

УДК 902.2

Ю.И. Ожередов

**КОСТИ ЖИВОТНЫХ В ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЙ
ПРАГМАТИКЕ И СИМВОЛИКЕ ПАЛЕОСЕЛЬКУПОВ
НАРЫМСКОГО ПРИОБЬЯ «ШИЕШГУЛА»**

В комплексе курганов нарымской группы палеоселькупов «шиешгула» найдены останки жертвенных домашних и диких животных, мясо которых было использовано в похоронном обряде как сакральная пища для участников церемонии проводов умерших. Некоторые черты церемонии очень схожи с обрядами индоиранского и тюркского населения Южной Сибири и Центральной Азии, что свидетельствует о влиянии южных культур на мировоззрение населения тайги.

Ключевые слова: жертвенные животные, группа нарымских палеоселькупов.

Исследования ряда некрополей на территории, некогда принадлежавшей локально-диалектной группе палеоселькупов «шиешгула», помимо большого количества артефактов дали костный материал нескольких видов домашних и диких животных, птиц и рыб. В настоящей работе в качестве основных источников рассматриваются материалы, собранные с могильников Барклай на р. Чае и Кустовского на р. Кёнга. Обе реки входят в систему левых притоков р. Оби на территории Нарымского Приобья. Определения костных останков животных проведены к.б.н. П.А. Косинцевым, отдельные определения выполнены Н.Д. Оводовым.

Ассортимент исследованного костного материала варьирует в очень ограниченных пределах корпуса разрозненных, чаще всего фрагментированных, костей головы, туловища и конечностей домашних животных из курганов могильника Барклай: крупных (лошадь, корова) и мелких парнокопытных (овца или коза). Неломаными среди них оказались лишь бабки и зубы. В результате в 133 захоронениях могильника Барклай обнаружено 33 целых и морфологически определимых обломка костей от одного барана или козы, трех молодых коров (6 ед.) и одной лошади 2-летки (5 ед.). При этом 22 единицы находок пришлись на костяк барана. В Кустовском могильнике в 32 исследованных мною и 4 исследованных П.И. Кутафьевым захоронениях не найдено ни одной кости домашних животных. Ребро северного оленя, обнаруженное в погребении 4-го кургана, и 5 костей одинаково могли принадлежать и дикой и домашней особи, но скорее первое, нежели второе. В другом случае в сумке умершего найдена примерно половина тушки зайца. Вероятнее всего, тот и другой примеры связаны с приношением охотничьих трофеев, которые из-за своей случайности трудно приурочить к похоронам наверняка. Вероятно, поэтому мертвому выделили только одно ребро из добычи или ее остатков. В случае забоя в качестве жертвы домашнего оленя, костей было бы значительно больше. В данной ситуации соплеменники в силу каких-то причин не могли пойти на такую жертву и ограничились тем, что было им доступно.

Находки костей диких животных в Барклае много реже, чем домашних, их всего 8, одна из которых принадлежит лосю и семь – неопределенному грызуну. При этом рог и кости лося представлены преимущественно в артефактах (наконечники, напрядло) и только один фрагмент тазовой кости можно рассматривать в качестве остатка жертвоприношения. В одном случае в насыпи кургана 4 могильника Барклай найден фрагмент затылочной кости и зубы лошади, очевидно, символизировавшие таким образом полный череп. Основная масса костных находок сосредоточена в насыпях курганов и является следами проведения тризн. При этом крайне редки находки крупных костей или их фрагментов.

Разнородный по составу и численно невеликий набор собранных костей, а также зубы и бабки, явно не входившие в ритуальный пищевой рацион в качестве носителей мяса, убеждают в том, что все они стали символическими приношениями, вероятно, заменившими полноценные туши жертвенных животных. Особенно убедительным тому свидетельством стала находка в юго-восточном секторе насыпи кургана № 5 шести бабок молодой коровы, две из которых имеют антропогенные изменения. В центре каждой из них высверлено продольное углубление, в одно из которых забит железный стержень, напоминающий гвоздь. На момент укладки в насыпь эти кости были игральными бабками и битком, то есть артефактами, а не остатками поминальной трапезы. Дополнительным аргументом к приведенной позиции является установленный П.А. Косинцевым факт того, что набор игровых бабок собран из костей не менее 3 особей: 1 молодой и 2 взрослых. Вместе с тем в ритуале они рассматривались не в качестве изделий, иначе их положили бы непосредственно в могилу как утилитарный сопроводительный инвентарь. В данном случае вступает в силу полисемантика ритуала, представляющая их в иной идейной ипостаси, а именно, в качестве символов жертвоприношения коровы. Поэтому эти и другие костные останки, видимо, можно рассматривать лишь в качестве вотивов полноценных жертв животных. Вполне очевидно, что идея жертвоприношения редкого у таежных охотников и рыболовов животного имеет более далекие корни и родилась на иной, неместной ритуальной основе. С семантической стороны ритуал приношения коровы находит недалекий аналог на алтайской сакральной почве, где в шаманском лечении больного владыка подземного мира Temir-kan называет причиной болезни непринесение ему ожидаемой жертвы в виде быка или коровы [1. С. 178]. В таком случае не исключено, что к совершению таких приношений «шиешгула» принуждало требование сохранившегося от прежних времен южного обычая. Вместе с тем в силу редкости и ценности коров обычной стала подмена целой туши отдельными ее элементами.

Вместе с тем существуют примеры реальных и достаточно крупных жертвоприношений животных. Например, в аналогичных по этнокультурной принадлежности Тискинском и Тяголовском могильниках, исследованных А.И. Бобровой на р. Оби, в насыпях и отдельных могилах найдены целые и фрагментированные бабки, копыта и черепа лошадей [2. С. 161–163], а, согласно устной информации исследовательницы, в нескольких случаях встречены нерасчлененные костяки молодой лошади, овцы или козы (определения

П.А. Косинцева). При этом автор отмечает, что крупные костные находки достаточно немногочисленны и принадлежат избранным захоронениям X–XIV вв., которые ассоциируются с пришлыми группами коневодов, влившихся в селькупский этнос [3. С. 48–51].

В захоронениях следующих 2–3 столетий крупные кости и черепа практически не известны. Точно так же как в могильнике Барклай, где кости и зубы лошадей синхронизируются с захоронениями XVI–XVII вв. Возвращаясь к крупным костным останкам животных из Тискинского и Тяголовского могильников, предложим предварительный вариант объяснения их появления или некую модель реконструкции одного из элементов погребальной церемонии. Отправной точкой для такового может быть их ассоциативная связь с обрядами скотоводов Южной Сибири. В этом контексте интересен ритуал вывешивания конских шкур с головами и копытами на наклонных шестах, известный у тюркских и монголо-язычных народов. В Горном Алтае он проводился на священных местах «тайэлга», при исполнении одноименного обряда [4. С. 97]. Одновременно по процедуре и по существу этот обряд находит сильное сходство с ритуалами вывешивания шкур оленей с сохранными головами и конечностями у народов Севера. К такому выводу приводят известные факты в этнографии таежных и тундровых народов, что отметил в свое время Л.П. Потапов. Исследователь аргументированно показал, что некогда обряд с оленями проводился не только на севере, но и на юге Сибири. И лишь со временем оленей на юге заменили кони [5. С. 144–146]. Но при этом первые по-прежнему сохраняли весомую семантическую подоснову ритуала, выдавая тем самым древность именно такой формы наполнения обряда, истоки которой лежат в индоиранском мировоззрении сибирских скифов.

Этнографические материалы северных и южных этносов одинаково показывают, что вывешивания проводились на священных местах и к погребально-поминальным обрядам, таким образом, отношения не имели. Однако обнаруженные в литературе факты позволяют несколько по-иному взглянуть на данный вопрос. Один из них приводит в своей работе Д.Н. Анучин со ссылкой на Георги, обратившего внимание на то, что «нерчинские тунгусы» с умершим хоронили лошадь или «на могилу вешалась ее кожа, а мясо служило для похоронной тризны» [6. С. 108]. С другой стороны, эта проблема по-новому открывается исследованием Н.М. Талигиной погребального обряда сынских хантов. Основанием тому стал ритуал второго оплакивания умершего, в ходе которого проводились действия, направленные на то, чтобы «оставить как можно больше костей животных на кладбище вместе с черепом, шкурой, копытами. Черепа оленей вывешивались тут же на дерево друг над другом. Шкуры укладывались в могилы» [7. С. 130, 132]. Нечто подобное С.И. Руденко обнаружил на кладбище сосвинских манси, где описал столбы с надетыми или закрепленными на них рогатыми черепами оленей [8. С. 44].

Приведенные сюжеты, безусловно, имеют сходство, независимо от их значительной этногеографической разобщенности и использования в ритуале на первый взгляд разных животных. Представляется, что в основе внешнего сходства древних полузабытых процедур, отмеченных у таежного насе-

ления двух регионов, лежит единство идейного содержания ритуала, обусловленное использованием в нем столбов и животного, связанного с солярным культом. Известно, что конь заменил у кочевников юга оленя в пантеоне солнечных животных, ассоциируемых с солнечными божествами трикстерами. Очевидная семантическая близость ритуалов наталкивает на мысль об их генетическом единстве. В консервативной среде таежного населения до недавнего времени сохранились две пришлые традиции, поэтапно развивавшиеся в южной среде. Обряд вывешивания голов со шкурами на священных местах сменил (стал сосуществовать) прежний ритуал, производимый на кладбищах. Шкура при этом уходила в могилу, мясо съедалось, кости, копыта, черепа погружались в насыпь. Если данный тезис верен, то и ритуалы южных народов в древности имели несколько иные формы, чем это отмечено этнографией.

Вероятнее всего, все они сходились в создании ритуального мирового дерева, через которое осуществлялась доставка душ в разные миры и на разные их уровни. Г.И. Пелих писала, что столбами с овальной вершиной селькупы отмечали место души умершего в третьем мире, у ранее умерших родственников [9. С. 79]. Наиболее ранние упоминания о мировом дереве с кроной или ветвями имеются в Ригведе, где речь идет в первом случае о столбе с вершиной, похожей на рога животного [10. С. 267]. Далее рогатые столбы проявляются в обычаях саков, массагетов, тюрков и, наконец, у якутов в форме крепления березы к верхушкам жертвенных столбов, воздвигаемых во время «*ысыаха*» [11. С. 123]. У калашей Гиндукуша символом божества Джестак является вертикально установленная доска-столб с бараньими или лошадиными головами и ветками на вершине [12. С. 369]. Березовые ветки на жертвенном столбе из Кустовского могильника демонстрируют аналогичный семантический текст южного видения рогатого мирового древа [13. С. 225]. Ассоциация коновязных столбов кочевников юга Сибири с мировым древом также укладывается в предложенную модель. Вероятно, исходная форма ритуала с мировым деревом со временем разделилась по реализации на две самостоятельные формы, обусловленные векторами их ритуально-функциональной направленности: обращение к духам, помогающим в реальной жизни на священных местах, и обращение к духам Нижнего мира на кладбищах.

В свою очередь, связь коня и столба в погребальном обряде отмечена как прямыми, так и косвенными указаниями в разные времена и на разных территориях. Д.Н. Анучин приводит пример захоронения сидя на коне главного вождя индейского племени Омегас, которому на вершине насыпи поставили столб [6. С. 108]. К. Йетмар писал о лошадиных головах на доске-столбе богини Джастик. Косвенными примерами такого рода можно назвать оленные камни, на части из которых изображены кони и конные боевые колесницы [14. С. 93–94]. Вместе с тем шумерийцы, самусьцы, население самаркандских оазисов, индейцы Северной Америки и селькупы Западной Сибири священные столбы одинаково оснащали солнечными дисками [15. С. 243; 16. С. 164–165; 17. С. 132–136; 18. С. 108]. А. Голан находит за символом столба с колесом на вершине образ Великой Богини народов индоевропейского

круга [19. С. 25]. Ну, а если рассматривать статуарное изображение в качестве столба с личиной-диском, как, например на индейских столбах, то мы находим прямой путь к древнейшим изваяниям Богини Матери [20. С. 211]. Вместе с тем за всеми этими воплощениями видится глубоко эшелонированная семантическая подоплека, имеющая универсальный характер, обусловленный древнейшими представлениями, свойственными всему первобытному человечеству Старого, а затем и Нового Света. Идейная нить имеет начало в каком-то одном идейном центре, представления которого широко распространились вместе с расселением человечества. В новых условиях они приобрели новые формы, но сохранили идейное наполнение, которое постоянно дает о себе знать исследователям мировоззрений традиционных культур и обществ.

В заключение сюжета об остатках животных на Тискинском и Тяголовском могильниках следует сделать весьма осторожное предположение о том, что они являются следами ритуала вывешивания черепов (и шкур?) на столбы или на жерди, а также с остатками шкур с конечностями, уложенными в могилы. После падения развешанных приношений на насыпь произошла их археологизация. Формирование насыпей селькупских курганов отличается многоярусным наслоением могил, создававшим возможность распространения ритуальных останков на разных глубинах. С сооружением очередного яруса захоронений они уходили в насыпь. Возможно, именно поэтому часть конских черепов зафиксирована А.И. Бобровой под захоронениями, составившими очередной ярус могил.

Находки костей животных собственно в могилах встречаются много реже, чем в насыпях. В изученных могильниках всего по два эпизода (Барклай – к. 5., п. 38; к. 5. п.20), Кустовский (к. 5, п. 4; к.7 (по П.И. Кутафьеву). По Тискинскому и Тяголовскому могильникам подобная статистика пока не опубликована, Случаи такого рода в литературе обычно приписываются к разряду сопроводительной пищи, которой сородичи снабжали умершего в дорогу из расчета трех дней, необходимых душе для преодоления пространства, отделяющего место упокоения от места нового обитания в потустороннем мире. К остаткам сопроводительного продукта, вероятнее всего, относятся две находки из Кустовского могильника: ребро северного оленя в коллективном захоронении 4 кургана № 5 и фрагмент тушки зайца, упакованный в кожаную сумку из раскопок П.И. Кутафьева на кургане № 7 [21. С. 202].

Остатки зайца, как, впрочем, и другой дичи, в погребениях достаточно редки, так как их добыча не гарантирована и лишь по счастливой случайности может быть приурочена к погребально-поминальным событиям. Вместе с тем в семантическом контексте данного захоронения им могло придаваться неординарное значение. У целого ряда этносов образ зайца несет важное символическое значение, которое и могло стать причиной отправки его с 14–16-летней селькупкой под насыпь Кустовского могильника. Приношение зайца у селькупов данной территории особенно интересно в контексте информации Г.И. Пелих, которая писала, что «объектом поклонения парабельской гары было женское божество *нега* — заяц. До сих пор старики из этой

гары не убивают и не едят зайцев. Объясняют этот запрет тем, что «заяц шерсть меняет, зимой он белый, а летом серый». Поверье о том, что животные и птицы, «меняющие цвет», могут превращаться в человека и обратно, широко распространено среди селькупов Нарымского края» [22. С. 195]. Приведенный текст во многом проясняет ситуацию с данным захоронением. Дело в том, что могильник находился в среднем течении р. Кёнга, одного из руслообразующих притоков р. Парабель. Вероятнее всего, ритуалом с зайцем сородичи отметили принадлежность умершей к заячьей гаре (союз трех экзогамных родов) и одновременно отправили с ней приношение богине-покровительнице.

Вместе с тем тема зайца находит много места в культурах юга и запада Евразии, которым в какой-то части близка синкретичная культура селькупов и других народов тайги. Так же как у селькупов, где в системе социального деления общества заяц является тотемом клана половины Орла, он фигурирует в системе общественного устройства юкагиров (клан зайца) и угров, ассоциируясь у них с половиной Мось-заяц (гусь) и богиней Калтащ. Через связь с последней тотем зайца выходит на родство с праматерью восточных тибетцев. Очень много случаев магического осмысления зайца в тюркско-монгольском мире. Хакасы-качинцы почитают в качестве хозяина-предка идола белой заячьей груди, а у небесного Ульгения алтайцев прослеживается тесная связь с зайцем. По представлениям южных сойотов (тувинцев), один из двух мифических небесных праотцев и прашаманов Кудай-окту имеет облик белого зайца. В качестве культурного героя заяц встречается у калмыков (бурхан-бакши) [23. С. 91–93]. Облик зайчихи имеет у алтайцев женщина-дух *Jazył kan* [1. С. 175–176]. Большинство перечисленных сообщений объединяется упоминанием устойчивой связи зайца с луной и женскими божествами. Именно женские божества часто персонифицируются в облике зайчихи.

Обширный пласт представлений, связанных с зайцем, находим в народной религии Китая, где заяц является популярным персонажем женского праздника луны. Вера в лунного зайца была распространена уже в глубокой древности, так же, впрочем, как и в древней Индии. В праздничном лунном ритуале заяц со ступкой исполняет роль создателя порошка эликсира бессмертия. В празднике луны заяц играет роль, похожую на его европейского пасхального аналога [24. С. 209–210]. Специфические проявления в обрядовой практике, связанные с зайцем, имеют сильную коннотацию теме репродуктивной функции женщины, обусловленную известной плодовитостью этого животного. К аналогичному выводу пришли исследователи мировоззрения скифов в результате анализа 80 изображений зайца в скифской металлопластике, особенно изображение зайца на чреве оленя. Кроме того, ими отмечается, что заяц всегда являлся жертвой и добычей хищника [25. С. 414, 424, 428–429]. Возвращаясь на сибирскую почву, необходимо отметить, что сюжет противостояния зайца и хищника медведя устойчиво повторяется в сибирской мифологии [23. С. 91–93]. Таким образом, вновь наблюдается семантическое единство пространств, времен и народов. В таком варианте в мифологии Евразии, возможно, от-

ражается дуальность мира, со всеми его противоречиями и в том числе извечным противостоянием мужской и женской его половин.

Весьма интересна находка в могильнике Барклай остатков костей грызуна, вероятнее всего суслика. Если рассматривать их в контексте обрядовых, то вновь появляется ассоциация с религиозными и ритуальными представлениями алтайцев. Л.Э. Каруновская в свое время зафиксировала, что четвертый сын Эрлика Karas символически преподносится сусликом, а третий сын Jalbak Temir jarγndu – сусликом с лентой. Оба посылают болезни и соотносятся с женской частью общества: их изоформы висят в женской половине жилища [1. С. 180–181]. Исследование остатков животных в погребально-поминальной практике селькупов «шиешгула» убеждает в том, что многие элементы ритуалов имеют прямые и косвенные выходы на ритуальную практику культур и народов южной, внетаежной зоны Евразии и таким образом лишний раз подтверждают мнение о существовании уже в древности и Средневековье у народов тайги тесных духовных связей с южными соседями.

Литература

1. Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной: (Материалы к алтайскому шаманству) // СЭ. 1935. № 4–5.
2. Боброва А.И. Тискинский комплекс археологических памятников // Народы и культуры Томско-Нарымского Приобья: Материалы к энциклопедии Томской области. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001.
3. Боброва А.И., Новоселова Т.В. Археологические следы коневодческой культуры в памятниках Нарымского Приобья X–XVII вв. // Древние кочевники Центральной Азии (история, культура, наследие). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. С. 48–51.
4. Глухов А. «Тайэлга» // Материалы по этнографии. Л.: Издание Государственного Русского музея, 1926.
5. Потапов Л.П. Следы тотемистических представлений у алтайцев // СЭ. 1935. № 4–5. С. 144–145, 146.
6. Анучин Д.Н. Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда. Археолого-этнографический этюд. М.: Типография и Словолитня О.О. Гербек. 1890.
7. Талигина Н.М. Обряды жизненного цикла у сыньских хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005.
8. Rudenko S.I. Die Ugrier und die Nenzen am Unterer Ob: Ihre Vergangenheit und ihre Familien- und Sippenverhältnisse. Budapest. Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungicae. 1972. T. 21.
9. Пелих Г.И. Селькупская мифология. Томск: Изд-во НТЛ, 1998.
10. Шер Я.А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. М.: Наука, 1980.
11. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Новосибирск: Наука, 1991.
12. Йетмар К. Религии Гиндукуша. М.: Наука, 1986.
13. Ожередов Ю.И. Столб в погребальном обряде шиешгула // Самодийцы. Тобольск; Омск: Изд-во ОмГПУ, 2001.
14. Волков В.В. Оленные камни Монголии. М.: Научный мир, 2002.
15. Фробениус Л. Детство человечества. СПб.: Издание книжного магазина П.В. Луковникова, б.г.
16. Пелих Г.И. Элементы переднеазиатской культуры у нарымских селькупов // Уч. зап. ТГПИ. Томск, 1956. Т. 15.
17. Есин Ю.Н. Социальная направленность первобытного искусства и изобразительный текст // Социально-демографические процессы на территории Сибири (древность и Средневековье). Кемерово, 2003.
18. Шукуров Ш.М. К анализу принципов иконографии в изобразительном искусстве Средней Азии // Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура). М.: Наука, 1977.
19. Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, Иерусалим. Тарбут, 1994.

20. Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.
21. Дульзон А.П. Археологические памятники Томской области // Труды ТОКМ. Томск, 1956.
22. Пелих Г.И. Кольцевая связь у селькупов Нарымского края // Сибирский этнографический сборник. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962. Вып. IV.
23. Хэкель Й. Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме еврозийского тотемизма). Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001.
24. Грубе В. Духовная культура Китая. Б. м. Брокгауз и Ефрон, 1912.
25. Полидович Ю.Б., Вольная Г.Н. Образ зайца в скифском искусстве // Древности Евразии от ранней бронзы до раннего Средневековья. М., 2005.