

НЕОЛИТ — БРОНЗОВЫЙ ВЕК

Е.Д. Жамбалтарова, Л.В. Лбова

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В ПОГРЕБАЛЬНЫХ ОБРЯДАХ НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНОГО ЗАБАЙКАЛЯ В ЭПОХУ НЕОЛИТА — РАННЕГО БРОНЗОВОГО ВЕКА

*Работы выполнены при поддержке грантов РГНФ № 06–01–00466а,
Программы РАН № 21.1. проект 1.5, гранта РНП № 2.2.1.1.2183*

Первобытная культура представляла собой фазу, для которой характерны подражательный язык, анимизм, экзогамия и мифологемность. Это и особый тип мышления, который, по мнению ряда исследователей, противостоит современному, естественно-научному [Топоров 1982]. Рассматривая миф как мировоззренческую систему, отражающую представления о строении мира (модели мира), ассоциативное — образное — мышление порождает образы и связи, кажущиеся на первый взгляд алогичными. Отражение в символах культуры образа мира, главную роль в создании которого играет семиотика времени и пространства, является следствием его духовного освоения человеком. Культура определяется как часть символизированного времени и пространства.

Систему мироздания, ее феномены, устройство Вселенной культура стремится свести к немногим формам (архетипам) и закрепляет их в символах, сакрализирующих эти категории. Сакрализация пространства и времени предполагает определение точки отсчета, того, что стоит «вначале». В связи с этим целесообразно определение Центра (точки отсчета) как одного из условий жизненного цикла. Центром является не

столько топографическая точка, сколько семантическая позиция. «Ситуативно центром может быть и гора, и дерево, и коновязь — словом, все то, что соединяет миры. Центр — это то место, где осуществляется соединение пространства и времени, где происходит рождение» [Львова, Октябрьская и др. 1988]. Архаичные формы религиозных представлений складываются в рамках дуалистического мировоззрения, базирующегося на олицетворении и почитании окружающей природы и ее стихийных космических сил [Потапов 1991].

Погребальный обряд — один из наиболее семантически насыщенных и информативных источников по изучению древнего мировоззрения, в котором основные категории и концептуальные сюжеты языческого миропонимания закодированы в древней и традиционной погребальной обрядности. Можно предположить, что установление равновесия противоположных начал в погребальном обряде сводилось к повторению акта творения, утверждению гармонии, порождению упорядоченного существования.

Смерть является праздником жизненного цикла наряду с рождением, инициацией и браком. Существенным и неотъемлемым признаком праздника является его сакральность. Праздник связан с идеей разрыва профанного времени, когда оно останавливается, его нет. Праздник требует точного воспроизведения того, что имело место «вначале», «в первый раз». Для этого необходимы соответствующие условия: определенный пространственный центр и точка во времени, тот перерыв в профанной длительности, когда времени нет. Через обрядовые действия происходит творение нового мира, нового времени, нового человеческого коллектива, причастного к сакральным ценностям [Топоров 1994].

Наиболее типичным местом для выбора территорий крупных могильников являются отдельные горы или возвышенности. Например, крупнейший Фофановский могильник расположен на юго-западном, юго-восточном и восточном склонах Фофановской горы, сочленяющейся с высокими террасами р. Селенги. Погребения располагаются на гипсометрических уровнях 25–40 м над современным уровнем реки. Могильник Бухусан расположен на краю 10–12-метровой береговой террасы оз. Исинга, примыкающей к горе Бухусан. Отмечается приуроченность и одиночных погребений к горам или возвышенностям (Старый Заган, Никольский, Верхний Мангиртуй и др.)

Известно, что идея горы как иерофании (воплощения священного) — явление довольно позднее в мифологическом сознании. Но возможно, что уже в эпоху неолита гора как сакральное место в погребаль-

ном обряде в качестве связующего звена между миром живых и миром мертвых воспринималась как начало пути в потусторонний мир [Элиаде 1987]. Горы ближе всего расположены к небу, и поэтому они наделялись двоякой святостью: во-первых, они обладают пространственным символизмом трансцендентности (они «высокие», «вертикальные», «высшие» и т.д.), во-вторых, они представляют собой особую зону многих атмосферных явлений. В традиционных культурах горы часто считают местом, где встречаются Небо и Земля и, следовательно, центральной точкой, через которую проходит *Axis Mundi* (**Мировая Ось**), местом, предельно насыщенным сакральностью, где можно перейти из одной области Космоса в другую [Элиаде 1999]. М. Элиаде считает, что, с точки зрения различных уровней бытия, любое восхождение есть прорыв, проникновение по ту сторону, избавление от профанного и человеческого статуса. Умереть — значит «проникнуть по ту сторону» [Там же: 105].

Согласно традиционным представлениям народов тюрко-монгольского мира, центром Земли и всей Вселенной является огромная гора, вокруг которой вращаются солнце, луна, планеты и звезды. Эта мировая гора соединяет Землю и Небо, достигая небесных сфер, в которых проживают божества-небожители (тэнгри, заяны и хаты), а в ее нижней части находится подземный мир [Абаева 1992; Шодоев 2002; Кызласов 1982 и др.]. Таким образом, гора выступает необходимым элементом и полисемантическим знаком в ритуально-мифологическом сознании в ряду «смерть — возрождение».

Практически все крупные могильники рассматриваемой территории расположены у воды (реки, озера) (Фофаново, Старый Витим 2, Бухусан, Онкули), так же более половины одиночных погребений. «Вода символизирует полную совокупность возможного; она есть средоточие всех потенций бытия. Будучи началом бесформенности и потенциальности, основой всего многообразия космических проявлений, вместилищем всех зачатков, вода символизирует первичную субстанцию, из которой рождаются все формы и в которую они возвращаются либо путем увядания, либо через катаклизм. В космогонии, в мифе, в ритуале, в иконографии воды исполняют одну и ту же функцию — независимо от структуры того культурного целого, в составе которого мы их находим: они предшествуют всякой форме и поддерживают всякое творение. Погружение в воду символизирует возврат в состояние неформленности, полную регенерацию, новое рождение, поскольку погружение равнозначно растворению форм, реинтеграции в добытийную бесформенность; а выход из вод повторяет космогонический акт формообразования» [Элиаде

1999: 183]. В ритуале инициации вода дает «новое рождение», в магическом ритуале она исцеляет, в погребальных обрядах — обеспечивает посмертное возрождение.

Текущая бесформенная стихия воды наиболее близко отражает идею хаотичности, неоформленности. Вода является противоположностью статичного, структурированного земного мира. Поэтому она соединяется с образом смерти как формой перехода из мира тел в мир духов [Зубов 1997].

У сибирских народов мир вод, по существу, является синонимом Нижнего мира [Грачева 1976; Василевич 1966; Элиаде 1998]; река, ручей, родник (=текущая вода) связывали разные сферы пространства [Львова, Октябрьская и др. 1988].

В представлениях тюрков Южной Сибири равнинная часть ландшафта принадлежит людям. Подножие горы, перевал, а также берег реки, озера, оврага и т.п. являлись границей, за которой человек чувствовал себя гостем. Он мог проникнуть за эту черту после «кормления» или простейшего жертвоприношения духам. Общественные жертвоприношения устраивались чаще всего у подножия горы, на берегу реки, озера, ручья, источника, т.е. в приграничной зоне, где облегчено общение с духами-хозяевами. Как правило, такие места богаты памятниками культовой деятельности: петроглифами, каменными кладками, могильниками и т.д. [Там же]. Таким образом, и река, и гора, и дерево, и ветер могли считаться дорогой, связывающей миры. Можно полагать, что движение по этой дороге было двусторонним [Алексеев 1980].

Довольно интересным для интерпретаций архаичного мировоззрения является контекст погребений (на территории могильников, в структуре поселений, в пещерах). Несомненно, что погребение в обрядности эпохи неолита — раннего бронзового века отражает идею помещения тела в нижний мир, к предкам, на начальные позиции (в утробу матери, к предкам, в пещеру).

Могилы предков придают сакральность родовому пространству [Жуковская 1988; Жамбалова 2000]. Кладбища располагаются в лесу, на вершинах высоких гор. У бурят считается грехом хоронить покойника на новом месте, ибо он не любит лежать один и в таком случае может забрать с собой живых людей. Могилы покойников в стране духов образуют улысы, каждая могила или гроб превращается в дом, в котором живет душа покойного [Хангалов 1961: 51]. В представлениях многих народов умершие продолжали существовать (в ином пространстве-времени), поэтому кладбище можно рассматривать как своеобразное посе-

ление умерших, «уравновешивающее» поселение живых [Львова, Октябрьская и др. 1988].

Все разновидности погребальных обрядов находят мировоззренческую первооснову в представлениях о смерти-перерождении. Это перерождение осуществляется внутри священного производящего центра первобытной общины. В нем пребывала, из него выходила и в него возвращалась вся жизненная сила коллектива, величина которой, по-видимому, считалась заданной или по крайней мере конечной [Окладников 1950; Кызласов 1993 и др.]. Поэтому основная цель погребального обряда состояла в возврате такому центру самого тела умершего как воплощенной части единой жизненной силы коллектива (именно к этим воззрениям восходит мнение о возможности умершего влиять на благосостояние сородичей). И.Л. Кызласов считает, что дальнейшее видоизменение таких представлений создает идею совместных кладбищ, обычая доставки на родину умершего на чужбине, установление хоронить родственников на фамильном кладбище или участке и т.п., формирует такой тип памятников, как кенотафы [Кызласов 1993]. В культурах традиционных обществ мысль о возможности умершего влиять на благосостояние сородичей представляется довольно развитой, при этом каждой социальной роли присуще несколько сакральных позиций [Сагалаев, Октябрьская 1990].

Таким образом, погребения являются маркерами родовой территории, придающими ей сакральность потому, что умершие были кровно связаны с живыми и представлялись воплощенной частью единой жизненной силы коллектива.

Особый интерес представляют погребения в структуре поселений. Наиболее ранние примеры захоронений на поселениях отмечены в комплексах натуфийской культуры [Зубов 1997]. Материалы Забайкалья и Монголии показывают, что эта идея не была чужда населению Центральной Азии в эпоху неолита — ранней бронзы. Известны одиночные погребения на стоянках Доронинская 3, Нижняя Джиллинда, Нижнеберезовская стоянка, Бичура, Кандабаево, Усть-Менза 2, Усть-Менза 3, Тамцак-Булак, Посольская. М.В. Константинов реконструирует как вторичное погребение комплекс у с. Кандабаево на р. Хилок. Кости двух женщин были уложены двумя прямоугольниками. По его мнению, следы зубов хищников на костях свидетельствуют о том, что погребение первоначально было наземным [Константинов 1994].

А.Б. Зубов объясняет причину захоронения людей на территории поселения идеей, заключающейся в том, что род должен быть связан воедино и топографически. После смерти головы часто отнимались от тел и

сохранялись в жилищах живых, остальная часть тела предавалась земле [Зубов 1997]. Не совсем правомерно, конечно, сравнивать различные в историко-культурном и территориальном контексте комплексы, но допустить саму идею «топографической близости» предков и живущих, на наш взгляд, теоретически возможно.

Вторым немаловажным контекстуальным сюжетом является погребение в пещере (Кристинкина, Егоркина, Богачинская, Хээтэй, Сухой Ручей, Старый Заган и др.). Вероятно, помещение умершего в пещеры в эпоху неолита — раннего бронзового века, с одной стороны, можно рассматривать как архаичную (палеолитическую) идею возвращения умершего Земле. С другой стороны, с использованием семантики пещеры в более позднем истолковании (как символа материнской утробы) вероятно интерпретация сюжета как развития культа плодородия. По мнению М. Элиаде, первобытные люди чувствовали себя буквально «людьми Земли»: либо их приносили водные животные (рыбы, лягушки, крокодилы, лебеди и т.п.), либо они росли среди камней, в глубоких ущельях или пещерах перед тем, как попасть в женское лоно [Элиаде 1999].

Главный смысл ритуальной ориентации заключается в том, что она показывает направление, в котором умерший (его душа) или жертвенный дар должны отправиться, чтобы попасть в новое пространство. С развитием горизонтального осмысления Вселенной ориентировке как условию достижения иного мира придается все большее значение [Косарев 2003].

Как мы видим, в ориентировке погребенных особое значение придавалось восходящему Солнцу. Это обстоятельство подтверждает идею, заключающуюся в том, что на ранних этапах развития для человека основная значимость состояла в выделении двух пространств: пространства возникающего и растущего Солнца и пространства, в котором Солнце исчезало. Все пространство солнечного дневного цикла грубо делилось как бы на две не всегда равные половины: с Солнцем и без Солнца. Первая охватывала сектор с востока — через юг — почти до запада, а вторая, соответственно с запада — через север — почти до востока. Именно так делится географическое пространство у некоторых народов Сибири [Ершова 1995; Грачева 1993].

Соединение вертикальной (по сторонам света) и горизонтальной моделей мира находит однозначное проявление в погребальном обряде. Безусловно, это не действительная топография, но именно символическая. Восход солнца, как повсюду среди людей, связывается с жизнью, небом; закат — со смертью и обителью мертвых, хотя, в архаических

представлениях многих народов это могло быть единым пространством [Ершова 1996].

Таким образом, анализ полученных результатов позволяет предположить, что погребение, в принципе, может являться неким символическим центром, где через элементы погребального обряда закодирована сложная информация, направленная на устранение хаоса, внесенного смертью, на восстановление жизненного ритма и подтверждение освоенности пространства.

Пространственные параметры выступают через бинарные оппозиции «центр / периферия», «верх / низ», «юг / север», «восток / запад». Наряду с вертикальной структурой пространства (верхний, средний, нижний) обнаруживается и горизонтальное членение мира (по сторонам света, по оппозициям типа «правый / левый», «передний / задний»). Вероятно, для максимальной эффективности погребального обряда центр маркируется неоднократно и в элементах обряда (гора, погребение, камень и т.д.), и в предметах votivного инвентаря (особенно характерно присутствие стрел, топоров и тесел, изделий из перламутра, навершия посоха в виде головы лося). Дублирование в погребальном обряде Центра в разных вариантах является основным способом очеловечивания пространства [Скрынникова 1997].

Представления о времени отражены в самой сути погребального обряда, направленного на возрождение умершего в будущем, что определено в бинарной оппозиции «смерть / рождение (возрождение)». В погребальном обряде проявилась попытка человека осознать себя внутри временной бесконечности и тем самым как бы обессмертить себя. В представлениях древних время было обратимо, что объяснялось его измеряемой цикличностью. Завершая цикл жизни, человек знал, что непременно вернется. Таким образом, будущее мыслилось как повторение прошлого [Ершова 1995]. Можем предположить, что исследуемые погребальные обряды были ориентированы на возрождение умерших, тем самым на пополнение коллектива и продление времени.

Соединение категорий пространства и времени в погребении способствовало будущему возрождению умершего, что выявляет одну из важнейших характеристик центра — рождение, возникновение новой жизни. Пространство и время в силу их универсальности являлись основными категориями человеческого сознания, формирующими картину мира, определяющими ее основу [Скрынникова 1997].

Смерть (так же, как рождение и свадьба) ощущалась как момент вторжения мифического начала в обыденный микрокосм, и на некото-

рое время утверждался хаос (или усиливалась угроза хаоса) [Львова, Октябрьская и др. 1988]. Любое нарушение (или угроза нарушения) обычного ритма требовало вмешательства человека для восстановления порядка.

Таким образом, возможно, выявленные бинарные оппозиции организуют пространство исследуемых погребений, где соединение символов мужского и женского начала отражает существовавшее в сознании древних людей представление о непрерывности жизни в бесконечном круговороте смертей и новых рождений. Можно предполагать, что символы мужского (квадрат, кабан, пуговица, стрела, топор) и женского (вода, круг, изделия из раковин) начал в соединении должны были способствовать возрождению погребенных.

Выявленные бинарные оппозиции (мужское / женское, верх / низ, свое / чужое и т.д.), возможно, отражают важную особенность сознания древних людей. В нем всякий полюс контраста не может существовать, не затрагивая другого, противоположного. Можно предположить, что установление равновесия противоположных начал в исследуемом погребальном обряде сводилось к утверждению гармонии, к повторению акта творения, к порождению упорядоченного космоса.

Прочтение культурных текстов археологизированных культурных систем — задача довольно сложная с теоретических и практических позиций. «Прямое» обращение археологов к этнографическим данным, поиски археолого-этнографических аналогий путем сравнительно-исторического метода, метода классификации и даже типологии исчерпали себя или признаны недостаточными [Жук, Тихонов, Томилов 2003]. Несомненно, наиболее продуктивным на уровне интеграции археологического и этнографического знания является системный подход, предполагающий изучение социокультурного явления (объекта) как системы (в нашем случае была предпринята системная оценка археологизированных элементов погребальных обрядов).

Авторы осознают сложность (а может, и недостаточность) доказательной базы проводимых операций. Но, опираясь на методические приемы выделения архетипичного, универсального в феноменах культуры, мы предполагаем, что полученные новые знания могут приблизить нас к пониманию мировоззренческих комплексов охотников и рыболовов, обитавших на территории Забайкалья и северо-восточной Монголии в эпоху неолита — ранней бронзы.

Библиография

- Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии: (Эволюция верований и культов селенгинских бурят). М., 1992.
- Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
- Василевич Г.М. Исторический фольклор эвенков. М.; Л., 1966.
- Грачева Г.Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 44–76.
- Грачева Г.Н. К горизонтальной модели мира у нганасан // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С. 27–31.
- Ершова Г.Г. Восприятие пространства и времени // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Духовная культура. СПб., 1995. Вып. 3. С. 45–69.
- Жамбалова С.Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX–XX вв.). Новосибирск, 2000.
- Жук А.В., Тихонов С.С., Томилов Н.А. Введение в этноархеологию. Омск, 2003.
- Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Зубов А.Б. История религий. Книга первая. Доисторические и внеисторические религии. М., 1997.
- Константинов М.В. Каменный век восточного региона Байкальской Азии. Улан-Удэ; Чита, 1994.
- Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М., 2003.
- Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // СЭ. 1982. № 2. С. 83–92.
- Кызласов И.Л. Мироззренческая основа погребального обряда // РА. 1993. № 1. С. 98–112.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мироззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
- Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. М.; Л., 1950. Ч. 1, 2. (МИА; № 18).
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мироззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997.
- Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982. С. 8–40.
- Топоров В.Н. Праздник // Мифы народов мира. М., 1994. Т. 2. С. 329–331.
- Хангалов М.Н. Мифы космогонические и этиологические // Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1961. Т. 3. С. 7–19.
- Шодоев М.В. Представления о душе у алтайцев // Культурология и история древних и современных обществ Сибири и Дальнего Востока. Омск, 2002. С. 553–557.
- Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
- Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза: Пер. с англ. Киев, 1998.
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.