

УДК 903.1

Г.С. Вртанесян

КАЛЕНДАРНАЯ СИМВОЛИКА ГЛАЗКОВСКОЙ КУЛЬТУРЫ СИБИРИ

Исследуются календарные символы глазковской культуры Сибири. Дано определение календарного мифа. Основным видом календарной символики является солярная, которая представлена в основном зооморфными изображениями каменных рыб и медведей. Анализируется семантика этих символов. Показана определяющая роль зимнего сезона в формировании «глазковской» модели календарного мифа. Описаны разные варианты трансформации солярной символики, представляющей равноденствие, в сюжетах наскальных изображений Восточной Сибири, Алтая и Монголии. Предложена версия сложения образа «фантастического хищника» окуневской культуры.

Ключевые слова: календарный миф, символы, каменные рыбы, Глазково.

Выбор глазковской культуры объясняется тем, что она является наиболее яркой культурой эпохи ранней бронзы в Восточной Сибири. Объектом исследования выбрана календарная символика, лежащая в основе календарного мифа, определяемая нами как совокупность мифологизированных представлений о циклическом ходе времени в природе. Он отражал сезонные изменения окружающей среды, являющиеся наиболее важными для выживания данного социума. Это состояние воды (лед, снег), флоры (трава, листья), поведение рыб, птиц, животных, особенно в периоды нереста, гона и отела. Луна и Солнце – древнейшие «инструменты» для счета времени, поэтому календарная символика формально может охватить почти все, что имеет к ним отношение. Можно включать сюда созвездия с характерной формой расположения звезд («лучник», «лось» и др.), время видимости которых соотносится с особыми точками солнечной эклиптики или фенологией. Анализ лексики в календарях народов Сибири позволил выявить наиболее характерные ее типы. В основном это солярная, относящаяся к последнему месяцу старого и первому месяцу («Луне») нового годов, меньше это касается месяцев равноденствий. Однако календари, сочетающие астральный способ счета времени и счет по частям тела, – единичны [1. С. 89–95; 2. С. 43; 3. С. 78–83]. Иногда в них имелись месяцы с «орлиными» названиями, что дало основание считать это «отражением весьма архаичной традиции», так как названия месяцев орла имеют и фенологический смысл и несут, по-видимому, мировоззренческую нагрузку [4. С. 39]. Это было дополнено «месяцем вороны» и поддержано [5. С. 140]. Но семантика внутренних связей остается вне поля зрения исследователей (см., напр., [6. С. 201–253]). Хотя анализ календарной лексики народов севера Евразии выходит за рамки данной работы, но один пример

уместен. Отсутствие «месяца орла» в календаре эвенков, нганасан, долган, якутов [2. С. 43; 7. С. 16; 8. С. 15–17; 9. С. 43–58] неясно, в мифах этих народов статус орла был очень высок [10. С. 731]. Но есть как минимум одна причина этому – летняя граница обитания орла близка к 55 градусу северной широты, но тундровые оленеводы летом находятся, как правило, севернее. Нередко хозяйственный смысл термина часто маскирует фенология, например, «половодья месяц» означал лишь трудности при продвижении стад по тундре, «наста месяц» – время охоты по насту и т.д. Поэтому, если сопоставлять время (не позднее сер. I тыс. до н.э.) появления массовых визуальных свидетельств высокой роли орла в культах аборигенов Сибири и domestikации оленя, то видно, что в календарной картине мира лексика отражала «оперативную», а мифы – «долговременную» память. Вставные месяцы, позволяющие выровнять счет времени по солнцу и луне, бывали приурочены к опорным точкам эклиптики или границам сезонов (зима – лето), имея главным образом фенологическую форму. Это месяц «ложного отела» коряков, «холодного вымени» у чукчей [11. С. 30], спрятанное время – у эктенкири и эвенков [1. С. 85; 3. С. 80], «клиновой месяц» – у ханты р. Казым, «последних ворон» – у лесных ненцев [12. С. 306, 321, 366]. Поэтому древнейшими календарными символами могли быть изображения рыб, птицы или животных с высокой активностью в периоды размножения (нерест, отел, гон), совпадающие с особыми точками солнечной эклиптики. Поэтому целесообразен поиск календарной символики, связанной с фенологией и солярно-астральной составляющими календарного мифа в искусстве глазковской культуры.

По мнению автора, эта символика представлена главным образом в зооморфном виде. Древнейшей, по-видимому, является мелкая пластика в

виде каменных и костяных рыб. Они подробно описаны в работах А.П. Окладникова [13. С. 215–245; 14. С. 193–202; 15. С. 242–335], С.В. Студзицкой [16. С. 74–89], О.И. Горюновой, А.Г. Новикова [17. С. 83–90]. По солидарному мнению исследователей, начиная с Д.Н. Анучина [18. Т. 1. С. 37], основной вид «рыб» глазковского круга – налим, затем «сиговые», фигурок тайменя, осетра (стерляди ?) единицы, но «сигобразных» больше в Приольхонье (более 65 %) [17. С. 87]. Главное отличие глазковских моделей от китойских – размеры. Последние, сделанные из гальки, не превышают обычно 3–5 см и 10 см (мрамор) [16. С. 79, 80], тогда как глазковские рыбы иногда достигают полуметра [19. С. 119], при среднем размере порядка 16–21 см. Сделаны они в основном из мягких каменных пород светлых цветов, реже темных [13. С. 223]. Налим имеет зелено-оливковую спину с пятнами и светло-серое брюхо. Размерами (до 1,7 м) не уступает щуке (до 1,5 м), тайменю (до 1,5 м), хотя осетр мог достигать 2 м длины. По размерам сиговые уступают (сиг до 0,5 м, омуль до 0,35 м). Налим мечет до 5 млн. икринок, опережая остальных рыб, осетр – до 400 тыс., таймень – до 20 тыс., щука – до 200 тыс., омуль – до 30 тыс. Понижение температуры воды, в отличие от всех рыб, повышает активность налима. Начало нереста налима октябрь – ноябрь, икромета – декабрь, а конец в начале марта [20. С. 130–241, 101–129, 386–388]. Этот период совпадает с периодом видимости Ориона. И что очень важно, эти сроки отмечены и в счете по частям тела, например, у тунгусов: начало – ноябрь, «подымающегося плеча месяц», а конец – февраль–март, «месяц опускающегося плеча» [3. С. 81]. Другие народы Сибири (обские угры) также широко использовали в календарях «месяцы налима», «сэхserie ёнкп» – икромета налима месяц (декабрь, манси р. Конды), «сэг кайтак икэ» – икромета налима месяц, январь (ханты р. Вах), «сэг тилэс» – налима месяц, декабрь (ханты р. Тромь-еган) [21. С. 91, 94, 103], но без привязки к календарному счету по частям тела. Благодаря своим размерам, активности и плодовитости налим стал символом зимнего сезона, маркируя своей активностью его начало и конец. В силу же реалий символом начала зимнего сезона (осеннее равноденствие) стал нерест омуля. Выбор именно этих рыб в качестве календарных символов дает основание говорить о зиме как о «первом» и главном сезоне года, тунгусы отсчитывали время по зимам еще в XX в. [1. С. 106; 3. С. 80]. Таймень, налим и щука – хищники, и размер рыбной молоди – основы их рациона – не превышает 10–12 см, поэтому большие

каменные рыбы не могли быть приманками. Длина рыб-«приманок» из кости, используемых при ловле с помощью остроги [14. С. 197. Рис. 5; 15. С. 257, 258; 22. С. 221], также не более 12–14 см. Это позволяет предполагать, что основная функция каменных рыб – культовая. Есть и каменные рыбы «янусовидного» типа (со второй головой вместо хвоста), также относимые к культовым [15. С. 332; 18. С. 37]. Семантика образа Януса, божества «входа и выхода», позволяет допускать, что этот вид символика «очерчивает» границы того периода года, когда данный вид рыб был активен и, самое главное, доступен, являясь основой питания. На одной стороне янусовидной рыбы изображено животное, внешне похожее на выдру [16. С. 88. Табл. 3–1]. В мифах народов Сибири (уральцы, тунгусы) выдра имела очень высокий статус, один из периодов года (начало ноября – середина декабря) на «кольцевом» календаре коми обозначен фигуркой выдры [23. С. 115]. Огромные фигуры выдры и налима, есть в Карелии (неолит – ранний бронзовый век) [24. С. 63]. Выдра в мифах хантов и селькупов – дух воды и хозяин Нижнего мира [25. С. 75; 26. С. 116], дух – помощник шамана у эвенков [23. С. 116], дух реки у эвенов [27. С. 118]. Её доминирование в реках и высокий сакральный статус объясним ее плодовитостью (два помета в год, весной и осенью (по 2–4 щенка), которые были приурочены к нересту). То есть основное занятие глазковцев, рыболовство, нашло свое яркое отражение в соответствующих календарных символах – налиме и омуле.

В глазковской пластике другие животные (лось, медведь) представлены, не в пример, меньше [28. С. 39], но в наскальной живописи изображения лося доминируют. Для причисления изображений лося к календарным символам пока безусловных оснований нет, так как основной признак этого (рога) [29. Т. 1. С. 283] изображается редко, поэтому проблема требует специальной разработки. Известны и единичные изображения медведя [30. С. 347, 348], что соотносится с оценками по другим регионам (Карелия [31. С. 140, 141], Урал [32. С. 93–108]). Редкие наскальные изображения медведей с разинутой пастью и шерстью торчком на спине (время гона, рев, май–июнь) в Восточной Сибири, Алтае, по-видимому, можно включить в календарную символику. «Медведь», готовый проглотить диск, есть в Ленской и Шалаболинской писаницах [33. С. 98. 34. С. 34. Рис. 4], в Чанкыр-Кёле [35. С. 53. Табл. 13], и, согласно В.Н. Чернецову, их можно было бы считать сугубо уральско-сибирской чертой [36.

С. 50]. Однако известна кремневая фигурка «медведя» с раскрытой пастью со стоянки Багон – отшель № 5 (неолит, Тверская обл.) [37. С. 135] и костяная подвеска в виде зверя с раскрытой пастью и кружком на ее конце из Тамулы (нарвская культура, неолит) [38. Рис. 46–17]). То есть из многочисленных изображений «медведей» с открытой пастью, известных на севере Евразии с энеолита до эпохи раннего железа, можно выделить единичные изображения зверей с диском на конце носа, относящиеся к энеолиту – ранней бронзе. Поэтому если медведя с раскрытой пастью и торчащей шерстью можно с достаточными основаниями считать символом времени гона и летнего солнцестояния, то дополнение этого образа диском на носу уже соотносит его с другим сезоном года. Круг, разделенный пополам, можно соотнести с наскальными Ф-образными знаками Среднего Енисея (Алды-Мозаг, на голове личины на камне 41; на спине горного барана – камень 8) [39. С. 82; С. 103]. Это знак «Ф» на темени личин в Мугур-Сарголе [40. С. 109. Табл. 20; С. 112, Табл. 21; С. 138. Табл. 33]. Форму буквы «Ф» имеют головы на двух мужских (?) фигурках из Манзя – с расставленными ногами и «коленипреклоненной» [41. Табл. 169]. Ф-образную форму имеет фигура из Дурбэльджина и голова фигурки из Хавцгайт [42. Табл. 27–11; Таб. 94]. Ф-образную форму имеют рога оленя на р. Елангаш [34. Табл. 94]. Можно в этот ряд также включить «мужские» фигурки на сосудах из Самусь IV [43. С. 43], т.е. этот знак имел достаточно универсальный характер и широко использовался в культурах эпохи РБ Северной и Центральной Азии. Однако символы этого типа исчезают со второй половины II тыс. до н.э. Единичные их образцы появляются в материалах более поздних культур Западной Сибири [44. С. 150. Рис. 6; 45. С. 345–1]. Общий признак этого типа символики – расположение разделенного вертикально круга в верхней части антропо- или зооморфного изображения. В работе [33. С. 105] его соотносили с солярным культом. Термином «ярыш» чулымские татары и шорцы обозначали сентябрь [46. С. 62; 47. Т. 1. С. 7]. А.П. Дульзон считал, что ими так ошибочно был назван осенний праздник, включающий «осеннюю скачку, бег», и возводил его этимологию к «яры» – осенняя, светлая Луна [46. С. 62]. Позволю себе авторскую версию этого термина. Термин «ярыш» имеет также смысл половины, от «яр» – резать пополам, рубить [48. С. 241], что можно считать выражением равенства светлой и темной частей суток в дни равноденствий. В пользу этого говорят реалии (уход медведя в спячку, конец сентября

и осеннее равноденствие), в итоге медведь «уносил с собой Солнце» (октябрь у эвенков «хурун-миля бега» – залегания в берлогу месяц, март – «перелома свечения» [49. С. 123, 124]). Это совпадает также с выходом из спячки в апреле – месяце «наста». Выбор медведя как символа лета приемлем, так как в начале летнего сезона (май) у них начинался гон, и, кроме того, они делили с людьми кормовую нишу – ягодники и лещину. Опираясь на это, можно допускать, что фигурки медведя с раскрытой пастью обозначали время гона, а изображения с диском над пастью – «небесного» медведя, готовящегося проглотить солнце, – осеннее равноденствие. Ассоциация лося с зимним сезоном тоже понятна, с гона лосей начинается зимний сезон, и зимой же они сбиваются в стада. Летом лоси разбредаются, проводя время в основном в водоемах, где спасаются от оводов и гнуса. В связи с этим отметим, что медвежий праздник у уральцев и тунгусов соотносился с зимним сезоном, а «лосиный праздник» и новый год (северные селькупы) был приурочен к перелому летней погоды «на зиму» [50. С. 205–212], совпадая с временем исчезновения оводов и гнуса и выходом лосей из воды. То есть точки «перелома» погоды в середине зимы / лета маркировала пара медведь / лось. Связь образов медведя и лося, видимо, и легла в основу мифа о небесной погоне, когда в «месяце наста» медведь, «задрал» лося, «возвращал» Солнце [3. С. 81]. Но единого и слитного образа медведя и лося в глазковской иконографии нет. Древнейшим изделием эпохи РБ в Сибири (известным автору), на котором есть этот образ, является, видимо, костяная пластина из Хакасии (окуневская культура, погребение Стрелка 1). Свое развитие он получил в образе «фантастического хищника» окуневской культуры [33. С. 259–260], где слиты воедино эти два календарных символа. В постокуневское время этот слитный образ «лося – медведя» исчезает, возникая в явном виде уже в кулайской бронзе (см. напр., поясную застежку из клада на Барсовом городке 1/20 [51. С. 265. Рис. 2–15]) 52. С. 31–35]), хотя доминируют в ней одиночные изображения медведя и лося, причем чаще изображаемые с открытой пастью [52. С. 31–35]. Добавим, что в усть-полуйский период появляется еще один двойной образ «орел – медведь». Эти двойные образы в релкинское время получили свое развитие в виде символа «лось – орел» [53. С. 102]. Резюмируя сказанное, можно считать, что в глазковской культуре Сибири эпохи ранней бронзы счет времени органично сочетал солярно-астральные принципы и фенологию. По

своей семантике календарная символика была в основном солярной, имея зооморфную форму выражения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Петрова Т.И. Времяисчисление у тунгусо-маньчжурских народностей // Сб.ст. памяти Богораза В.Г. М.; Л., 1937. С. 79–121.
2. Василевич Г.М. Эвенки. Л., 1969. 304 с.
3. Вртанесян Г.С. Календарные мифы тунгусоязычных народов // Археолого-этнографические исследования Северной Евразии: Сб. ст., посвященных 80-летию Студзицкой С.В. и Косарева М.Ф. Томск, 2012. С. 78–83.
4. Васильев В.И., Головнев А.В. Народный календарь как источник исследования хозяйственного уклада народов Северо-Западной Сибири // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С. 33–41.
5. Карапетова И.А. Материалы по календарю лесных ненцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2000. С. 137–144.
6. Симченко Ю.Б., Смоляк А.В., Соколова З.П. Календарь народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 201–252.
7. Попов А.А. Охота и рыболовство у долган // Памяти Богораза В.Г.: Сб.ст. М.; Л. 1937. С. 147–206.
8. Попов А.А. Нганасаны. М.; Л. 1948. 122 с.
9. Гоголев А.И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. Якутск, 2002. 100 с.
10. Штернберг Л.Я. Культ орла у сибирских народов // СМАЭ. Т. 5, вып. 2. Л. С. 717–740.
11. Богораз В.Г. Чукчи. Л., 1934. Ч. 1. 192 с.
12. Головнев А.В. Говорящие культуры. Екатеринбург, 1995. 606 с.
13. Окладников А.П. Каменные рыбы // Советская археология. 1936. № 1. С. 215–245.
14. Окладников А.П. К вопросу о назначении неолитических каменных рыб из Сибири // МИА. М.; Л., 1941. № 2. С. 193–202.
15. Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья // МИА. 1950. № 18. 411 с.
16. Студзицкая С.В. Соотношение производственных и культовых функций сибирских неолитических изображений рыб // Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. 21. С. 76–89.
17. Горюнова О.И., Новиков А.Г. Скульптура малых форм в искусстве неолита и бронзового века Приольхонья (оз. Байкал) // Археолого-этнографические исследования Северной Евразии: Сб. ст. Томск. С. 83–90.
18. Анучин Д.Н. О некоторых своеобразных древних каменных изделиях из Сибири // Труды VI Археологического съезда. Одесса. 1886. Т. 1. С. 35–46.
19. Петри Б.Э. Неолитические находки на берегу Байкала // СМАЭ. Пг. Т. 3. С. 113–133.
20. Рыбы и рыбное хозяйство в бассейне озера Байкал. Иркутск, 1958. 746 с.
21. Соколова З.П. Времяисчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение народов Сибири. М., 1990. С. 74–103.
22. Osgood C. Ingalik material culture. Yale. 1940. 496 p.
23. Конаков Н.Д. Промысловый календарь в мировоззрении древних коми // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск. 1990. С. 109–121.
24. Саватеев Ю.А. Наскальные рисунки Карелии. Петро-заводск, 1983. 216 с.
25. Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936. 436 с.
26. Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 106–128.
27. История и культура эвенков. СПб., 1987. 180 с.
28. Студзицкая С.В. Скульптура эпохи ранней бронзы на Верхней Ангаре // Бронзовый век Приангарья. Могильник Шумилиха. Иркутск, 1981. С. 38–45.
29. Млекопитающие СССР. М., 1961. Т. 1. 776 с.
30. Студзицкая С.В. Искусство Восточной Сибири в эпоху бронзы // Археология СССР. М., 1987. С. 344–350.
31. Саватеев Ю.А. Онежские петроглифы и тема зверя в них // Первобытное искусство. Новосибирск. 1980. С. 136–138.
32. Широков В.Н. Медвежья тема в наскальном искусстве Урала // Уральский исторический вестник. 2002. № 8. С. 93–108.
33. Студзицкая С.В. Тема космической охоты и образ фантастического зверя в изобразительных памятниках окуневской культуры // Окуневский сборник. СПб. 1997. С. 251–262.
34. Пяткин Б.Н. Ранние петроглифы Шалаболинских скал // Археология Южной Сибири. ИЛАИ. Вып. 11. Кемерово, 1980. С. 27–45.
35. Окладников А.П., Окладникова Е.А., Запорожская В.Д., Скорынина Э.А. Петроглифы Чанкыр-Келя. Алтай. Елангаши. Новосибирск, 1981. 146 с.
36. Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1970. 96 с.
37. Репман А.Х. Фигурный кремль с вышеволецких неолитических стоянок // Краткие сообщения Института материальной культуры. 1957. Вып. 67. С. 135–137.
38. Неолит Северной Евразии. М., 1996. 304 с.
39. Дэвлет М.А. Петроглифы на дне Саянского моря. М., 1998. 287 с.
40. Дэвлет М.А. Петроглифы Мугур-Саргола. М., 1980. 272 с.
41. Окладников А.П. Петроглифы Ангары. Новосибирск, 1966. 322 с.
42. Окладников А.П. Петроглифы Монголии. Л., 1981. 228 с.
43. Кирюшин Ю.Ф. Энеолит и бронзовый век южнотайежной зоны Западной Сибири. Барнаул, 2004. 295 с.
44. Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тыс. н.э. // МИА. № 58. 1957. С. 136–245.
45. Археология СССР. Финно-угры и балты в эпоху Средневековья. М., 1987. 522 с.
46. Дульзон А.П. Система счета времени у чулымских татар // Краткие сообщения Института этнографии. 1950. Т. 10. С. 61–63.
47. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893. Т. 1. Ч. 1. 968 стб.
48. Древнетюркский словарь. Л., 1976. 676 с.
49. Мазин А.И. Календарь и цикл хозяйственного года эвенков Верхнего Приамурья (конец 19 – нач. 20 вв.) // Этнические культуры Сибири. Новосибирск, 1986. С. 120–124.
50. Ким А.А., Кудряшова Т.К., Кудряшова Д.А. Селькупский праздник в Пиль Эд и культ лося: Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск, 1996. С. 205–212.
51. Бельтикова Г.В. Кулайский клад с Барсовой горы // Клады: состав, хронология, интерпретация. СПб., 2002. С. 263–267.
52. Полосьмак Н.В., Шумакова Е.В. Очерки семантики кулайского искусства. Новосибирск, 1991. 92 с.
53. Чиндина Л.П. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья. Томск, 1981. 181 с.