

---

---

---

---

А. Н. ЛИПСКИЙ

## К ВОПРОСУ ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ ЭТНОГРАФИИ ДЛЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ

Как известно, этнография широко и эффективно привлекается для интерпретации археологических материалов<sup>1</sup>. Однако, к сожалению, бывают случаи, когда неправильное использование этнографических сведений приводит некоторых археологов к ошибочным выводам. Это, в частности, относится к книге Л. Р. Кызласова «Таштыкская эпоха...»<sup>2</sup> — последней по времени сводке по вопросам таштыкской культуры, существовавшей в Минусинской котловине в конце первого тысячелетия до н. э.—начале первого тысячелетия н. э. На интерпретации Л. Р. Кызласовым религиозно-психологических представлений таштыкцев я считаю необходимым остановиться, так как она, принимаемая на веру, вводит читателя в заблуждение<sup>3</sup>.

Рассматривая погребальный обряд склепа № 2 на Изыхском чаатасе, Л. Р. Кызласов обращает особое внимание на женское погребение. Он утверждает, что «очевидно, женщина была умерщвлена и затем, после распадаения связок, что *можно было ускорить искусственным путем* (подчеркнуто мною.—Л. Л.), кости ее скелета были разбросаны в сооружавшемся склепе...» (стр. 76). Аргументацию для такого допущения об умерщвлении он находит в наличии пробоины в черепе. «Это, видимо, жертвенное погребение...». А уж если жертвенное, то, конечно, «какой-то рабыни».

А откуда видно, на основании каких археологических или этнографических данных можно считать, что «это жертвенное погребение»? И почему «какой-то рабыни»?

В хакасском фольклоре мы знаем жертвенное погребение. Это принесение девушки в жертву суг-ззи — хозяину реки Абакана, по его «требованию». Такие же приношения девушки в жертву встречаются и в фольклоре нанайцев Амура; они имели место и у карел. Но все это — принципиально другое. И жертва могла приноситься только в виде целого человека, а не частей его, тем более не разрозненными костями его скелета.

Известно существовавшее когда-то у нанайцев Амура разрубание трупа умершего ребенка и разбрасывание частей его на развилке тропинок. Но, во-первых, это не жертва, а магический способ предотвратить возвращение души этого ребенка в тело матери для последующего рож-

<sup>1</sup> См., например: С. П. Толстов, Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования, М., 1948; С. В. Киселев, Древняя история Южной Сибири, М., 1951; А. П. Окладников, Неолит и бронзовый век Прибайкалья, «Материалы и исследования по археологии СССР» (далее МИА СССР), № 18, М., 1950; В. Н. Чернецов Древняя история Нижнего Приобья, МИА СССР, № 35, М., 1953, и др.

<sup>2</sup> Л. Р. Кызласов, Таштыкская эпоха в истории хакасско-минусинской котловины, М., 1960.

<sup>3</sup> См. В. П. Левашова, Рецензия на книгу Л. Р. Кызласова «Таштыкская эпоха», «Сов. археология», 1962, № 3, стр. 322—324.

дения, после того как эта душа несколько раз родилась и, не дожив до года, умирала. Во-вторых, в этом случае кости не очищались от мяса, да и не могли очищаться, хотя по цели этого действия такое наибольшее разрушение тела целесообразно было бы сделать.

Вызывает недоумение и объяснение Кызласовым нахождения костей «жертвенного» погребения женщины «в хаотическом состоянии» и в самых разных местах склепа: «Вдоль задней северо-восточной стенки сруба и за срубом, на полу и иногда под бревнами пола, что возможно было лишь при сооружении сруба...». Автор особо подчеркивает: «Это не скелет из раннего погребения, нарушенного ямой склепа, ибо он был бы в таком случае либо выброшен, либо перехоронен...» (стр. 76).

Если поверить описанному Л. Р. Кызласовым разбрасыванию скелета, то надо допустить, что при сооружении склепа происходило следующее: возвели строители стенки склепа — бросили за стенки какую-то часть костей скелета; приступили к сооружению пола — под него бросили еще какие-то кости все того же скелета; настлали пол — на нем, около все той же стены, разбросали кости скелета... Но во всем этом должны были быть хотя бы признаки какой-то «целесообразности». Такой целесообразности, хотя бы с точки зрения таштыкца, Кызласов не показывает, отчего все это «жертвенное погребение» расчлененного трупа и хаотически разбросанного скелета выглядит весьма неубедительным и, в лучшем случае, ошибочно истолкованным. Невольно кажется, что скелет более раннего погребения, разрушенного строителями склепа и разбросанного ими, Кызласов принял за открытие нового погребального обряда. Перехоронение же, подобное описанному Кызласовым, не зафиксировано сибирской археологией вообще.

Этнография сибирских народностей свидетельствует о том, что расчленение трупа или разбрасывание частей его вызывалось необходимостью пресечь возрождение души этого человека, таким способом уничтоженного, что совершенно недопустимо было с точки зрения сохранения души умершего члена рода или даже раба, поскольку последний, если его погребали с господином, должен был служить ему в загробном мире. В этом случае достаточно было убить раба, как «убивали» нарту или челнок, ломая их.

Далее: «...погребение умерших в могилу, — утверждает Л. Р. Кызласов, — было отделено\* значительным промежутком времени от момента смерти» (стр. 148). Но какими археологическими материалами это устанавливается, Л. Р. Кызласов не говорит. Он высказывает предположение: «Сначала труп, видимо, превращали в скелет (курсив мой. — А. Л.), для чего производилась и посмертная трепанация черепа...».

Человек — прежде всего рационалист. И чем древнее эпоха, в которой жил человек, тем большим рационалистом он был. Ни одно, с нашей точки зрения, казалось бы, нелепое действие человека древней или древнейшей эпохи не совершалось им без требований практической жизни — практической в его понимании. Так, ради какой практической потребности понадобилось таштыкцу искусственно превращать труп в скелет, расчленять его и тем самым лишать его возможности нового рождения?

Мне довелось наблюдать обряд погребения у чукчей, восточных тунгусов, у всех народностей бассейна Среднего и Нижнего Амура, на северном Сахалине; в свое время наблюдал его у северо-западных монголов, у наших алтайцев, наконец, за последние двадцать лет не однажды видел его у хакасов, много беседовал с людьми разного возраста этих народностей об обрядах погребения и нигде ни разу не нашел указания на то, что труп покойника искусственно «превращался в скелет». Отме-

ченное выше у гольдов-нанайцев разрубание умершего ребенка — действие принципиально другого порядка. Расчлененный и разбросанный труп уничтожал единство, целостность «бõe» — тела человека, самого человека и тем самым лишал его возможности родиться вновь. Представление о реинкарнации — общее для сибирских народностей. Как же при наличии такого представления у народностей Сибири, частью которых было таштыкское время население Среднего Енисея, последнее могло заниматься превращением в скелет и даже расчленением скелета члена своего рода, возврата которого в этот мир желали родственники умершего и в него верили?

В быту, в верованиях и в фольклоре современных хакасов — по Л. Р. Кызласову, прямых потомков таштыкцев — сохранилось множество пережитков древнейших представлений, восходящих к представлениям эпох, значительно более древних, чем таштыкская.

Но нигде, ни в этнографии, ни в фольклоре, ни в языке хакасов, насколько мне это известно, не сохранилось и малейшего указания на то, что трупы людей искусственно превращались в скелет, помимо, конечно, имевшего место в прошлом выноса покойника в степь, где труп разрушался животными и гниением.

Не ближе ли к истине было сказать, что трупы выносились в степь, там они превращались в скелеты (в разрозненные кости скелета), которые потом хоронили в земле?

Что касается «посмертной трепанации черепа», производившейся, по Кызласову, будто бы в связи с искусственным превращением трупа в скелет, так и это утверждение ничем не обосновано. Известно, что трепанированных черепов найдено не так уж много, что не каждый скелет сопровождается трепанированным черепом. Это и понятно. Сохранялся среди живых череп, да и тот в некоторых только случаях, а вовсе не труп покойника, как утверждает Л. Р. Кызласов. Покойника выносили в степь и предоставляли действию природы. Череп его в тех или иных случаях, как это показывает водворение черепа отца или деда, а чаще дяди по матери, в саула нанайцев-гольдов (в культе Хэри мафа), или в случае, описанном А. А. Борисовым у самоедов, мог быть взят только спустя значительное время после выноса покойника на сёктёр — костыше-кладбище (у хакасов), т. е. после обработки головы покойника животными и атмосферой, но ни в коем случае не в результате какой-либо обработки человеком.

Л. Р. Кызласов видит в таштыкской трепанации черепа лишь деталь погребального обряда и, очевидно, не допускает, например, лечебного ее назначения. А вот такая трепанация в таштыкское время была и возможна и вероятна, так как имела целью «выпустить», «изгнать» из головы человека засевшего там духа, причиняющего боль.

Несколько слов о трактовке Л. Р. Кызласовым погребальных масок. Приведа выдержку из работы В. К. Харламповича о лоскуте оленьей шкуры, которым ханты покрывали лицо умершего в целях «изоляции его злого духа», сославшись на «обязательное для всех присутствовавших на похоронах хантов очищение прыганием через горящий костер», Л. Р. Кызласов заключает: «несомненно для тех же целей „изоляции“ умершего от живых и предназначались в первую очередь маски из таштыкских грунтовых могил, которые налеплялись прямо на лицо...». А дальше он утверждает, что «Эта „изоляция“ необходима была тем более, что, по существовавшему в то время обряду, мумифицированный труп должен был какое-то время находиться непогребенным для того, чтобы живые смогли выполнить все обряды, связанные с культом предков» (стр. 148). И то, и другое неверно.

Известно, — и я видел это у нанайцев, ульчей, нивхов, юго-восточных тунгусов, что покрывание лица умирающего производилось в момент агонии и покрывало затем с лица умершего уже не снималось.

А когда же производилась накладка глины (маски) «прямо на лицо» у таштыкцев? Тоже в момент агонии? Следовательно, таштыкцы еще до смерти члена семьи заранее заготавливали глину? Причем открыто, для того, чтобы использовать ее в момент смерти? Это невозможно. Причина смерти, по представлениям сибирских народностей, — результат действий, какого-то духа, а нередко и нескольких. Заготовить заранее глину для наложения на лицо — это значило бы привлечь внимание духов к и без того больному, т. е. уже подвергнутому действию некоего духа, родственнику.

В силу таких взглядов молодая женщина, ожидающая ребенка, не могла заранее изготавливать (шить) ему одежду, отец не мог заранее сделать колыбель будущему ребенку. По той же причине категорически запрещалось спрашивать будущую мать или отца, когда они ожидают ребенка — женщина, даже если бы она могла подсчитать время родов, не посмела бы это сделать.

Но допустим другое — глина накладывалась уже по смерти человека» Тогда как же с боязнью «его злого духа»?

Ко времени, которому Кызласов посвящает свою монографию, таштыкцы, в результате большого количества наблюдений и сложившихся уже традиций, стали бояться разлагающегося трупа.

У гольдов, например, в буни — загробный мир — должна быть доставлена душа умершего. Пока это не сделано, душа содержалась в куклке — аями фанялка (тень умершего). К обряду касатаури — доставления души взрослого человека в загробный мир, в селение мертвых рода, изготовлялась кукла нормального поясного роста человека — мугдэ, которую одевали в подлинные одежды умершего. У некоторых из гольдских родов еще в 1920-х гг. мугдэ делали в полный рост человека, с ногами. На лице этой куклы рисовали краской глаза, рот, нос. Некоторые из родов на лицо куклы надевали берестовую маску<sup>4</sup> с изображением на ней наиболее примечательных особенностей лица умершего<sup>5</sup>.

Вызывает сомнение и мумификация трупов. «Установленные» признаки мумифицирования трупов оглахтинских погребений нельзя принять на веру до тех пор, пока новые находки, после их специального технико-химического анализа, не позволят подтвердить это.

Что касается «конкретных» случаев мумификации трупов, обнаруженных Е. Кокашиным и А. В. Адриановым на Оглахте, то они вызывают сомнения и по другому поводу. А не результат ли это почвенно-климатических условий?

Несколько лет назад мне пришлось раскопать погребение женщины-хакаски<sup>6</sup>, относящееся к концу XVIII в. Все присутствовавшие при вскрытии колоды, в том числе и представитель милиции, были поражены сохранностью шелкового платья покойницы, ее пышных волос каштаново-рыжеватого оттенка. Труп представлял собой как бы кожаный мешок-чехол темно-коричневой окраски, надетый на скелет. Кожа плотно облегалась кости. Так и казалось, что зощным насосом из-под кожи выкачано все мало-мальски влажное. Кожа, после обнажения от покровов

<sup>4</sup> А. Н. Липский, Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии (II в, до н. э. — IV в. н. э.), в кн. «Краеведческий сборник», № 1, Абакан, 1956, стр. 59—61, табл. 10.

<sup>5</sup> Одна из таких масок хранится в этнографических коллекциях Хабаровского музея.

<sup>6</sup> Погребение находилось в г. Абакане на проспекте В. И. Ленина у д. III<sup>aa</sup>

одежды, пока не высохла под солнцем, сохраняла значительную эластичность.

Таким образом, погребение сохранило в течение около 200 лет труп покойницы с четко выраженными признаками «мумификации», хотя нам хорошо известно, что хакасы не знали такой обработки трупов. Это позволяет думать, что и оглахтинский, да и другой, указываемый Кызласовым случай «мумификации», — результат не искусства, а почвенно-климатических условий погребения.

Кроме того, мною вместе с антропологом В. П. Алексеевым было раскопано в 1936 г. около 600 погребений всех хакасских племенных групп, давности 50—200 лет. В этих погребениях мы нашли несколько трупов, которые по своему состоянию очень похожи были на труп погребения в г. Абакане. Это состояние, при желании, можно было признать за остатки мумификации.

Наконец, о мумификации трупов в Пазырыкских захоронениях. Здесь, как известно, мышечная ткань трупа была удалена и заменена просушенной травой, может быть, пропитанной чем-либо консервирующим. Сохранялся кожный покров, содержавший татуировку с индивидуальными особенностями умершего, — очень важными для опознания покойного в загробном мире его родственниками. Ничего подобного в остатках «мумификации» на Енисее не найдено. Здесь индивидуальные особенности умершего заключались в татуировке его лица, которая изображалась раскраской лица маски.

Далее Л. Р. Кызласов трактует мумификацию как способ «сохранить труп на какой-то срок до его погребения для совершения обрядов, связанных с почитанием мертвых и поминанием их» (стр. 101).

Прежде всего, не было «почитания» мертвого, а имело место охранение его души, для того, чтобы водворить ее в селение мертвых и тем самым обеспечить возвращение члена рода в наш мир. Сибирские народности, не зная мумификации и не допуская каких-либо манипуляций над трупом, пришли к необходимости содержания души умершего в кукле без маски (у большинства амурских народностей, у хантов и манси) или с маской — у некоторых таштыкцев и части сибирских народностей.

Наконец, не было и поминания мертвого. Был уход за куклой — хранителем души умершего: ее укладывали спать, поднимали с постели, кормили и т. д. И, как завершение этого оберегания души, отправляли ее в мир душ тем или иным способом-обрядом. Сибирская этнография не знает хранения трупов дольше начала их разложения даже у тех народностей, которые не изготовляли погребальных кукол. На Среднем Енисее уже в древности широко практиковался вынос трупов в степь и погребение разрушенных (чаще длинных) костей скелета и черепа.

Там же, где как это имело место на Среднем Енисее в таштыкское время (у хантов и манси еще недавно, а у народностей Амура и теперь) после смерти человека при уходе за его душой до отправления ее в загробный мир изготовляли куклу с надетой на нее маской или хранили маску-бюст «покойного», и вовсе не требовалось хранить труп его, достаточно было иметь куклу с маской или без нее, в отношении которой и выполнялись необходимые обряды. Это блестяще показывают соответствующие обряды ряда сибирских народностей, а не «только хантов», как утверждает Л. Р. Кызласов (стр. 102).

Неидентичность маски и покрывала лица умершего (буниче у гольдов) устанавливается и фактом, приведенным самим же Кызласовым, — терракотовой маской из Оглахтинского могильника, «надетой на „лицо“ головы погребальной куклы, сшитой из кожи», а не на лицо покойника (стр. 149).

«Совершение обрядов, связанных с культом мертвых, всякий раз над трупом конкретного лица... выдвигало,— утверждает Л. Р. Кызласов,— требование портретности погребальной маски...» (стр. 148).

Первое, что здесь неверно, это портретность погребальной маски. Это доказано сопоставлением погребальной маски, найденной мною в 1947 г. на скелете таштыкца в погребении у здания Государственного банка в г. Абакане<sup>7</sup>, с маской, изготовленной М. М. Герасимовым по черепу этого таштыкца. Сопоставление показало, что таштыкские погребальные маски очень далеки от портретности. Они лишь относительно передают расовые особенности человека. Но и последние соответствовали скорее не особенностям лица погребенного, а тому, каким представлял себе это лицо скульптор. Маска, находившаяся на черепе таштыкца из моей раскопки, была ярко выраженного европеоидного типа и настолько узколицая, что никак не покрывала лицевого скелета покойника; маска же, изготовленная М. М. Герасимовым, представляет метиса с более широким лицом.

Второе утверждение, что «совершение обрядов... над трупом конкретного лица... выдвигало требование портретности погребальной маски» — бессодержательно, так как не объясняет не только необходимости портретности маски, но и необходимости маски вообще.

Что же это за обряды совершались таштыкцами «над трупом конкретного лица», которые «требовали портретности погребальной маски»? Ведь только поняв смысл, цель обряда, можно уразуметь роль и назначение в нем тех или иных действий и предметов.

Об отсутствии четкого представления о погребальном обряде с использованием погребальной маски свидетельствуют и другие утверждения Л. Р. Кызласова. «Несомненно,— пишет он,— некоторая часть погребенных не была удостоена масок и, следовательно, для них не соблюдался сложный обряд, связанный с культом мертвых» (стр. 150).

Что такое «была» или «не была удостоена»? Маска, как и погребальная кукла, как показывает этнография Сибири,— атрибут погребального обряда, долженствовавший обеспечить реинкарнацию души покойного, значит, обязательный в обряде. И не «удостоить» этим атрибутом покойника — члена рода, о возвращении которого его родичи беспокоились и заботились, невозможно. Другое дело — обязательно ли было участие в погребальном обряде одновременно маски и куклы. Очевидно, нет. На Оглахте найдены оба атрибута в одном погребении, а в г. Абакане (у банка) я нашел на скелетах мужчины и женщины, видимо, жены и мужа, только маски.

И в подавляющем большинстве таштыкских погребений за все время их раскопок найдены только маски. Наоборот, этнография Сибири, и в частности нанайцев, у которых погребальная кукла получила наилучшее из всех сибирских народностей выражение, знает в основном только куклу; маска (берестовая) здесь очень редка. Очевидно, наличие или отсутствие маски в погребении зависело вовсе не от того, был ли этот покойник кем-то «удостоен» такого атрибута, а от того — каково было его общественное или имущественное положение. Таштыкская маска — это прежде всего скульптурное произведение. Даже беглый осмотр масок позволяет установить большее или меньшее искусство, с которым та или иная маска изготовлена. И при этом все же очевидно, что не каждый мог сделать маску — видимо, были мастера-специалисты, работавшие, конечно, не безвозмездно. Поэтому, чтобы сопроводить покойника маской, семья умершего или тот или иной коллектив ближайших родственников

<sup>7</sup> А. Н. Л и с с к и й, Указ. раб., стр. 32—38, рис. 1—4.

его должны были нести значительные расходы, а это было под силу, вероятно, не всем. Но маска могла заменяться куклой, для изготовления которой не требовалось специалиста и, очевидно, заменялась ею.

Что касается отсутствия маски в погребении рабов, положенных вместе с господином, как это установлено в погребении у банка в г. Абакане<sup>8</sup>, то это, мне кажется, убедительно разъясняется все той же этнографией народностей низовьев Амура. Раб у нанайцев (аха, или **някан**) был собственностью рабовладельца и в погребальном обряде приравнивался вещи. Его душа, отправляемая в загробный мир с душой хозяина, не имела мугдэ— большой куклы. Вместе с мугдэ хозяина в числе его вещей сжигалась маленькая кукла-фанялка, вместилище души раба, употреблявшаяся в обряде касатаури вместо фаня («тень») — большой куклы.

«Следовательно, для них (т. е. для тех из покойников, кто „не был удостоен“ погребальной куклы.— А. Л.) не соблюдался сложный обряд, связанный с культом мертвых», утверждает Л. Р. Кызласов. Это утверждение также несостоятельно. Раз были в быту куклы, маски, деревянные статуэтки<sup>9</sup>, аналогичные, видимо, гольдской фанялка,— был и обряд, их вызвавший. А взаимозаменяемость кукол и масок, видимо, допускалась обрядом и не исключала последний. Наличие в погребении куклы или маски принципиально ничего не меняло и не могло изменить, поскольку и та и другая служили вместилищем души умершего до и во время ее доставления в загробный мир. Но только не обе вместе, так как душа не могла одновременно находиться в разных вместилищах. Очевидно, маска закреплялась на голове куклы, для чего, как известно, некоторые из них имели специальные отверстия<sup>10</sup>.

Отсутствие же маски и куклы в некоторых таштыкских погребениях заставляет думать, что здесь была только кукла, которая или была сожжена, как это делают нанайцы, или сгнила и не сохранилась в таком виде, чтобы обратить на себя внимание археолога, и остатки ее были выброшены вместе с гнилушками бревен покрытия. Ведь допускает же Л. Р. Кызласов, вслед за Г. П. Сосновским<sup>11</sup>, что обнаруженные в стенках склепов вбитые «...колышки, вероятнее всего деревянные гвозди, служили, очевидно, для укрепления на стенах камеры ковров или войлоков, как это делалось в Ноин-Улинских или Пазырыкских камерах, где найдены такие же деревянные заостренные гвоздики» (стр. 10), хотя даже и признаков ковра в таштыкских склепах не найдено.

Что в погребениях, где не обнаружено масок, могли быть куклы, можно думать еще и потому, что масок всего найдено не более 400, кукол же погребальных определено всего несколько; между тем, население таштыкской эпохи в Минусинской котловине, вероятно, было во много раз больше. Не может быть, чтобы погребальный обряд с применением маски или куклы, особенно куклы, так широко распространенный (от хантов до нанайцев), не выполнялся бы у большей части таштыкского населения.

О нечеткости представлений Л. Р. Кызласова о погребальном обряде с использованием погребальной маски свидетельствует и другое его утверждение:... «инвентарь склепов показывает, — пишет он, — что вещи, „сопровождающие“ покойника в потусторонний мир, являются лишь бутафорией для погребальных процессий, моделями истинных предметов, за редким исключением» (стр. 114).

<sup>8</sup> А. Н. Липский, Указ. раб., стр. 15, 16.

<sup>9</sup> С. В. Киселев, Указ. раб., стр. 435, табл. XXXVIII, рис. 2.

<sup>10</sup> Там же, стр. 454.

<sup>11</sup> С. П. Сосновский, О находках Оглытинского могильника, ПИМК, 1933, № 7^8, стр. 35—36,

Всем понятно, что такое «бутафория». И всем, кто знаком с представлениями сибирских народностей о загробном мире, столь же ясна несостоятельность утверждения, будто кто-нибудь из сибиряков считает вещи или хотя бы их модели, отправляемые с душой покойника в загробный мир, бутафорией.

Трудно, на наш взгляд, принять и предположение Л. Р. Кызласова о том, что отсутствие масок в некоторых погребениях является «делом рук грабителей, побывавших в этих могилах и снявших маски» (стр. 100). Он поясняет: «Вряд ли белая гипсовидная терракота была нужна грабителям недавнего прошлого. Они могли вынимать ее только из любопытства. Но в таштыкскую эпоху, *может быть, она имела какую-то ценность* (курсив мой.— А. Л.).

Если даже принять во внимание выражение «может быть», нельзя все же не видеть в этой фразе допущения Кызласовым возможности повторного использования таштыкцами погребальной маски или хотя бы только материала, из которого она была изготовлена. А как же в таком случае это допущение увязывается с назначением погребальной маски (по Кызласову), как средства изоляции «злого духа» покойника? Ни для кого из представителей сибирских народностей абсолютно невозможно было бы использование маски или ее материала повторно.

Считалось, что материал маски, побывавший на лице покойника, содержал часть его души, некоторое сходство с умершим. Но боязнь какого бы то ни было сходства с умершим была настолько велика, что даже вызвала обычай замены собственного имени человека, оставшегося в живых, если такое же имя носил известный ему умерший.

В 1920 г. в нанайском поселении Оммой вспыхнула эпидемия оспы, унесшая значительное число жителей этой деревушки. Для отправления душ покойников в буну — загробный мир, происходившего примерно через три года после смерти, требовалось несколько деревянных кукол — мугдэ. Лес, где эти «уклы можно было изготовить, находился на недалеком от селения холме, там их и делали. Но люди, занимавшиеся этой работой, строго следили за тем, чтобы кукла, предназначенная одному покойнику, не попала другому, хотя на нее еще не были надеты платья умершего и принадлежность куклы тому или иному покойнику определена была только работавшим над нею, да и то мысленно, так как называть покойника по имени строго воспрещалось; покойника называть, даже мысленно, можно было только иносказательно, каким-либо его признаком.

И человек таштыкского времени, при его уже чрезвычайно развитых религиозно-психологических представлениях, не мог использовать материал от разрушенной им или кем-либо другим маски: материал маски, побывавший на лице покойника, уже тем самым нес в себе, — по принципу Analogiezauber — часть души умершего.

При определенных условиях даже оружие врага не могло быть взято победителем. В кургане первой стадии тагарской эпохи, раскопанном мною в 1952 г. на площадке Есинской МТС<sup>12</sup>, было найдено погребение трех побежденных, вместе с их оружием, небрежно сброшенных в яму, поверх которой были положены победители<sup>13</sup>.

А вот пример и из этнографии. Удэхейцы на речке Хор (правый приток Уссури), уничтожив банду грабителей (1921 г.) и закопав трупы убитых в галечной косе речки (наиболее уничижительный способ погребения), положили вместе с трупами и их винтовки и ножи, как, впрочем,

<sup>12</sup> Теперь зерносовхоз.

<sup>13</sup> Отчет о раскопках находится в архиве Ин-та археологии АН СССР, Отдел полевых исследований.



и все их вещи. А уж не удэхейцу ли, исконному и наиболее ярко выраженному охотнику среди населения Приморья, не ценить оружия и не желать иметь хорошую винтовку!

Вслед за С. В. Киселевым<sup>14</sup> Кызласов дважды (стр. 86 и 87) утверждает, что «оружие класть в могилу опасались...», со стрел «заранее сняты были втульчатые наконечники». Наличие же в погребениях «хотя и небольшого количества костяных» наконечников стрел, по Кызласову, «объясняется весьма правдоподобным мнением С. В. Киселева о том, что стрелы с костяными наконечниками были, очевидно, охотничьими, а не военными, и поэтому они не считались оружием, способным вредить человеку». Что и говорить, оригинальное объяснение! Но чрезвычайно далекое от истины, как мне уже пришлось однажды доказывать<sup>15</sup>. Позволю себе повторить кое-что из ранее сказанного по этому поводу.

Сибирская этнография знает множество примеров того, как нарта или челнок, принесенные на могилу, обязательно ломались там, надламывался кончик ножа, ломалось древко копья, обязательно разрезалась кожа шаманского бубна, подвешенного на дереве у могилы его владельца. Л. Р. Кызласову не могут быть неизвестны обычаи хакасов, в частности то, что у западного конца каждой могилы хакаса ставится небольшой колышек грубо человекообразного вида или дощечка с М-образно вырезанной вершиной. Перед этими фигурками всегда лежит небольшая песчаниковая плитка, а около нее небольшое кострище — остатки «поминаний» покойника, отправления ему в загробный мир пищи. Здесь обязательно лежит и та или иная поломанная или разбитая посуда — эмалированные мисочки, фарфоровые тарелки, разбитые бутылки из-под водки: раньше оставляли кожаные фляги, обязательно со значительным надрежом их стенки.

Чаще всего это остатки последнего обряда «ыберег», когда на костре сжигается какое-то количество пищи и водки для души покойника или какие-то вещи, в которых душа покойного нуждается и об этом известила во сне кого-либо из живых родственников. Посуда, в которой пища и водка (арака) были поставлены на каменной плитке, разбивается, ломается. Когда происходит эта часть обряда, ведущая обряд женщина, обычно старшая родственница по матери или мать умершего, в общем диалоге обряда обязательно говорит: «в твоей посуде (какой именно) принесенную тебе пищу, твою араку, твои вещи (какие) — возьми...» При раскопках около шестисот позднейших могил хакасов, выполненных мною и В. П. Алексеевым, мы не раз находили в погребениях стеклянную, фарфоровую, железную, медную посуду, в той или иной степени поврежденную.

Разбивается и ломается посуда, в которой принесены на могилу пища и питье или вещи, которыми пользовался при жизни покойник (например, нарта, челнок, нож, бубен), не потому, что оставшиеся в живых родственники будто бы боятся возвращения покойника на нарте или на челноке, чтобы причинить живущим вред с помощью фарфоровой тарелки или даже ножа, а для того, чтобы выдворить из нарты, челнока, миски, ножа... душу предмета для следования их в загробный мир (узют тире — у хакасов, буни — у маньчжуро-тунгусов) вместе с душой покойника".

<sup>14</sup> С. В. Киселев, Указ. раб., стр. 432, 433:

<sup>15</sup> А. Н. Липский, Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии, стр. 73 и 74.

<sup>16</sup> Сам же Л. Р. Кызласов называет эту посуду «покойниковой чашей», см.: Л. Р. Кызласов, О назначении древнетюркских каменных изображений людей, «Сов. археология», 1964, № 2, стр. 36.

Кстати, Л. Р. Кызласов не обратил внимания на то, что та фарфоровая мисочка, которую он изобразил на фотографии могилы хакаса «близ-Межекова улуса, 1959 г.»<sup>17</sup>, тоже повреждена.

Наконец, и археологически устанавливается отсутствие боязни класть в могилу оружие. С. И. Вайнштейн в 1953 г. в Улук-Хемском районе Тувы, в кургане № 1, датированном таштыкским временем, нашел колчан, наполненный стрелами с неснятыми бронзовыми и костяными наконечниками<sup>18</sup>. В 1952 г. на площадке Есинской МТС, в тагарском погребении трех побежденных воинов, я нашел остатки двух берестовых колчанов и в них стрелы с неснятыми бронзовыми и костяными наконечниками<sup>19</sup>. А уж их-то, трупов воинов враждебной стороны, победители должны были бы бояться.

Теперь об «охотничьих», «а не военных» наконечниках стрел, которые, по Кызласову, таштыкцами «не считались оружием, способным вредить человеку». Выходит, что стрела с костяным наконечником, способная поразить лося или медведя, не опасна для человека! Но дело даже не в этом. Археолог, утверждающий это, должен прежде всего доказать наличие в эпоху бронзы разделения стрел на «военные» и «охотничьи» (в эпоху развитого железа такое разделение было). Этого Кызласов не мог сделать, так как и разделения такого не было. Стрела, поражающая хотя бы козулю, была одинаково смертельной и для человека. Кстати, на Енисее, еще в тагарское время были в употреблении небольшие костяные наконечники стрел длиной 22—30, шириной 3—4 и толщиной 2—2,5 мм. Я их нашел в 1952 г. в раннетагарском кургане на площадке Есинской МТС<sup>20</sup>. Дело, следовательно, не в «охотничьем» или «военном» назначении костяных и бронзовых наконечников стрел, а в переживании костяных наконечников и в эпоху бронзы и даже железа, как это было с переживанием вообще костяных наконечников на первых этапах бронзовых культур. Дело в силе традиции и консерватизма в представлениях, о загробном мире, совпадающих в данном случае с экономической целесообразностью: во-первых, костяные наконечники несравненно более древни, чем бронзовые, и, во-вторых, бронзовые, конечно, были дороже, чем костяные, материал последних был более доступен, и изготовить их было гораздо легче.

Нельзя согласиться и с утверждением Л. Р. Кызласова о том, что статуэтки оленей в раскопанном им склепе были положены, «чтобы заменить собой для упокоившейся знати в загробном мире живых, реально существовавших в действительности животных» (стр. 135).

Человек таштыкского времени, да и более раннего, был не столь уж наивен, чтобы не понимать, что деревянная статуэтка или тот или иной предмет, отправляемый в загробный мир с душой покойного, не является их заменителем. В представлениях сибирских народностей все отправляемое с душой покойного было или подлинным, но требовавшим лишь освободить его душу, чтобы она ушла с душой владельца, или вместилищем, его души, как, например, погребальная кукла, маска, статуэтка оленя или коня. Верхового коня или оленя, ездовую собаку покойного убивали-

<sup>17</sup> Там же, стр. 37, рис. 4.

<sup>18</sup> С. И. Вайнштейн, Археологические раскопки в Туве 1953 г., Кызыл, 1954, стр. 145—147.

<sup>19</sup> Отчет о раскопках 1952 г. на площадке Есинской МТС хранится в архиве Ин-та археологии, Отдел полевых исследований.

<sup>20</sup> Отчет о раскопках 1952 г. на площадке Есинской МТС, курган 1, камера 2, скелеты 1-й и 2-й.

на его могиле, иногда отпускали на волю, и их никто уже не мог использовать<sup>21</sup>.

В том случае, когда животное убивали, голову его вешали на дереве вблизи погребения, рядом с приведенными в негодность челноком, оленьей или собачьей нартой или конскими санями — т. е. лишены жизни здесь, чтобы продолжить жизнь там, в мире мертвых.

Чтобы душа оленя ушла с душой его владельца, на похоронах тунгусского шамана Ивакана Бубякина из рода Эдзян<sup>22</sup> его укчака-верхового оленя — убили, мясо съели на поминках, а голову повесили на дереве возле могилы. Покойнику же в могилу у правого плеча положили вырезанные из бересты, удивительно реалистические фигурки оленей.

Но чтобы душа оленя, не существовавшего в быту, но необходимого покойнику, по представлениям членов его рода, как и хранящие душу умершего погребальная кукла или маска, ушла в загробный мир, надо было изготовить его «образ», отыскать «душу оленя» на местах древнего обитания предков, «поймать» и вложить ее в этот образ (статуэтку у Л. Р. Кызласова) и затем сжечь вместе с куклой или маской покойника.

Нанайский шаман Богдано Онинка, предками которого в отдаленном прошлом были куй — айны Сахалина, при отправлении душ членов своего рода в загробный мир собирал души собак в трех местах: на Сахалине у р. Тыми на берегу моря, на Большой земле на речке Тумдзи и на Амуре у речки Аной. Шаман Коробка, рода Одзял (в сел. Нергекан на Амуре), предки которого вышли когда-то из Северной Маньчжурии, для касатаури собирал души коней на Сунгари у устья речки Нони, хотя никто из его ближайших предков даже и не помнит об их жизни в тех местах. Гоги Удынкан, шаман из племени Киленов, с той же целью собирал души северных оленей у южного побережья Охотского моря.

Из того, что в склепе Сырского чаатаса найдены статуэтки коней и северных оленей, Л. Р. Кызласов делает вывод, будто там были погребены «представители знати как степняков-скотоводов, так и таежников» (стр. 135). То есть, по Кызласову, в одном склепе были погребены «представители знати» разных географических зон и, следовательно, разных родовых, а возможно и племенных, групп населения.

Это, по верованиям сибирских народностей, невозможно. Разные группы таштыкского населения — степняки и таежники — должны были иметь разные селения мертвых и, тем самым, разные дороги к ним, по крайней мере на последнем этапе, если только они были соплеменниками. Они не могли быть положены даже на одном кладбище, т. е. в одном могильнике. Что это правило соблюдалось уже в тагарскую эпоху, я знаю по нескольким тагарским могильникам, где на каждом из них (на угловых камнях курганов) были изображены только им присущие тамговые знаки. А вероятнее всего это было во все предыдущие таштыку эпохи. Это соблюдали еще совсем недавно и современные хакасы. Даже члены рода Карга — Ворона, разделившиеся относительно недавно на таежных и приречных (Таг каргазы и Суг каргазы — Таежный ворон и Приречный ворон), живущие даже в одном улусе, не смешивали своих покойников на одном кладбище, а погребали их хотя и по соседству, если

<sup>21</sup> В 1948 г. хакас, житель с. Оты Аскизского района, застрелился. При его погребении на могилу был приведен его верховой конь. Но его не убили, отпустили на волю, не снимая узды. В течение нескольких лет этого коня видели в окрестных лесах.

На кладбищах нивхов (гиляков) еще недавно можно было видеть по несколько голов собак, убитых при погребении их владельцев, и рядом с ними поломанные собачьи нарты и порезанную сбрую. Мясо собак съедали на поминках.

<sup>22</sup> В селении Кукан на речке Урми под Хабаровском.

местность ограничена, но обязательно отдельно, каждого на своем участке кладбища.

У тунгусов Подкаменной Тунгуски — ближайших к таштыкцам тунгусов — каждый род имел свою мифическую родовую реку. В верховье этой реки, в большое коллективное жилище астральных душ рода уходила ханян — астральная душа покойника, душу же тела — бэен — шаман увозил по родовой реке в Мэнээн — селение мертвых сородичей в устье реки<sup>23</sup>.

На Амуре у нанайцев — другой маньчжуро-тунгусской народности — даже роды «доха», скрепленные особыми узлами дружбы, взаимоподдержки, защиты вплоть до участия в кровной мести на стороне оскорбленного доха (друга), живущие в одном селении, хоронили своих покойников порознь, хотя и недалеко от кладбища друга. И это — следствие представления о разных «омиа моони» — деревьях душ рода и буни — селениях теней — фаня, а следовательно, и о разных дорогах к ним.

Астрагалы, найденные в таштыкских склепах, Л. Р. Кызласов делит на две группы: «астрагалы без всяких следов обработки» и астрагалы, покрытые «различными знаками, имеющие иногда на одном конце просверленное отверстие», у которых «нередко один бок плоско сточен» и «многие из них покрыты счетными и тамгообразными знаками» (стр. 141). И все он считает игральными. В подтверждение Кызласов приводит указание А. А. Кузнецова и П. Е. Кулакова<sup>24</sup> об использовании хакасами астрагалов как игровых костей. Об астрагалах без знаков он ничего не говорит, хотя и отмечает словами названных авторов, что хакасы «вообще, обыкновенно берегут их дома, складывая в шкатулки, ибо считается, что бараньи астрагалы приносят счастье» (стр. 141, прим. 6).

Уже это указание Кузнецова и Кулакова заставляет подумать о смысле отправления в загробный мир вместе с душой покойного казалось бы обычных, неигровых астрагалов. Напомним, что хакас совсем еще недавно представлял астрагалы хранилищем овечьих душ. Этим объясняется и то обстоятельство, что проигранные в игре «хазых оин» астрагалы считались обязательным выкупить, чтобы соответствующее число овец из стада владельца этих астрагалов не ушло в хозяйство выигравшего их хакаса. Этим объясняется и то, что выигравший, если астрагалы не выкупал их хозяин, приносил их в свой овечий загон и закапывал там со словами: «в моем загоне живите, в моем стаде плодитесь»<sup>25</sup>.

Несостоятельно, на наш взгляд, и утверждение Л. Р. Кызласова, будто орел уже в таштыкское время стал «могучим божеством» (стр. 145), а статуэтки гуся в таштыкском культе «были изображением одного из верховных божеств» (стр. 96).

В XVIII в., а в большей степени уже в XIX в. Худай у хакасов, Кудай у алтайцев прошел процесс освобождения от второго имени — духа Чаян, чтобы стать в пантеоне шаманских духов над последним. Чаян, который в течение столетия медленно утрачивал свое бывшее могущество среди других духов, еще и сейчас в воззрениях некоторых хакасов и алтайцев является двойником Худая. И теперь некоторые из хакасов называют этого духа, ставшего к началу XX в. главным среди тэсей, двойным именем Худай-Чаян. Еще живут хакасы, которые недавно произносили

<sup>23</sup> А. Ф. Анисимов, Родовое общество эвенков, Л., 1936, стр. 102.

<sup>24</sup> А. А. Кузнецов и П. Е. Кулаков, Минусинские и ачинские инородцы, Красноярск, 1898, стр. 125.

<sup>25</sup> А. Н. Липский, Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии, стр. 22 и 23. Там приведены соответствующие тексты; Я. И. Сунчугашев, Материалы по народным играм хакасов, «Уч. записки хакасского научно-исследовательского ин-та», 1952, вып. IX, стр. 149.

только одно имя Чаян, считали его духом, равным Худаю и даже более высоким, Но уже многие (я имею в виду старшее поколение хакасов) называют только Худая и забыли или забывают имя Чаян. При этом собственное имя Худай превращается, а в представлениях некоторых уже превратилось, в нарицательное «бог».

Такой же процесс происходит и с перерождением Ульгена, еще относительно недавно родового духа-тёся, в некое верховное божество. Начался этот процесс в условиях формирования в Алтае-Саяне феодальных отношений и ускорился в связи с проникновением сюда представлений о христианском «вседержителе». Христианство с его самодержцем в небе, в условиях складывания феодальных отношений, явилось активной силой выделения из числа духов, а затем и становления единого тёся Худая над другими духами.

Такую же картину становления верховного духа-божества, с подчинением ему других духов — сэвонов мы видели в формировании Хэри мафа у нанайцев Амура. Здесь, в условиях господства маньчжурских феодальных институтов и обожествления верховной власти царя, родовой дух одного из халада — старейшин рода Хэдзер, заключенный в черепе, не погребенном, а хранящим в особом сосуде, превратился в межродовое божество. К концу XIX в. этот предок рода Хэдзеров, вернее, — одной из его ветвей, оформился в господствующего над подобными духами предков других родов и получил имя Хэри мафа (мапа), т. е. «вездесущий почтенный». К 1930-м гг. старший из поколения хранителей саула с черепом этого духа уже обладал физической и юридической неприкосновенностью, т. е. не подлежал даже критике<sup>20</sup>.

Это, да и многое другое, известное в этнографии сибирских народностей, не допускает возможности превращения орла или гуся уже в таштыкское время в «могучее» «верховное» «божество», воле которого, соответственно, должны были быть подчинены многие другие духи. «Божественной птицей» называет Кызласов орла и тогда, когда пишет о бронзовых колокольчиках (стр. 145), и при этом, ссылаясь на Д. Н. Анучина, таштыкское изображение орла идентифицирует с подобной же «божественной птицей» «шаманских одежд» большинства сибирских народов. Но сибирские шаманы, почитая в той или иной степени орла, никогда не считали его божеством, это понятие не могло еще сложиться у них. Понятие о боге, божестве, «контролирующем многочисленные явления природы, объединяющем враждебные друг другу силы природы» (Ф. Энгельс)<sup>27</sup>, могло сложиться при наличии единого царя, а до такого единого царя таштыкцы не дожили. По крайней мере ничто в археологии не говорит об этом.

Л. Р. Кызласов, вообразив таштыкца глубокомысленно, наподобие современного человека, размышляющим, приводит его к представлению о божестве, наделяет в представлениях таштыкца это божество, в данном случае орла, — могуществом, гуся — верховенством, а это вольно или невольно приводит к утверждению изначальности бога.

<sup>20</sup> Неправ, на наш взгляд, С. А. Токарев, утверждая, что «среди нанайцев в начале XX в. распространился *новый культ* (курсив мой.—Л. Л.)— Хэри-Мапа, бога, который будто бы прогнал всех прежних богов» («Религия в истории народов мира», М., 1964, стр. 157). Во-первых, этот культ имел уже значительное распространение в начале девяностых годов прошлого столетия и еще в 1895 г. был описан миссионером Доле-Троицкого стана в Благовещенских «Епархиальных Ведомостях». Во-вторых, даже служители-хранители саула с Хэри мафа (черепом предка) не считали и не называли его богом — «эндури». Для них, как и для прочих нанайцев, он был еще только «Хэри мафа» — дух-предок рода Хэдзеров (назвать собственным именем покойного этого духа — душу покойника — категорически воспрещалось).

<sup>27</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 27, стр. 56.

К сожалению, объем журнальной статьи не позволяет остановиться на других положениях книги Л. Р. Кызласова, не выдерживающих критики в свете сибирской этнографии. Это: и тень покойника, которая, по мнению Кызласова, иногда входит в погребальную куклу (стр. 149); маски, якобы нужные для того, чтобы тень покойника не могла принести вред живым людям (стр. 149); утверждения, что помимо тени, в кукле находится еще и «его злой дух» (стр. 148); что подготовка трупа, его хранение выражают почитание умерших сородичей (стр. 148); что моральные нормы лежат в основе обряда погребальных кукол (стр. 103). Не выдерживает критики и многое из перечисленного на стр. 167 книги Л. Р. Кызласова, что, по его мнению, присуще только ханты-мансийцам. А также, что до Кызласова (стр. 103) «никто из исследователей не обращался... к этнографии современных сибирских народов» для объяснения погребальных кукол.

#### SUMMARY

The article criticizes the interpretation by L. R. Kyzlasov of religious and psychological concepts of Tashtyks, which is given in the book by L. R. Kyzlasov «The Tashtyk era in the history of Khakass-Minussinsk Hollow» (Moscow, 1960).

---