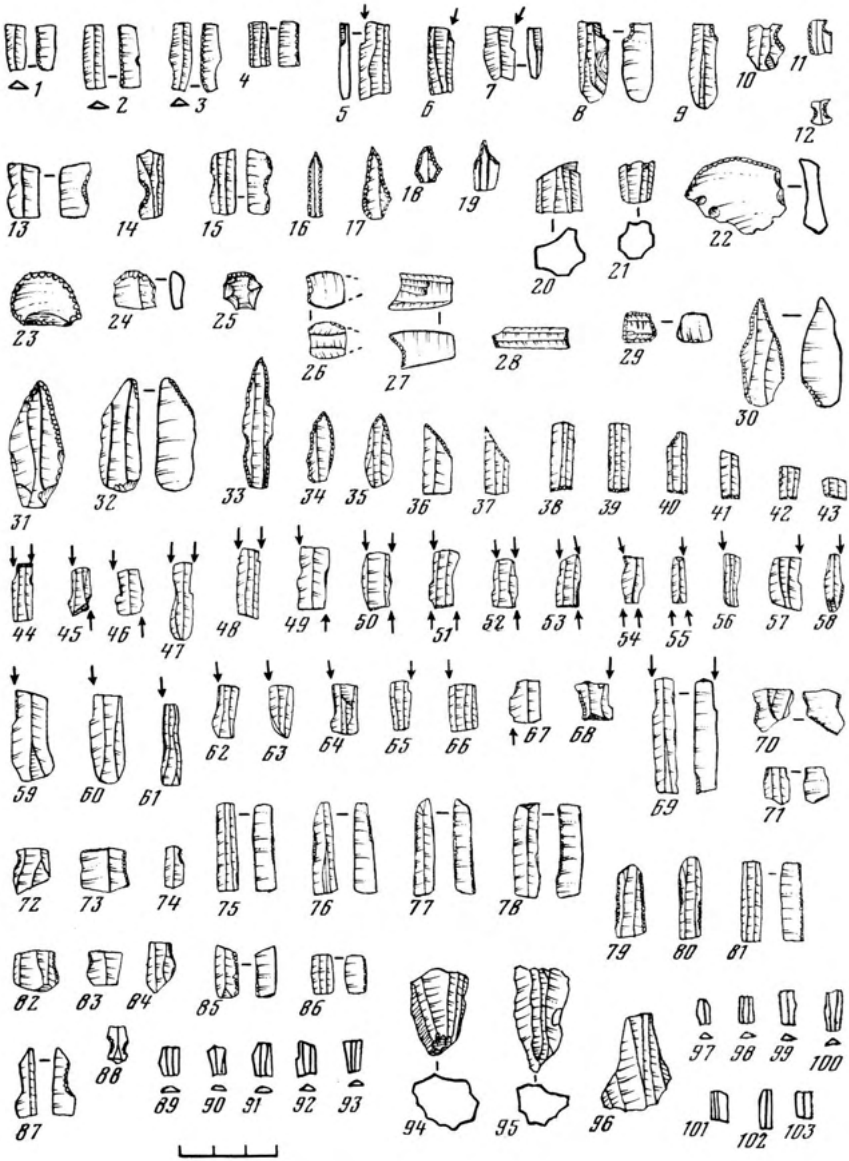


Рис. 3. Мезолит бассейна Исети (*1—25*) и Среднего Зауралья (*26—102*)

1—25 — Сухрино 1 (*1—4, 12* — пластинки с краевой ретушью; *5—7* — угловые резцы; *8—11* — резчики; *13—15* — пластинки с боковой выемкой; *16—19* — острия; *20, 21* — нуклеусы; *22—25* — скребки). *26—86, 96* — Крутяки 1 (*26—29* — геометрические микролиты; *30—35* — острия; *36, 37* — скошенные острия; *38—43* — микропластинки с отретушированным концом; *44* — боковой резец; *45—66* — угловые резцы; *67—69* — резцы-резчики; *70—74, 82—84* — резчики; *75—81, 85, 86* — микропластинки с отретушированными краями; *96* — нуклеус). *87—93, 97—103* — Исток II (*87, 88* — пластинки с боковой выемкой; *89—93, 97—103* — микропластинки без ретуши). *94—95* — Исток III (нуклеусы)

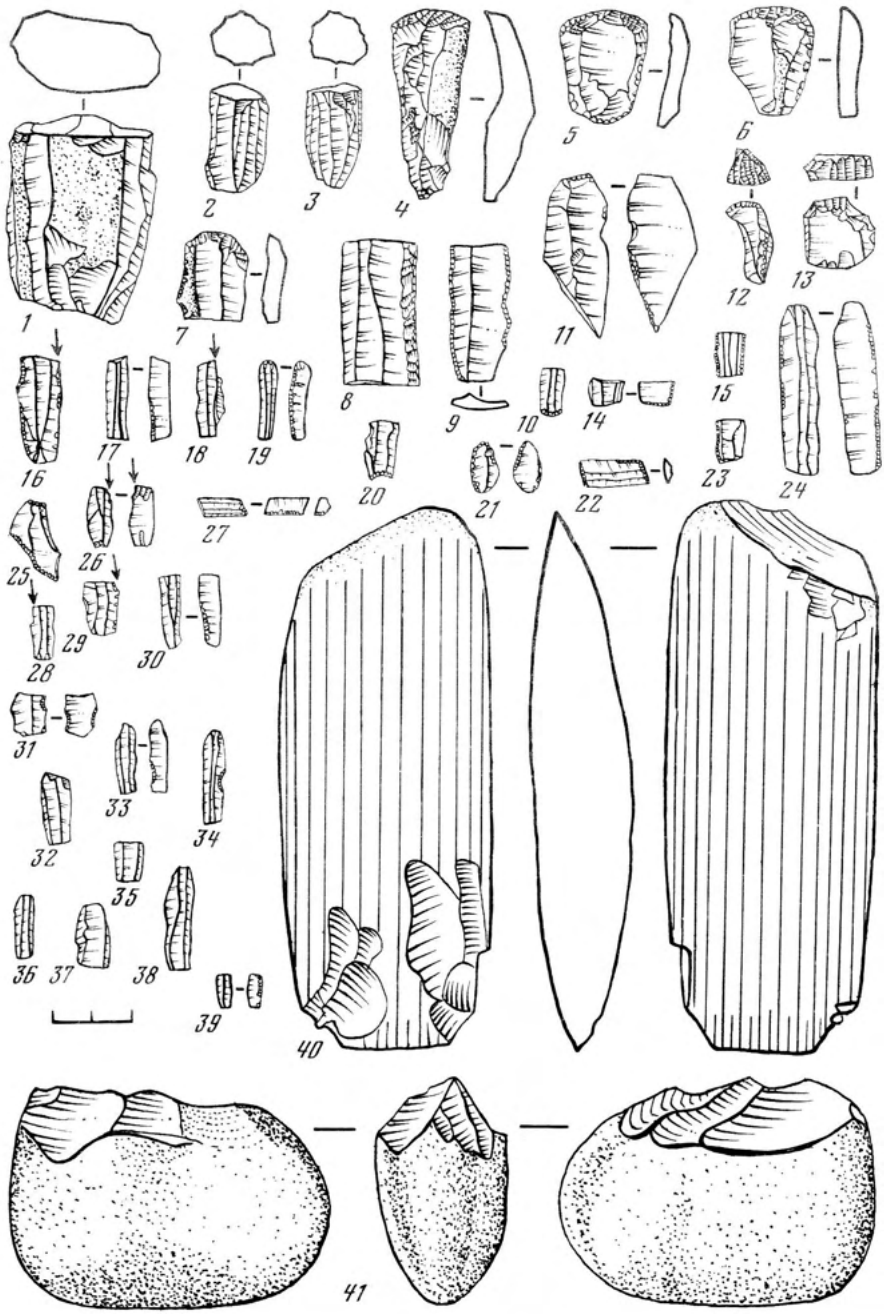


Рис. 4. Мезолит Среднего Зауралья. Стоянка Выйка II. Каменные вещи

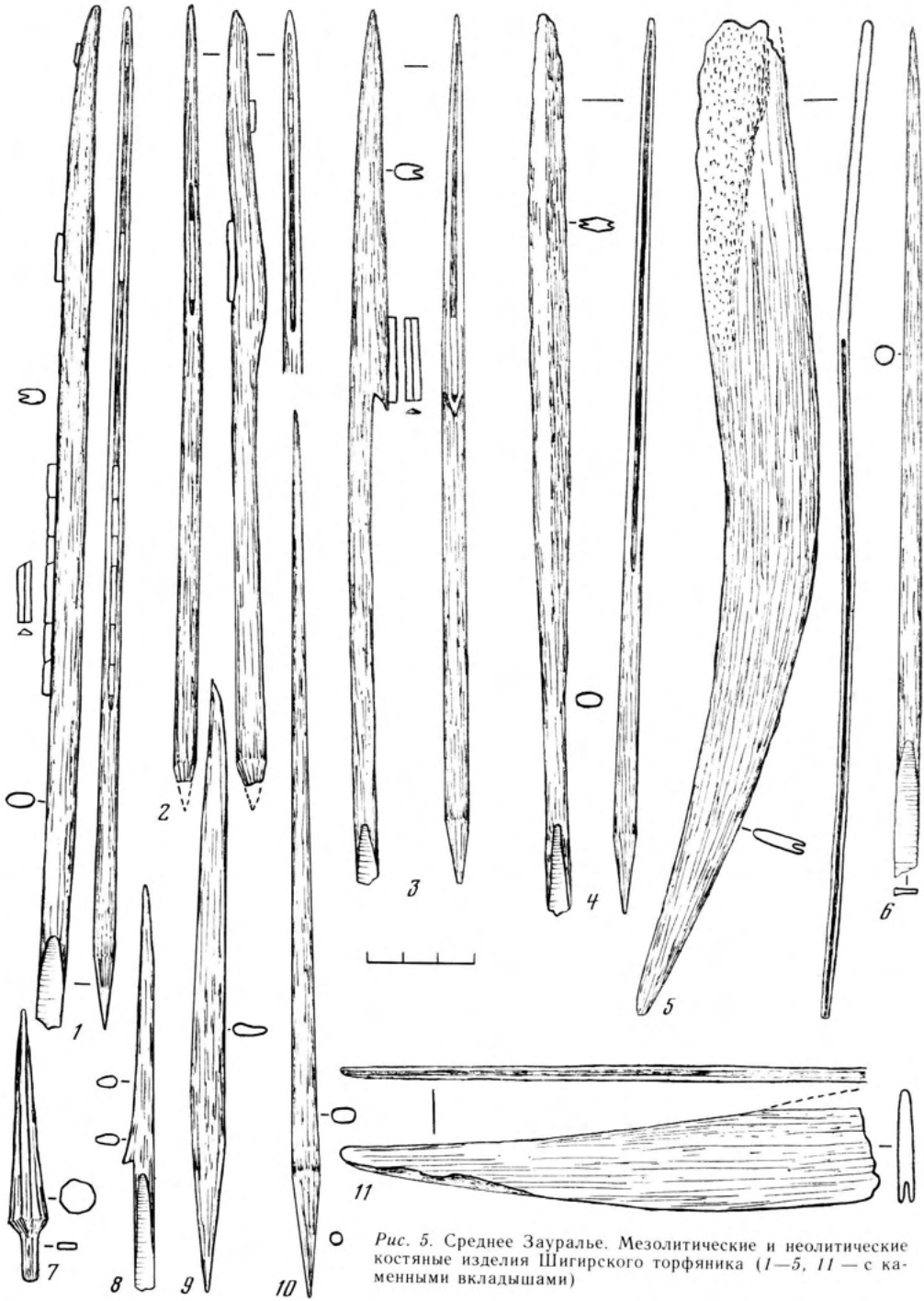


Рис. 5. Среднее Зауралье. Мезолитические и неолитические костяные изделия Шигирского торфяника (*1—5, 11* — с каменными вкладышами)

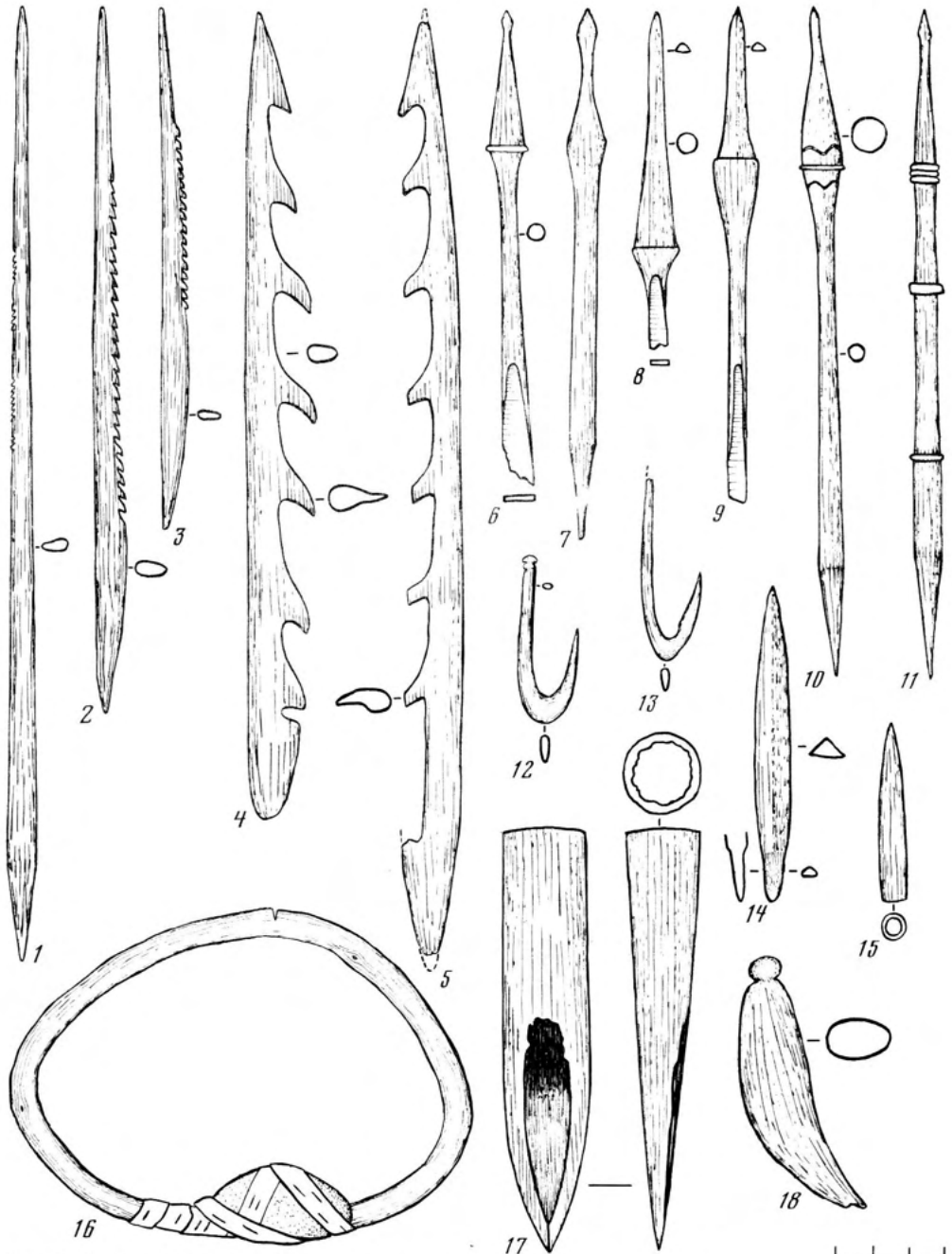


Рис. 6. Среднее Зауралье. Мезолитические и неолитические изделия Шигирского торфяника

16 — дерево с берестой и камнем; остальное — кость

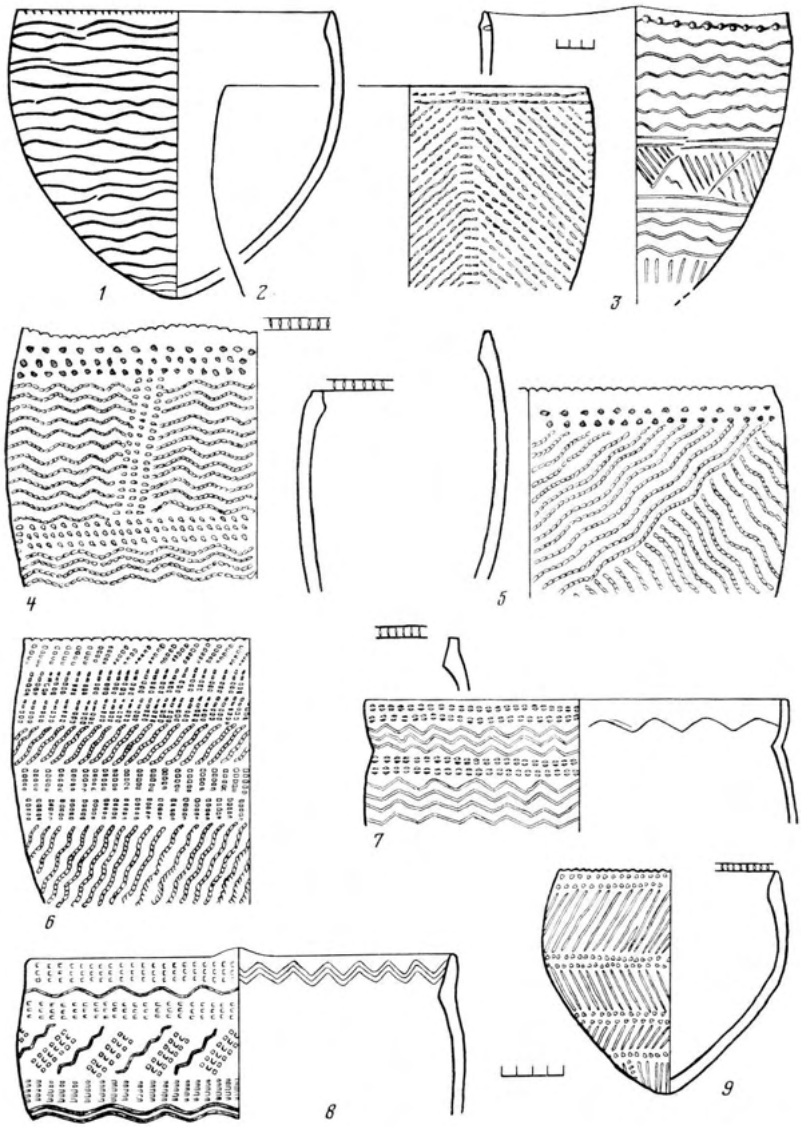


Рис. 7. Неолитическая керамика Среднего Зауралья и прилегающих районов Западной Сибири

1 — район Тагила; *2* — Козлов Мыс I; *3* — Сумпанья IV; *4—6* — Кокшаровский холм; *7* — Коптяки IV; *8* — Полудёнка I; *9* — Дуван V

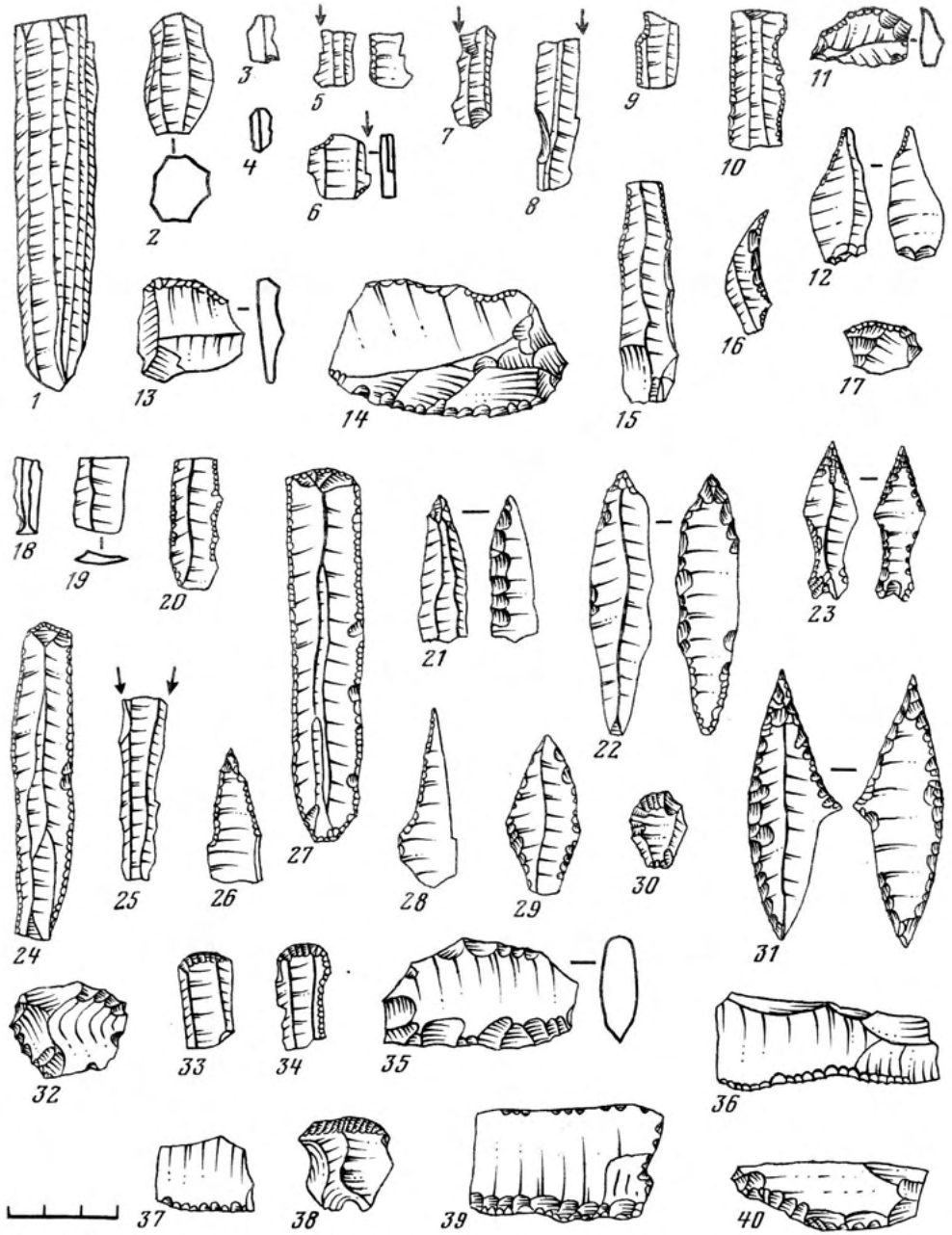


Рис. 8. Неолит предтаежного и Среднего Зауралья. Каменные изделия, сопутствующие отступающе-накольчатой (*1—17*) и отступающе-гребенчатой (18—40) керамике

1 — Шамчатка I; *2—7, 11—14, 16, 17* — Евстюниха; *8, 10* — Палкино; *9, 15* — Козлов Мыс I; *18—20, 25, 34* — Охотино; *21* — Нижняя Макуша; *22—24, 28, 29, 31* — Юрьинская; *26, 30, 32, 33, 35, 36, 40* — Полуденка I; *27* — Басьяновская; *37, 38* — Варга; *39* — Нижнесалдинская

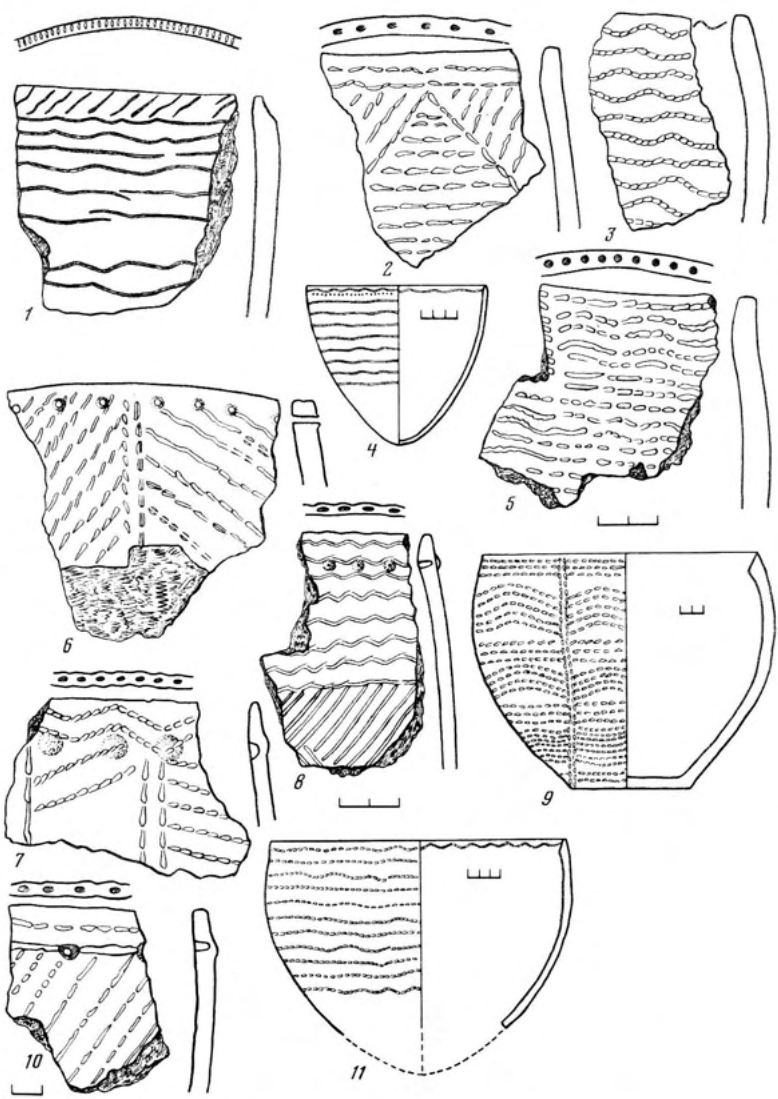


Рис. 9. Неолит западной части Западно-Сибирской равнины. Керамика кошкинского типа

1 — южный берег Андреевского озера (ЮАО); *2* — Кокшаровский холм; *3, 7, 10* — Байрык IБ; *4* — Новошадрино I; *5* — Юргаркуль III; *6* — Байрык VI; *8, 9* — Сумпанья IV; *11* — Лисья Гора

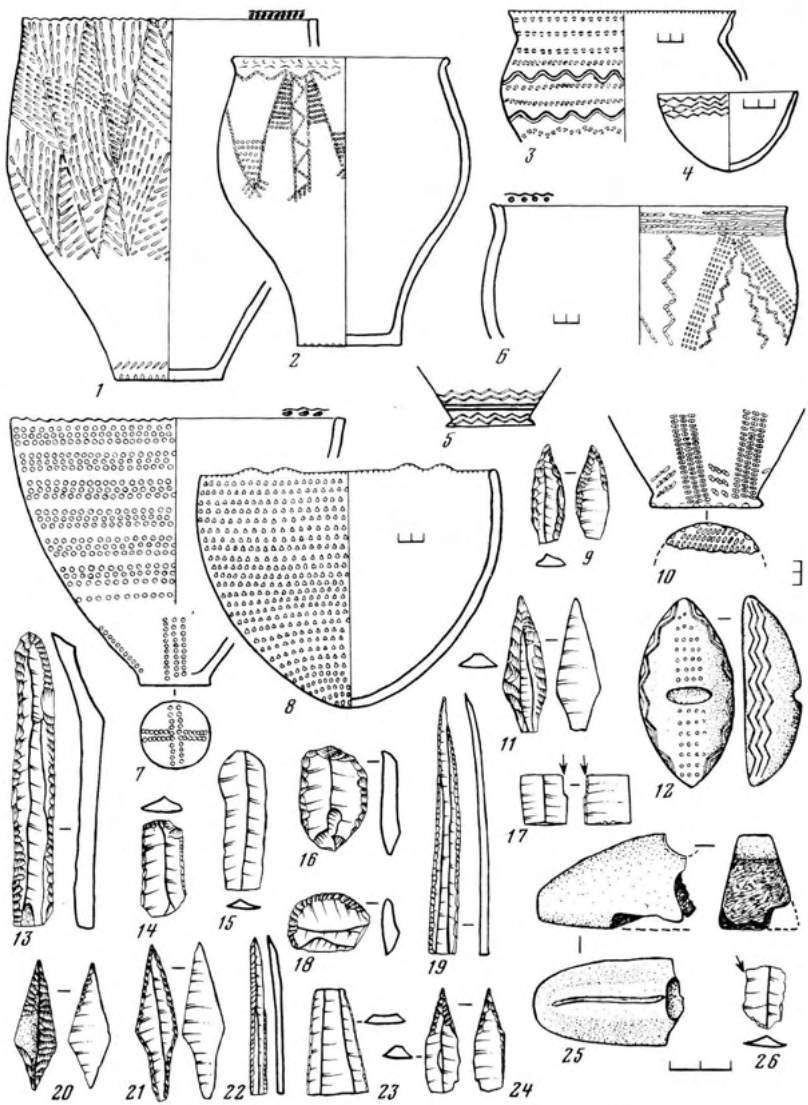


Рис. 10. Поздний неолит предтаежного и таежного Притоболья. Керамика и каменные орудия боборыкинской культуры

1 — Верхняя Алабуга; *2* — Ташково I; *3, 8, 9, 11, 13—16, 18—24, 26* — Байрык ID; *4, 5, 12* — ЮАО XII; *6, 10, 25* — Юргаркуль III; *7* — ЮАО IX; *17* — Губинское. *1—8, 1, 12, 25* — глина; остальное — камень

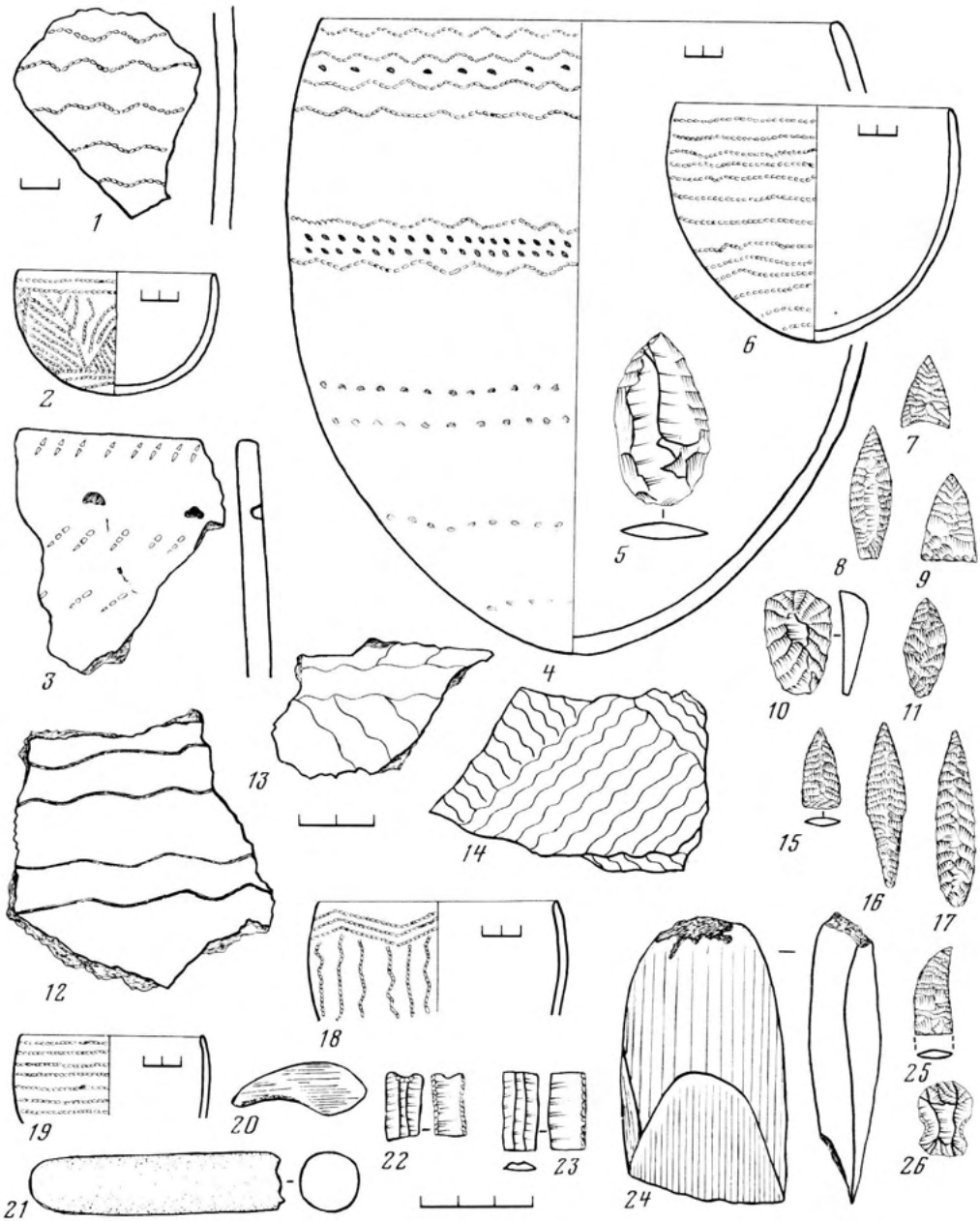


Рис. 11. Неолит Верхнего (*1, 7—9, 11, 12, 20, 22, 23, 25, 26*) и Среднего Приобья

1, 7—9, 11, 20, 22, 23, 25, 26 — Завьялово II; *2, 6, 10, 14—19, 21, 24* — Большой Ларьяк II; *3—5, 13* — Лавровка; *12* — Седовая Заимка II. *1—4, 6, 12—14, 18, 19, 21* — глина; остальное — камень

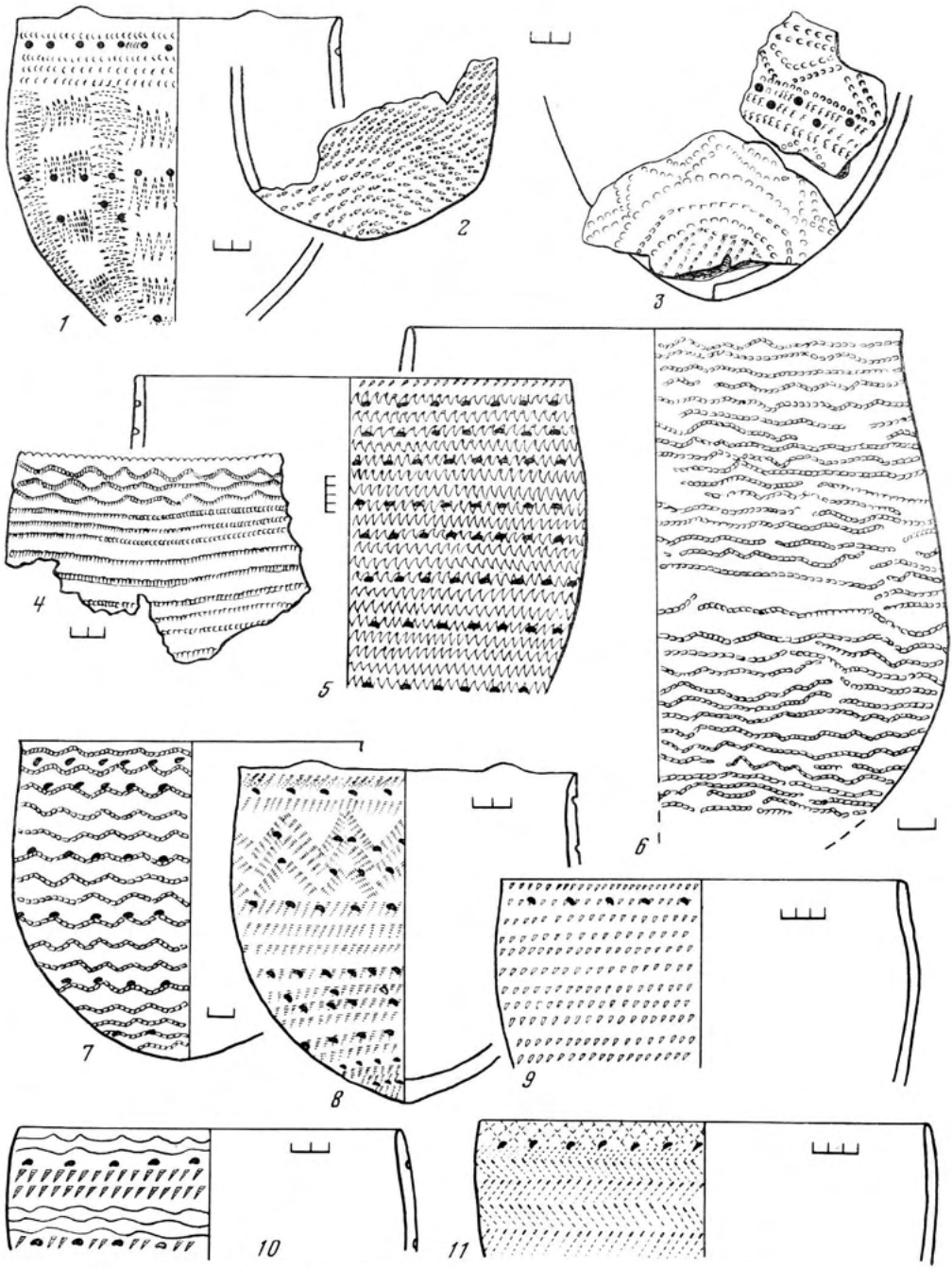


Рис. 12. Поздний неолит и ранний энеолит лесостепного и таежного Ишимо-Иртышья. Керамика

1—3, 6 — Кокуй I; *4* — Бичили I; *5* — Екатерининка 1; *7* — могильник у д. Окунево; *8* — Окунево III; *9—11* — Крапивка

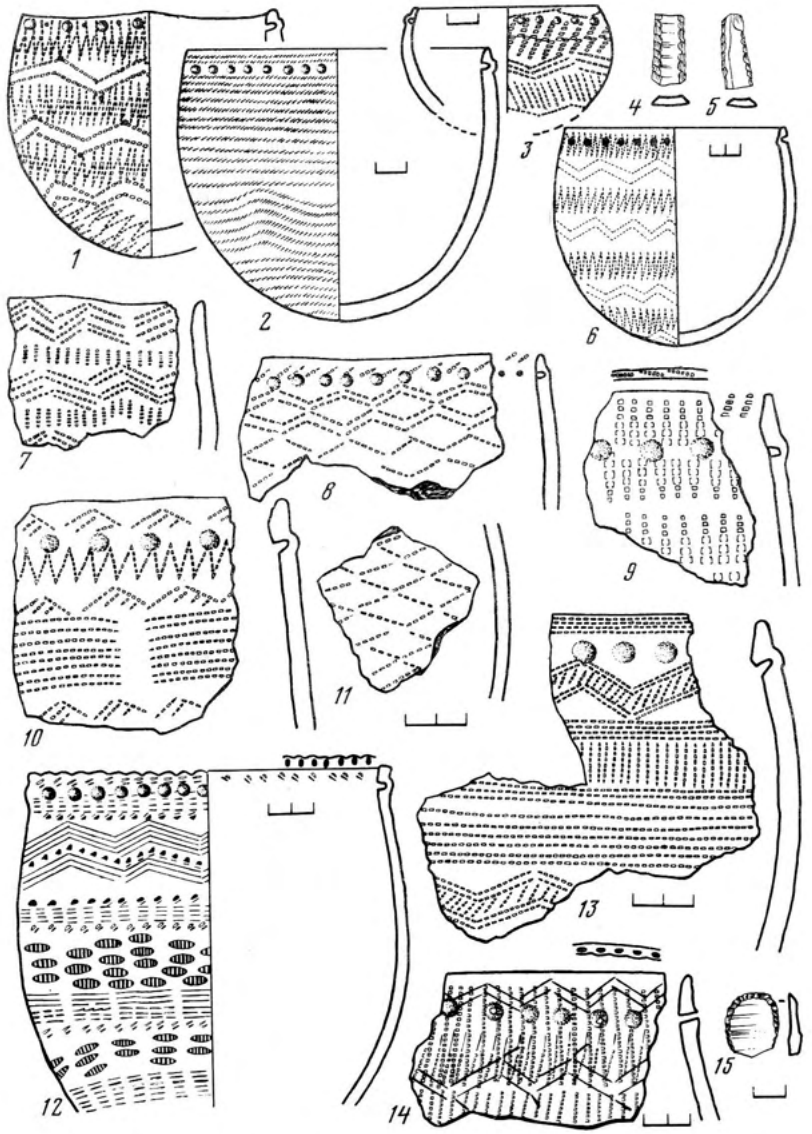


Рис. 13. Рубеж неолита и энеолита в Среднем Зауралье и Тюменском Притоболье. Сосново-островская группа памятников

1, 10, 13 — Сосновый Остров; *2—5, 7—9, 11, 15* — Байрык IД; *6* — Дуван V; *12* — Ипкуль VIII; *14* — Байрык. *4, 5, 15* — камень; остальное — глина

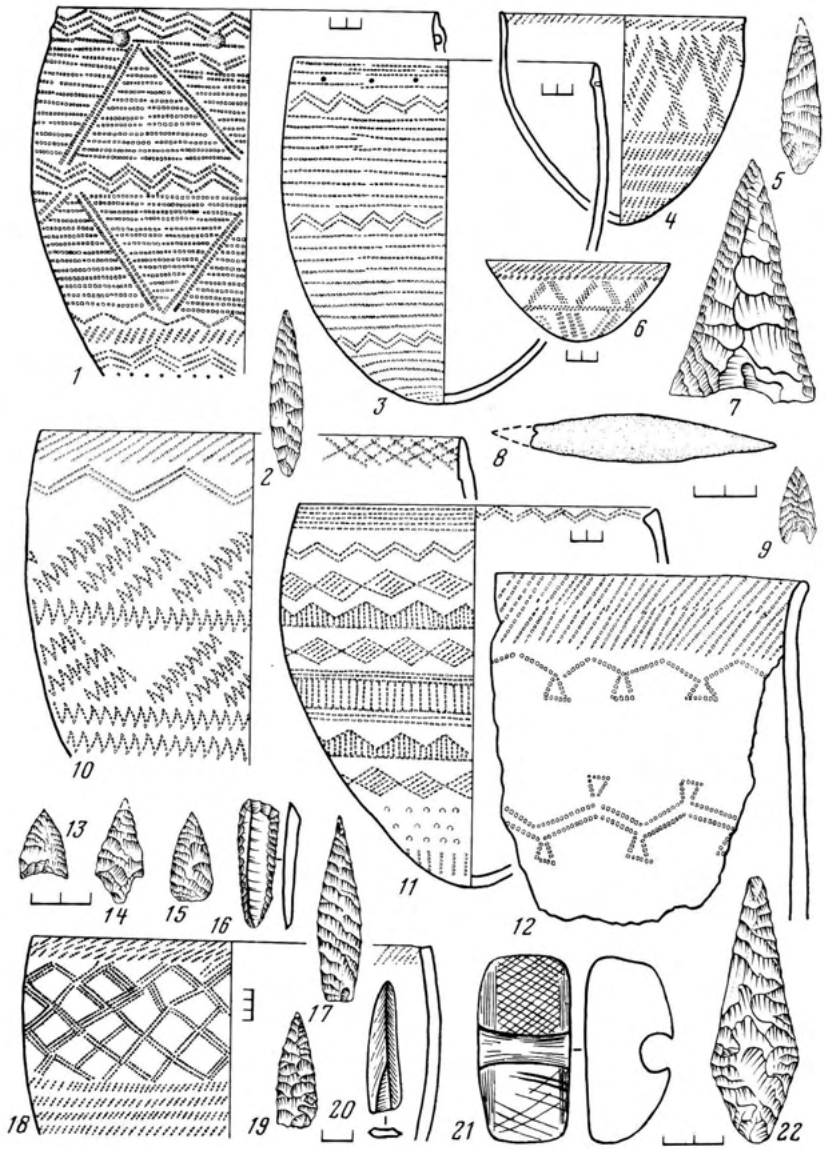


Рис. 14. Гребенчатый энеолит. Аятская группа памятников в Среднем Зауралье

1—3, 5, 9, 10, 13—16, 20, 22 — Береговая I стоянка (на Горбуновском торфянике); *4, 19* — Кокшарово I; *6, 7, 17* — Шигирский торфяник; *8, 18, 21* — Палкино; *11* — Макуша; *12* — Аятское II поселение. *1, 3, 4, 6, 8, 10—12, 18* — глина; остальное — камень

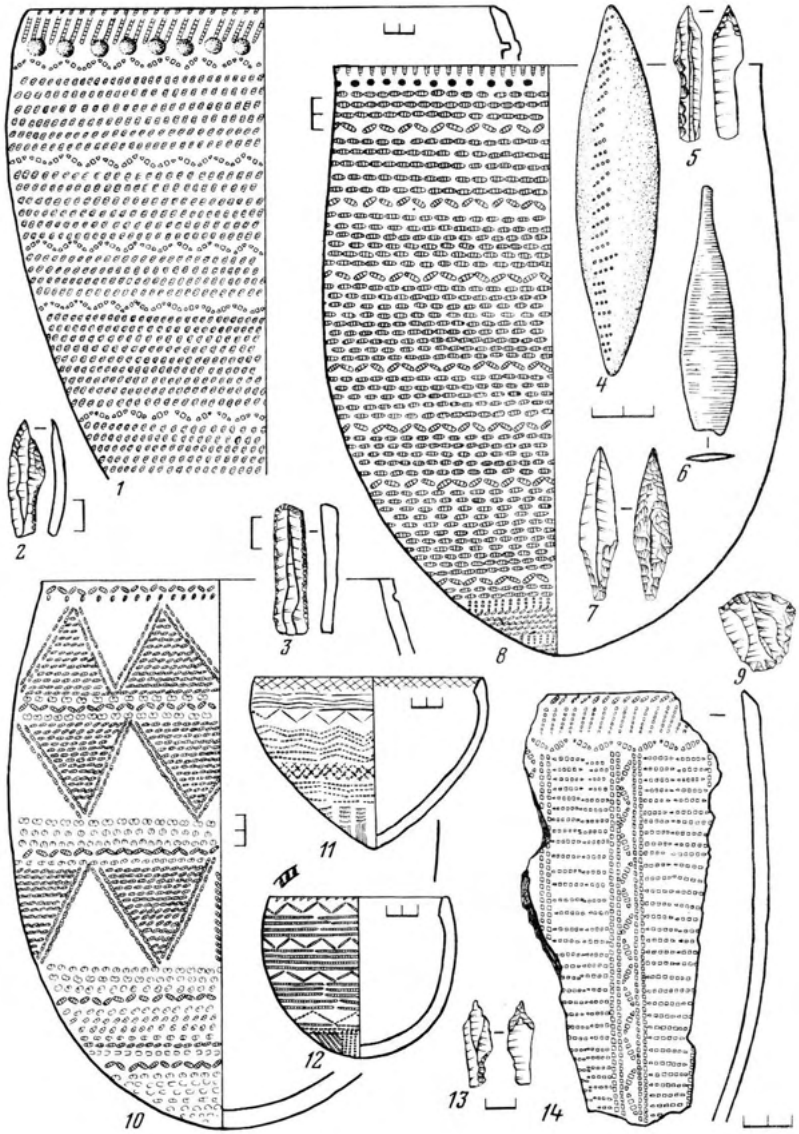


Рис. 15. Гребенчатый энеолит. Козловская группа памятников в Нижнем Притоболье

1—5, 7, 9, 13, 14 — Андреевское озеро, участок VIII; *6* — Козлов Мыс I; *8* — район Тюмени; *10—12* — Козлов Мыс II. *1, 4, 8, 10—12, 14* — глина; остальное — камень

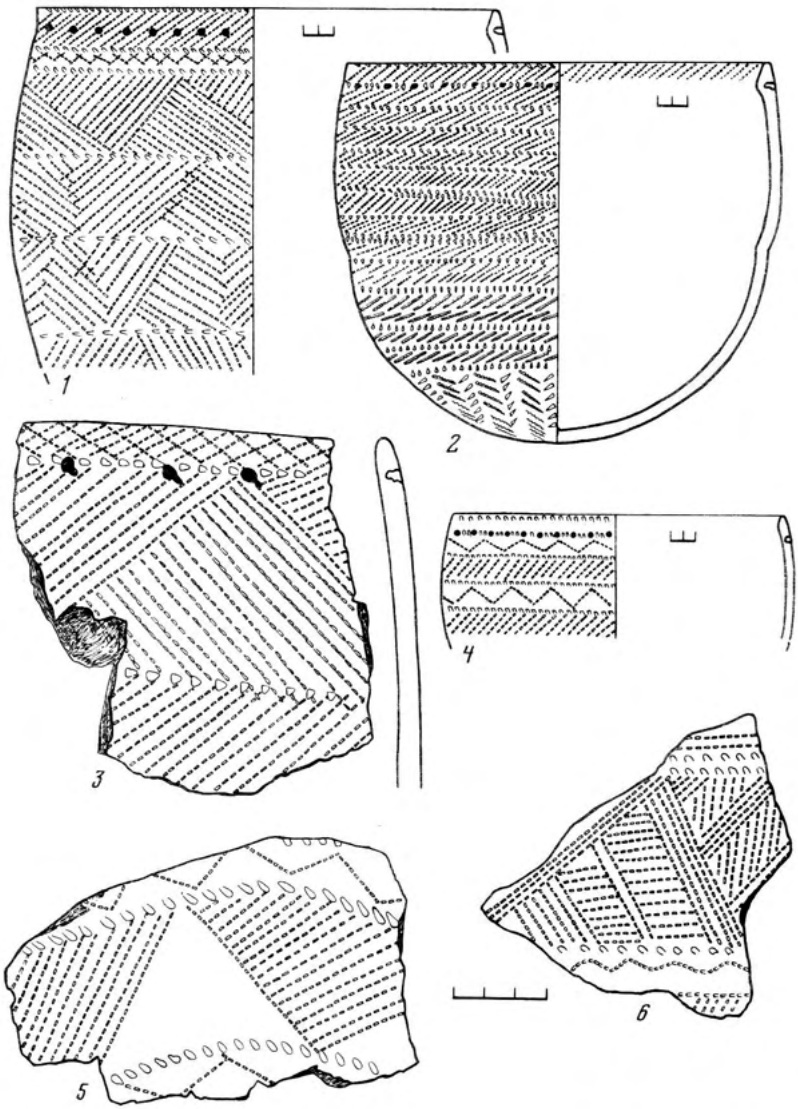


Рис. 16. Гребенчатый энеолит. Большеларьякская группа памятников в северной части Среднего Приобья. Керамика Малгетской (*1*), Большеларьякской II (*4, 6*) и Большеларьякской III (*2, 3, 5*) стоянок

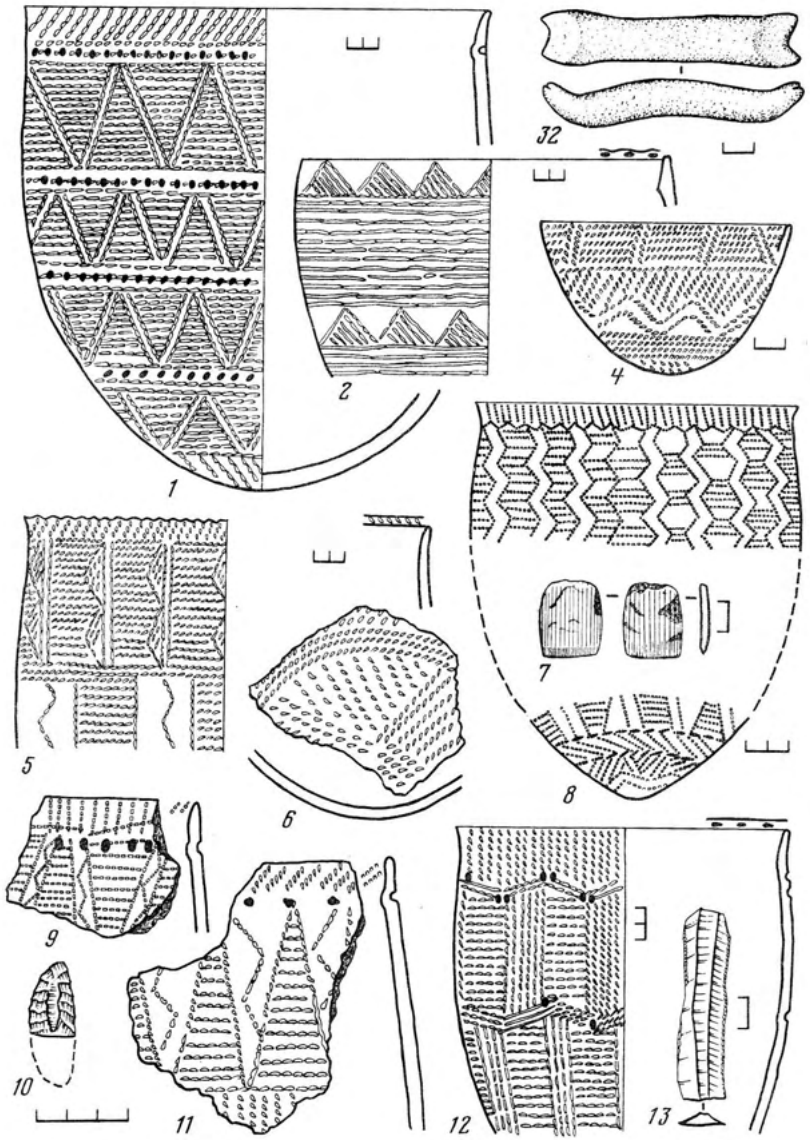


Рис. 17. Отступающе-накольчатый энеолит. Липчинская культура в Среднем Зауралье и Нижнем Притоболье

1 — Козлов Мыс II; *2, 3, 7* — Байрык IБ; *4, 8* — Шигирский торфяник; *5* — Палкино; *6, 10, 11, 13* — Ипкуль I; *9* — Мысовские поселения; *12* — Липчинская стоянка. *7, 10, 13* — камень; остальное — глина

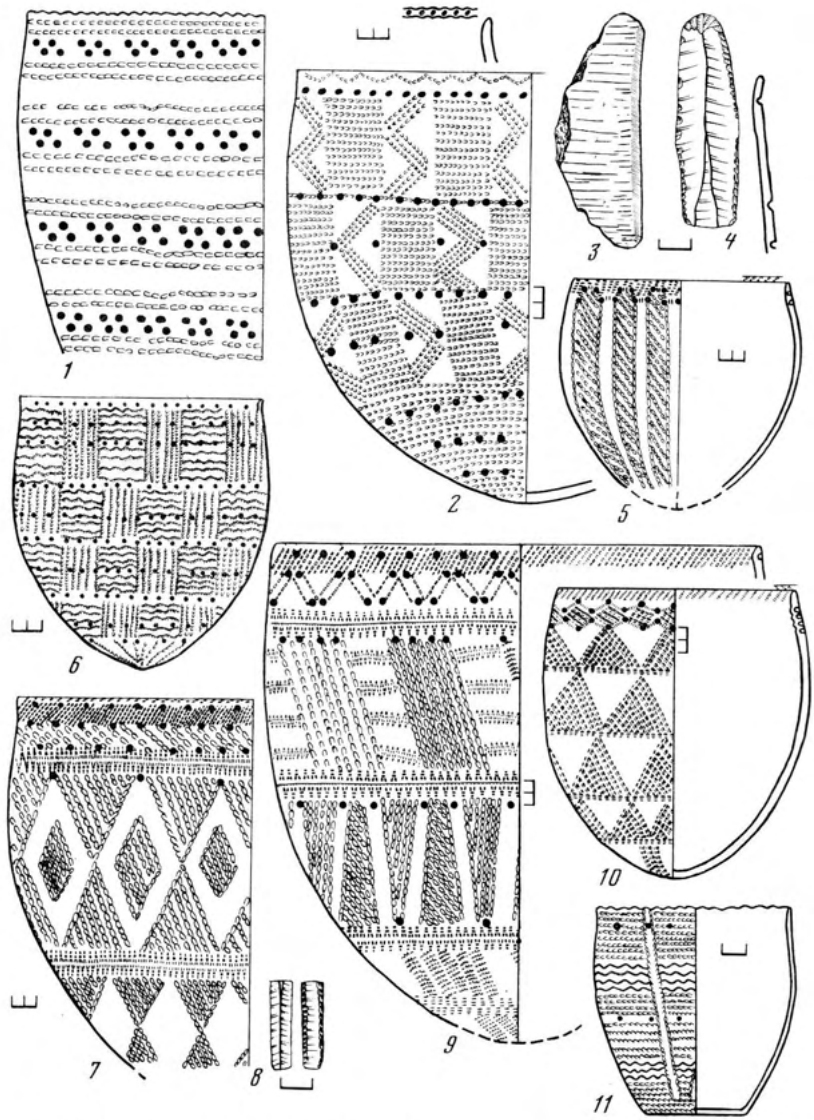


Рис. 18. Отступающе-накольчатый энеолит. Артынская группа памятников (*1—4, 6, 8, 11*) в Среднем Прииртышье и атымьинская (*5, 7, 9, 10*) в Кондинской низменности

1, 3, 4, 8 — Артын; *2* — Ямсыса; *5, 7, 9, 10* — Атымья VII; *6* — Венгерово III; *11* — Киприно. *3, 4, 8* — камень; остальное — глина

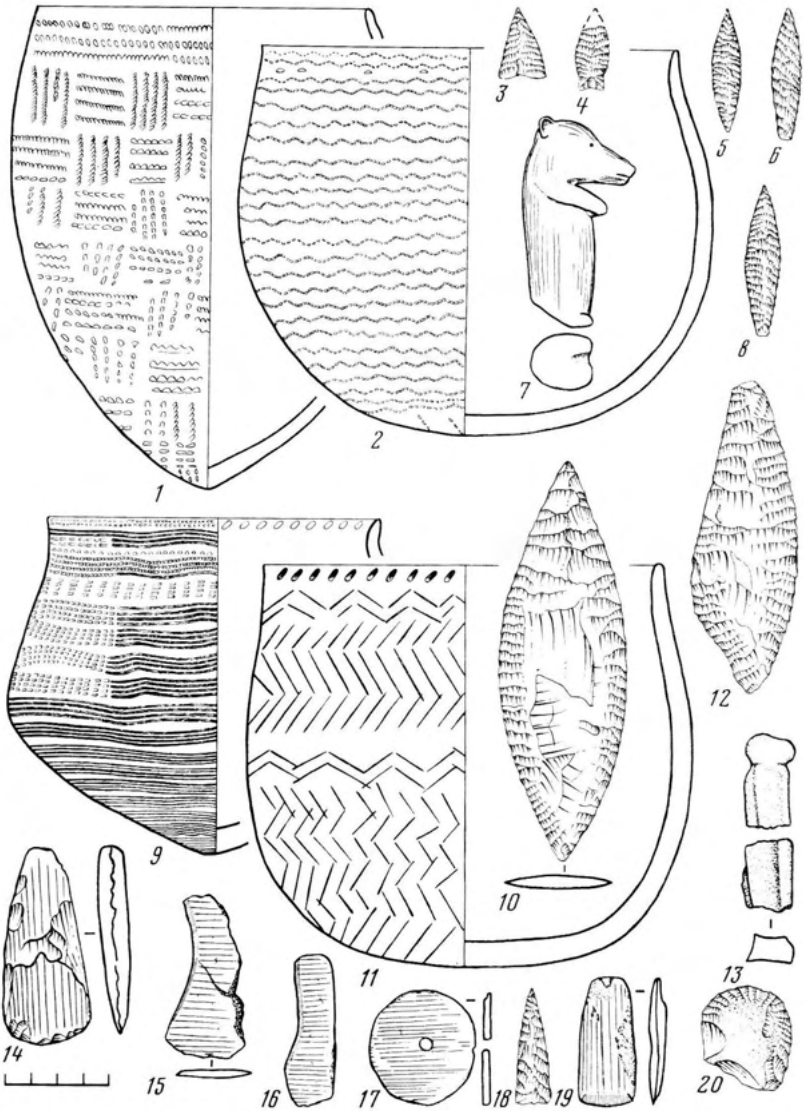


Рис. 19. Отступающе-накольчатый энеолит. Новокусковская группа памятников в Томско-Чулымском Приобье. Самусьский могильник

1, 2, 9, 11 — глина; остальное — камень

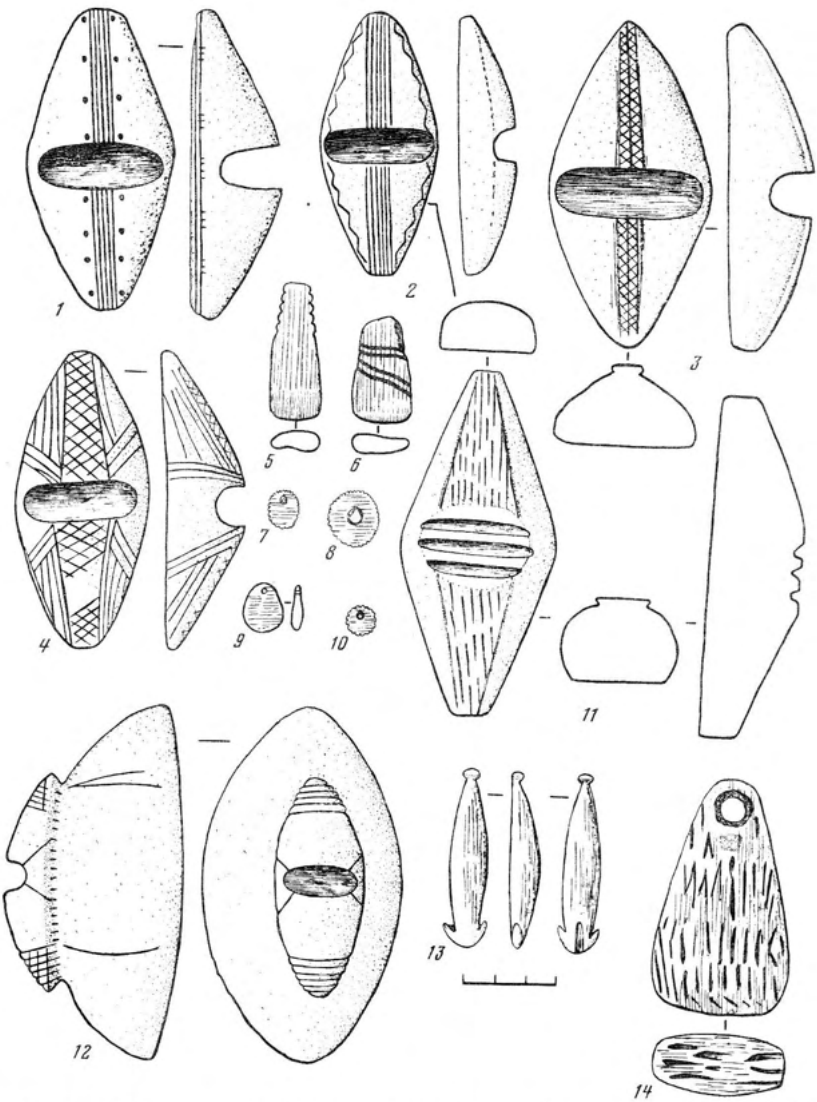


Рис. 20. Энеолит. Некоторые специфические каменные вещи из лесостепных и южнотаежных районов Зауралья и Западной Сибири

1, 4 — оз. Мелкое (Среднее Зауралье); *2, 3* — Карасье I озеро (Среднее Зауралье); *5, 6* — Самусьский могильник (низовья Томи); *7, 8, 10* — погребение на Аятском поселении (Среднее Зауралье); *9* — Юргаркуль III (Нижнее Притоболье); *11* — Горбуновский торфяник (Среднее Зауралье); *12* — могильник Крутиха V (Новосибирское Приобье); *13* — район Бийска; *14* — Палкино (Среднее Зауралье)

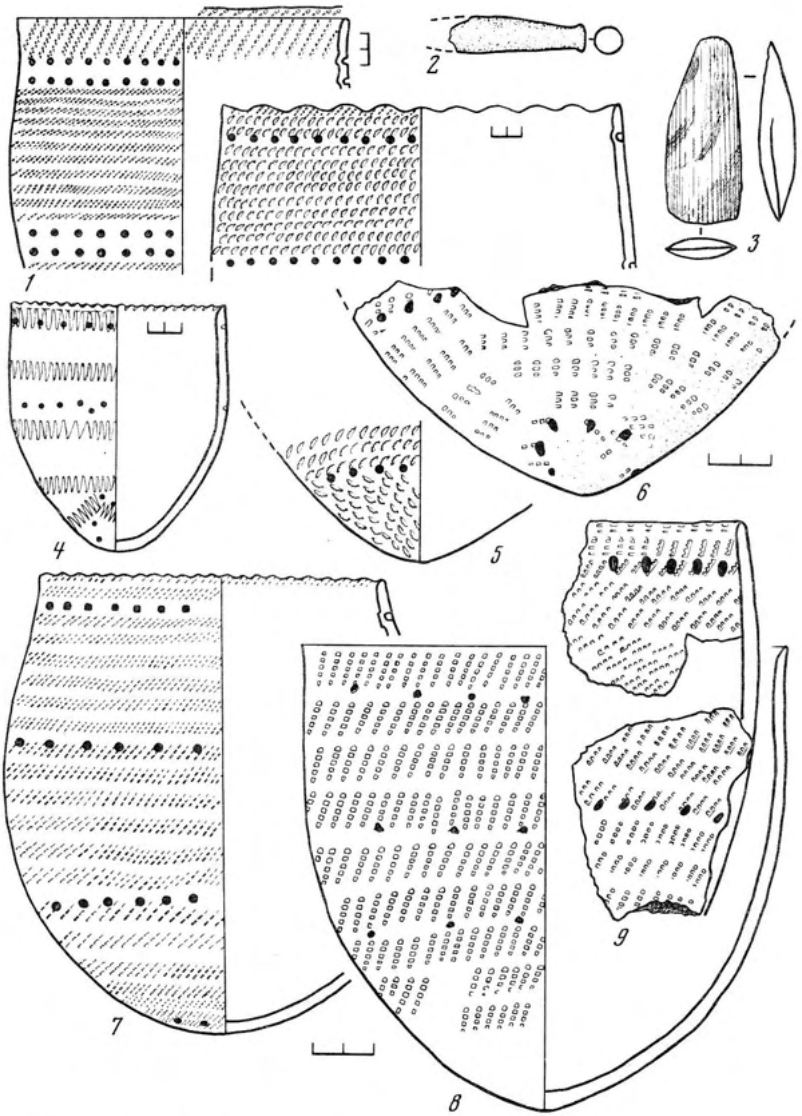


Рис. 21. Гребенчато-ямочный энеолит. Байрыкская группа памятников в Нижнем Притоболье
1—3, 5—7, 9 — Байрык-Иска I; *4* — Савин; *8* — Андреевское озеро, участок VIII. *3* — камень; остальное — глина

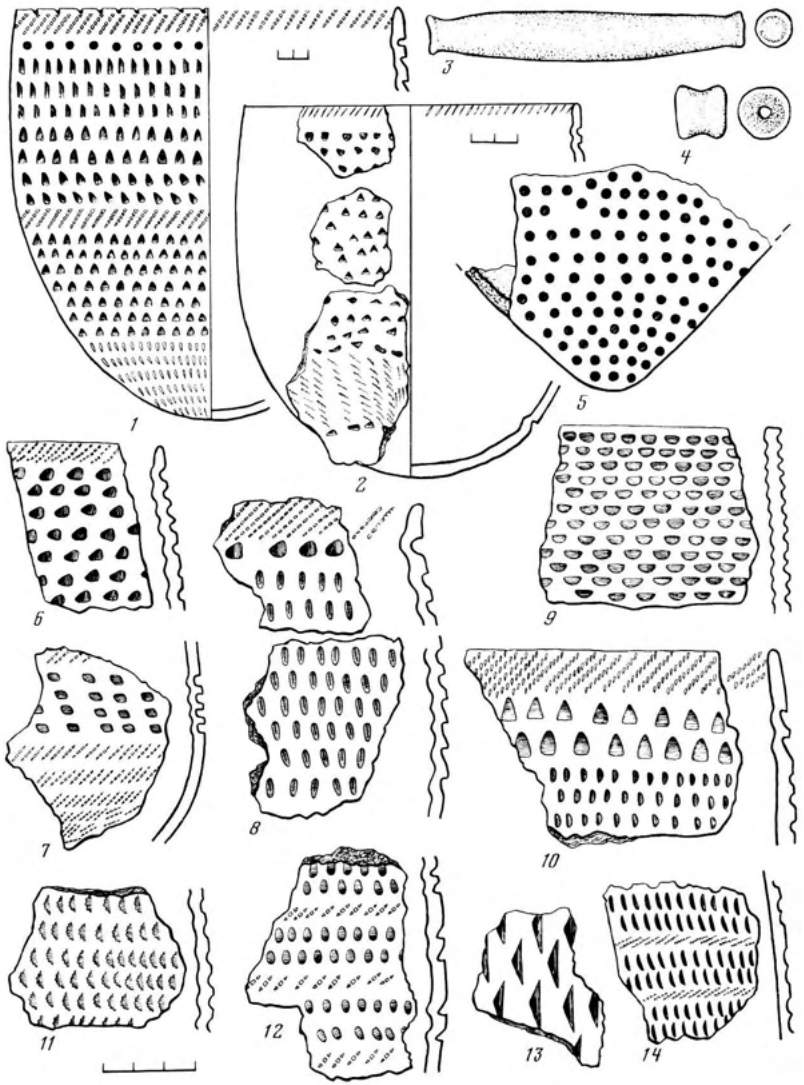


Рис. 22. Энеолит. Ямочно-гребенчатая (андреевская) керамика Нижнего Притоболья

1, 5 — ЮАО XII; *2, 3, 11* — Ипкуль VIII; *4, 10, 12* — Андреевская II стоянка; *6—8* — Ипкуль I; *9* — Байрык-Иска I

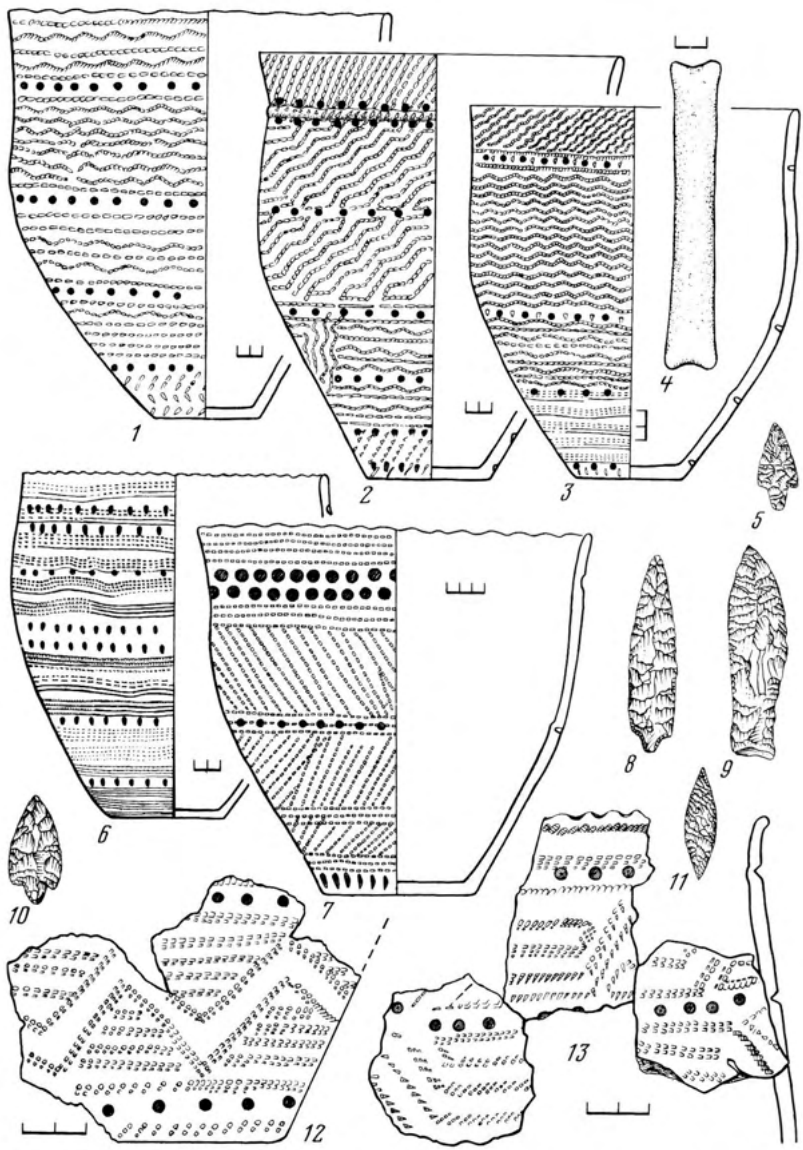


Рис. 23. Период ранней бронзы. Самусьско-логиновская общность. Ташковская культура в Нижнем Притоболье

1—11 — Ташково II; *12, 13* — Ипкуль VIII. *5, 8—11* — камень; остальное — глина

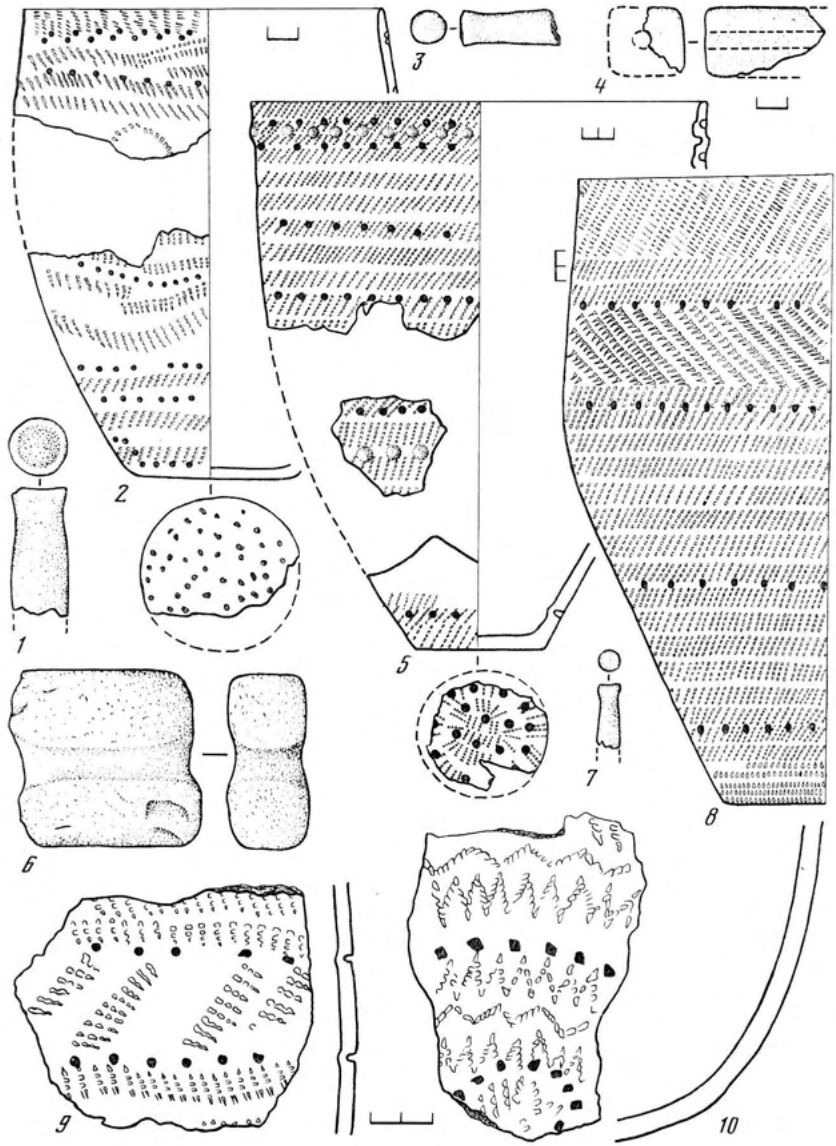


Рис. 24. Период ранней бронзы. Гребенчато-ямочный ареал. Одиновская группа памятников в предтаежном и южнотаежном Тоболо-Ишимье

1—4, 6, 7, 9, 10 — Шапкуль VI; *5, 8* — Одино. *6* — камень; остальное — глина

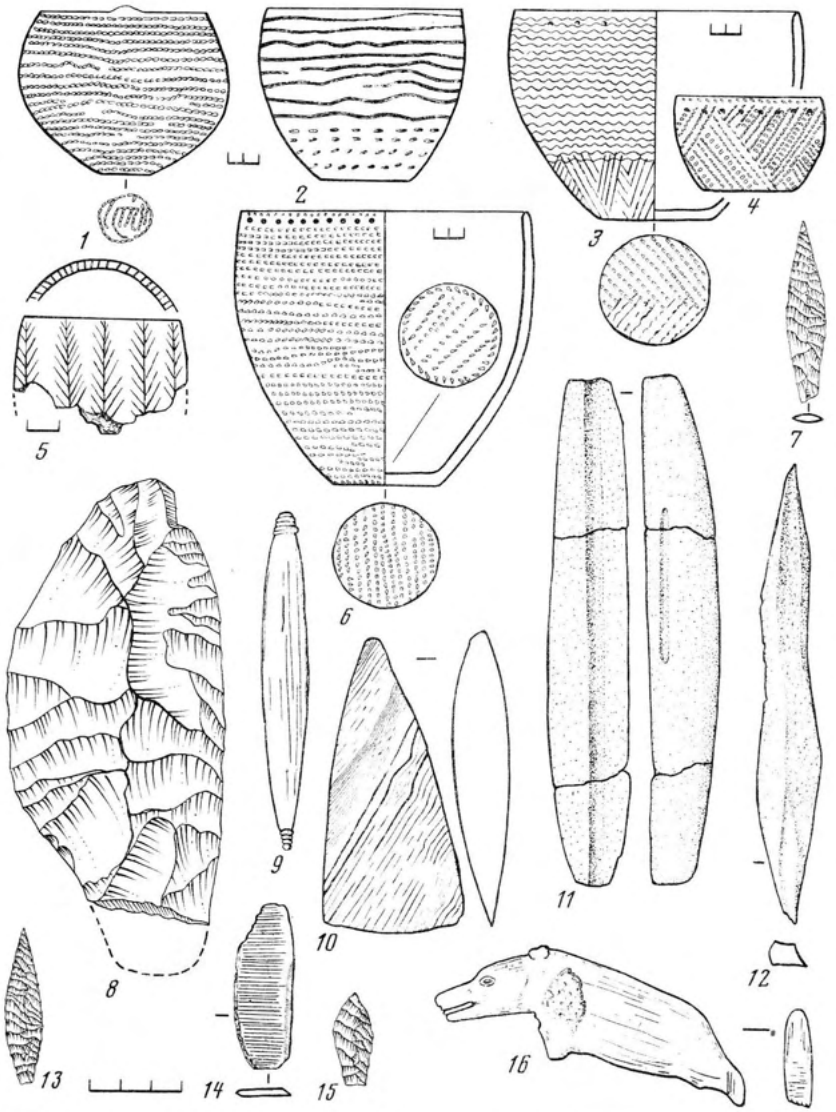


Рис. 25. Период ранней бронзы в Среднем Приобье. Игрековская группа памятников

1 — Игреков Остров; *2—4, 7—16* — могильник на Мусульманском кладбище; *5* — Верхний Сор I; *6* — Шайтанка III. *1—6* — глина; остальное — камень

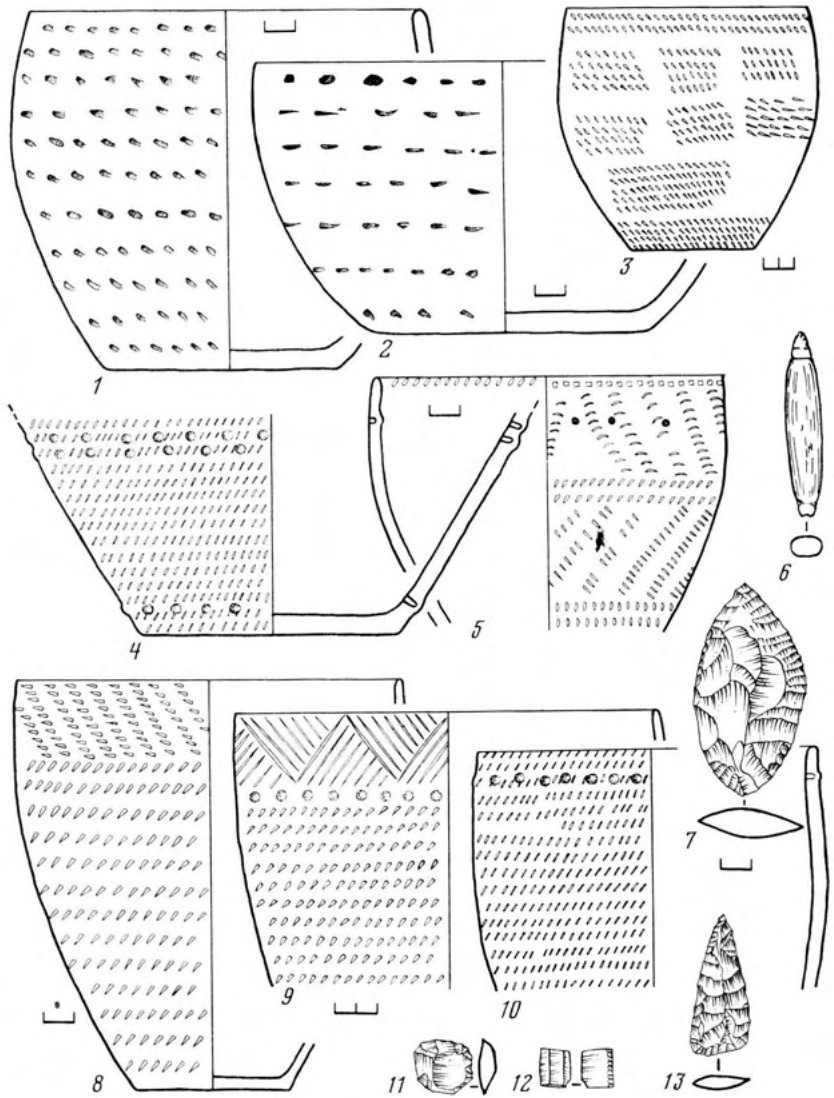


Рис. 26. Период ранней бронзы. Материалы игрековского типа в Нижнем Притомье (*1—3*) и крохалевской группы памятников в Верхнем Приобье (*4—13*)

1—3 — могильник на Мусульманском кладбище; *4—7, 10—13* — Усть-Алеус VII; *8* — Енисейское; *9* — Новенькое VI. *6, 7, 11—13* — камень; остальное — глина

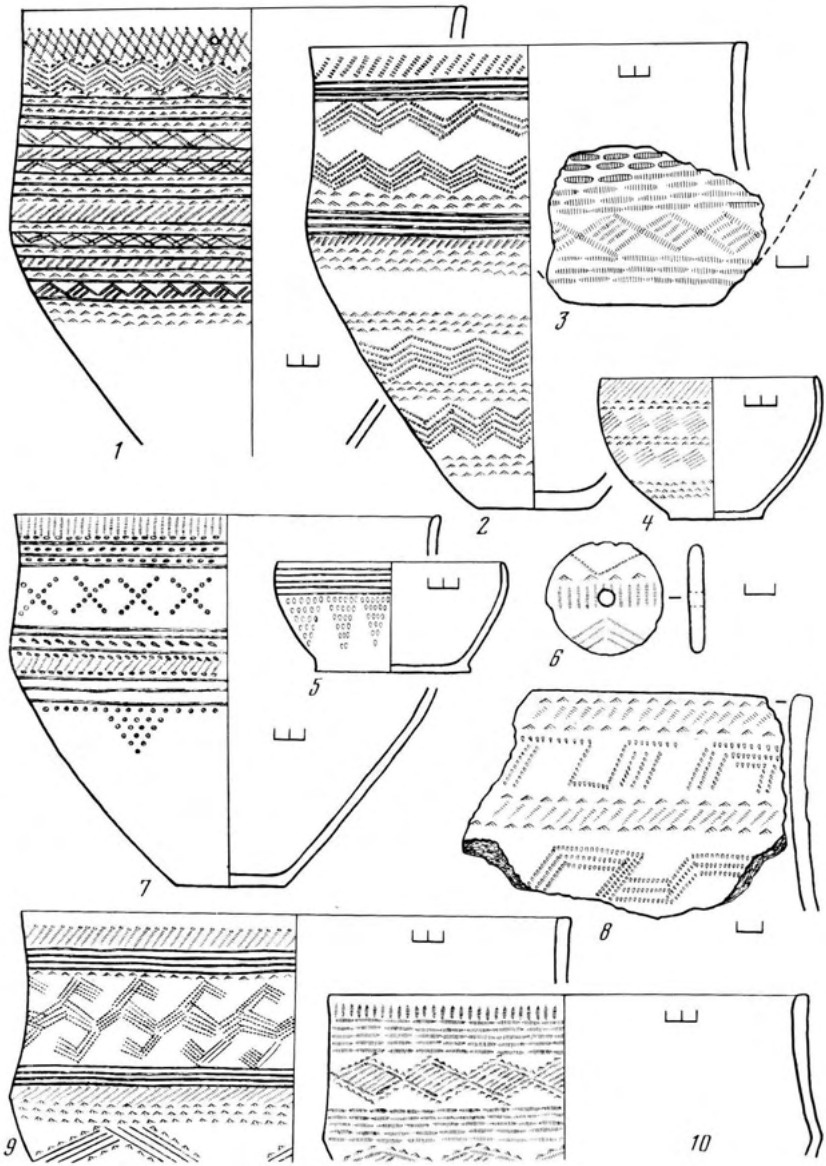


Рис. 27. Периоды ранней и развитой бронзы на юге Среднего Зауралья. Культуры гребенчатой керамики. Коптяковская группа памятников в верховьях Исети. Керамика

1, 2, 4, 5, 7—9 — Коптяки V; *3, 10* — Коптяки III; *6* — Карасье II озеро

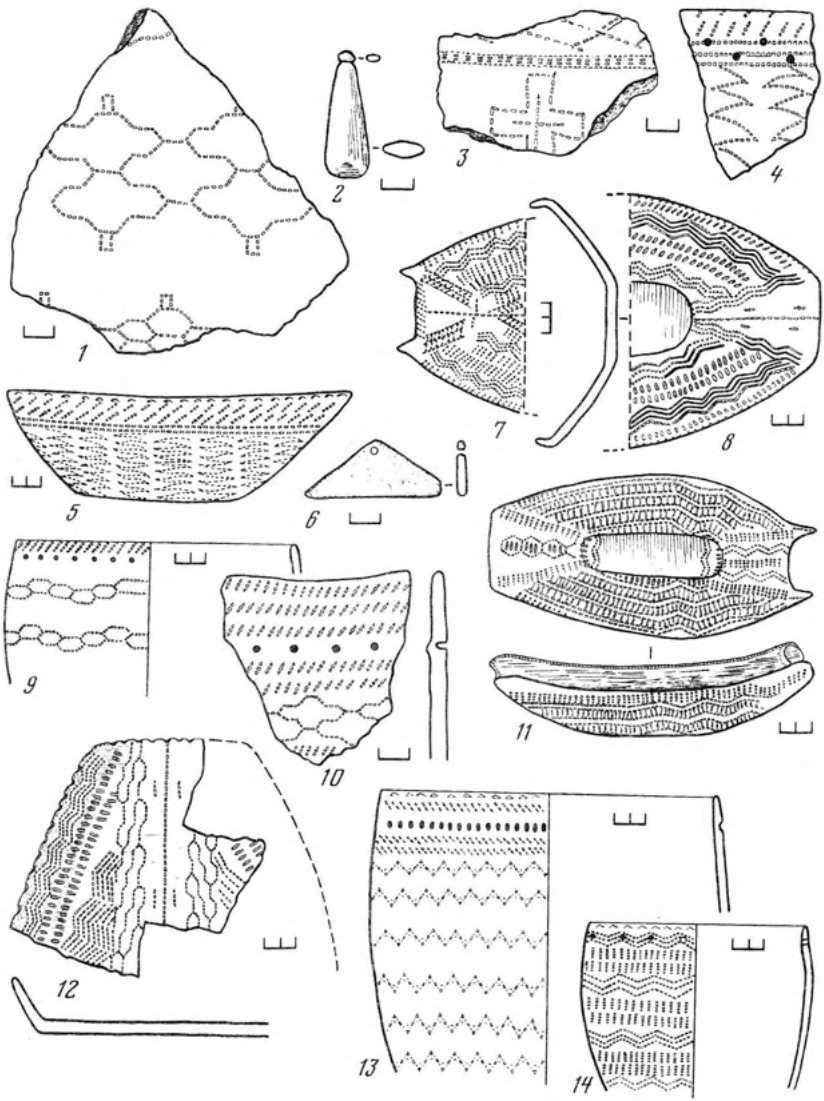


Рис. 28. Периоды ранней и развитой бронзы в Нижнем Приобье. Культуры гребенчатой керамики. Сартыньинская культура

1, 8, 10, 12 — Малый Атлым; *2—6, 9, 13, 14* — Сартынья I; *7, 11* — Шеркалы XIII. *2, 6* — камень; остальное — глина

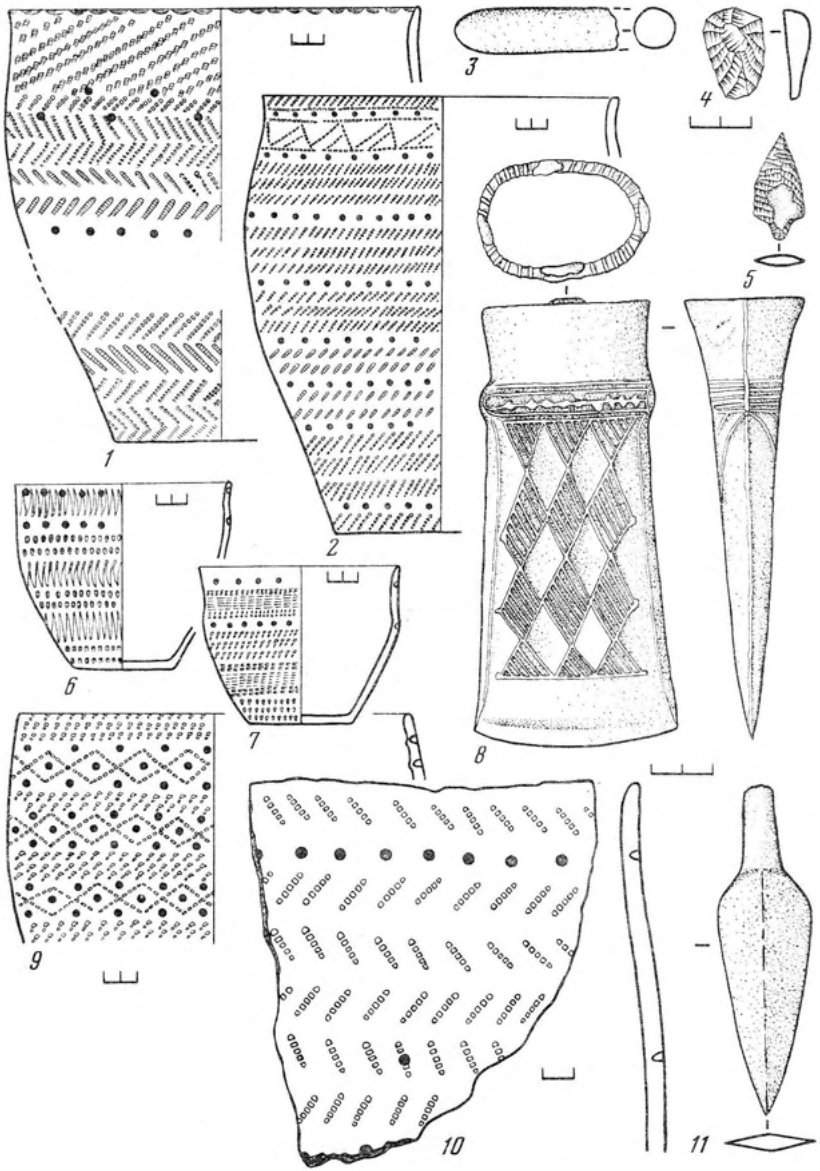


Рис. 29. Бронзовый век. Самусьско-сейминский и андроновский периоды в таежном Обь-Иртышье. Гребенчато-ямочный ареал. Глиняная посуда и орудия

1 — Ипкуль VIII; *2, 10* — Самусь IV; *3—5, 9* — Большой Ларьяк II; *6, 7* — Еловский II могильник; *8* — р. Тенга; *11* — Тух-Эмтор IV. *4, 5* — камень; *8, 11* — бронза; остальное — глина

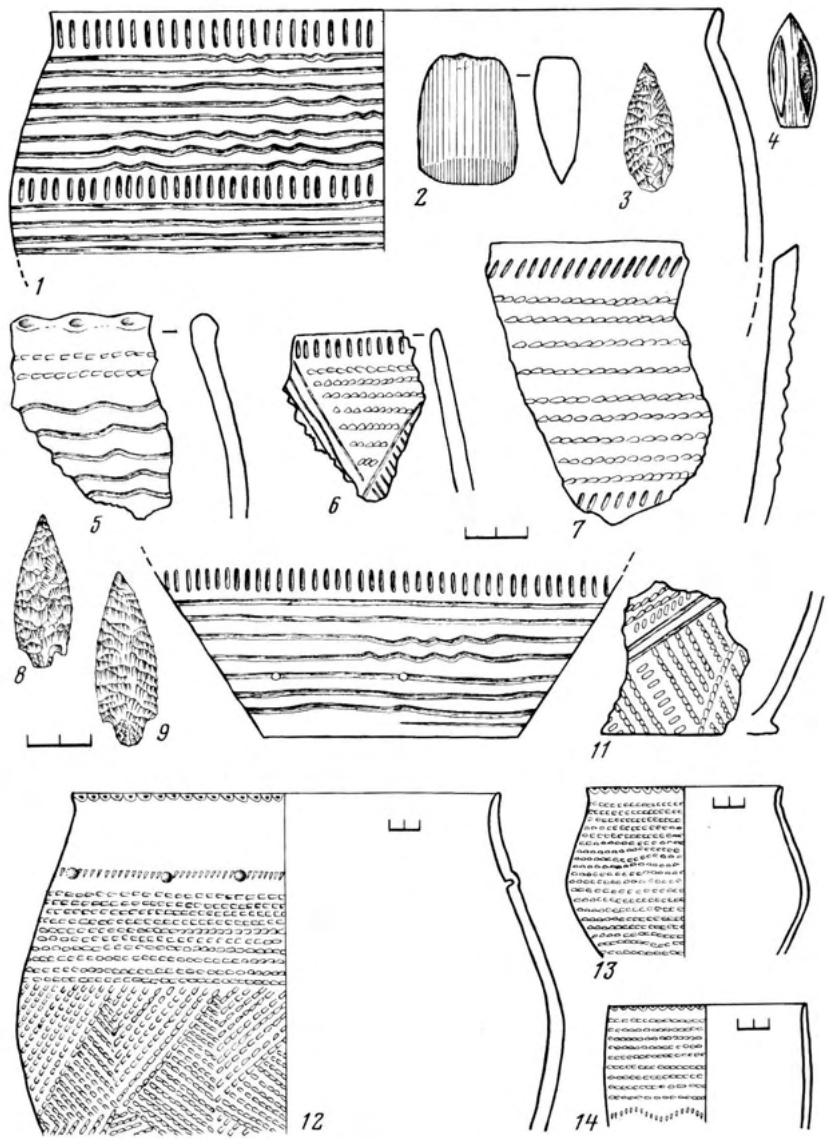


Рис. 30. Период развитой бронзы (самусьско-сейминская эпоха). Самусьско-логиновская культурная общность. Логиновская группа памятников в предтаежном Ишимо-Иртышье *1—7, 10, 11* — Логиновское городище; *8* — Черноозерье VI; *9, 12—14* — Саранин II. *2, 3, 8, 9* — камень; *4* — бронза; остальное — глина

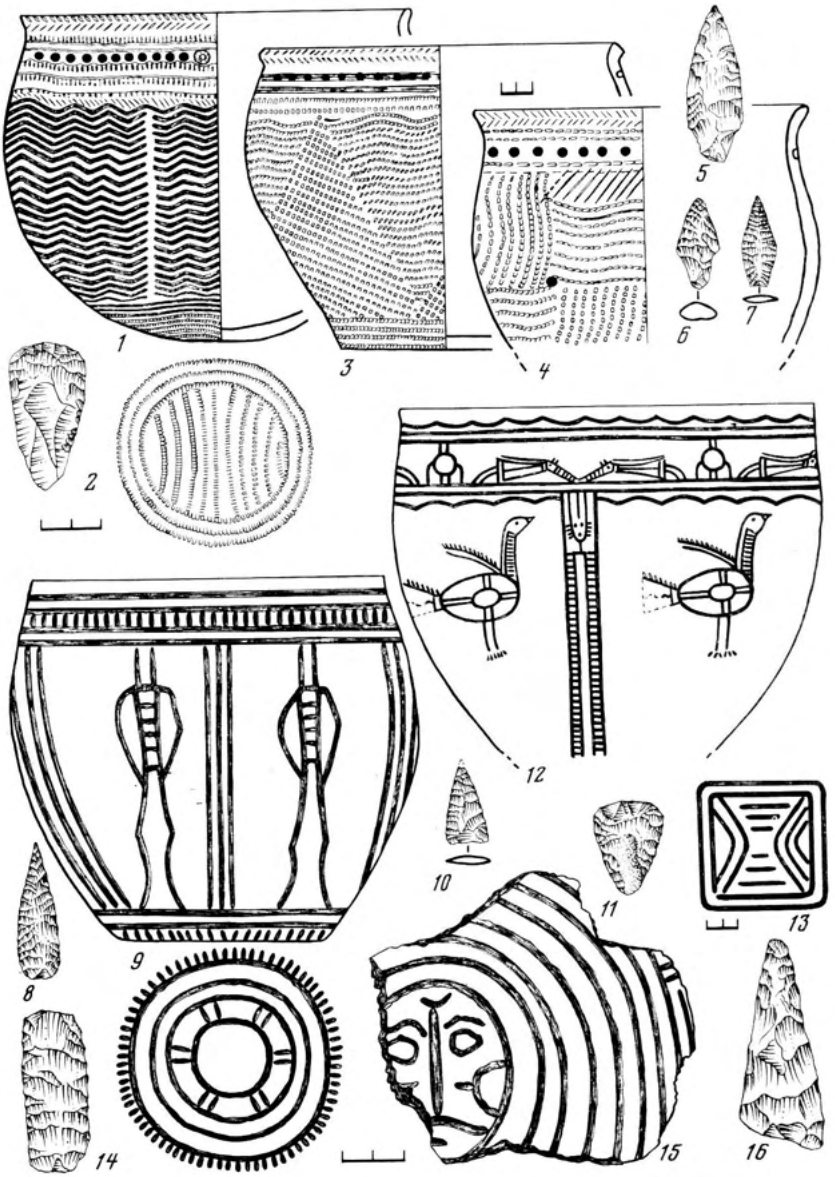


Рис. 31. Период развитой бронзы (самусьско-сейминская эпоха). Самусьско-логиновская культурная общность. Глиняная посуда и каменные орудия самусьской культуры в низовьях Томи (Самусьское IV поселение)

13 — орнамент на четырехугольном днище

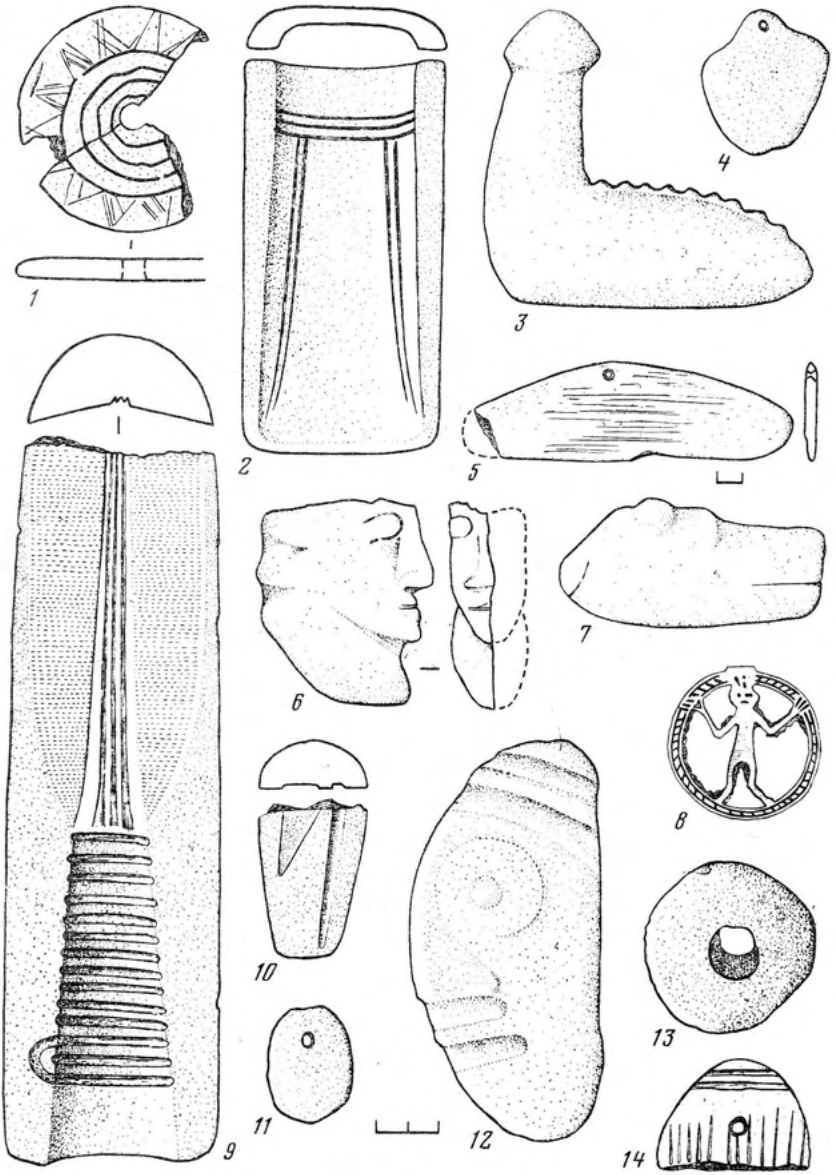


Рис. 32. Период развитой бронзы (самусьско-сейминская эпоха). Самусьско-логиновская культурная общность. Изделия самусьской культуры

1—7, 9—14 — Самусь IV; *8* — Завьялово IA. *8* — бронза; *10, 14* — глина; остальное — камень

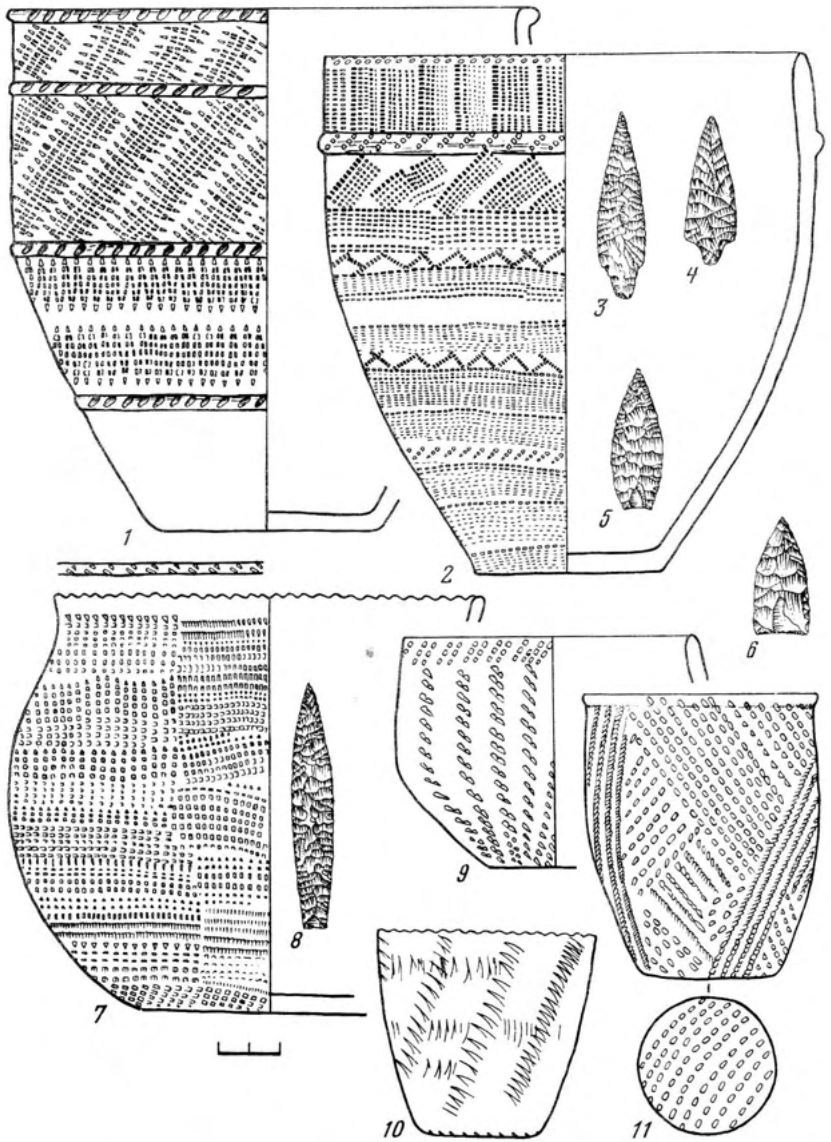


Рис. 33. Период развитой бронзы (самусьско-сейминская эпоха). Кротовско-елунинская культурная общность. Глиняная посуда и каменные наконечники стрел кротовской (кроме *7*) культуры в лесостепном Обь-Иртышье

1, 10 — Ордынское; *2* — Черноозерье IV; *3, 5, 6, 8, 9, 11* — могильник Сопка II; *4* — Преображенка III; *7* — Енисейское (сосуд елунинского типа). *3—6, 8* — камень, остальное — глина

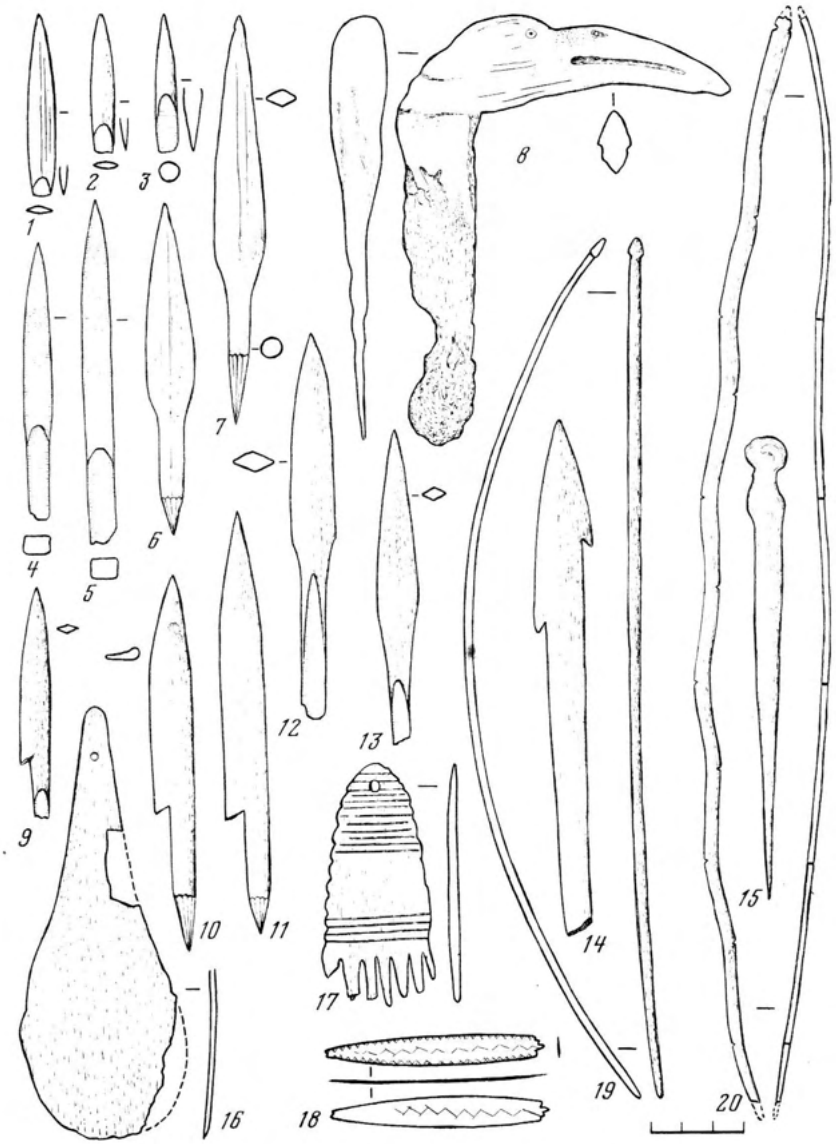


Рис. 34. Период развитой бронзы (самусьско-сейминская эпоха). Кротовско-елунинская культурная общность. Могильник кротовской культуры Сопка II в лесостепной Барабе. Костяные изделия

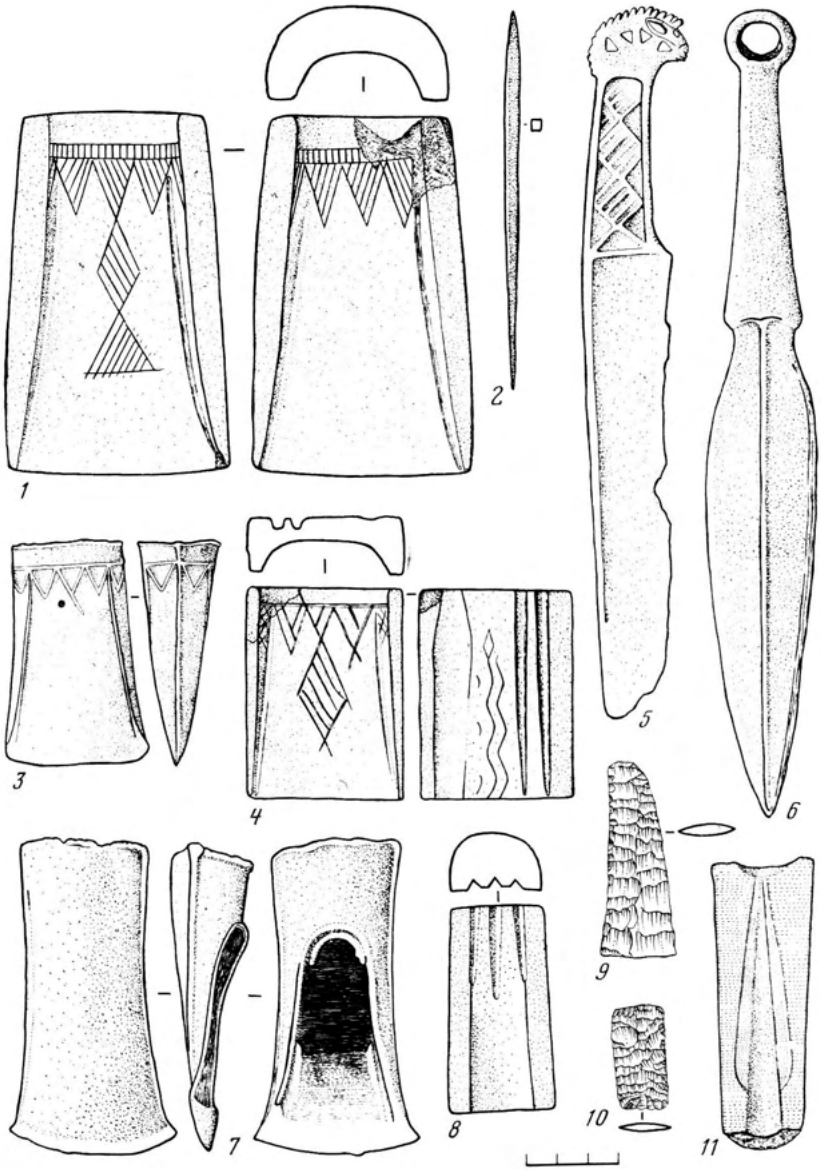


Рис. 35. Период развитой бронзы (самусьско-сейминская эпоха). Кротовско-елунинская культурная общность

Кротовская культура: *1—4, 6—8, 11* — могильник Сопка II в Барабе. Елунинская группа памятников в Алтайском Приобье: *5* — Елунинский могильник; *9* — Бахчи. *1, 4, 9, 10* — камень; *8* — глина; остальное — бронза

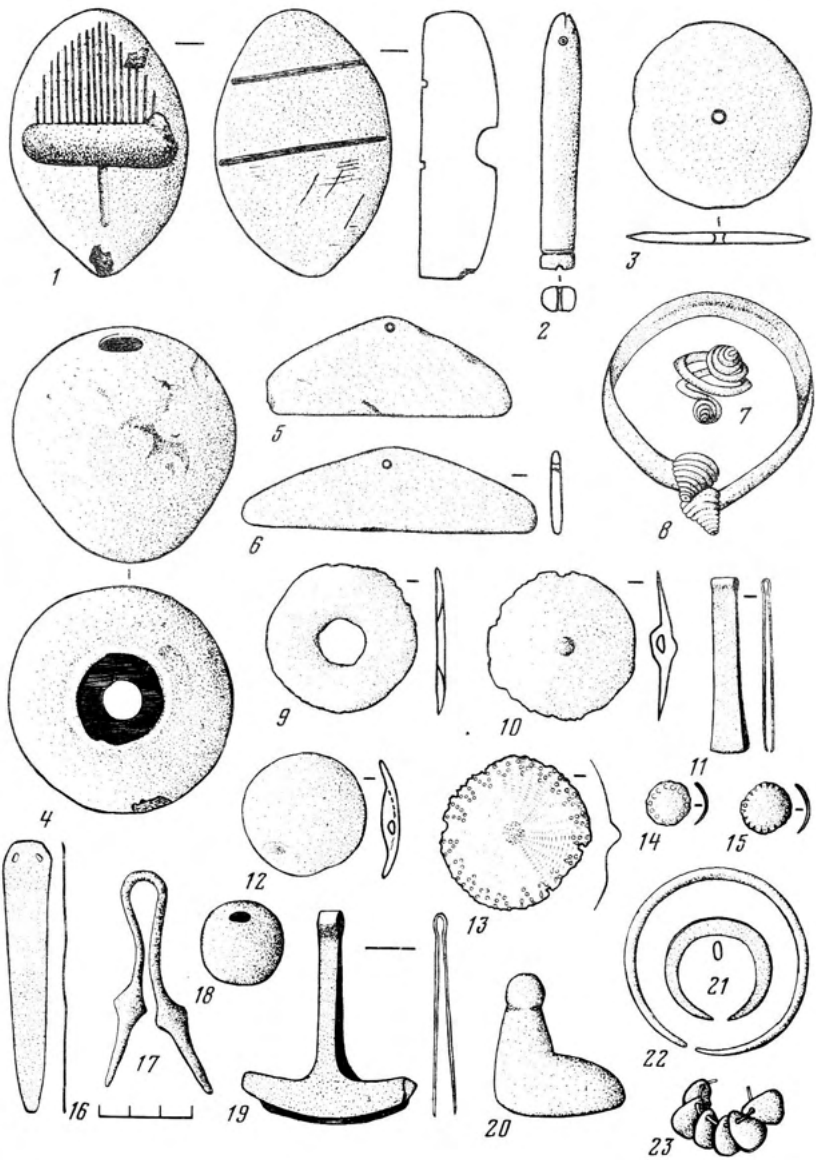


Рис. 36. Период развитой бронзы (самусьско-сейминская эпоха). Кротовско-елунинская культурная общность. Материалы кротовской культуры в лесостепной Барабе. Ритуальные вещи, украшения, бытовые изделия

1—19, 21, 22 — могильник Сопка II; *20* — Туруновка IV. *1—6, 18, 20, 23* — камень; остальное — бронза

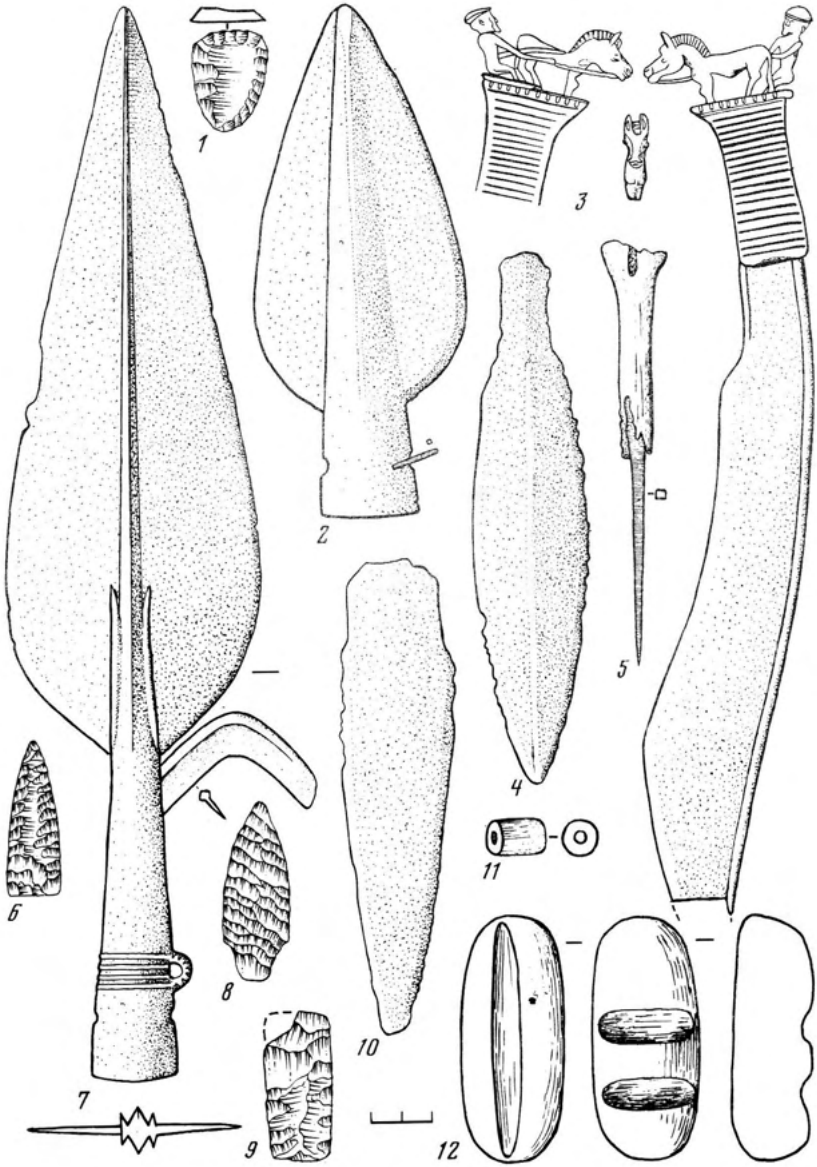


Рис. 37. Период развитой бронзы (самусьско-сейминская эпоха). Ростовкинский могильник в низовьях р. Оми

1, 6, 8, 9, 11, 12 — камень; остальное — бронза

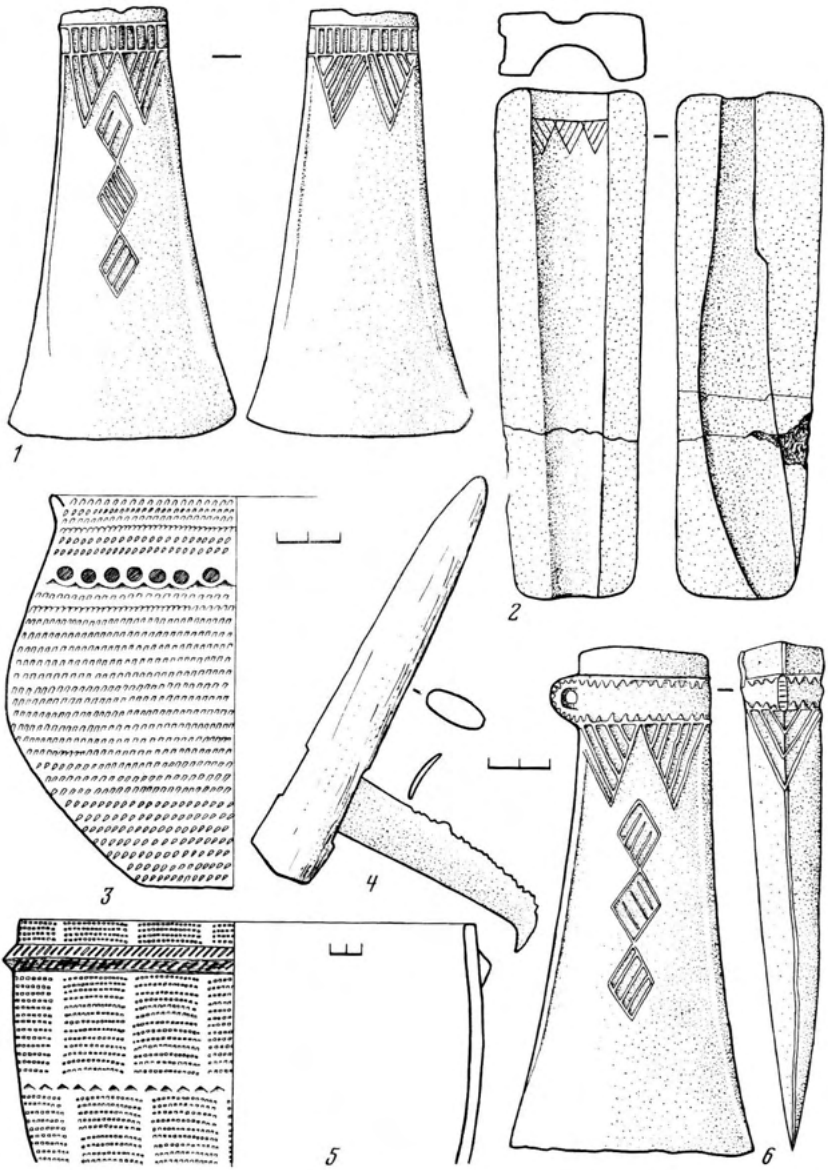


Рис. 38. Период развитой бронзы (самусьско-сейминская эпоха). Ростовкинский могильник в низовьях р. Оми

1, 6 — бронза; *4* — кость, бронза; остальное — глина

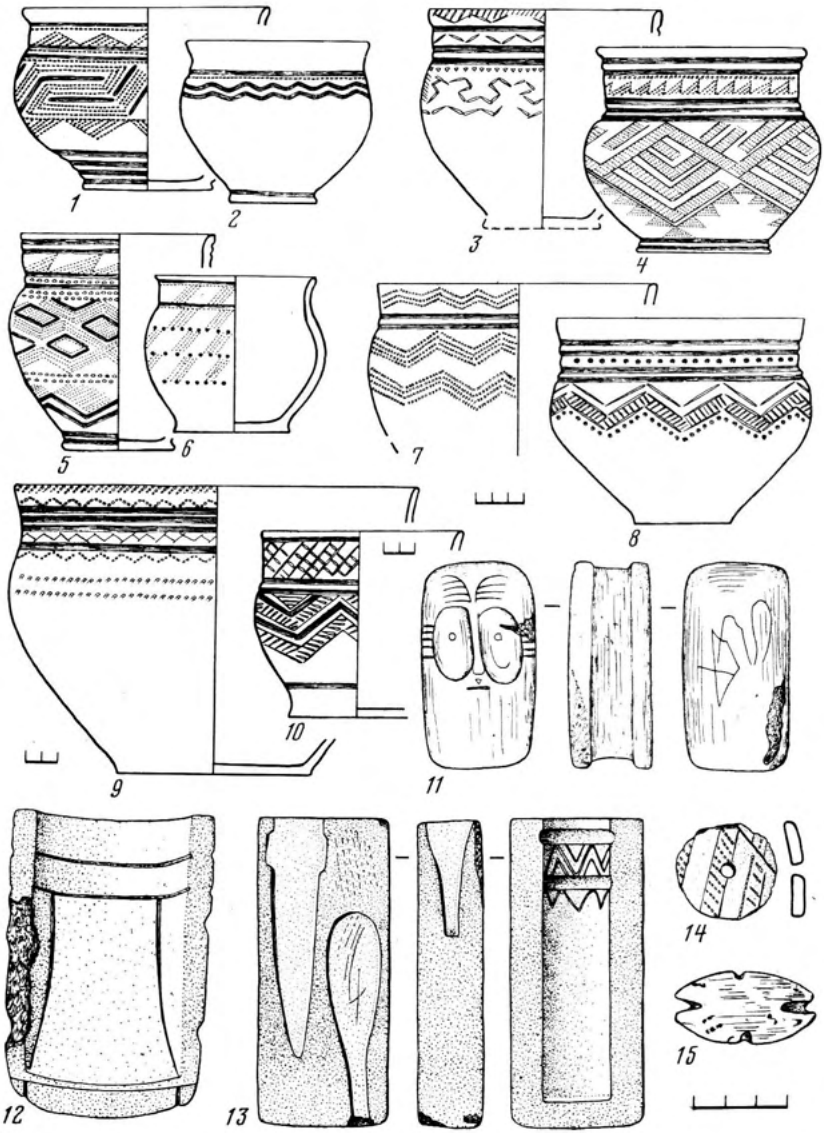


Рис. 39. Бронзовый век. Андроновский период. Черкаскульско-андроновская общность. Материалы черкаскульской культуры в лесном Зауралье

1—3, 5, 6, 10 — могильник Березки VГ; *4* — Новая III; *7* — могильник Перевозный IA; *8* — Тартышевский могильник; *9, 12* — Кокшарово I; *11* — Свердловская обл.; *13* — Липовая Курья; *14* — Березовское; *15* — Горбуновский торфяник. *11—13, 15* — камень; остальное — глина

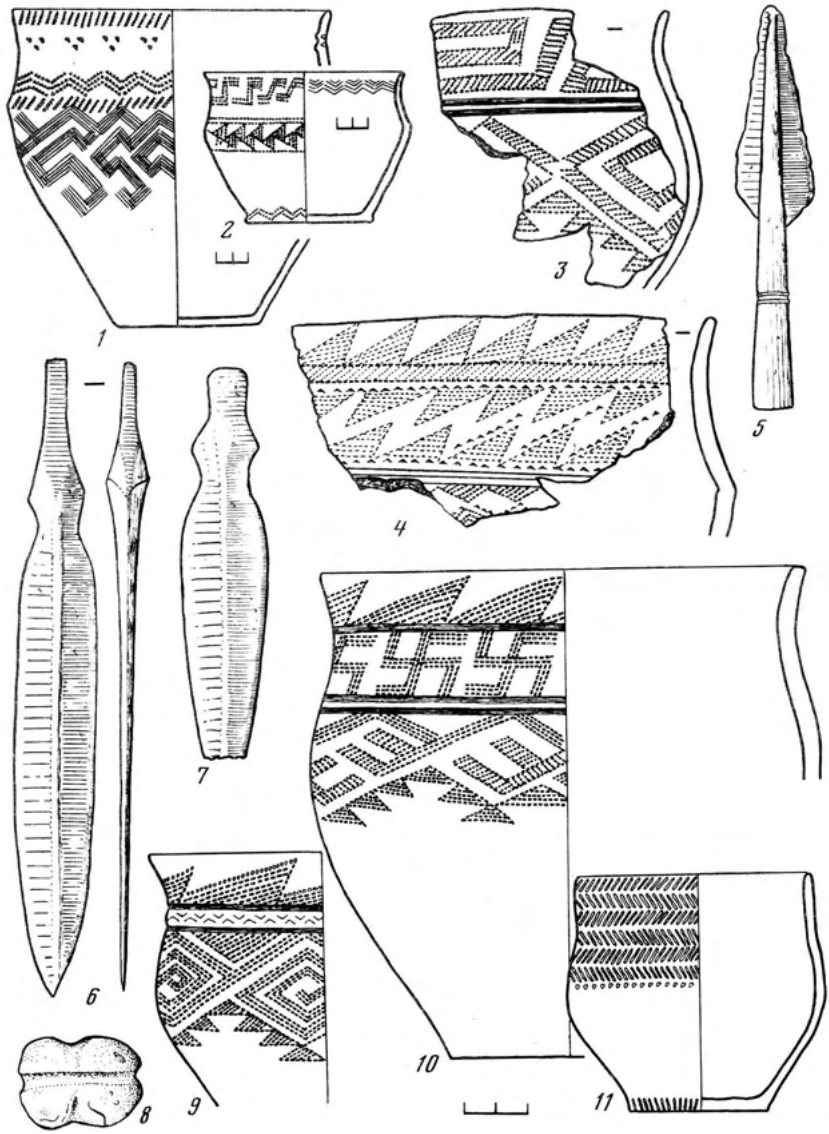


Рис. 40. Бронзовый век. Андроновский период. Черкаскульско-андроновская общность. Нижнетобольский вариант федоровской культуры

1, 2, 8 — поселение на северном берегу Андреевского озера; *3* — Исетское озеро; *4* — Коптяки V; *5* — Тюменская обл.; *6* — оз. Кунгур; *7* — с. Красноозерское на р. Исети; *9—11* — Дуван XVII. *5—7* — бронза; остальное — глина

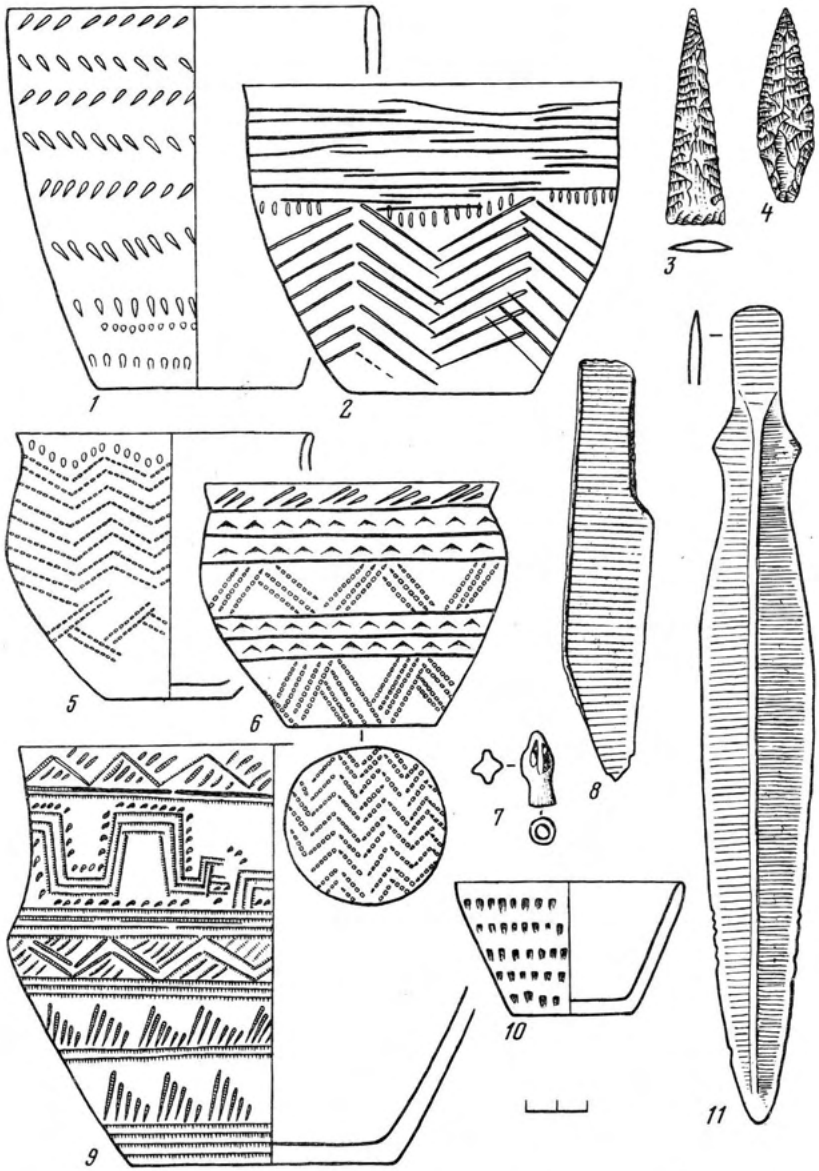


Рис. 41. Бронзовый век. Андроновский период. Черкаскульско-андроновская общность. Черноозерско-томский вариант федоровской культуры

1—3, 5—8, 11 — Еловский II могильник; *4, 9, 10* — могильник Черноозерье I. *3, 4* — камень; *7, 8, 11* — бронза; остальное — глина

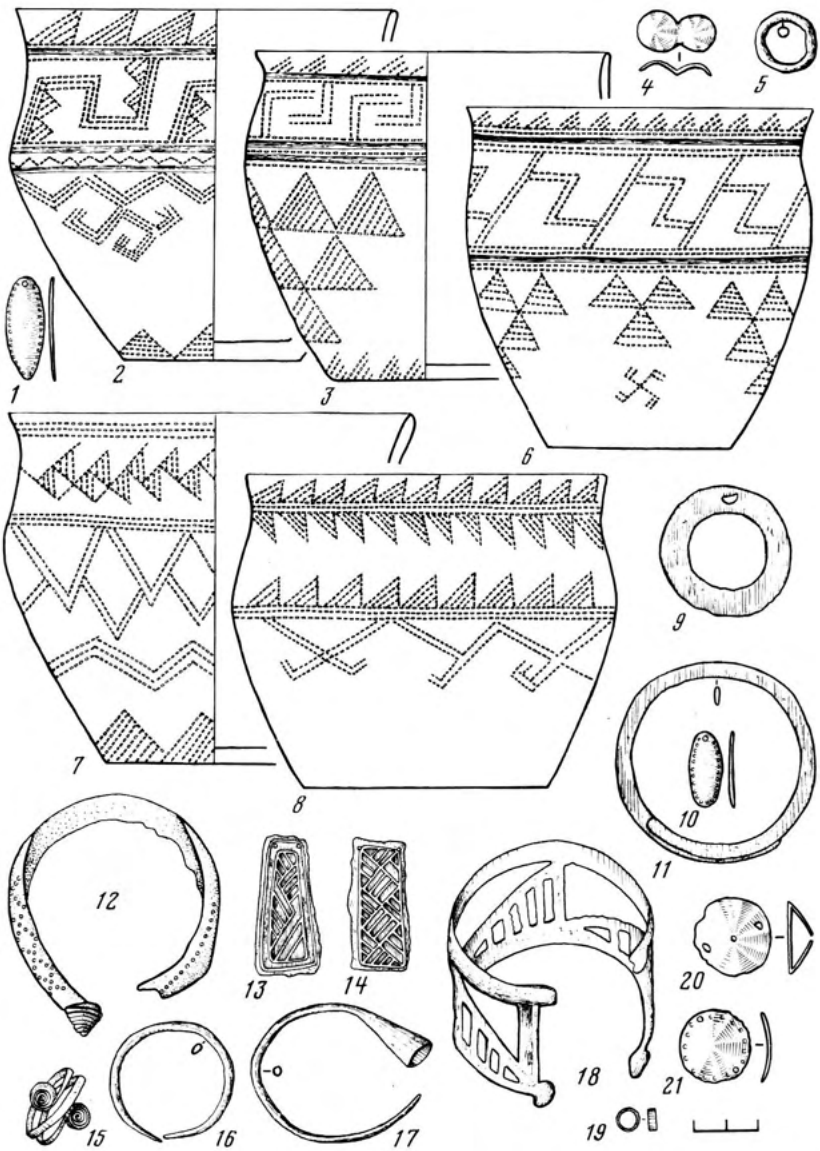


Рис. 42. Бронзовый век. Андроновский период. Черкаскульско-андроновская общность. Черноозерско-томский вариант федоровской культуры

1—8, 10, 12, 16, 17, 21 — Еловский II могильник; *9, 11, 13—15, 18—20* — могильник Черноозерье I. *2, 3, 5, 7, 8* — глина; остальное — медь, бронза

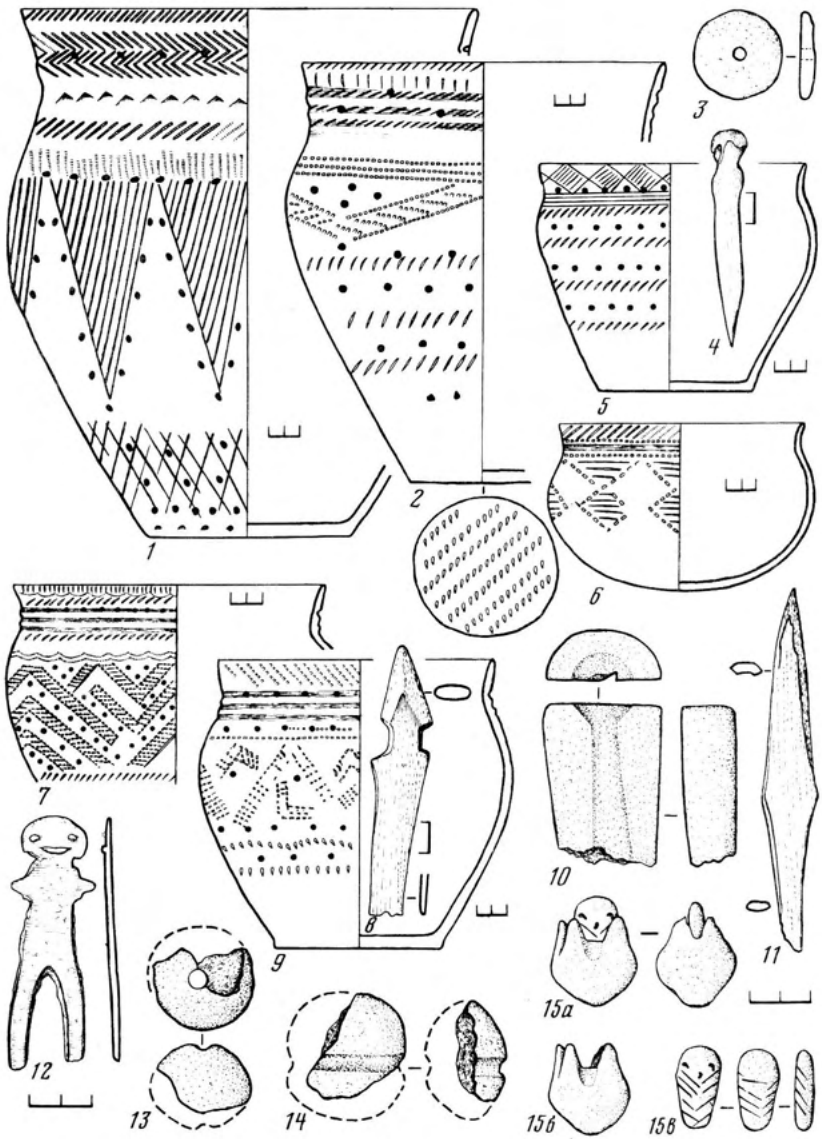


Рис. 43. Бронзовый век. Позднеандроновское время. Андроноидная общность. Сузгунская культура в Нижнем Тоболо-Иртышье

1, 13—15 — Юргаркуль III; *2—12* — Чудская Гора. *4, 8, 11* — кость; *12* — бронза; остальное — глина

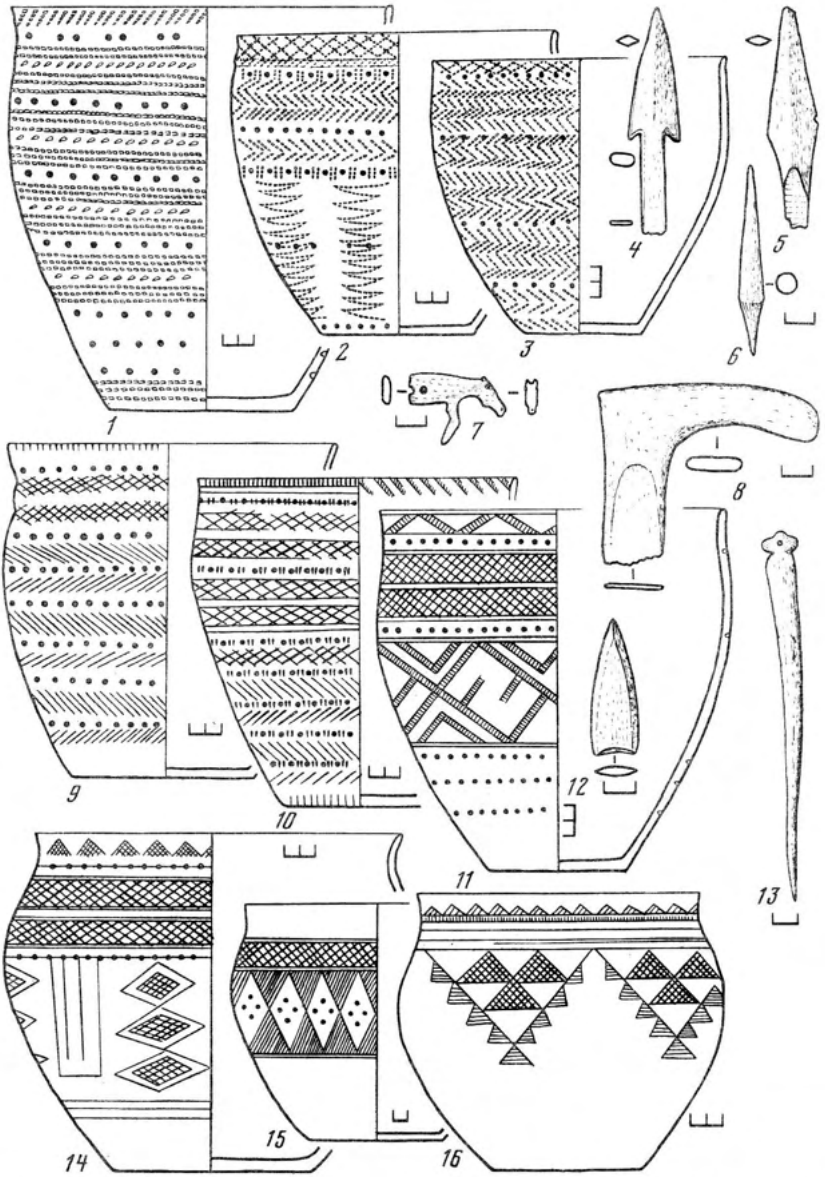


Рис. 44. Бронзовый век. Позднеандроновское время. Андроноидная общность. Еловская культура в Томско-Чулымском Приобье. Керамика первой (*1—3*), второй (*9—11*), третьей (*14—16*) групп и костяной инвентарь (*4—8, 12, 13*)

1, 10, 11 — Десятовское поселение; *2, 3* — Еловский II могильник; *4—9, 12—16* — Еловское поселение

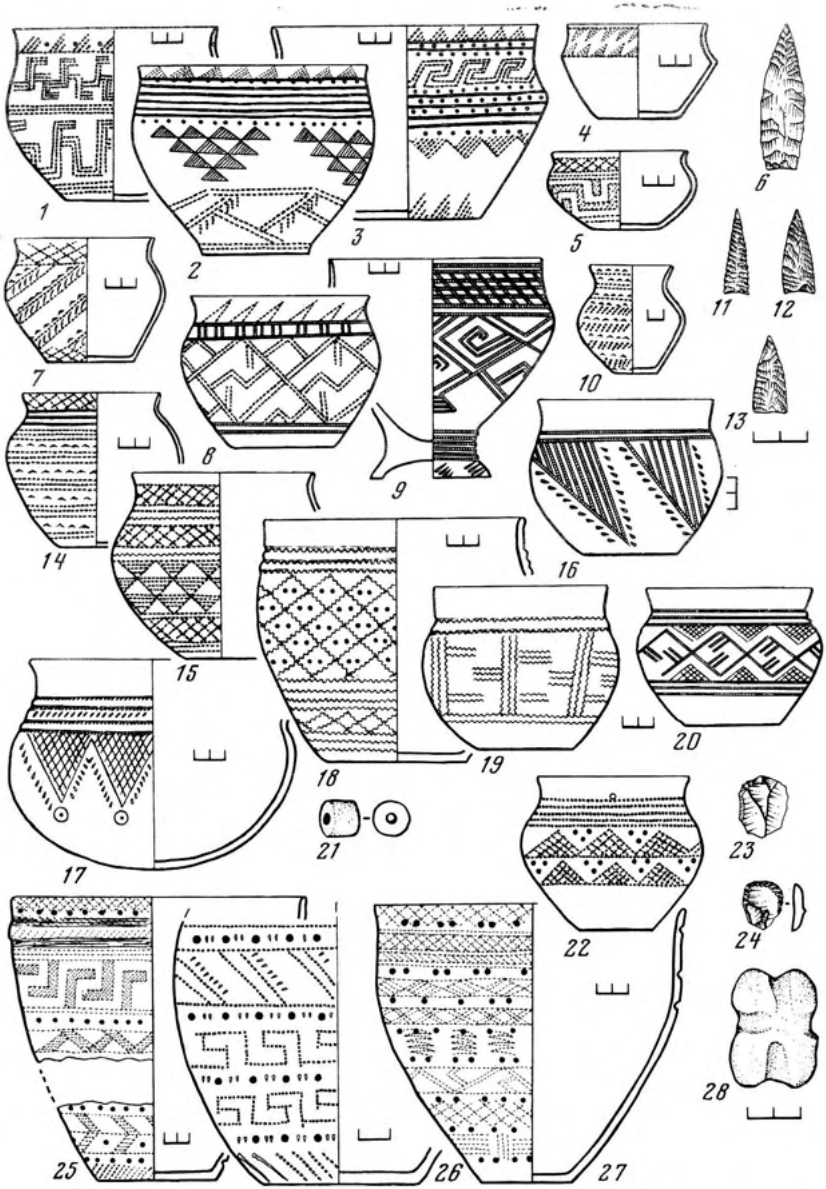


Рис. 45. Бронзовый век. Позднеандроновское время. Андроноидная общность. Еловская культура. Керамика четвертой (*1—5, 7—10, 14, 15*) и пятой (*16—20, 22*) групп; посуда северного (малгетского) варианта еловской культуры (*25—27*); орудия труда

1—5, 7—10, 14, 15 — Еловский II могильник; *6, 11—13, 21, 23, 24, 28* — Десятовское поселение; *16—20, 22* — Еловский I могильник; *25—27* — Малгет. *6, 11—13, 23, 24* — камень; остальное — глина

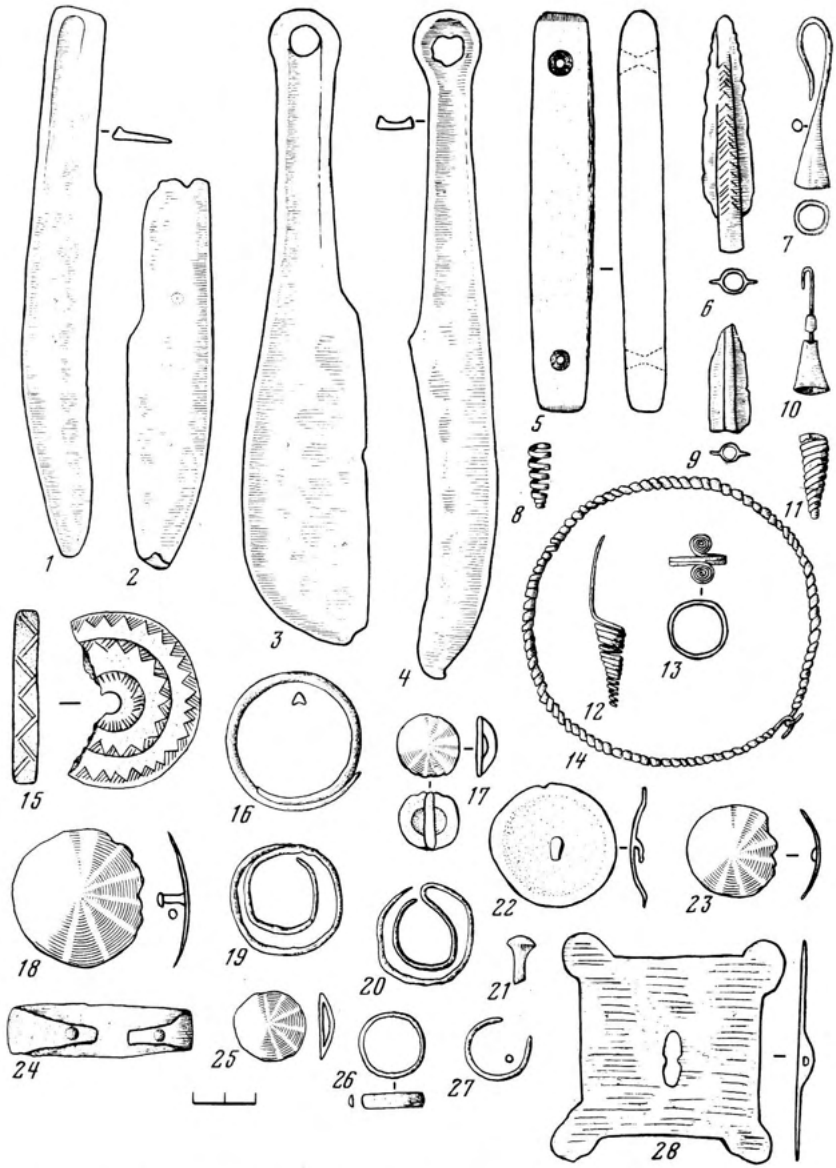


Рис. 46. Бронзовый век. Позднеандроновское время. Андроноидная общность. Еловская культура в Томско-Чулымском Приобье. Орудия и украшения

1, 5, 7, 8, 11—13, 21, 28 — Еловский I могильник; *2, 9, 15* — Еловское поселение; *3, 4, 6, 14, 16—20, 22—27* — Еловский II могильник. *5* — камень; *14* — золото; *15* — глина; остальное — бронза, медь

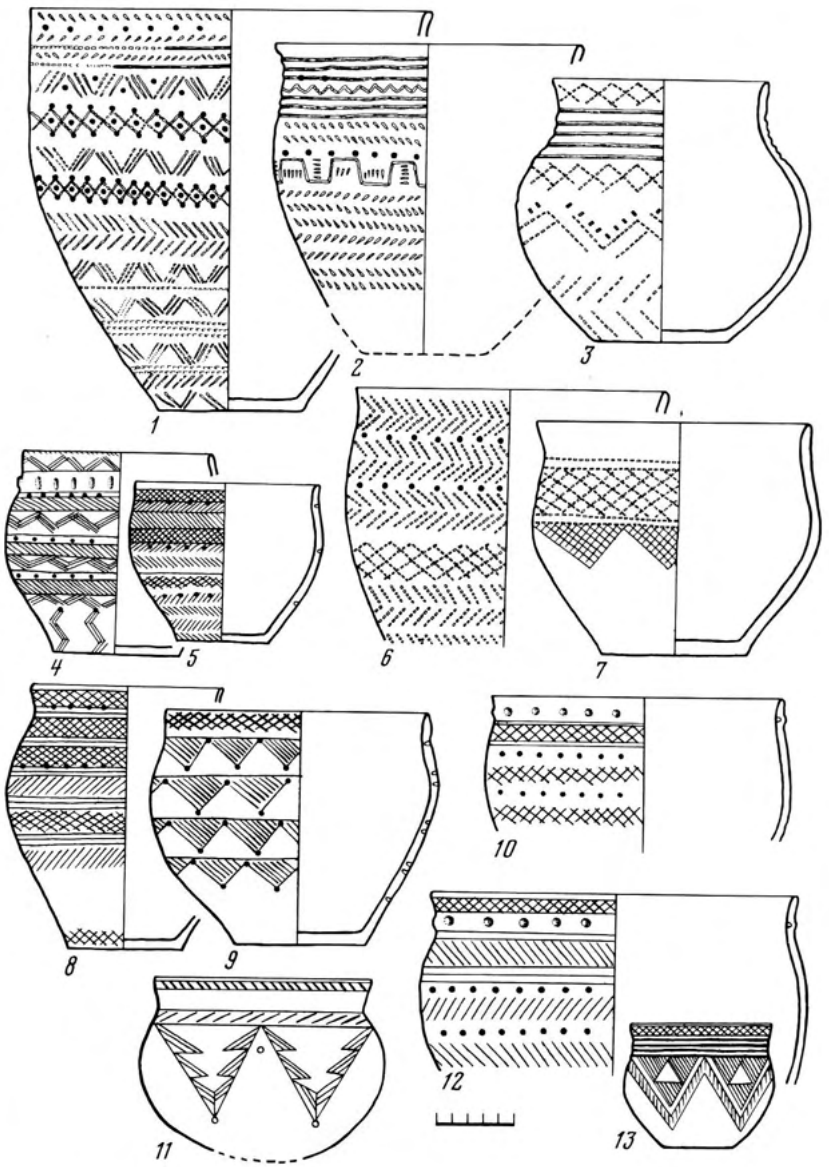


Рис. 47. Бронзовый век. Позднеандроновское время. Андроноидная общность. Керамика корчажкинской культуры (быстровского этапа ирменской культуры. по А. В. Матвееву) в Верхнем Приобье

1—4 — Костенкова Избушка; *5, 6, 8, 9, 11* — Корчажки V; *7* — Ордынское; *10, 12* — Быстровка IV; *13* — Бурмистрово

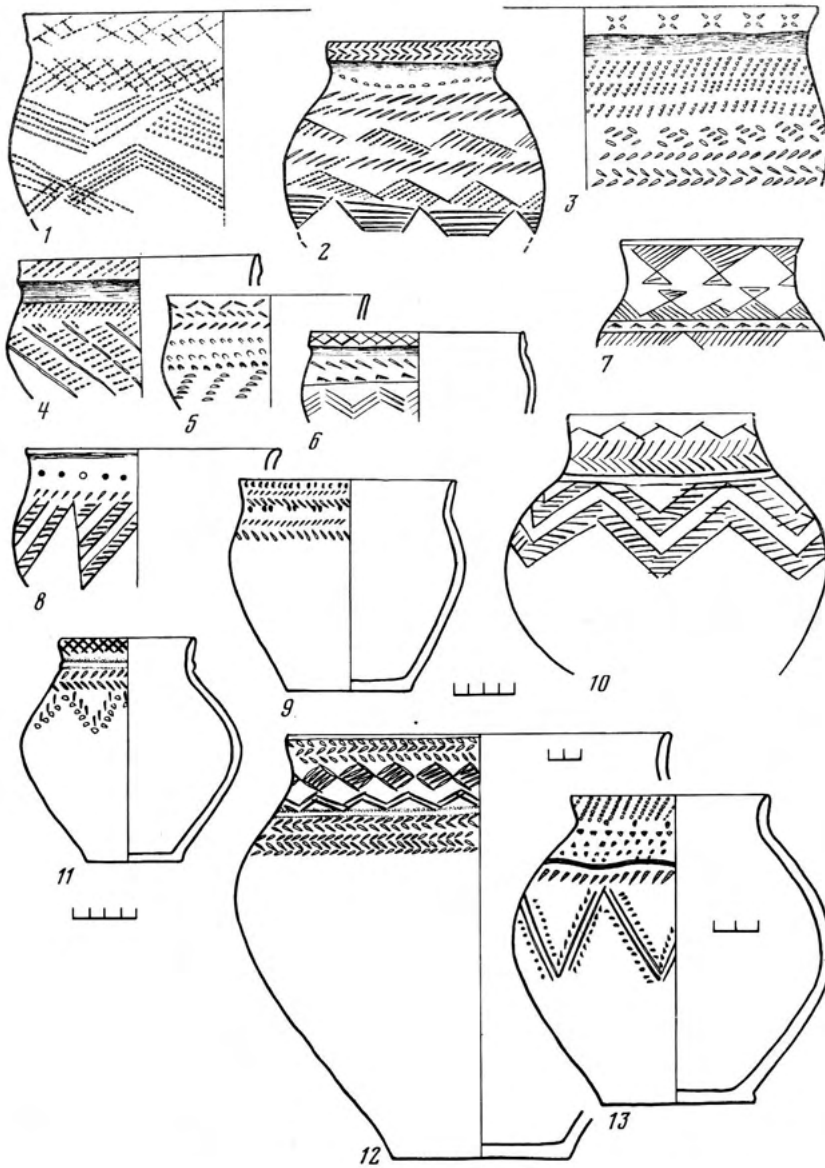


Рис. 48. Период поздней бронзы. Межовская общность в Среднем Зауралье и Притоболье. Керамика

1, 4, 5 — Коптяки II; *2, 3, 6* — Коптяки I; *7* — Коптяки IV; *8* — Мысовское поселение; *9, 13* — Ипкуль I; *10* — Ново-Шадрино II; *11, 12* — Камышное II

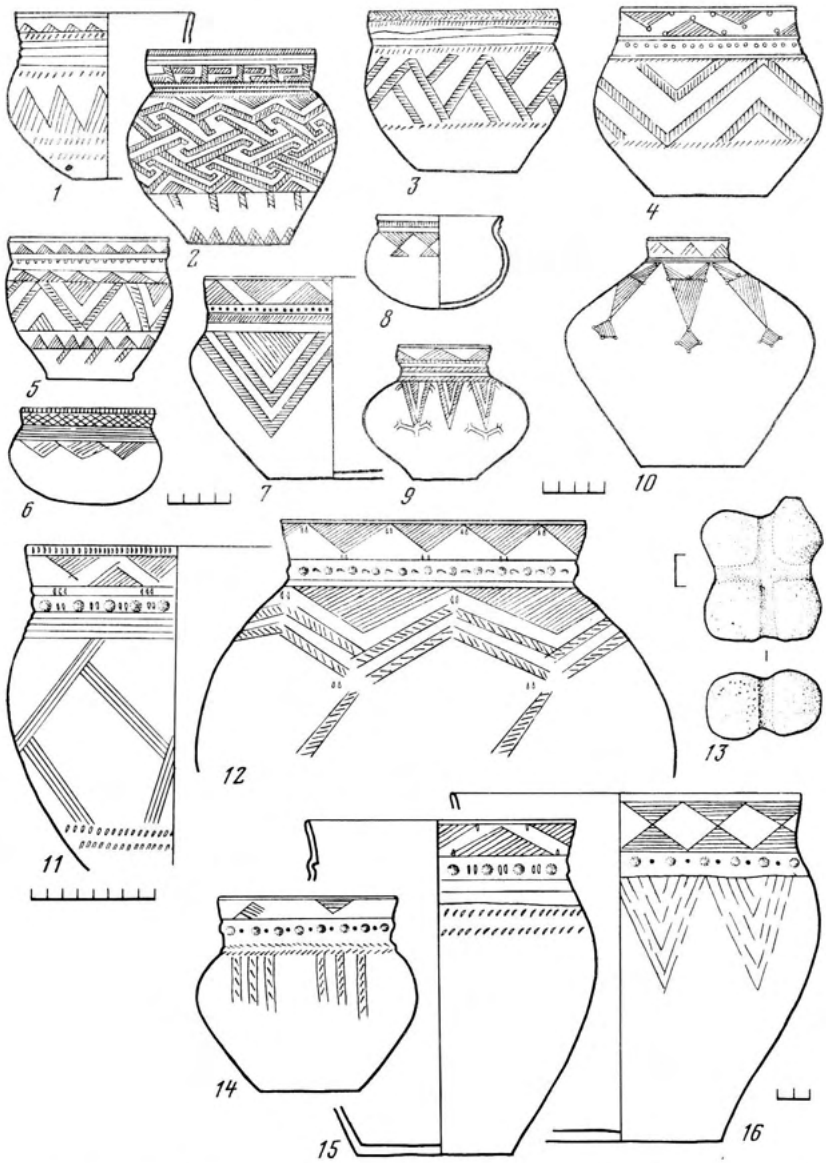


Рис. 49. Период поздней бронзы. Ирменская культура в Верхнем и Томском Приобье. Керамика

1—3, 5 — Еловский I могильник; *4, 9* — Еловский II могильник; *6, 12* — Басандайское городище; *7, 8, 13—15* — Еловское поселение; *10* — Цыганова Сопка; *11* — Самусь IV; *16* — Камень

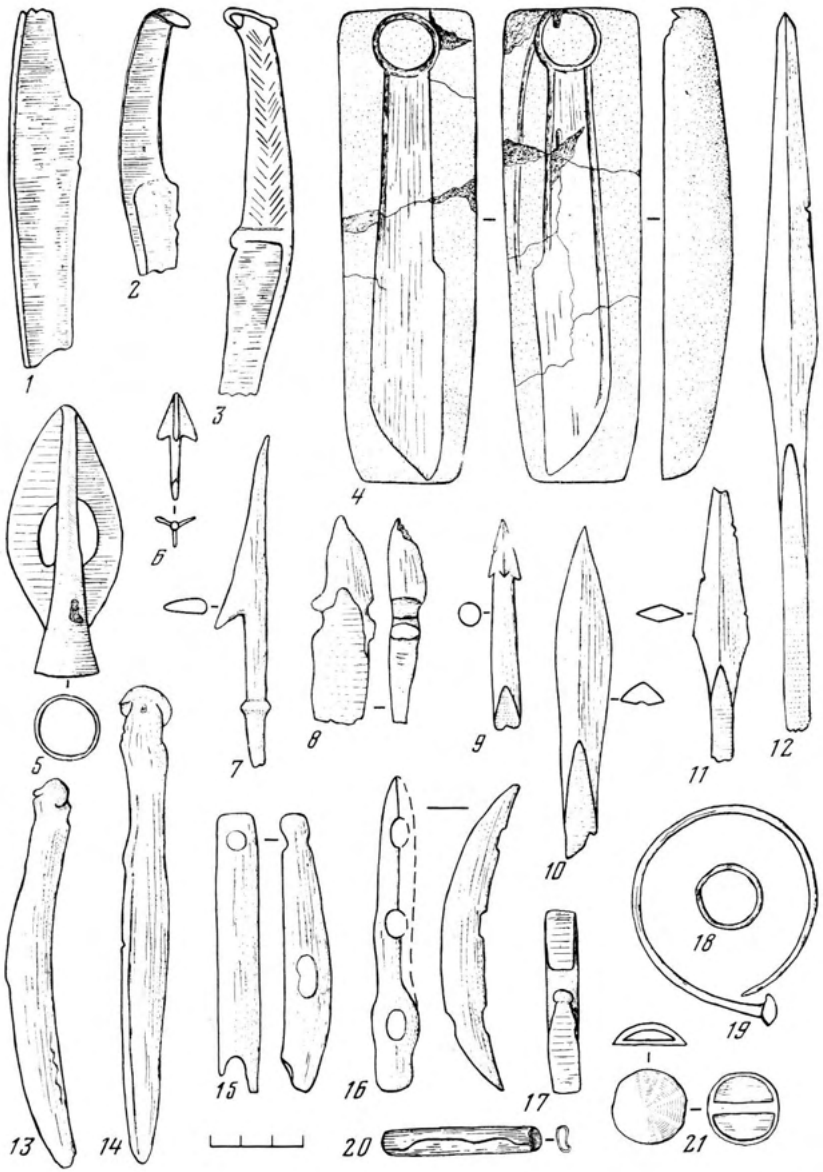


Рис. 50. Период поздней бронзы. Ирменская культура в Верхнем и Томском Приобье. Орудия, украшения, бытовые предметы

1, 2, 11—14 — Чекист; *3, 5—10, 15, 16* — Еловское поселение; *4* — Осинники; *17—21* — могильник Камышенка. *4* — глина; *7—16* — кость; остальное — бронза

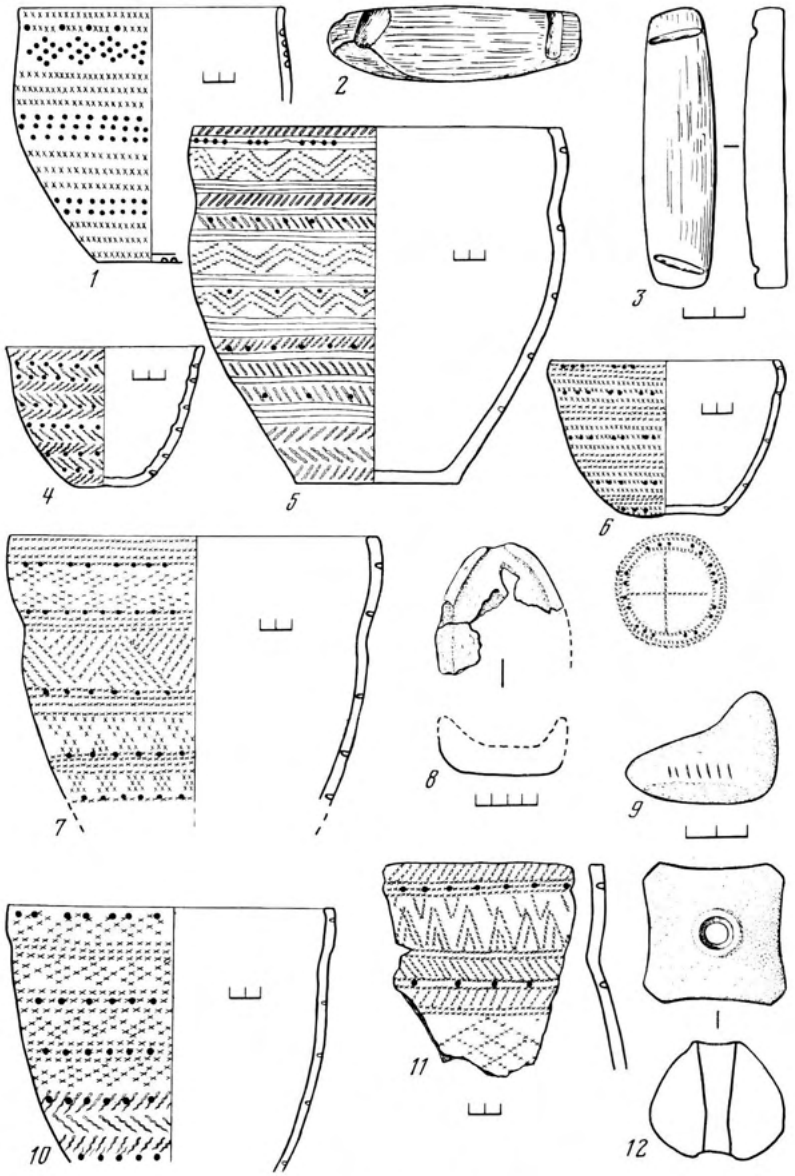


Рис. 51. Период поздней бронзы в Нижнем Обь-Иртышье. Атлымская культура

1—3, 5, 11 — Малоатлымское городище; *4, 6—10, 12* — Барсова Гора. *2, 3, 9, 12* — камень; остальное — глина

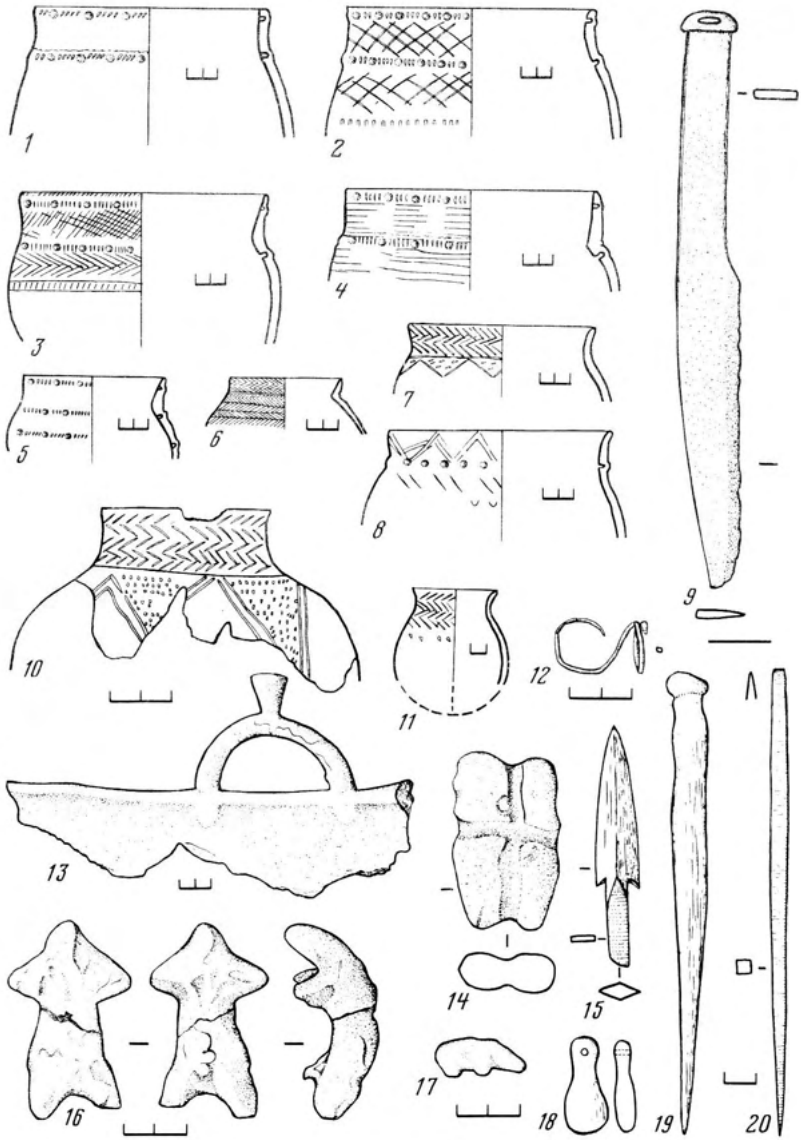


Рис. 52. Переходное время от бронзового века к железному в Барабинской лесостепи

1—8, 10, 11, 13, 19 — Туруновка IV; *9, 12, 14—18, 20* — городище Чича I. *9, 12, 13, 20* — бронза; *15, 18, 19* — кость; остальное — глина

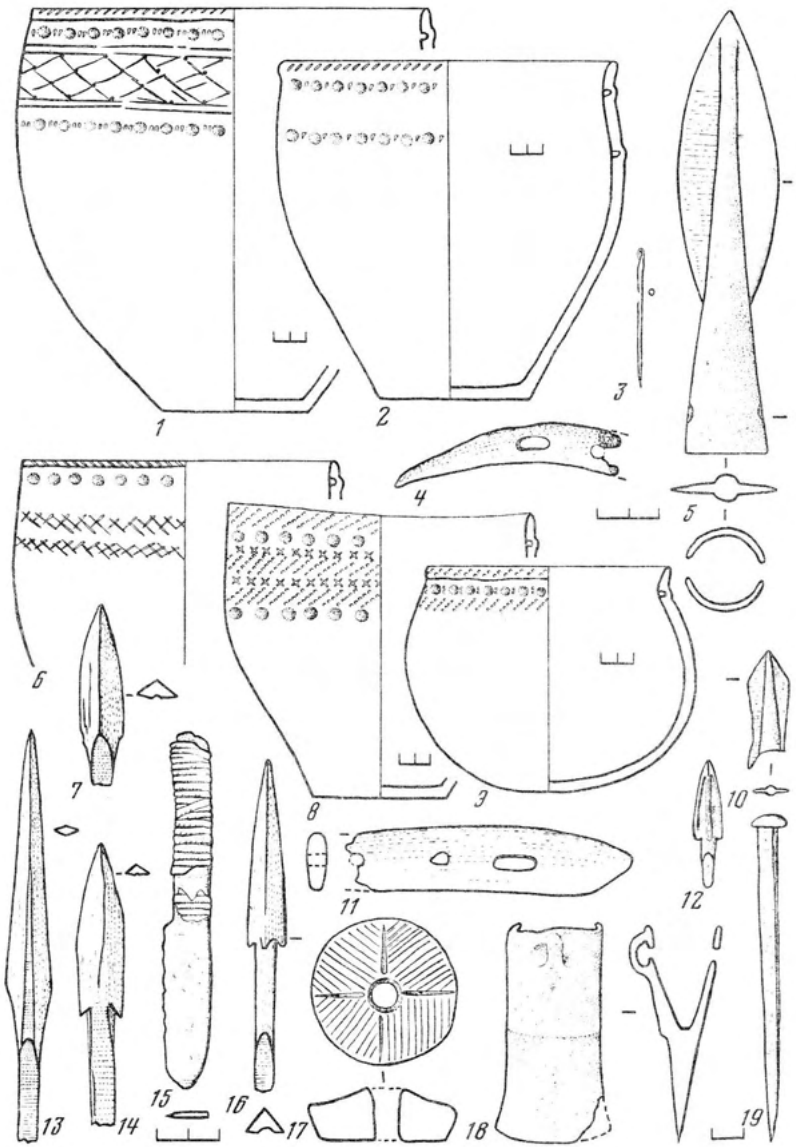


Рис. 53. Переходное время от бронзового века к железному в Алтайском Приобье

1, 2, 4, 6—9, 11, 12, 14, 17, 19 — Ближние Елбаны I; *3, 5, 10, 13, 15, 16, 18* — Ближние Елбаны VII. *1, 2, 6, 8, 9, 17* — глина; *4, 7, 11, 13, 14, 16* — кость; остальное — бронза

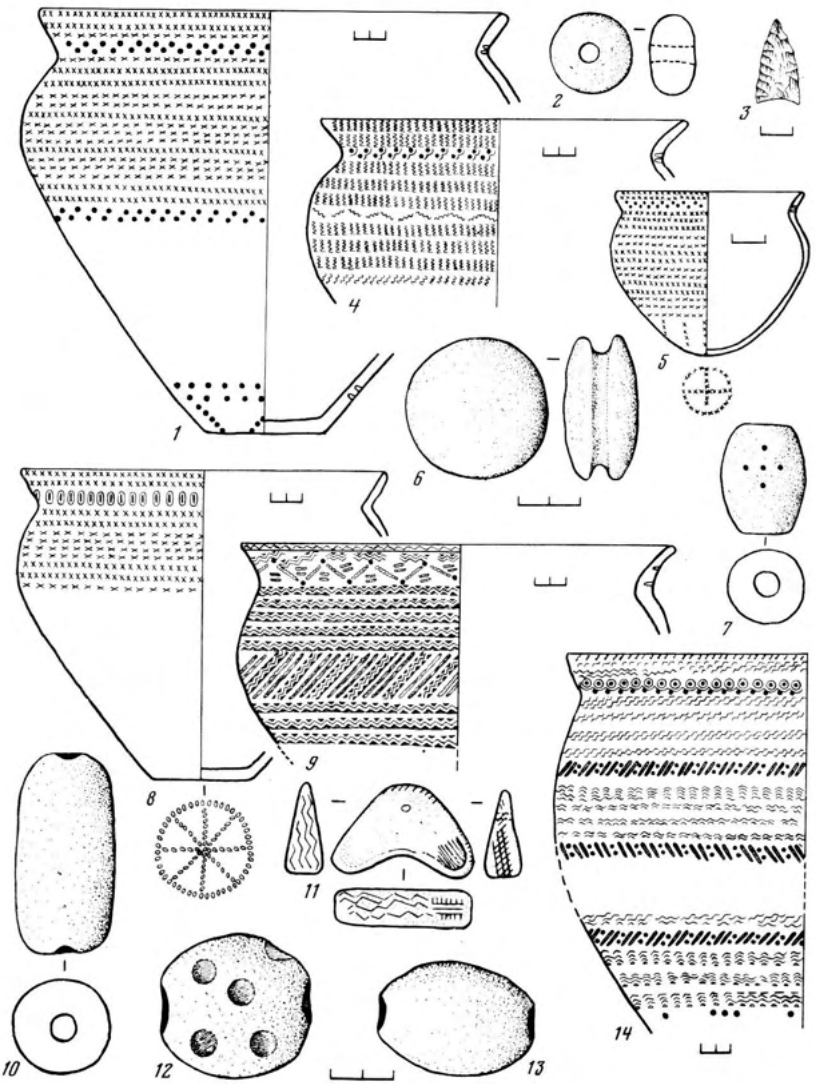


Рис. 54. Переходное время от бронзового века к железному в Среднем Зауралье. Посуда и другие изделия гамаюнской культуры

1, 8 — Шайдуриха; *2, 4, 11* — гора Маленькая; *3* — жертвенное место Еловое; *5* — Боевское городище; *6, 14* — Голый Камень; *7* — Карасье озеро II; *9* — Свердловская обл.; *10, 12, 13* — Медведка. *3* — камень; остальное — глина

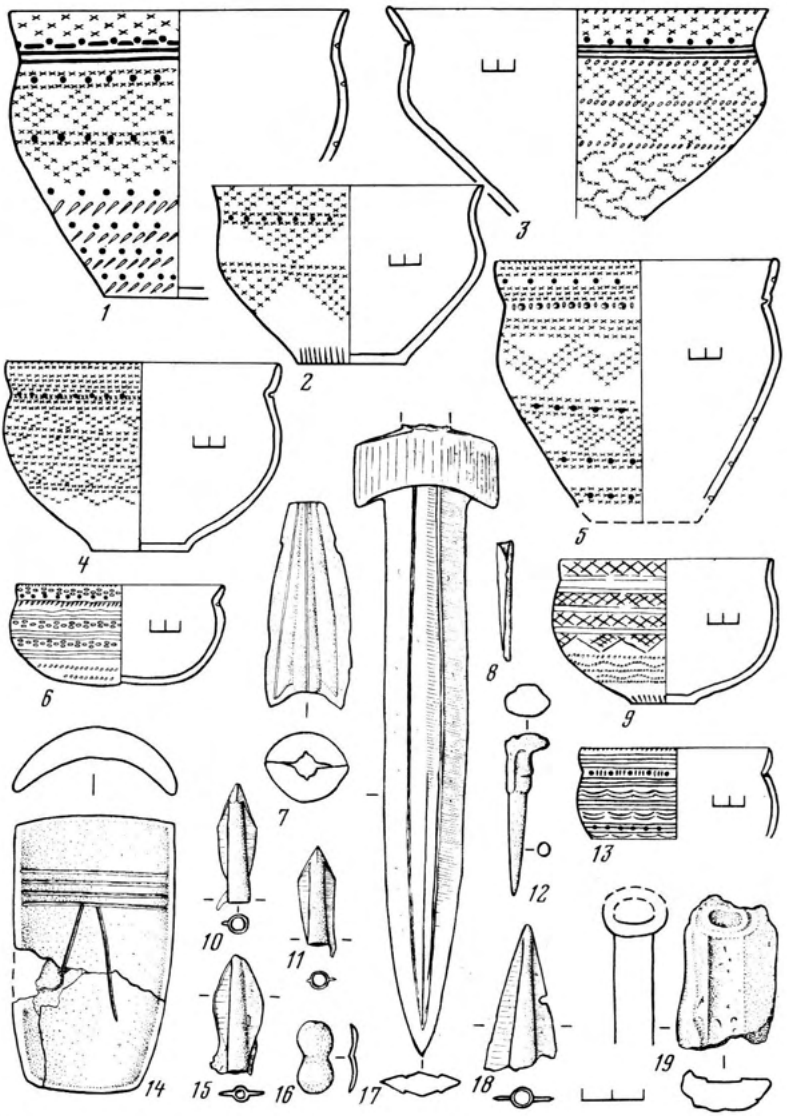


Рис. 55. Переходное время от бронзового века к железному в Среднем Прииртышье. Красноозерская культура

1—3 — Хутор Бор I; *4, 6, 9, 13* — Инберень V; *5* — Красноозерское; *7, 8, 10—12, 14—19* — городище Инберень VI. *7* — камень; *8, 10—12, 15—18* — бронза; остальное — глина

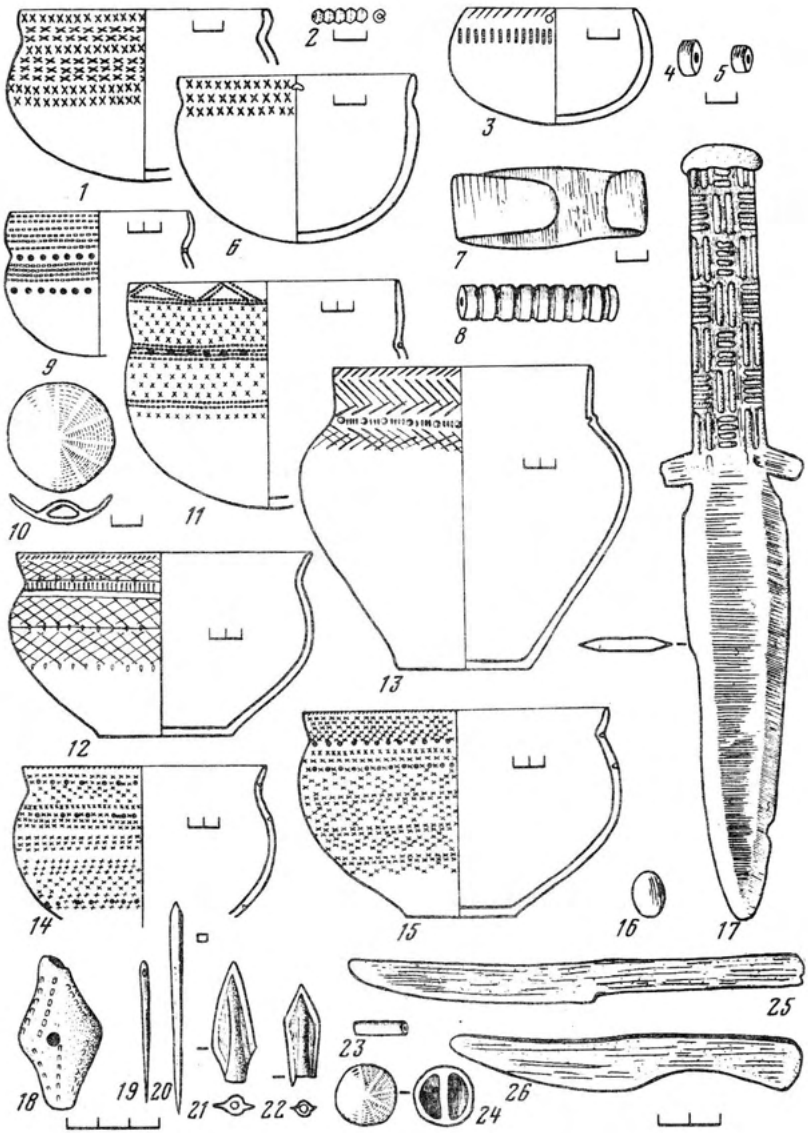


Рис. 56. Переходное время от бронзового века к железному. Инвентарь завьяловской культуры в Новосибирско-Томском Приобье (*1—11, 13, 16—26*) и керамика старомаслянского типа в лесостепном Поишимье (*12, 14, 15*)

1—8, 10, 16—18, 23, 24 — Томский могильник; *9, 11, 13, 25, 26* — городище Завьялово V; *12, 14, 15* — Старомаслянское поселение; *19—22* — городище Завьялово I. *2, 7, 8, 10, 17, 19—22, 24—26* — бронза; *4, 5, 16* — стекло; *23* — паста; остальное — глина

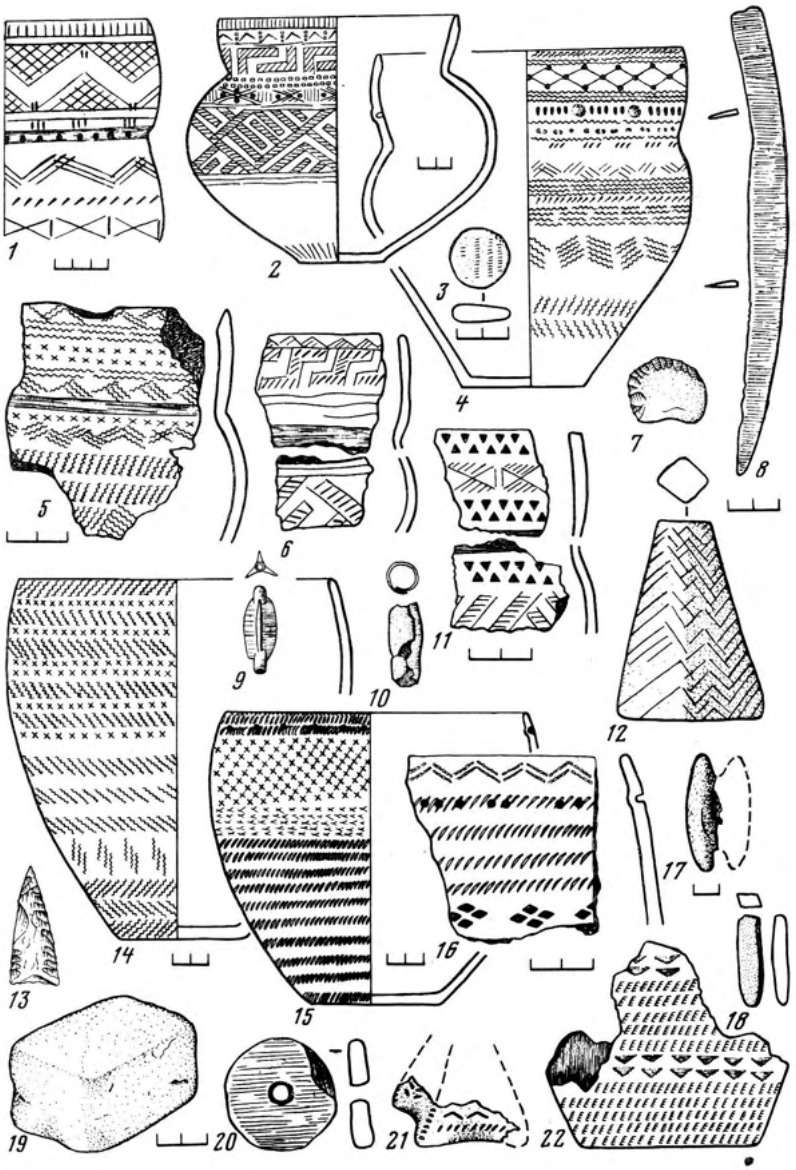


Рис. 57. Переходное время от бронзового века к железному в южной половине Среднего Приобья. Молчановская культура

1, 6, 8, 9, 11, 16, 22 — Десятовское поселение; *2* — Тух-Эмтор I; *3, 7, 12, 17—19, 21* — Шайтанское городище; *4, 5, 10, 13, 20* — Молчановская Остяцкая Гора; *14* — Тургай (Нижний Чулым); *15* — Новокусково. *7, 13, 20* — камень; *8—10, 18* — бронза; остальное — глина

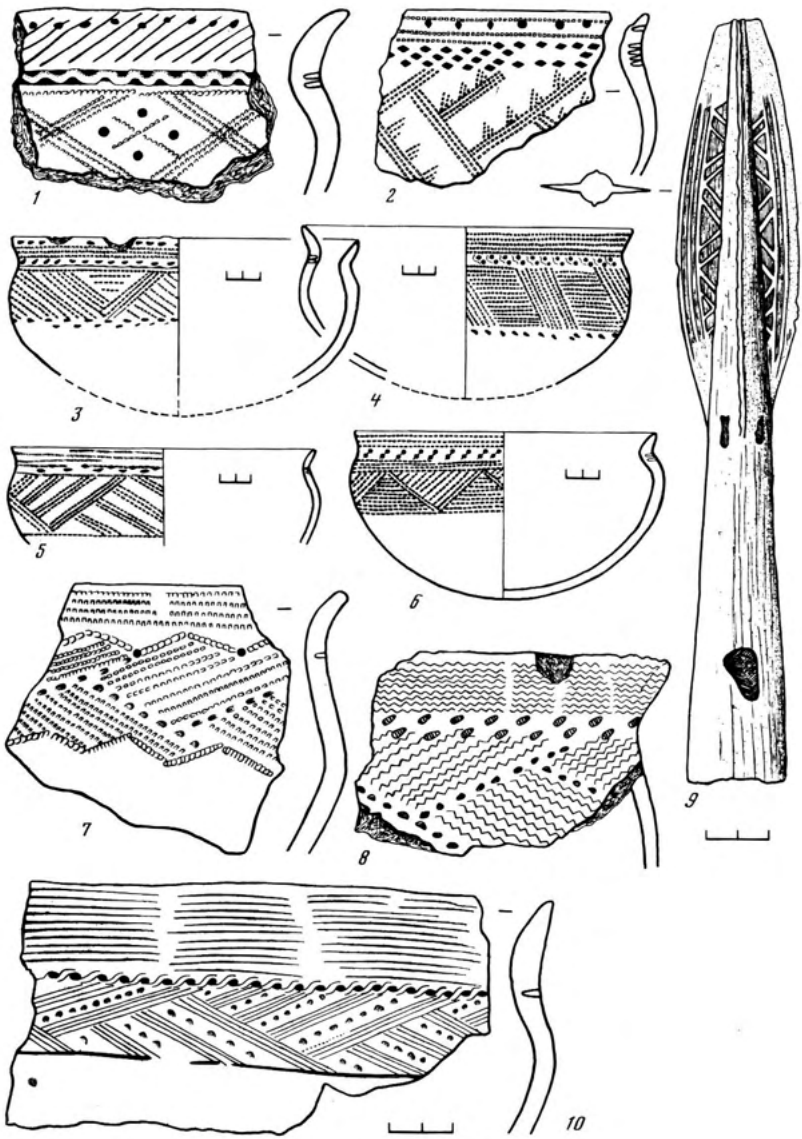


Рис. 58. Переходное время от бронзового века к железному в предтаежном и южнотаежном Зауралье. Иткульская культура. Ранний этап

1, 5 — Свердловская обл.; *2* — Ипкуль I; *3* — Карасье озеро I; *4* — Коптяки X/3; *6* — городище Инберень VI; *7* — Палкино; *8* — Карасье озеро II; *9* — оз. Шарташ; *10* — Боевское городище. *9* — бронза; остальное — глина

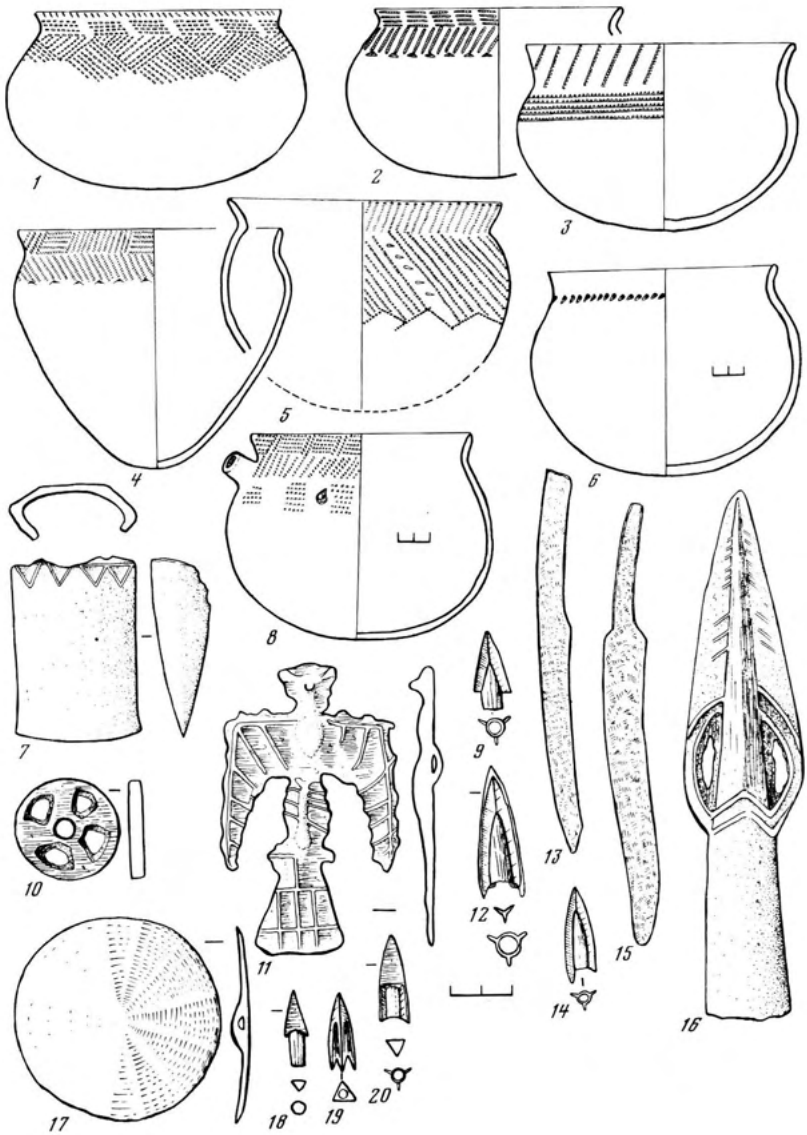


Рис. 59. Период раннего железа в предтаежном и южнотаежном Зауралье. Иткульская культура. Поздний этап

1, 2 — Шарташ (Каменные Палатки); *3* — городище Шайдуриха; *4* — гора Петрогром; *5* — Палкино; *6—10, 12—15, 17—20* — Иткульское I городище; *11* — гора Азов; *16* — Екатерининский уезд. *1—6, 8* — глина; *15* — железо; остальное — медь, бронза

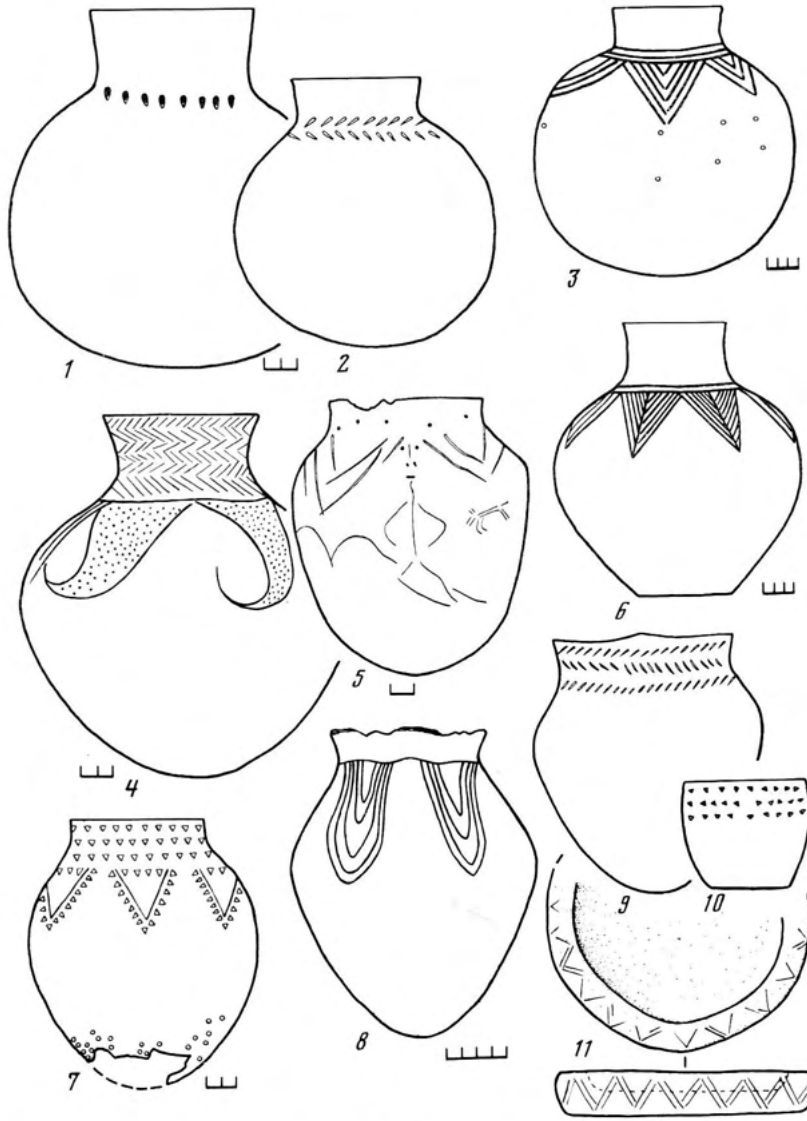


Рис. 60. Период раннего железа в лесостепном Тоболо-Иртышье. Керамика саргатской культуры

1 — могильник Красноярка; *2, 6, 11* — из Савиновского и Тютринского могильников; *3, 9* — Лихачевский могильник; *4* — Кокоиовский могильник; *5, 10* — Саргатский могильник; *7, 8* — могильник Калачевка

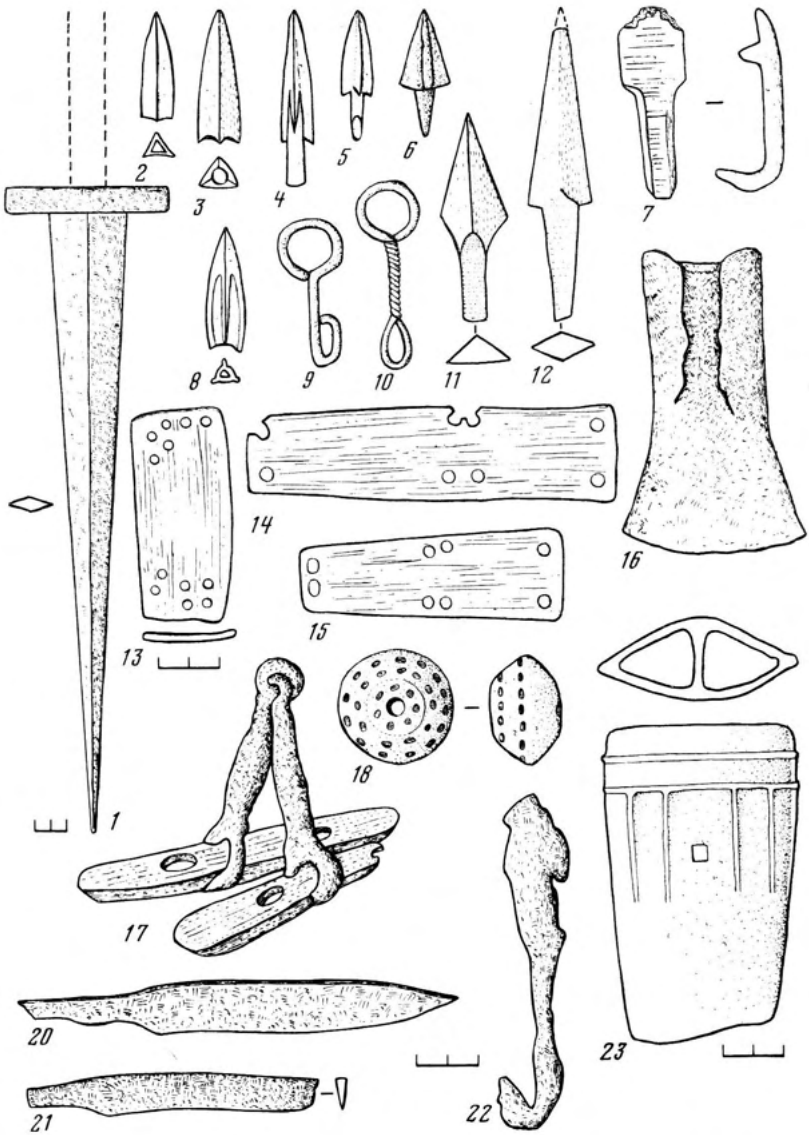


Рис. 61. Период раннего железа в лесостепном Тоболо-Иртышье. Оружие и производственный инвентарь саргатской культуры

1, 6, 9—12, 17 — Лихачевский могильник; *2—4, 18, 22* — Кокоиовский могильник; *5, 7, 8* — могильник Раскатиха I; *13* — могильник Красноярка; *14, 15* — Куртамышский курган; *16* — Ипкульский могильник; *19* — Тютринский могильник; *20* — Саргатский могильник; *21* — Савиновский могильник. *1, 6, 16, 20—22* — железо; *3, 11—15* — кость; *17* — железо с костью; *18* — глина; остальное — медь, бронза

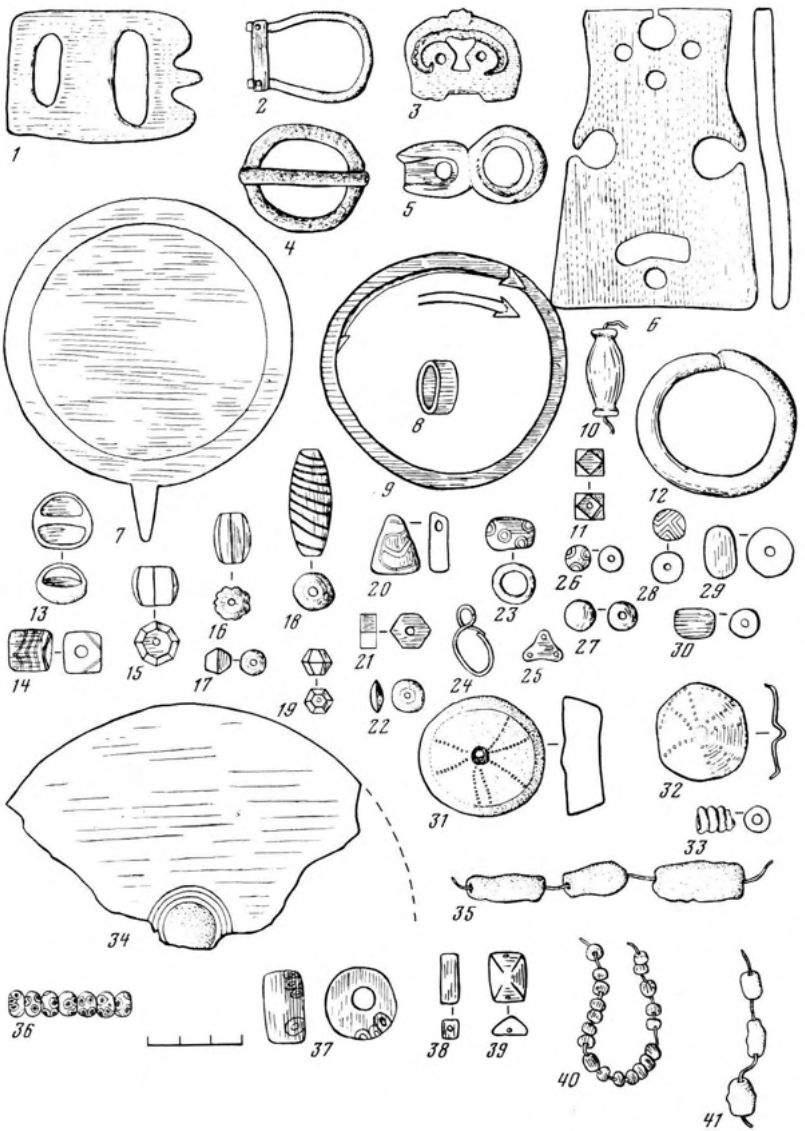


Рис. 62. Период раннего железа в лесостепном Тоболо-Иртышье. Украшения, культовый и бытовой инвентарь саргатской культуры

1, 3, 6, 13 — Кокоиовский могильник; *2, 20, 24, 25, 36* — Лихачевский могильник; *4, 7, 9—19, 21—23, 26—30, 32, 34, 37—39* — Савиновский и Тютринский могильники; *31* — Черноозерский могильник; *33, 35, 40, 41* — могильник Красноярка. *1, 5, 6* — кость; *2, 3, 7—9, 12, 13, 32—34* — медь, бронза; *4* — железо; *10* — стекло с позолотой; *11* — шпинель; *14* — черное с желтым стекло; *15, 19, 22, 27* — сердолик; *16* — фаянс; *17* — аметист; *18* — белый камень (?) с серебристыми полосками; *20, 36—40* — цветное стекло; *21* — горный хрусталь; *23, 26* — синий глазчатый камень (?); *24, 25* — золото; *28* — мозаичный камень (?); *29, 30* — гагат; *31, 35, 41* — глина

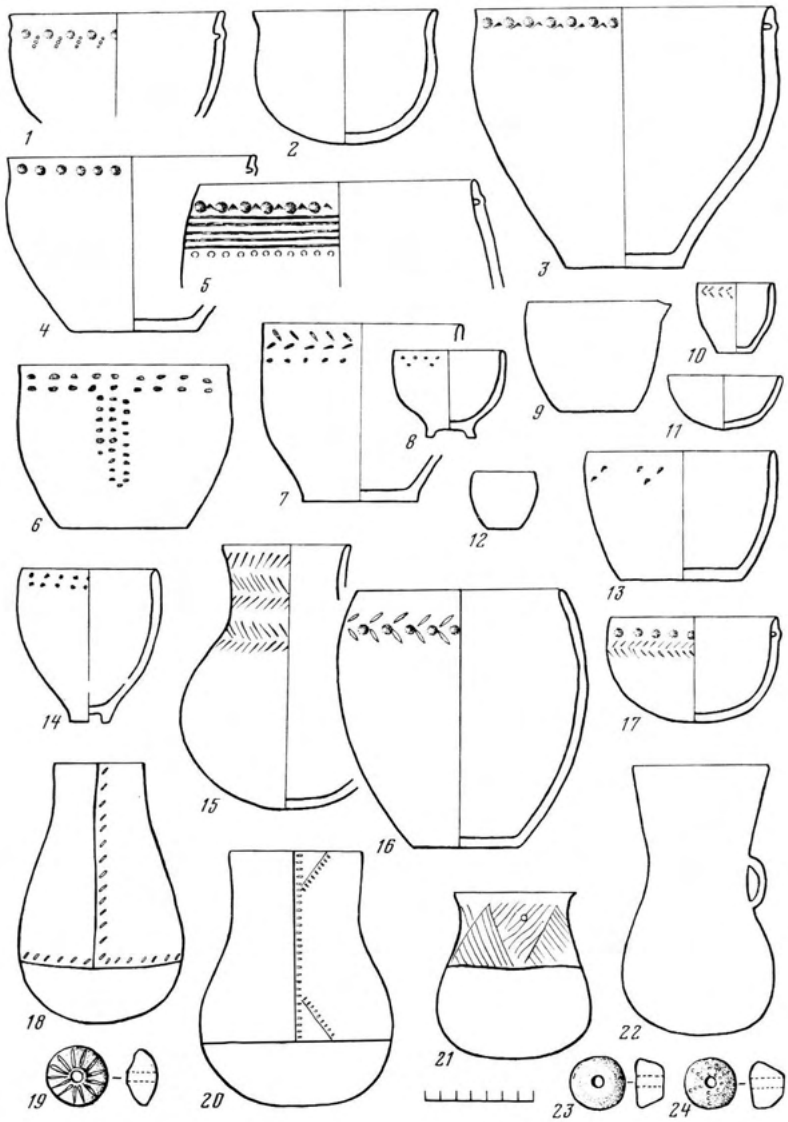


Рис. 63. Период раннего железа в Верхнем Приобье. Керамика бийского (*1—5*) и березовского (*6—24*) этапов бийско-березовской культуры

1—4 — городище Каменный Мыс; *5* — Ближние Елбаны II; *6—14, 18* — могильник Быстровка I; *15—17, 19, 21* — Ближние Елбаны III; *20, 22* — Соколовский могильник; *23, 24* — Ближние Елбаны XIII

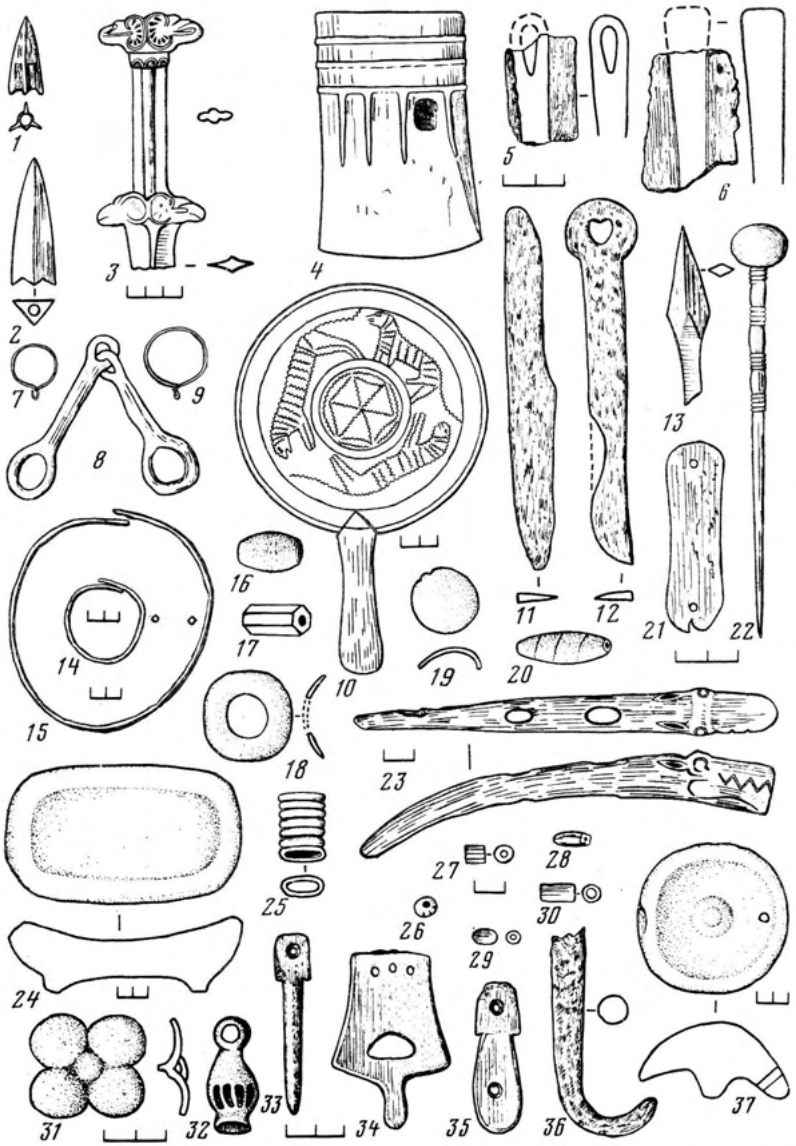


Рис. 64. Период раннего железа в Верхнем Приобье. Бийско-березовская культура. Оружие, украшения, хозяйственно-бытовой инвентарь

1 — Ближние Елбаны XV; *2, 4, 8, 10—14, 16—22, 24—35, 37* — могильник Быстровка I; *3* — ст. Укладочная (случайная находка); *5, 6, 15, 23* — Ближние Елбаны XII; *7, 9, 36* — могильник Ближние Елбаны III. *2, 13, 16, 21, 33—35* — кость; *5, 6, 37* — глина; *3, 11, 12, 36* — железо; *17, 26—30* — стекло; *20* — яшма; *24* — песчаник; остальное — бронза

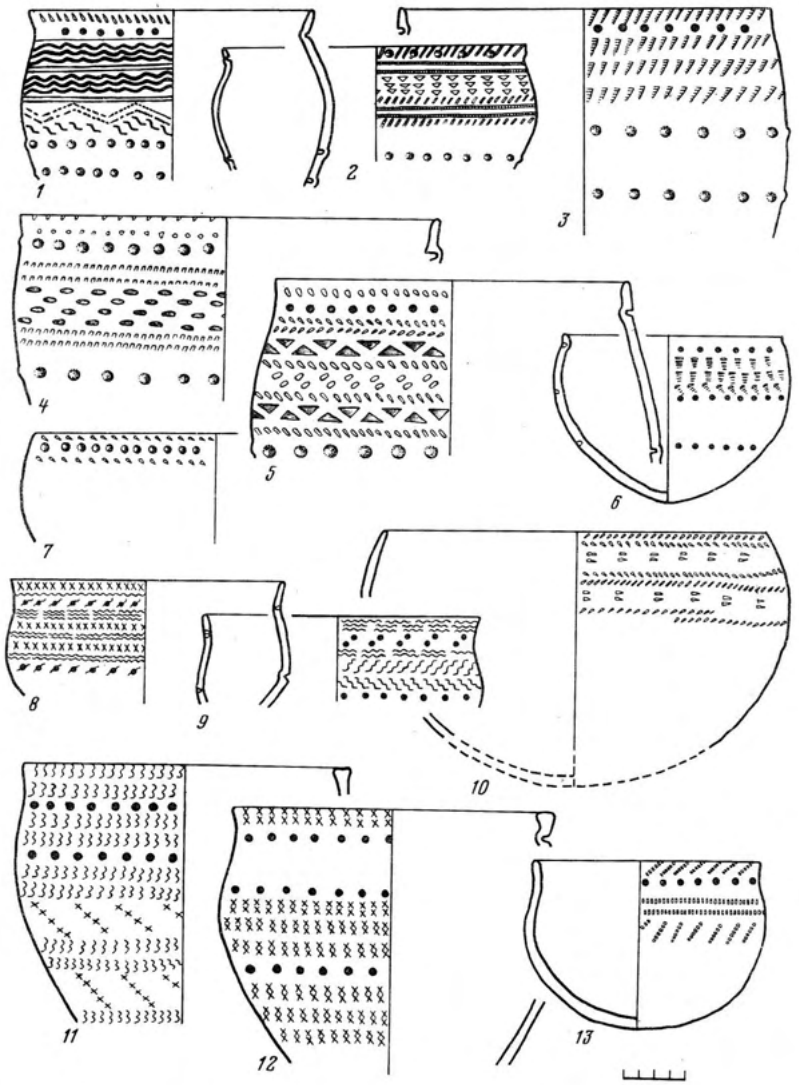


Рис. 65. Начало железного века в предтаежном и таежном Обь-Иртышье. Керамика новочекинского (*1—3*), васюганского (*4—6*), богочановского (*7, 10*), белоярского (*8, 9, 13*) и шеркалинского (*11—12*) типов

1 — Новочекино I; *2* — Новочекино III; *3* — Кыштовка IIа; *4, 5* — Нововасюганское; *6* — Савельевка; *7, 10* — Зимняя; *8, 9, 13* — Барсова Гора; *11—12* — поселенческий слой на Шеркалинском могильнике

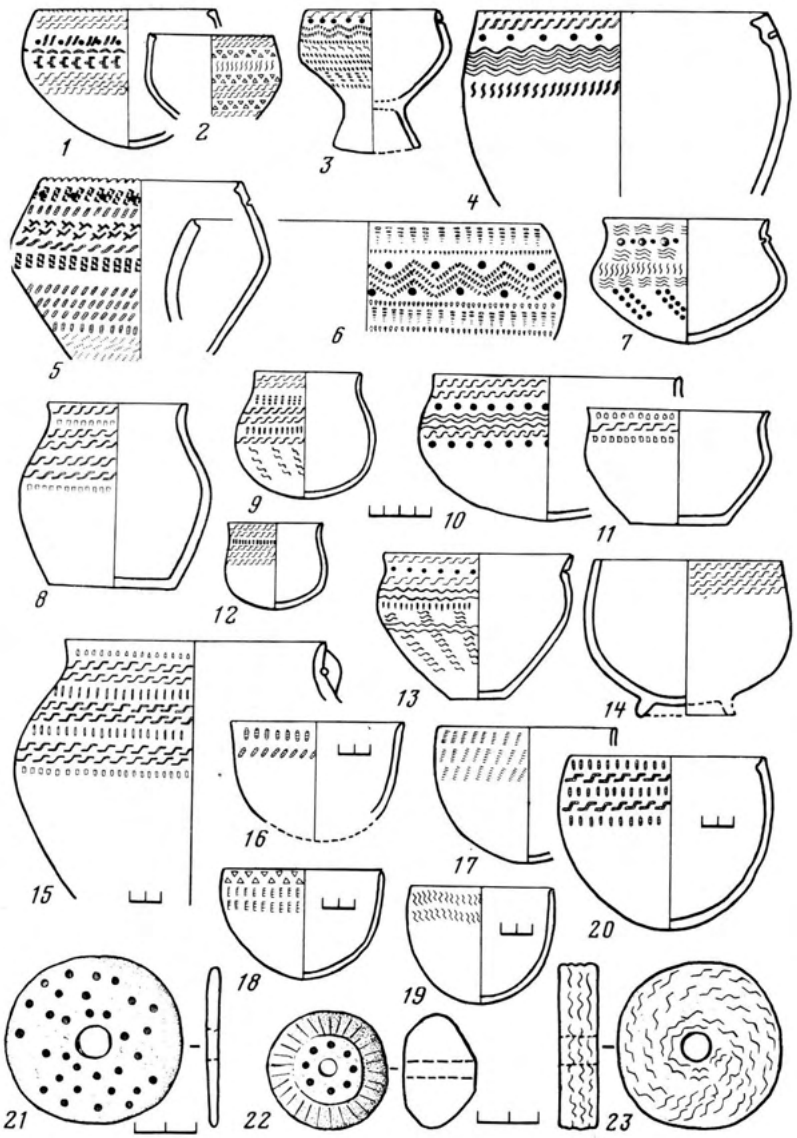


Рис. 66. Период раннего железа. Керамика кулайской культуры в Среднем и Верхнем Приобье

1, 4, 5 — Малгет VI; *2* — городище Большой Лог; *3* — Степановское; *6* — Басандайка; *7—15, 22, 23* — могильник Красный Мыс; *16, 21* — могильник Ордынский I; *17—20* — могильник Ближние Елбаны VII

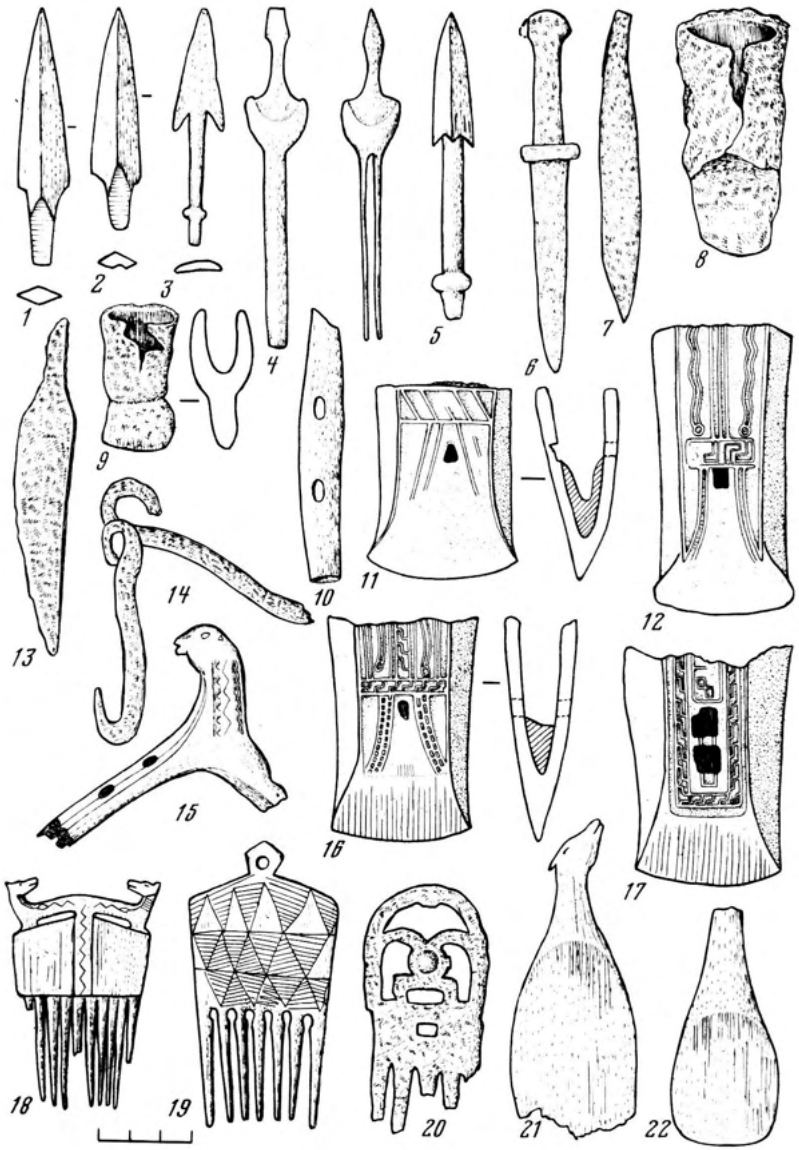


Рис. 67. Период раннего железа в Среднем и Верхнем Приобье. Кулайская культура. Хозяйственный и бытовой инвентарь

1, 3—6, 8—12, 14, 16 — могильник Каменный Мыс; *2, 19, 22* — городище Дубровинский Борок III; *7* — Степановское городище; *13, 20* — Парабельский клад; *15, 18* — Саровское городище; *17* — могильник Ордынский; *21* — городище Большой Лог. *1—5, 10, 15, 18, 19, 21, 22* — кость; *6—9, 13, 14, 20* — железо; остальное — бронза

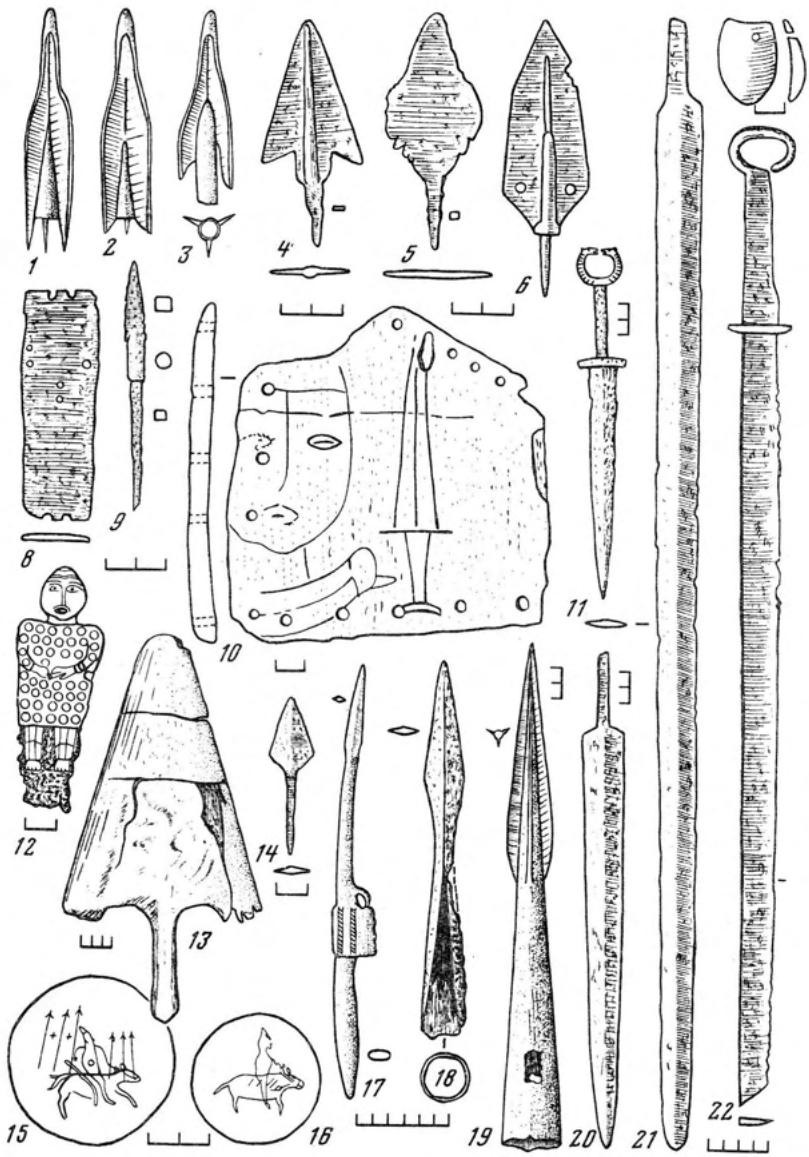


Рис. 68. Период раннего железа в Среднем и Верхнем Приобье. Кулайская культура. Воинское снаряжение

1, 3 — гора Кулайка; *2* — могильник Каменный Мыс; *4—6, 8, 9, 12, 14, 17, 18, 21* — Парабельский клад; *7, 20, 22* — Елыкаевский клад; *10* — городище Дубровинский Борок III; *11* — Ишимский клад; *13, 15, 16* — Истяцкий клад; *19* — Дунаево. *1—3, 12* (бронзовая фигурка воина, приваренная к железной пластинке), *15—17* — бронза; *7, 10* — кость; остальное — железо

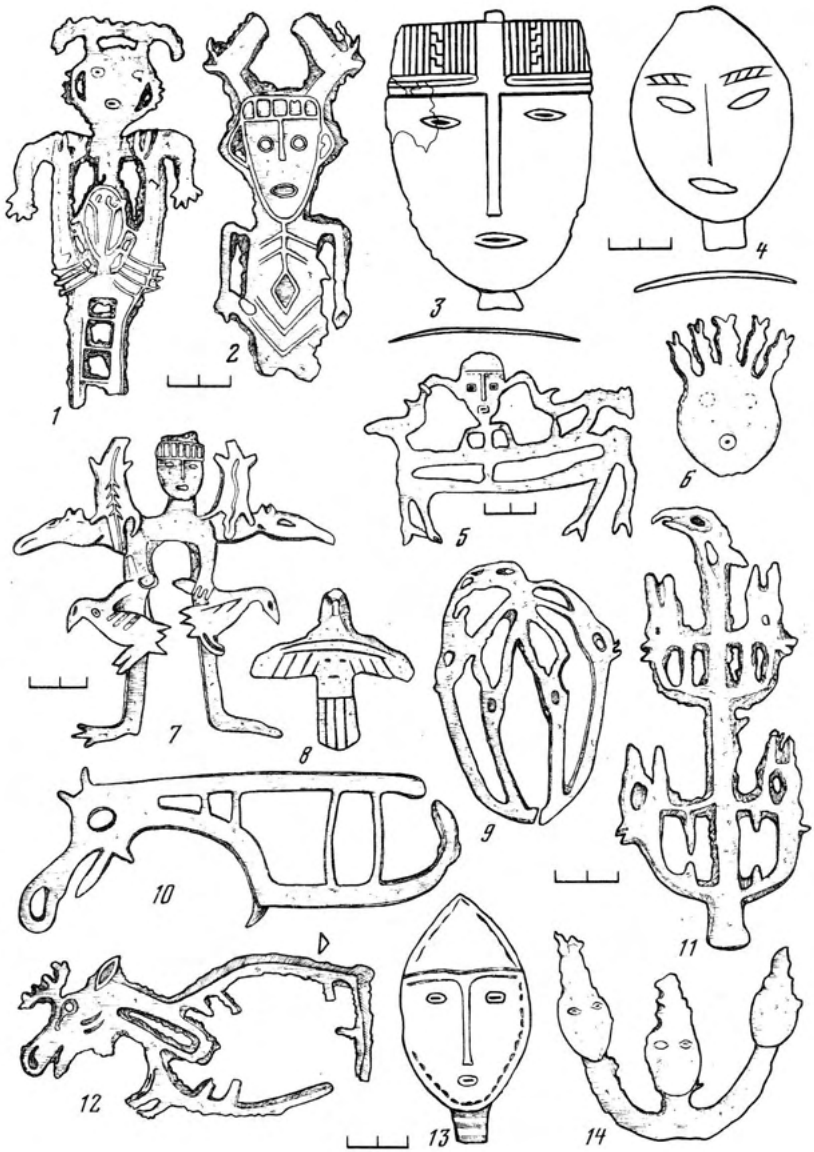


Рис. 69. Период раннего железа в Среднем и Верхнем Приобье. Кулайская культура. Бронзовое культовое литье

1, 6 — Шайтанка II; *2, 3, 10* — Елыкаевский клад; *4, 8, 12* — Парабельский клад; *5* — могильник Каменный Мыс; *7* — Рыбинская находка; *9, 13, 14* — гора Кулайка; *11* — р. Бокчар

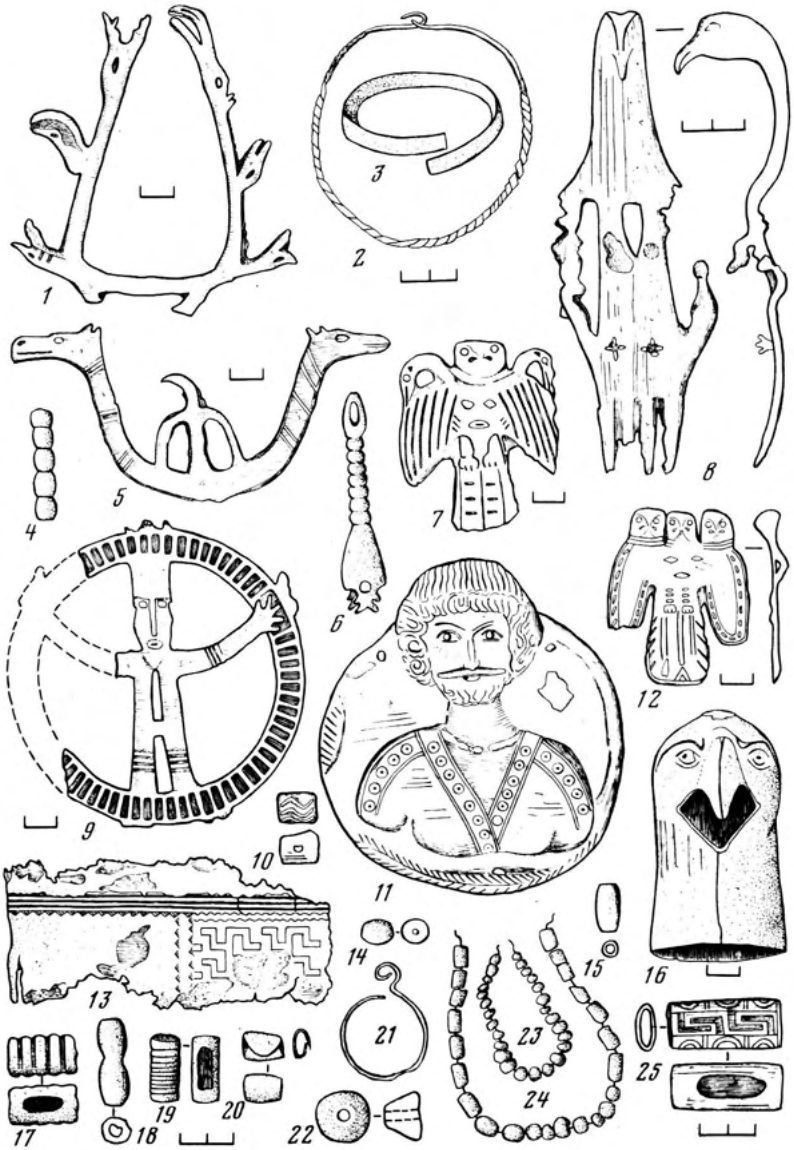


Рис. 70. Кулайская культура в Среднем и Верхнем Приобье. Культовые вещи и украшения

1, 8, 12 — гора Кулайка; *2* — городище Шаманский Мыс; *3, 4, 6, 10, 14, 15, 17—25* — могильник Каменный Мыс; *5, 7, 13, 16* — Парабельский клад; *9* — Напасская находка; *11* — д. Пиковка. *10, 14, 23, 24* — стекло и паста; *11* — серебро; *22* — сердолик; остальное — бронза

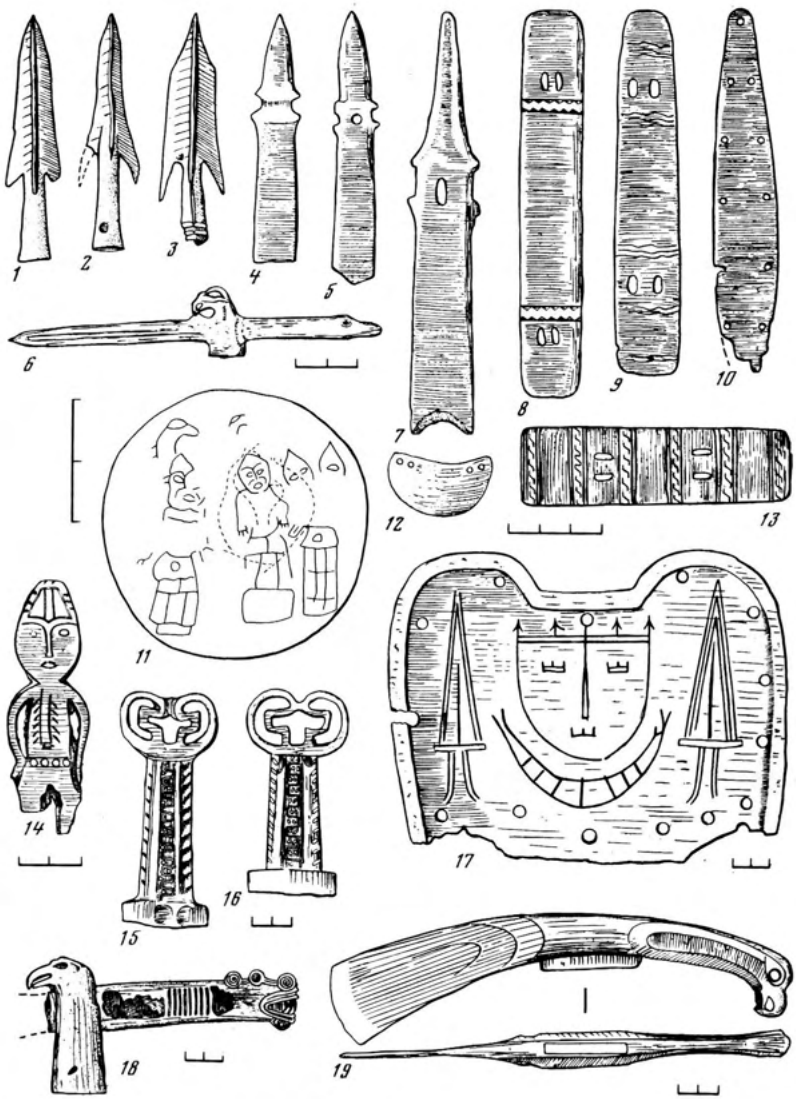


Рис. 71. Период раннего железа в Нижнем Приобье. Усть-полуйская культура. Воинское снаряжение

1—11, 13, 17 — Усть-Полуйское городище; *12* — Шеркалинский могильник; *14* — Тюменская обл.; *15, 16* — Лозьвинский клад; *18, 19* — с Казыма или Ляпина. *4—11, 13, 17* — кость; остальное — бронза

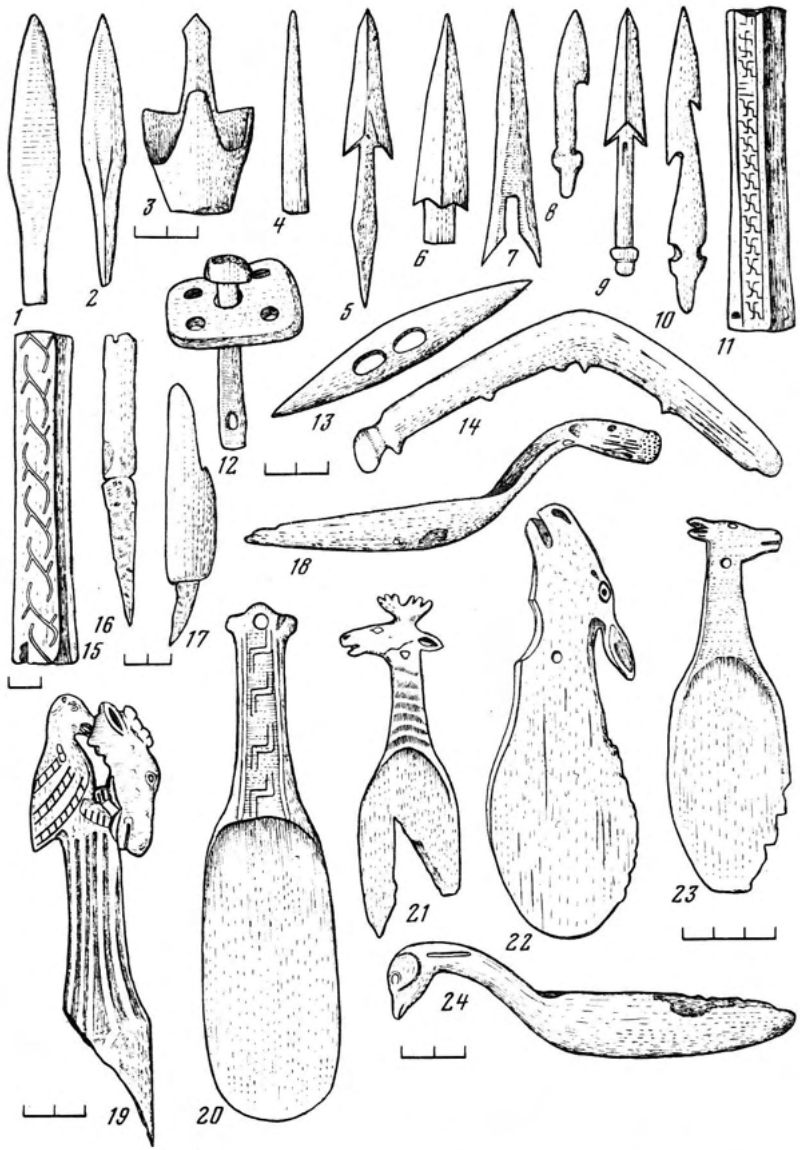


Рис. 72. Период раннего железа в Нижнем Приобье. Усть-полуйская культура. Хозяйственный и бытовой инвентарь Усть-Полуйского городища

16, 17 — железные ножи с костяными рукоятями; остальное — костяные изделия



Рис. 73. Период раннего железа в Нижнем Приобье. Культовые вещи и украшения усть-полуйской культуры

1, 2, 16, 24 — Тюменская обл. (точное местонахождение неизвестно); *3, 4—7, 9, 10, 22, 23* — Шеркалинский могильник; *8, 11* — гравировка на бронзовых зеркале и бляхе из Ханты-Мансийского музея; *12* — Вуграсян-Вад; *13* — Барсов Городок 1/9; *14, 15, 18—21* — Усть-Полуйское городище; *17* — п-ов Ямал. *3, 6, 10, 22, 23* — стекло; *8, 11* — гравировка на бронзе (масштаб произвольный); *18, 20* — кость; остальное — бронза

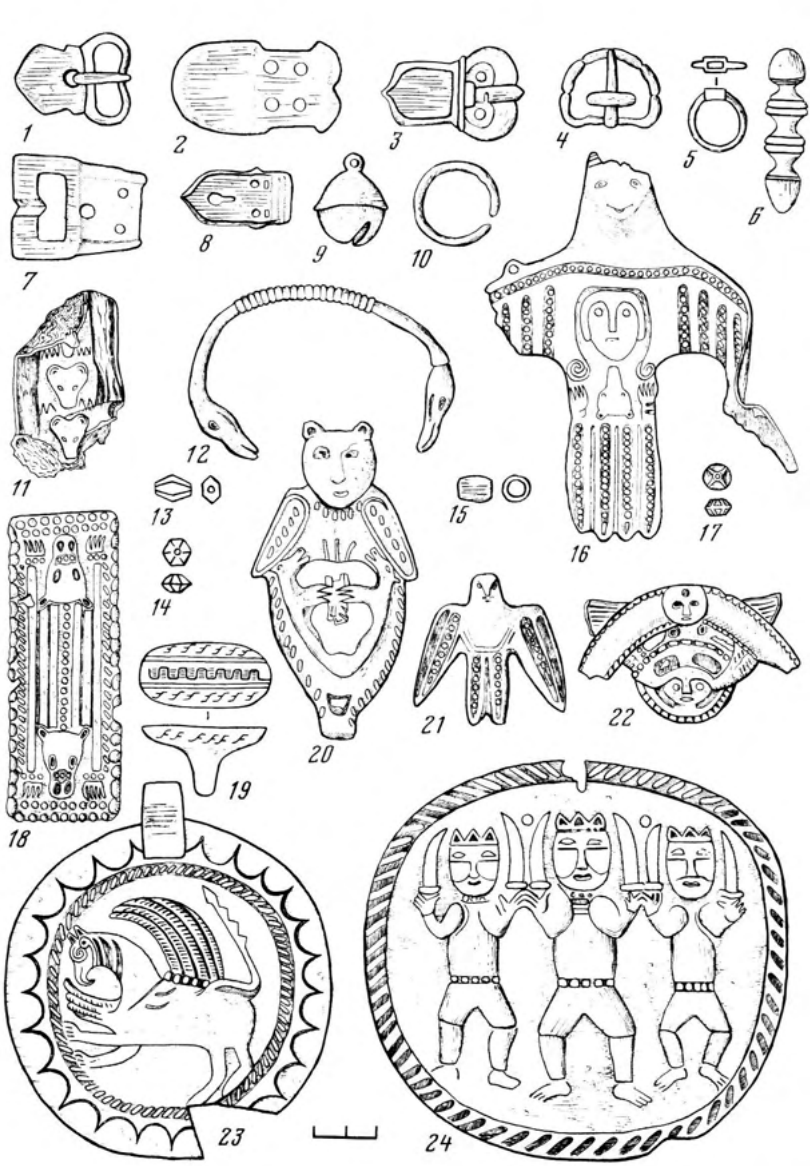


Рис. 74. Период раннего средневековья. Украшения и культовые вещи из памятников потчевашской (*1—17, 20—22*) и оронтурской (*18, 19, 23, 24*) культур

1—8, 10—17, 20—22 — Окуневский могильник; *9* — Мурлинский II могильник; *18* — развертка орнамента на бронзовом браслете (Кинтусовские юрты, р. Салым); *19* — Усть-Полуйское городище; *23* — Кинтусовские юрты; *24* — район Березова. *13* — хрусталь; *14, 17* — сердолик; *23* — серебро (?); остальное — бронза

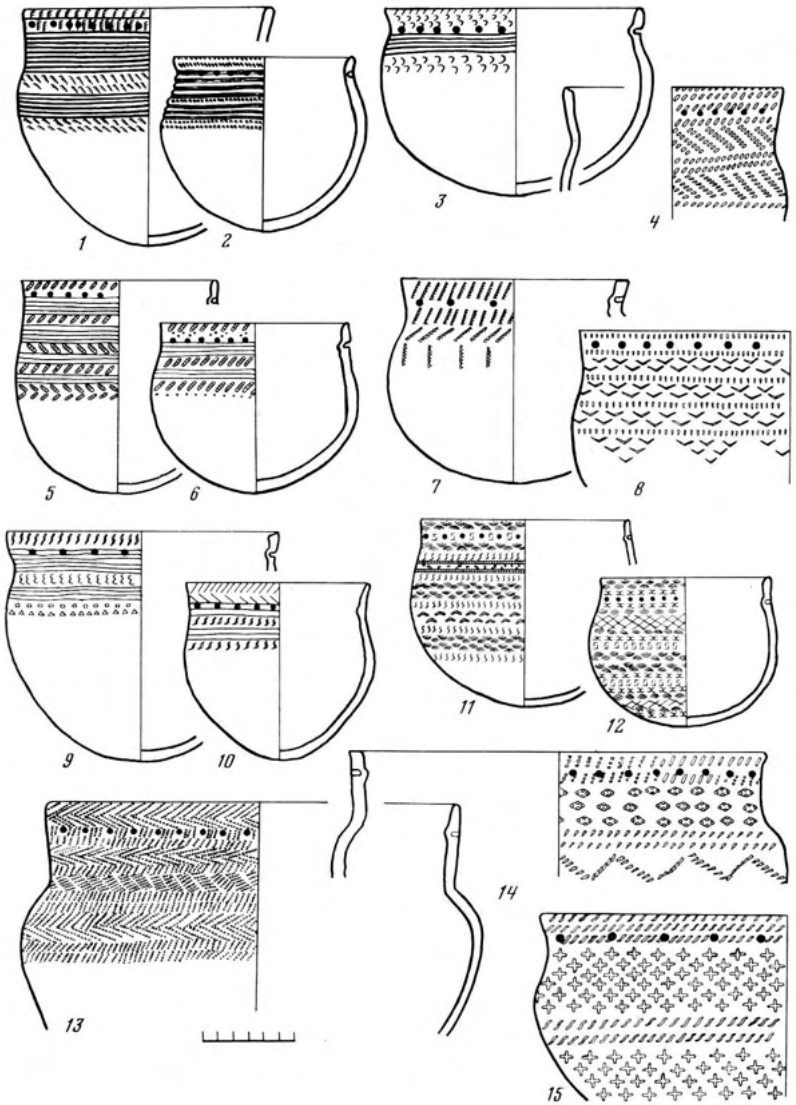


Рис. 75. Период раннего средневековья в предтаежном и таежном Тоболо-Иртышье. Керамика потчевашской культуры

1—3, 5, 6, 9—12 — Окуневский могильник; *4, 13, 14* — Логиновское городище; *7, 15* — Мурлинский I могильник; *8* — Абрамовское городище

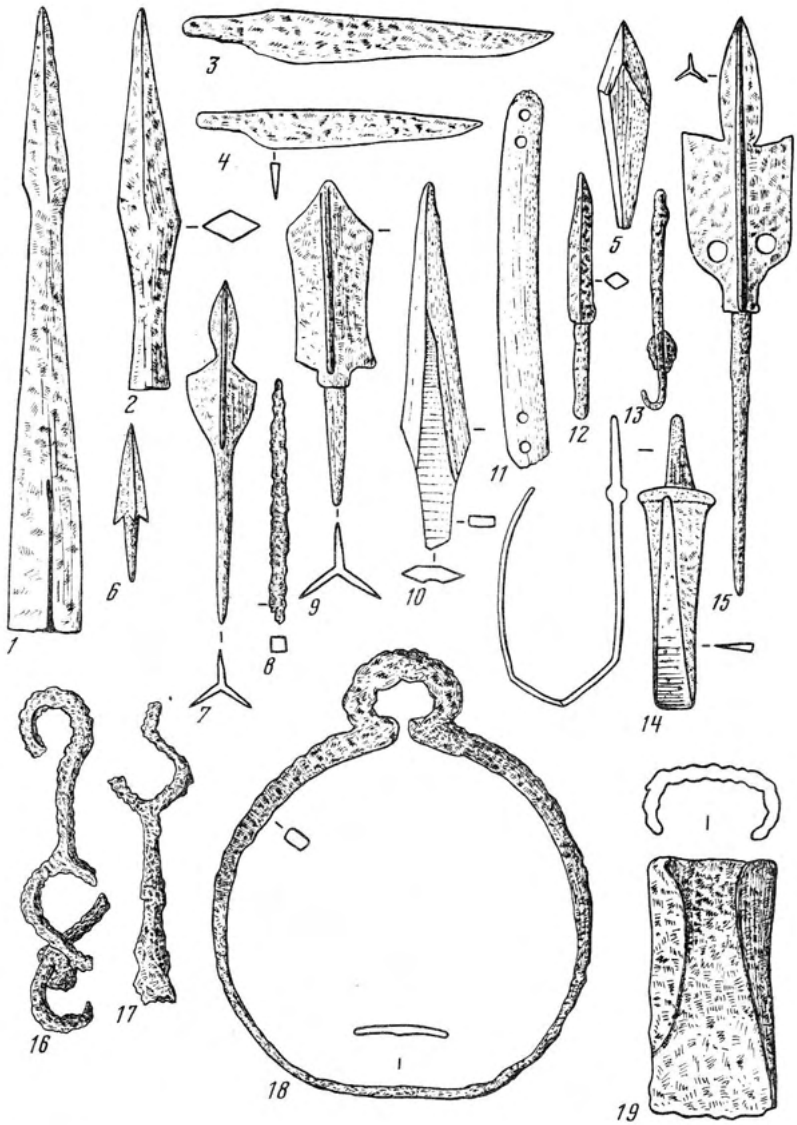


Рис. 76. Период раннего средневековья в Среднем Прииртышье. Оружие и производственный инвентарь потчевашской культуры

1, 2 — Мурлинский I могильник; *3, 4, 6, 8, 10, 11, 13, 14, 18, 19* — Окуневский могильник; *5, 16, 17* — Мурлинский II могильник; *7, 9, 15* — Омская обл.; *12* — Александровка. *5, 10, 11* — кость; остальное — железо

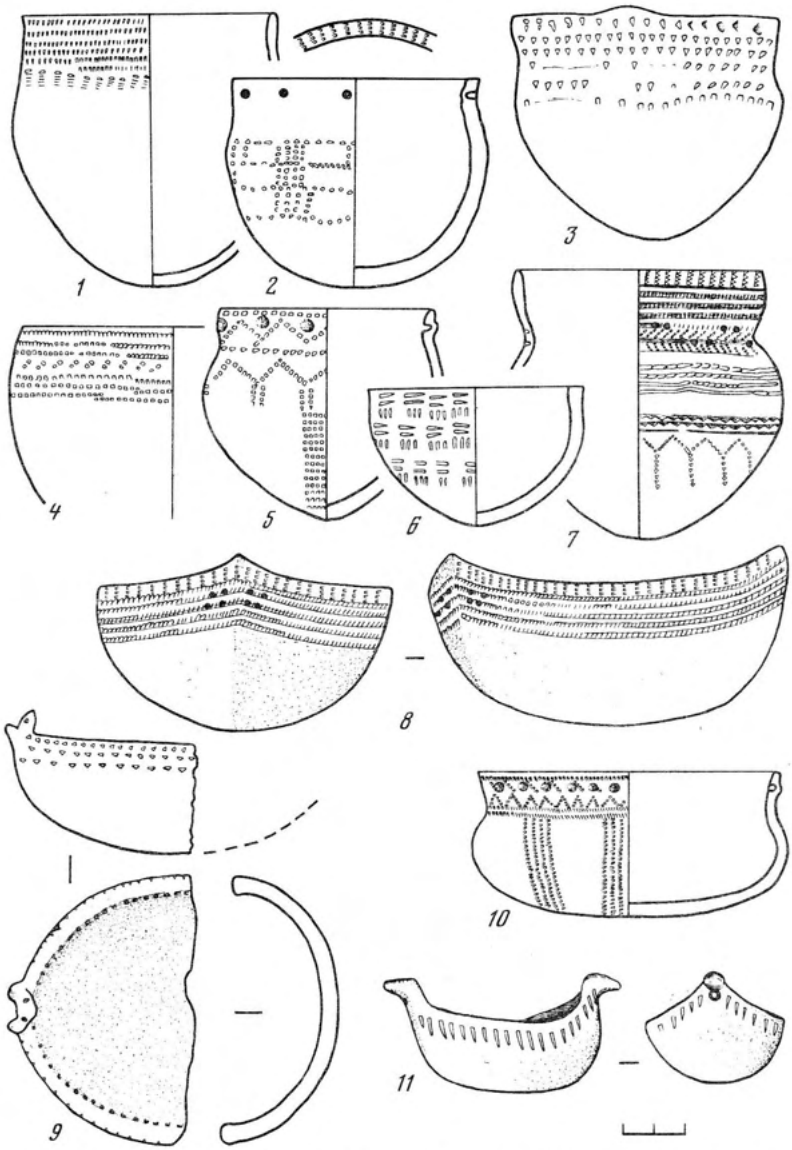


Рис. 77. Период раннего средневековья в Томско-Нарымском Приобье. Релкинская культура. Керамика Релкинского могильника. I группа

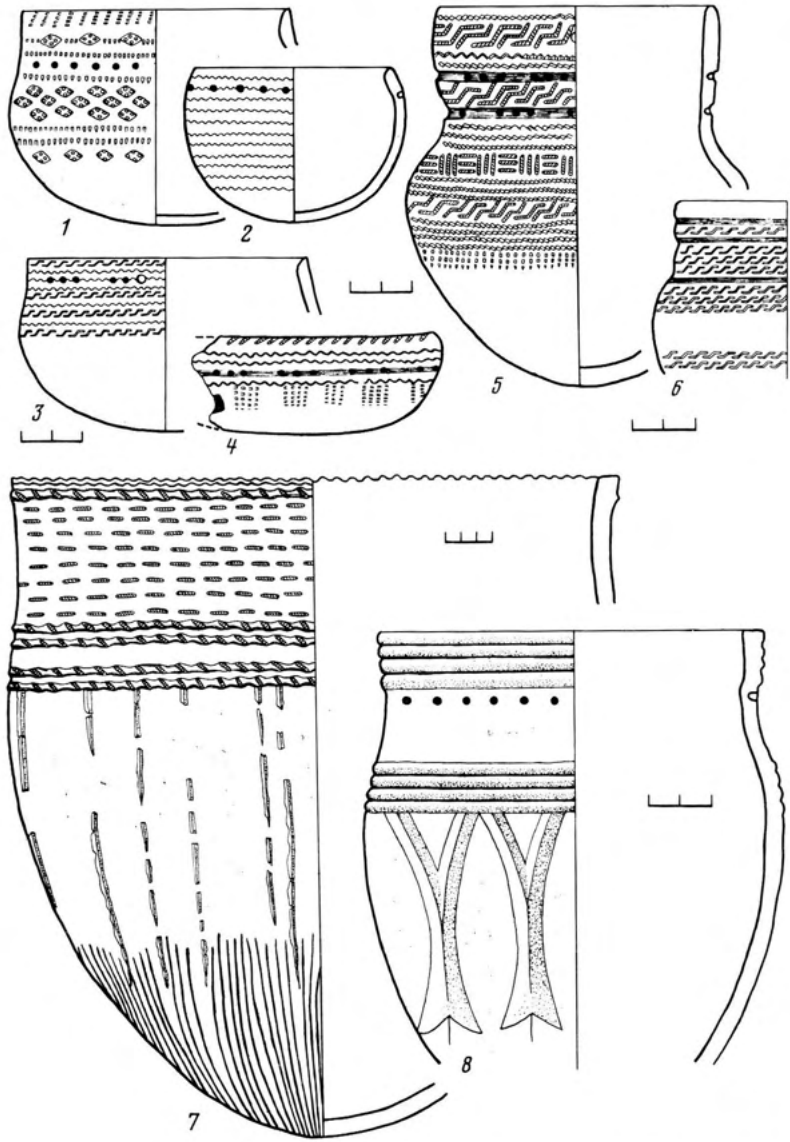


Рис. 78. Период раннего средневековья в Томско-Нарымском Приобье. Релкинская культура. Керамика второй (*1—6*) и третьей (*7, 8*) групп

1—6, 8 — Релкинский могильник; *7* — Басандайское городище

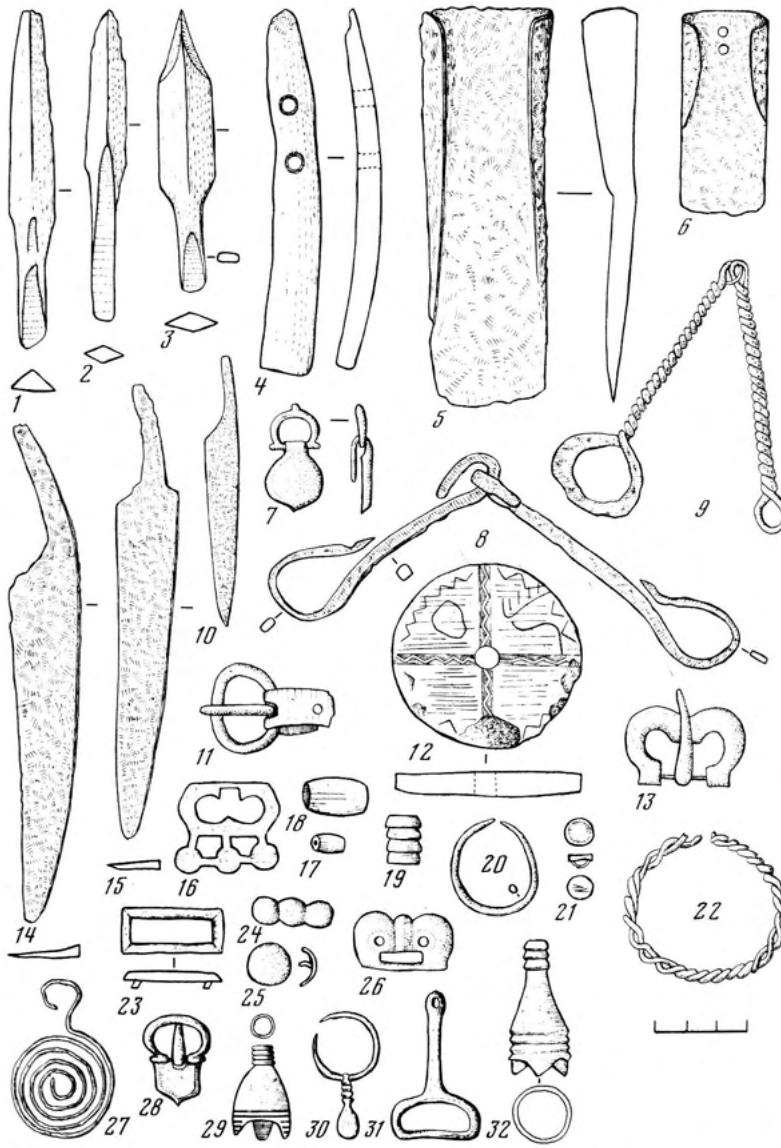


Рис. 79. Период раннего средневековья в Томско-Нарымском Приобье. Релкинская культура. Хозяйственно-бытовой инвентарь и украшения Релкинского могильника

1—4 — кость; *5, 6, 8—10, 14, 15* — железо; *12* — камень; остальное — бронза

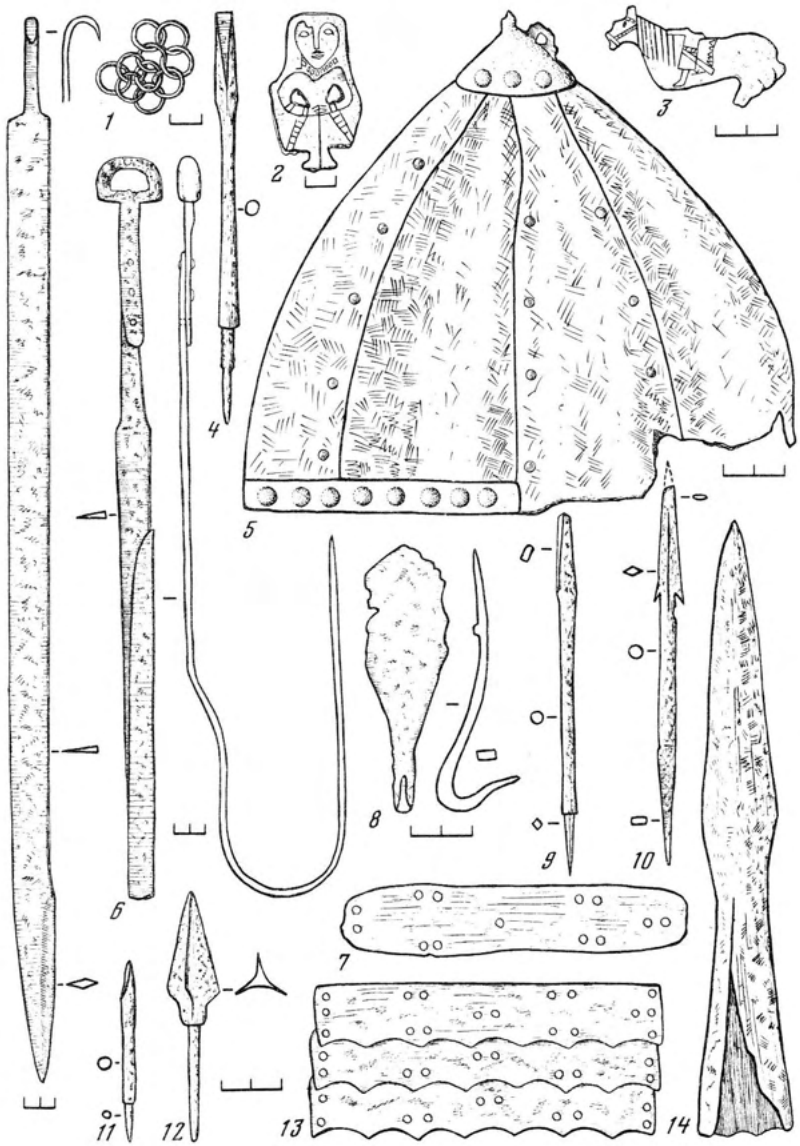


Рис. 80. Период раннего средневековья в Томско-Нарымском Приобье. Релкинская культура. Воинское убранство «богатырей» из Релкинского могильника

2, 3 — бронза; *5, 6* — железо с бронзой; остальное — железо



Рис. 81. Период раннего средневековья в Томско-Нарымском Приобье. Бронзовое культовое литье релкинской культуры

1—6, 8—10, 13—15 — Релкинский могильник; *7, 16* — Васюганский клад; *11* — Елыкаевский клад; *12* — Шутовское

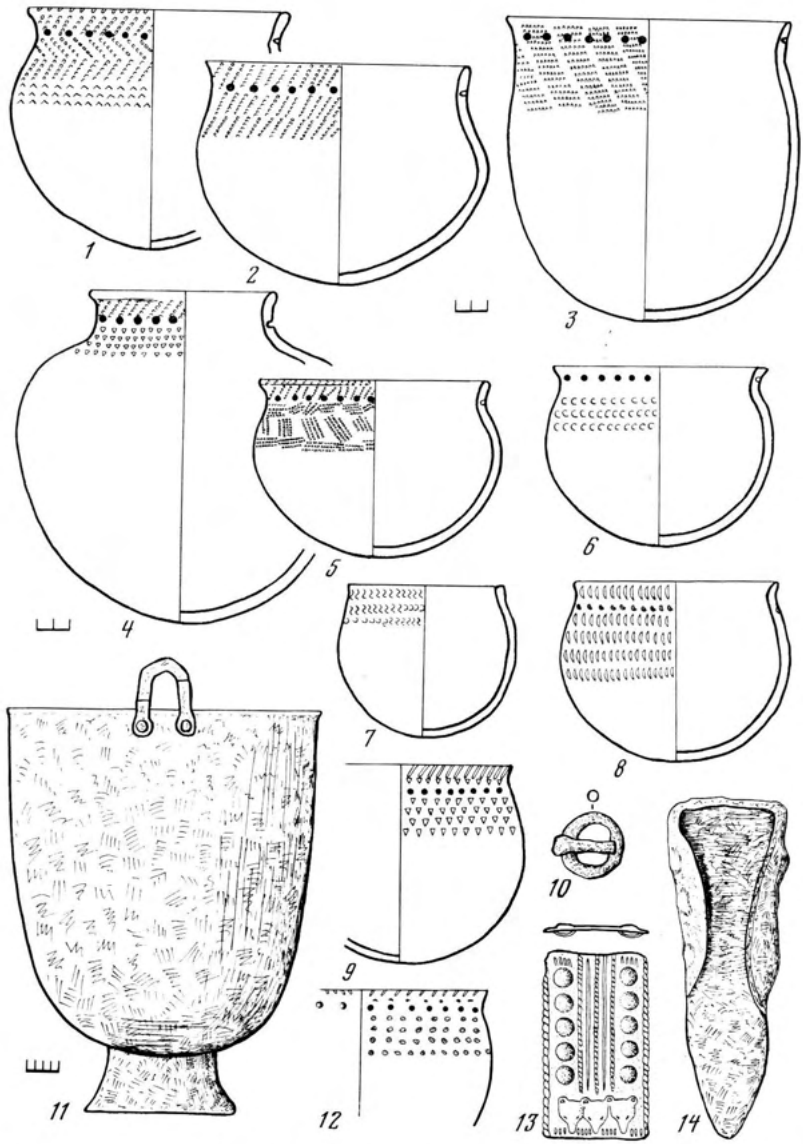


Рис. 82. Период раннего средневековья в Верхнем Приобье. Посуда и инвентарь одинцовской культуры

1 — могильник Ближние Елбаны XII; *2—6* — могильник Ближние Елбаны XIV; *7* — могильник в урочище Татарские могилки; *8, 11* — могильник Степной Чумыш; *9, 12* — городище Черный Мыс II; *10, 13, 14* — могильник Юрт-Акбалык VIII. *10, 11, 14* — железо; *13* — бронза; остальное — глина

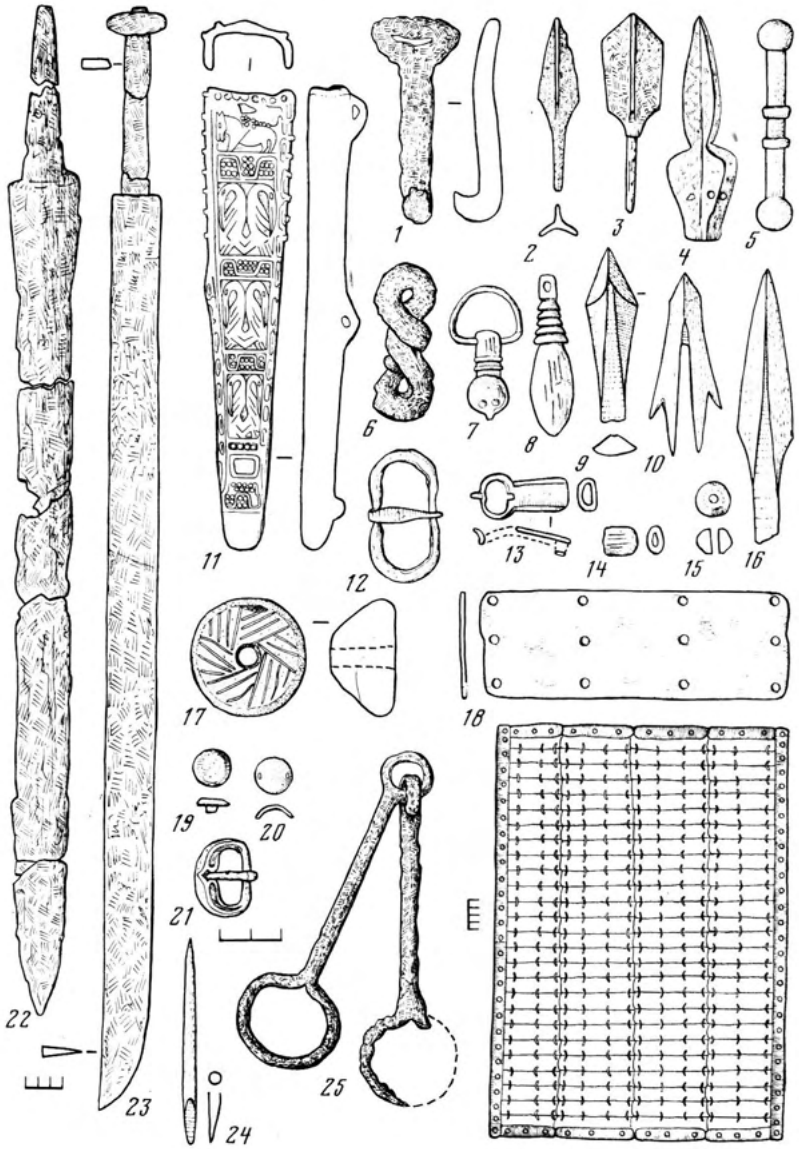


Рис. 83. Период раннего средневековья в Верхнем Приобье. Оружие и бытовой инвентарь одинцовской культуры

1, 3, 4, 11, 18, 21, 23 — могильник в урочище Татарские могилки; *2, 5—8, 12, 14, 15, 19, 20, 22, 25* — могильник Ближние Елбаны XIV; *9, 10, 13, 16, 17* — могильник Ближние Елбаны XII; *24* — могильник Юрт-Акбалык VIII. *5, 9, 10, 16, 24* — кость; *11—13, 19—21* — бронза; *14—15* — стекло; *16* — глина; остальное — железо. *18* — панцирная пластина и реконструкция же[illegible] панциря из могилы воина в урочище Татарские могилки (по А. П. Уманскому)

Отдел[illegible]
ИИ[illegible]
при Институте археологии

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АО	— Археологические открытия
ВАУ	— Вопросы археологии Урала
ВИ	— Вопросы истории
ВФ	— Вопросы философии
ВСОИРГО	— Восточно-Сибирский отд. имп. Русского географического общества
ГИМ	— Государственный Исторический музей
ЕТГМ	— Ежегодник Тобольского губернского музея
ЖС	— Живая старина
ЗЖ	— Земледельческий журнал
ЗСОИГО	— Западно-Сибирский отд. имп. Русского географического общества
ИИС	— Из истории Сибири
ИОЛЕАЭ	— Изв. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете.
ИРГО	— Имп. Русское географическое общество
КСИА	— Краткие сообщения Института археологии
КСИИМК	— Краткие сообщения Института истории материальной культуры
МАЭ	— Музей антропологии и этнографии
МИА	— Материалы и исследования по археологии
ПСРЛ	— Полное собрание русских летописей
РГО	— Русское географическое общество
РИСО	— Редакционно-издательский совет
СА	— Советская археология
САИ	— Свод археологических источников
СЭ	— Советская этнография
ТГПИ	— Томский государственный педагогический институт
ТГУ	— Томский государственный университет
ТИЭ	— Труды Института этнографии
ТКМ	— Томский краевой музей
ТОКМ	— Томский областной краеведческий музей
ТСА	
РАНИОН	— Тр. секции археологии Российской ассоциации научных институтов общественных наук
УОЛЕ	— Уральское общество любителей естествознания
ЭО	— Этнографическое обозрение

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 3

Глава первая. ВОПРОСЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ 12

Глава вторая. ХОЗЯЙСТВО 30

Некоторые стороны производственной деятельности западносибирского населения в каменном веке 30

О структуре древней экономики Срединного суперрегиона . . . 34

Ареал производящей экономики на юге Западной Сибири 35

Ареал присваивающей экономики на севере Западно-Сибирской равнины 53

Охотничий уклад 54

Комплексный рыболовческо-охотничий (охотничье-рыболовческий) уклад 63

Оседлорыболовческий уклад 68

Ареал многоотраслевой экономики в предтаежной и южнотаежной полосе 71

К вопросу о движущих силах экономического развития в древности 80

Глава третья. ОБЩЕСТВО 89

Общества ареала производящей экономики 90

Общества с присваивающей экономикой 97

Общества ареала многоотраслевой экономики 126

Глава четвертая. ВЕРОВАНИЯ 134

Человек и живая природа 134

Представления о душе 151

Представления о мире 167

К проблеме шаманизма 183

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 199

ЛИТЕРАТУРА 204

ИЛЛЮСТРАЦИИ 1—83 215

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ 300

Научное издание

Михаил Федорович
Косарев

ДРЕВНЯЯ ИСТОРИЯ
ЗАПАДНОЙ СИБИРИ:
ЧЕЛОВЕК
И ПРИРОДНАЯ СРЕДА

Утверждено к печати
Институтом археологии Академии наук СССР

Редактор издательства С. Н. Васильченко
Художественный редактор И. Д. Богачев
Художник Н. А. Сидельников
Технический редактор З. Б. Павлюк
Корректоры Н. А. Несмеева, Ф. Г. Сурова

ИБ № 47485

Сдано в набор 15.01.91
Подписано к печати 06.06.91
Формат $70\times90^{1}/_{16}$
Бумага офсетная № 1
Гарнитура литературная
Печать офсетная
Усл. печ. л. 22,23. Усл. кр.-отт. 22,23. Уч.-изд. л. 23,6
Тираж 800 экз. Тип. зак. 1061
Цена 10 руб.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва В-485
Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034 Ленинград, В-34, 9 линия, 12

В 1991 ГОДУ ВЫЙДУТ В СВЕТ:

АМЕРИКА ДО КОЛУМБА:
Контакт цивилизаций и культур

17 л. — 4 р.

Книга посвящена проблемам индеанистики, процессам 500-летнего взаимовлияния и взаимодействия, контактам и конфликтам аборигенных культур народов Америки с народами и культурами европейцев. В центре внимания — исторические судьбы индейцев и эскимосов, их борьба за сохранение своих традиций и самобытной культуры, за суверенитет и права в современном мире. Особо рассматривается история русской колонизации Америки, ее влияние на развитие северо-западного побережья Тихого океана.

Для этнографов, историков, широкого круга читателей.

Г. А. ГАДЖИЕВ

ДОИСЛАМСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ НАРОДОВ НАГОРНОГО ДАГЕСТАНА

15 л. — 2 р. 40 к.

В книге рассказывается о домонотеистических верованиях и обрядах народностей Дагестана (аварцев, даргинцев, лакцев). На основе богатого полевого материала автор рассматривает различные верования и культы, связанные с водой, с почитанием солнца и огня, земли и растительности, освещает народные представления о духах-демонах. Уделяется внимание и такому явлению, как фетишизм, а также религиозно-магическим приемам, применяемым в знахарстве.

Для этнографов, историков, широкого круга читателей.

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ «АКАДЕМКНИГА» С УКАЗАНИЕМ МАГАЗИНОВ И ОТДЕЛОВ «КНИГА — ПОЧТОЙ»

Магазины «Книга — почтой»:

252208 Киев, пр-т Правды, 80а
197345 Ленинград, ул. Петрозаводская, 7
117393 Москва, ул. академика Пилюгина, 14, корп. 2

Магазины «Академкнига»
с указанием отделов «Книга — почтой»:

480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»)
370001 Баку, ул. Коммунистическая, 51 («Книга — почтой»)
232600 Вильнюс, ул. Университето, 4
690088 Владивосток, Океанский пр-т, 140 («Книга — почтой»)
320093 Днепропетровск, пр-т Гагарина, 24 («Книга — почтой»)
734001 Душанбе, пр-т Ленина, 95 («Книга — почтой»)
375002 Ереван, ул. Туманяна, 31
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 («Книга — почтой»)
420043 Казань, ул. Достоевского, 53 («Книга — почтой»)
252030 Киев, ул. Ленина, 42
252142 Киев, пр-т Вернадского, 79
252025 Киев, ул. Осипенко, 17
277012 Кишинев, пр-т Ленина, 148 («Книга — почтой»)
343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1 («Книга — почтой»)
660049 Красноярск, пр-т Мира, 84
443002 Куйбышев, пр-т Ленина, 2 («Книга — почтой»)
191104 Ленинград, Литейный пр-т, 57
199164 Ленинград, Таможенный пер., 2
194064 Ленинград, Тихорецкий пр-т, 4
220012 Минск, Ленинский пр-т, 70 («Книга— почтой»)
103009 Москва, ул. Горького, 19а
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7
630076 Новосибирск, Красный пр-т, 51
630090 Новосибирск, Морской пр-т., 22 («Книга — почтой»)
142284 Протвино Московской обл., ул. Победы, 8
142292 Пущино Московской обл., МР «В», 1 («Книга — почтой»)
620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»)
700000 Ташкент, ул. Ю. Фучика, 1
700029 Ташкент, ул. Ленина, 73
700070 Ташкент, ул. Ш. Руставели, 43
700185 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 («Книга — почтой»)
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»)
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49
720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42 («Книга — почтой»)
310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87 («Книга — почтой»)