

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ: ОРГАНИЗАЦИЯ САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА В ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ РАННИХ КОЧЕВНИКОВ ГОРНОГО АЛТАЯ

Рассматривается проблема погребально-поминальной практики ранних кочевников Горного Алтая, через анализ пространственно-временных моделей обеспечивающих основную бинарную оппозицию для перевода умершего из сферы профанного в сферу сакрального.

Ключевые слова: Космос; мифология; пространство; время; обряд.

В основе пространственно-временных представлений носителей любой культуры находится сам человек. Восприятие пространства через антропоцентрическую позицию аргументировалось в трудах М. Мосса, П. Флоренского, А.В. Подосинова и др. [1–3]. В настоящее время этот подход наиболее актуален, поскольку позволяет интерпретировать путем осмысления тотемизма осознание человека через зверя-тотема.

Древний человек, в отличие от современного, воспринимал пространство через мифы, в которых оно имеет свои границы и разнообразие характеристик. Мифологическое пространство связано с конкретным действием, событием. Древнейшие представления о пространстве мы можем получить из мифов о сотворении мира. Из Хаоса творится упорядоченный мир: небо, земля, животные, человек, время. В одном из многочисленных алтайских мифов о сотворении мира в первоначальной точке творения, с водной глади, одна из птиц ныряет и с глубины достаёт комок земли. На этапе творения человека одна из птиц, впоследствии Кудай, сделала человека из глины и прутьев, а другая птица, впоследствии Эрлик, вдохнула в человека жизнь. Этот миф показывает, что человек, являясь мерой всех вещей, создан с благими намерениями, но имеет душу, полученную от негативно персонажа космогонии, соответственно, не идеален. Кудай и Эрлик разграничивают пространство на три сложносоставные сферы мироздания, в числе которых семислойное небо, семиэтажный подземный мир. Семислойность не следует воспринимать с позиции современного миропредставления в виде «этажей», это плоскостная характеристика мифологического пространства. По мнению Е.А. Алексеевко, слои неба – это мысы, образуемые изгибами реки. Графически это можно представить в виде концентрических кругов [4]. Действительно, не может идти речи о сложной вертикали строения миров и по той причине, что человек с эпохи мезолита осваивал прежде всего горизонтальный линейный мир как пространство для охотничьего промысла. Следует отметить, что человеку осваивать пространство помогало природное любопытство: что там за рекой, за горой, за тайгой?

Постепенно, с развитием представлений человека о пространстве происходит возникновение неких пространственных ассоциаций, например «свой – чужой», «далекий – близкий», «день – ночь», «восток – запад». Последнее в сочетании с солярным символизмом иллюстрирует удивительно стойкие кросскультурные ассоциации восприятия мира в горизонтальной проекции: направление на запад – в страну мёртвых, восток символизирует возрождение.

В основе древней космогонии находится ряд числовых значений. Исходя из числового кода, следует сказать, что в мировой истории насчитывается девять различных моделей мироздания, основанных на многоплоскостных ориентирах. Самая простая схема – противопоставление верха и низа, что можно логически проецировать на «жизнь – смерть», «белое – чёрное», «инь – янь», «живой – мёртвый». Дуальная модель постепенно эволюционирует в тринарную (трёхуровневую) модель, средний слой которой (средний мир) играет роль медиатора. Развитие последующих схем основывалось на прибавлении к предыдущей эволюционной схеме ещё одной постоянной точки. Девятичастная модель мироздания считается самой сложной и использовалась в индуистской традиции. С точки зрения современной науки это необъяснимо, поскольку доказанными являются три координаты X–Y–Z, четвертой возможной координатой является время.

В тринарной модели мироздания существуют персонажи, могущие перемещаться по уровням миров. Примером того может быть грифон (птица с телом льва). Ранее мы отмечали, что, будучи птицей, это существо принадлежит верхнему миру, но как лев (хищник-терзатель) является ярким представителем преисподней. С развитием космогонических представлений способность путешествовать по мирам получают шаманы. Нижний мир не всегда мог ассоциироваться с миром мёртвых, тем более что в традициях, в том числе сибирских народов, мир мёртвых имел горизонтальное, линейное направление: на западе, вниз по реке, на другой стороне реки, за перевалом. Мы полагаем, что в данном случае следует воспринимать характеристики пространства с точки зрения «видимый – невидимый». Перевал и река – характеристики видимых границ; запад и вниз по реке – это категории невидимых границ. Особым семиотическим статусом границ обладали реки. Считалось, что многие свойства людей и предметов изменялись после перехода через реку. Так, у черноморских шапсугов путник терял статус гостя, перейдя через семь водных потоков на пути от принявшего его дома [5].

В китайской традиции отмечается, что восток связывали с рекой (началом пути), юг – это холм (вспомним, что в качестве границы мог быть перевал). Запад ассоциировался с широкой долиной и путём в нижний мир, север соотносился с водой. Водная гладь рассматривалась населением побережья Крайнего Севера как граница миров [6]. Пространство между мирами порой было настолько размыто, несущественно. В.И. Семёнова отмечает, что границей «инога мира» могла восприниматься даже задняя стенка чума, противоположная входу [7]. По

мнению В.И. Сподиной, у лесных ненцев средний мир мог быть ограничен пределами чума. Уже за дверью людей могли поджидать духи Нижнего мира, а с дымового отверстия чума вверх уже начинался Верхний мир [8].

Горизонтальные и вертикальные принципы построения пространства на самом деле представляют собой неразрывные сочетания, примером того является по-смертная судьба тела человека и его души. Кроме того, бесспорным доказательством сочетаемости принципов построения миров является тот факт, что в этнографии сибирских народов географический линейный сектор С–З одновременно воспринимается как нижняя часть вертикали мира, тогда как В–Ю – верхняя. Амбивалентность осей С–Ю и В–З свидетельствует об особом восприятии меридионального линейного пространства [7]. Подтверждением того может служить ориентированность цепочек некрополей ранних кочевников по линии С–Ю или с отклонением на СВ–ЮЗ. Именно ось З–В делит пространство на дневное и ночное.

Правое и левое – еще две важнейшие характеристики пространства, связанные с телом человека. Вставая лицом на восток (несомненно, особое направление линейного пространства), левая сторона тем самым символизировала негативную сторону, правая – позитивную. Этот символизм напрямую отражен в системе устройства алтайского аила, где левая – женская половина, а правая – мужская. Пространство и время являются двумя тесно связанными категориями. Исторически в народной метрологии пройденный путь измерялся во временных характеристиках вплоть до создания метрической системы. С географическими направлениями соотносятся и временные суточные отрезки: восход (утро), запад (вечер), юг (полдень), север (полночь).

Мифологическое и реальное время имеют разную интенсивность, что иллюстрируется, например, в алтайском героическом эпосе, когда герой преодолевает значительные расстояния за невообразимо короткие сроки. В русских сказках опять-таки «за тридевять земель, в тридевятом царстве», но герой там был, выполняя задание царя, и вернулся назад.

Обращаясь к анализу пространственно-временных характеристик, отраженных в погребальном обряде ранних кочевников, отметим, что смерть члена коллектива запускала некую программу поведения отдельного человека (каждому свою роль) и коллектива в целом. Главной задачей реализации обряда являлось как раз разграничение пространств живых и умершего, реализуя в данном случае основной бинар «живой – умерший». Создавая условия для перевода покойника из профанного в сакральное пространство, соплеменники включали механизм обратного отсчета времени, характерного для инобытийной сферы мироздания. Умерший находился в пространстве, которое было особо опасно для живых. Умерев, человек освобождал пространство (становясь пустым), которое могли заполнить вредоносные представители Хаоса. Космический порядок мог восстановить только правильно организованный обряд перехода при посредстве специально посвященных людей через ритуал в строго определенной точке пространства и времени [9].

С момента наступления смерти человека в сознании членов его семьи начинали бороться две противополож-

ности. С одной стороны, человек, став не таким, каким он был, вызывал отторжение или даже страх и желание оградить его или оградиться от него. С этим связан обычай не называть его имя, и даже слово «покойник» произносить иносказательно. С другой стороны, было очевидно осознание ухода близкого, незаменимого члена коллектива, что объединяло родственников. Мы уже отмечали, что на всём этапе реализации погребального обряда происходит многократное повторение послания умершему в виде зеркальной модели противопоставления. На первом уровне человеку противопоставит сам умерший, на втором противопоставляются дом и могила, на третьем – поселение и кладбище, на четвертом – мир живых и мир предков [7].

В этнографии сибирских народов отмечается, что по представлениям живых для умершего самым плохим было замкнутое пространство. Нужно было, в том числе и для этого, особо подготовить одежду – сделать надрезы, убрать пуговицы, вытащить стельки обуви и т.д. В ходе реализации предпогребальных действий и далее соплеменникам предписывалось создать цепь вместилищ. Первыми и важнейшими из них являлись одежда и татуировки, они обеспечивали многоуровневую связь с внешним миром. Орнамент одежды было принято размещать ближе к отверстиям, край одежды мыслился как граница, а орнаменты – как обереги от вселения вредоносных сил. Одежду шили горизонтальными линиями швов, отражая тем самым тринарную космогонию человека. Данный принцип оформления одежды подтверждается многочисленными примерами из погребальной обрядности пазырыкской культуры с сохранившимися благодаря мерзлоте великолепными образцами кочевого стиля.

Следующим по порядку вместилищем следует считать гроб-колоду, которую по сибирским материалам было принято ставить поперёк спального места, в чём опять же проявляется противопоставление «живой – умерший» [10]. По этнографическим данным, живому человеку запрещалось лежать на спине, особенно в верхней одежде, поскольку так могут лежать только покойники. В Ведах отмечается три позы человека: стоячая, лежачая и сидячая. Лежачая понимается как распространённость в горизонтальной проекции, стояние – как вертикаль (опорный столб жилища), сидение – как свёртывание координат (высоты, ширины, длины) [11]. «Пазырыкцы» хранили мумии умерших в лежачем положении на спине или правом боку. Известно, например, что тагарские мумии сохраняли до захоронения в сидячем положении. Следовательно, две позы, отмеченные в Ведах, могли быть вполне приемлемыми для покойников, но вертикаль исключалась. Звуковым фоном предпохоронного этапа обряда был, как мы отмечали, ритуальный плач, который по особому настраивал пространство и был необходим прежде всего умершему – как информационный, закодированный поток, обеспечивающий увещивание умерших родственников о новом покойнике.

Особым образом в пространственно-временном аспекте позиционировалось жилище умершего. На этапе строительства воспроизводился ритуал создания мира [12]. Исследования модели мира тюрков позволили определить её как концентрическую, в которой основ-

ными границами становятся порог жилища, пространство вокруг жилища до коновязи и сама коновязь как образ границы. Граница эта связана с особыми правилами ее пересечения [13]. Коновязь обозначала границу между пространственными локусами.

Ранее мы отмечали, что погребальный обряд типологически относится к так называемым обрядам перехода. Одним из самых распространенных способов объективации содержания ритуала является его перевод на язык пространственных отношений. В данном случае пространственная характеристика обряда актуальна как преодоление границ. Похоронный обряд, таким образом, может быть описан как перемещение из «своего» в «чужое», при этом вместе с покойным перемещались и участники похорон, отчего после совершения ритуалов производились действия по восстановлению границы. В этнографической традиции к способам восстановления нарушенного порядка относятся действия, совершаемые при обратном пути с кладбища, а именно: возвращаться по другой дороге, пятиться назад или идти не оглядываясь. Все меры были предназначены для того, чтобы не допустить возвращения души умершего.

В ходе похоронного ритуала членами коллектива совершались действия по изменению статуса умершего на каждом этапе обряда, при этом использовались способы пространственного оформления действий. Этапы обряда отделяются друг от друга пространственными перемещениями тела умершего – от жилища к могиле. В этой связи весь путь погребальной процессии можно разделить на пространственно-временные локусы: жилище – пространство вокруг жилища – дорога к погребению – место погребения. Семиотические характеристики жилища отражены в действиях, производимых над умершим сразу после кончины. Символическое перемещение покойного обозначает изменение его статуса, что показывает прежде всего положение умершего по отношению ко входу. Кроме того, актуализируется идея разрыва связи с горизонтальным путем переноса юрты на новое место. При нахождении умершего в жилище происходит укрепление пространства, используемого для защиты от умершего как «чужого».

Пересечение первой границы – порога жилища – становится началом реального пути умершего к месту погребения, а сам по себе переход особо отмечается в похоронном ритуале. После выноса умершего, согласно сибирским традициям, было принято укладывать на порог топор или нож, что опять-таки связано с восстановлением границ, создающих невозможность умершему вернуться. Мы отмечали ранее, что по этнографическим данным вынос тела мог производиться через частично разобранный стеной напротив входа. В данном случае граница устанавливалась при восстановлении жилища. Этот прием аналогичен широко распространенному в индоевропейской традиции способу выноса тела через окно.

С.Г. Кляшторный на основании анализа древнетюркской письменной традиции делает вывод о том, что мир описывается древними тюрками как четырехсторонний, при этом центр особо маркируется вертикалью [14]. Таким образом, пространственная модель мира древних тюрков оказывается аналогичной индо-

европейской. Используя для примера результаты исследований тюркского погребального церемониала, отметим, что ритуальное пространство рядом с жилищем оформляется с помощью самих участников обряда, которые выстраиваются особым образом, зачастую с длинными палками в руках. Отмечается также, что полукруг из стоящих мужчин с посохами обращен к западу, а линия в последнем примере ориентирована по линии восток – запад. Центром в данном случае является сам умерший, по отношению к которому организуется пространство обряда. У других тюркских народов подобные модели воспроизводятся в момент кормления души умершего в юрте или у могилы (алтайцы, хакасы) [15].

Предположим, что на данном этапе роль женщин в погребальном обряде заканчивалась и дальнейший путь проделывали только мужчины. Аргументируя данное предположение, мы высказывались ранее, связывая своё мнение с тем, что во многих мировоззренческих традициях в настоящее время именно мужчины являются участниками погребальной церемонии, женщинам же запрещено быть у могилы. Кроме того, в ходе наших биофизических экспериментов установлено, что вегетативная система женщин практически не реагирует на нахождение в границах некрополя, в отличие от мужской. Соответственно, мы делаем вывод о том, что у женщин практически на уровне генетической памяти отсутствует эмоциональная ассоциация (переживания, стресса, связанного с намолненным местом – некрополем). Это тем более доказательно, например, при анализе мансийской традиции посещения сакральных мест, по которой было запрещено появляться в таких местах женщинам, детям и мужчинам-чужакам [16].

Перемещение умершего после совершения ритуальных действий у жилища в очередной раз реализует задачу пересечения границы. На этом этапе раскрывается идея окультуренного, структурированного, пересеченного пространства, необходимого для защиты «своего» от все более усиливающихся свойств умершего в качестве «чужого». Отдаляясь от жилища пространственно, покойник для коллектива становится всё более отторгаемым, опасным. В то же время погребальная процессия, двигаясь, предположим, в западном направлении к месту погребения, проделывает совместно с усопшим часть линейного горизонтального пути, его «пути», тем самым максимально вторгаясь в сферу сакрального.

На месте некрополя продолжается формирование цепи вместилищ, которыми на данном этапе являются кладбище, курган, могильное пространство. Ориентированность ямы и умершего, уложенного в определённой позе, в очередной раз подчинена четырёхчастным географическим горизонтальным характеристикам и одной вертикальной – связанной с позой на правом или левом боку.

Погребальные сооружения «бийкенцев» представляют собой выкладки из камней в виде холмообразной или плоской невысокой насыпи, в центре которой находится каменный ящик. Среди камней наброски обнаружены камни со следами огня, части зернотерок, кости, немногочисленные фрагменты керамики. На территории мо-

гильного поля курганы расположены микроцепочками в два-три объекта, ориентированными по линии ЮЗ–СВ, и небольшими (до пяти объектов) группами [17].

Исследователи видят в каменном ящике идею челна (лодки), отправляющегося далеко вниз по реке. По мнению А.А. Тишкина и П.К. Дашковского, погребальные ящики стоит рассматривать как возможность перехода в иной мир, как символ обозначения границ потустороннего мира и прочности его основ. Особенностью обряда является захоронение лошади в отдельном ящике или яме с юго-восточной стороны [18]. Ранее нами отмечено, что планиграфически некрополи ранних кочевников повторяют схему расположения жилищ их поселка. Отмечено, что в юго-восточной стороне некрополя располагается самый большой курган по насыпи, что можно соотносить с жилищем представителя семейно-родовой группы. Умершие «бийкенцы» были уложены в каменный ящик в скорченном положении на левом боку и ориентированы головой на запад или северо-запад. Любопытно мнение Ю.А. Шиловой о том, что покойников было принято связывать или пеленать в саван. Связывание и пеленание можно трактовать не только как преодоление «пут смерти», но и как препятствие выхода из могилы [19]. Ранее мы высказывали свою точку зрения о том, что, возможно, покойников связывали из-за страха перед мертвецом, которого боялись и прижизненно.

Умершего могли укладывать и на правый бок, что можно объяснить связью правой стороны с небесами (сакральным юго-восточным сектором), в то время как левая сторона связана с потусторонностью, с хтоническими силами [19]. Факт присутствия в погребении лошади трактуется обычно как заупокойные дары, пища покойников, средство передвижения в иной мир, путешествие в который было весьма опасно, полно неожиданностей.

«Пазырыкцы» возводили погребальное сооружение в виде кургана с каменной насыпью. По периметру наброски могла оформляться кольцевая выкладка, дополнительно ограничивающая сакральное пространство. Под насыпью располагалась могила с установленным в ней срубом или каменным ящиком, сверху и снизу могильное пространство устилалось перекрытием и настилом соответственно [20]. Ориентированность умершего в могиле подчинена в большинстве случаев определенной модели: скорченный человек, на правом боку, головой на восток. Захоронение лошади за северной стенкой ориентировкой совпадало с человеческим.

Ранее мы отмечали, что в основе пространственного моделирования погребальных сооружений находится круг с вписанным в него квадратом (прямоугольником). Это классическая схема, имеющая космогоническую трактовку, что подробно изложено нами в предыдущих материалах [26–28].

Особого внимания заслуживает семантика срубной конструкции. По мнению исследователей, не следует трактовать ее как доказательство использования «пазырыкцами» капитальных бревенчатых домов, логичнее воспринимать ее как основу короба ритуальной повозки для перемещения из «среднего мира» на небесные пастбища [21]. Здесь, полагаем, самое время ещё раз высказать нашу точку зрения на анализ этапов

погребально-поминального церемониала. Суть её заключается в том, что далеко не каждая долина, а вернее вход в неё, позволял доставить умершего на погребальной повозке. Вероятно, в некоторых случаях колоду с умершим несли на руках, что было довольно тяжело. Возможно, там, где в долину можно было попасть только по узкой тропе, колоду могли нести отдельно, а умершего каким-то образом транспортировать на прочном куске ткани или ковре (что совершенно типично для тюркского погребального церемониала), или уж предположим совсем невероятное – закрепив в седле. Реальные исторические доказательства для подтверждения этой гипотезы нам не известны, но мы исходили из логических рассуждений. Известно, что лошадь в мифологии индоевропейцев являлась психопомпным животным (проводником) из реального мира в потусторонний [22].

Ориентация умерших «бийкенцев» и «пазырыкцев» на восток, юго-восток, редко запад связывается исследователями с сезонностью совершения погребений, а также с родовой святыней, священной скалой, поселком, откуда доставлен умерший [19]. Следовательно, завершая рассмотрение пространственных характеристик и сакрализации погребального объекта, констатируем, что любое погребение уже само по себе определённым образом организует пространство, в котором оно располагается. Так или иначе, оно осознаётся в контексте окружающего мира: сторон света, земной поверхности, обычных и постоянных пространственных ориентиров.

Помещение умершего в погребальную камеру завершает цепь формирования вместилищ. Сакрализация всего процесса от смерти и до совершения погребения была подчинена идее усиливающей сакральности, абсолютном которой был сам погребённый, тело которого оформлено сложными по семантике татуировками, далее специально подготовленная после смерти одежда, далее гроб-колода или каменный ящик, далее могильное пространство, инвентарный комплекс которого сформирован как маркер культуры (предмет, уложенный в погребальное пространство, согласно принципам культурного символизма становился сакральным), далее границы кургана до пола, далее границы некрополя. Погребальный комплекс, вобрав в себя несколько пространственных оболочек, разделяется ими же на несколько своего рода «подпространств», которые, в принципе, дублируют друг друга. Во всех отдельных элементах комплекса подчеркнут центр, следовательно, центры всех «подпространств» совпадают в одной точке. Соответственно, через центр и осуществляется их взаимодействие. Все оболочки «подпространств» сосредоточены вокруг него. Предложенная аллегория системы вместилищ-пространств, по мнению В.И. Семёновой, подобна смерти Кашея, скрытой в яйце, находящемся в утке, которая сидит в ларце, подвешенном на дубе [7].

Значения и кургана, и могильной ямы, и колоды объединены способностью ограничивать пространство. Они хранят его и как реальное место, отведенное под погребение – в самом «здоровом» смысле – от засыпания землей, и как сакральное, определенное и освященное ритуалом. Ограничивая реальное пространство и обозначая границы ирреального, каждый из этих элементов

становится трансформатором, переводящим реально свойственные пространству протяженность и объем в другую категорию, где протяженность – вечность, объем же – весь мир. Но это общие свойства всякого трансцендентного пространства. Каждая его модель – а погребальный комплекс, вне всякого сомнения, ею является – имеет свой неповторимый смысл [23]. Цель всякого моделированного пространства отражена в его структуре, что позволяет утверждать о существовавшем в древних культурах пространственном символизме [23]. Так организована эта погребальная структура. Но в таком виде она пока только замысел. Ее время начинает отсчитываться тогда, когда внутри появится умерший, поскольку только он является единственной причиной и обязательным условием ее существования. Замкнутый мир гробницы оставляет умершего один на один с вечностью. Он как бы разрывает все его реальные родственные связи, тем не менее связь с живыми остается: мерно тянущаяся по долине цепь погребений-курганов подчеркивает единую линию того родства, которому принадлежат вечно лежащие здесь.

Следующими уровнями организации сакрального пространства были ритуальные конструкции, поделённые исследователями на две категории. В первую входят выложенные или вымощенные камнем округлые, подовальные или подквадратные кольца-выкладки и вымостки, планиграфия которых обнаруживает в некоторых случаях зависимость от конкретного кургана, в некоторых же наблюдается отсутствие пространственной связи. В объектах зафиксированы следы кострищ, кальцинированные кости, керамика. Отмечены комплексы с захоронением конских голов [24]. Вторая группа «бийкенских» ритуальных объектов представлена стелами и оленными камнями, которые также обнаруживают поливариантность планиграфической привязки к погребальным объектам.

Цикл поминальных мероприятий мог быть существенно удален по времени и в пространстве от погребальных действий [25]. По нашему мнению, поминальный обряд проходил в несколько этапов. Первые поминки происходили сразу после совершения погребальной церемонии [26–28]. В ведических сочинениях каждая сторона света имела своё «имя»: восточная – «жертвенная ложка», южная – «страдающая», западная – «царица», северная – «благоденствующая». Жертвоприношения связывались с восточной [29] и юго-восточной сторонами, где зафиксированы захоронения жертвенных лошадей. Именно предкам причиталась поминальная жертва [30]. При организации пространства при жертвоприношениях определенный смысл имели линии расположения алтарей. В Индии, в частности, священной считалась линия запад – восток (линия пращи). Квадратный огненный алтарь располагался на ее восточном конце, круглый – на западном. К югу от них помещался полукруглый алтарь – символ воздушного пространства, в центре – трапециевидный алтарь [17]. По мнению исследователей, выкладки, расположенные с востока, юго-востока, северо-востока, следует рассматривать как жертвенники, а с западной стороны – как поминальники предков. Жертвоприношение является составной частью многих обрядов кочевников Центральной Азии. Важно отметить сходные

между собой обряды перехода и жертвоприношения, действия укладываются в одну последовательность: построение жертвенника, отправление жертвы в иной мир и выход из пограничного состояния [31]. Сакрализация пространства происходит в границах выкладки. Путь жертвенного животного, посылаемого в иной мир, вероятно, сопоставим с путем, который должен пройти умерший. Обращает на себя внимание конструкция самого жертвенника. Четырехугольная модель в сочетании с вертикально с мировым древом задает координаты космоса, восстанавливаемого в процессе обряда, а полукруглая модель в сочетании с вертикально связана с мотивом распределения божественной доли. Конструкция самих жертвенных мест предполагает создание ворот именно в том направлении, в котором мыслится адресат жертвоприношения. Особо отмечается в рассмотренных обрядах линия, которой придается особый смысл и пересечение которой понимается как нарушение коммуникативного канала, что чревато неприятными последствиями для нарушителя.

В пазырыкской традиции схема ритуальных сооружений поминального характера выглядит несколько проще. С западной стороны от цепочки курганов позиционируются жертвенники, а с восточной – цепочки балбалов. По мнению В.Д. Кубарева, на могильниках Восточного Алтая часто встречаются выкладки в два-три ряда, и расположены они, как правило, с запада от погребальных курганов. Восточное позиционирование отмечено на могильниках Юстыд I, Джолин I [32]. По мнению Ю.С. Худякова, наличие двух-трех колец может соответствовать первым и последующим поминкам [33]. Каждая выкладка отмечает очередное «кормление» души умершего и совершение «поминок». Вероятно, они производились трижды. Нахождение поминальных объектов на расстоянии 20–30 метров от погребальных курганов показывает сознательное стремление родственников отделить территорию живых от территории мёртвых, определявшееся страхом перед мертвецом [34]. Кормление души происходило через поминальный костёр. По представлениям современных алтайцев, огонь служит средством очищения от скверны, защитой от нападения злых духов, является своеобразным мостом «от мира живых к миру умерших» [35]. Теленгиты Кош-Агачского района до сих пор через костёр устраивают кормление умершего. Называя его имя, бросают в костёр оставшуюся одежду и другие вещи покойного. Многие предметы просто сжигают на костре, что фиксируется в виде зольников и прокалов, в которых часто находят, к примеру, железные предметы. Вещи, оставленные сородичами, призваны были сопровождать умершего в потустороннем мире, тем самым облегчая его жизнь.

Балбалы, по мнению В.Д. Кубарева, поддержанному А.А. Тишкиным, следует считать коновязными столбами, что подтверждается планировкой пазырыкских кочевий. Также они могли иметь функцию особой «отметки», свидетельства занятости территории [36].

Опыт наших полевых наблюдений подсказывает, что функция балбалов не так очевидна, поскольку «коновязная теория» слабо подтверждается прочностью их установки (многие вкопаны буквально на 10 сантиметров, что не могло обеспечить надёжность привязи).

Кроме того, авторы обозначенной теории полагают, что балбалы использовались в качестве коновязей в момент совершения поминальных церемоний. Судя по мощности прокалов почвы, в поминальниках костры горели не менее суток, и лошадь тем временем находилась на ограниченном пространстве длины поводя, поедавая скудную высокогорную траву, что не сочетается с логикой заботы о лучшем друге. Совершенно «по-кочевнически», на наш взгляд, было бы стреножить коня и отпустить пастись свободно. Мы поддерживаем точку зрения Ю.С. Худякова [33] и полагаем, что вполне возможно связывать балбалы с символами убитых врагов, не только поминаемых, но и подаренных, отражённых в камне трофеев родственников. Воинский культ был популярен, например, у тюрков. В надписи Кюль-тегина говорится: «В честь моего отца кагана во главе вереницы (камней) поставили балбалом Баз-кагана» [37].

Подводя итог рассмотрению пространственно-временных параметров погребально-поминальной практики ранних кочевников Горного Алтая, отметим, что в основе пространственно-временного кода находился сам человек, который осваивал пространство через мифологическое и линейное восприятие мира. Постепенно система пространственно-временных моделей эволюционировала, в основе их порядка находилось сочетание вертикальных и горизонтальных принципов построения вселенной.

В погребальной практике ярко выражена бинарная система разграничения пространства, которая образована по принципу «свой – чужой» или «живой – мёртвый». Выстраивание границ между «живыми» и «умершими» происходило с помощью ритуальных манипуляций над телом (придание особой позы, ориентирование в пространстве, соответствующая подготовка

погребальной одежды, ритуальный плач). «Умерший» приобретал особый статус. Являясь принадлежностью сакрального, он с помощью ритуальных действий «правильно» выводился из границ профанного. На всем пути проведения погребально-поминальной церемонии участниками похорон выстраивалась цепь вместилищ – одежда, гроб-колода, кладбище, курганное пространство, могила. Мы полагаем, что вне границ жилища в перемещении «умершего» до места погребения участие принимали только мужчины независимо от пола («покойника»). Каждое из перечисленных вместилищ соотносится с определенным этапом: преодоления границ на пути к месту погребения: чем далее «умерший» от поселка, тем больше становилось вместилищ в пространстве вокруг него и тем опаснее такая ситуация для «живых» («умерший» постепенно приобретает статус «чужого»). Важнейшая задача коллектива при преодолении опасности заключалась в обратном восстановлении границ, запрещающих вредоносным силам проникать в пространство упорядоченного Космоса.

В итоге после помещения «умершего» в могильное пространство и выполнения купольного основания конструкции кургана образуется окончательная, завершенная схема разграничения пространств, утверждается торжество Космоса. В погребальном комплексе соединяются пространство, время и место. На каждом новом этапе погребальной церемонии участники взаимодействуют со все большей степенью сакрального, которое в сочетании связки «умерший – место погребения» становится абсолютom сакральности, центром которого является «умерший». Периодические поминальные действия направлены на преодоление границы сакрального для кормления душ «умерших» и проведения жертвоприношений богам.

ЛИТЕРАТУРА

1. Моос М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература РАН, 1996.
2. Флоренский П. Иконостаc. М.: АСТ, 2001.
3. Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических. М.: Языки русской культуры, 1999.
4. Алексеенко Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – нач. XX в.). Л.: Наука, 1976.
5. Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2010.
6. Шейнина Е.Я. Энциклопедия символов. 2001.
7. Семёнова В.И. Мировоззренческие истоки погребальной обрядности в культуре народов Западной Сибири в эпоху средневековья: автореф. ... дис. д-ра культ. наук. Томск, 2006.
8. Сподина В.И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев Нижневартовского района. Новосибирск: Изд. Центр «Агро»; Изд. группа «Солярис»; «ЦЭРИС», 2001.
9. Марсадалов Л.С. Археологические памятники IX–III вв. до н.э. горных районов Алтая как культурно-исторический источник (феномен пазырыкской культуры): автореф. дис. ... д-ра культурологии. СПб., 2000.
10. Грачева Г.И. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л.: Наука, 1983.
11. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Мир вещей по данным Ригведы // Ригведа: Мандалы V–VIII. М.: Наука, 1999.
12. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб.: Алетейя, 1998.
13. Жуковская Н.Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
14. Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003.
15. Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагаляев А.М. и др. Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
16. Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003.
17. Тишкин А.А. Проблема происхождения бийкенской культуры Алтая раннескифского времени и выделение основных этапов её развития // Социогенез в Северной Азии. Иркутск: Изд-во Иркутск. гос. ун-та, 2005. Ч. 1.
18. Тишкин А.А., Дайковский П.К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2003.
19. Шилов Ю.А. Прародина ариев. История, обряды и мифы. Киев, 1995.
20. Тишкин А.А., Дайковский П.К. Захоронения человека с конем как отражение некоторых сторон социально-экономической структуры населения Горного Алтая скифской эпохи // Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири. Барнаул, 1997.
21. Тишкин А.А., Дайковский П.К. Ориентация и положение погребенных людей в курганах скифской эпохи Горного Алтая // Древности Алтая: Известия лаборатории археологии. Горно-Алтайск, 1998.

22. Элиаде М. Космос и история. М. : Прогресс, 1987.
23. Топоров В.Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М. : Наука, 1981.
24. Шелепова Е.В. Новые сведения о захоронениях конских черепов (по результатам исследования памятника Тыткескень VI) // Алтай-Саянская горная страна и история освоения её кочевниками. Барнаул, 2007.
25. Ольховский В.С. Погребальная обрядность (содержание и структура) // Российская археология. 1993. № 1.
26. Дворников Э.П. Эволюция поминальных сооружений кочевников с VI в до н.э. – X в н.э. // История и культура коренных народов Южной Сибири с древнейших времён до 1917 г. : материалы Междунар. науч. конф. Горно-Алтайск, 2002.
27. Дворников Э.П. Эволюция поминальных сооружений с VI в до н.э. – X в н.э. // История и культура коренных народов Южной Сибири с древнейших времён до 1917 г. : материалы Междунар. науч. конф. Горно-Алтайск, 2003.
28. Дворников Э.П. К вопросу об эволюции поминальной обрядности древних и средневековых кочевников Горного Алтая // Горный Алтай. Исторический сборник. Горно-Алтайск ; Бийск : РИО ГАГУ, 2005. Вып. 9.
29. Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по сторонам света в архаических культурах Евразии. М. : Языки русской культуры, 1999.
30. Шелепова Е.В. Ритуальные памятники кочевников Алтая поздней древности и раннего средневековья : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2010.
31. Моос М. Социальные функции священного // Избранные произведения. СПб. : Евразия, 2000.
32. Кубарев В.Д. Курганы Юстыда. Новосибирск, 1991.
33. Худяков Ю.С. Поминальные памятники пазырыкской культуры Горного Алтая // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996.
34. Шелепова Е.В. Основные подходы к изучению поминальных памятников пазырыкской культуры // Студент и научно-технический прогресс : Междунар. науч. конф. Новосибирск, 2005.
35. Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М. ; Л., 1960.
36. Тишкин А.А., Шелепова Е.В. Околокурганые объекты на памятниках скифского времени Яломанского археологического микрорайона // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Вып. 3–4.
37. Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI–VII вв. М., 1996.

Статья представлена научной редакцией «История» 1 ноября 2013 г.

Dvornikov Eduard P. Gorno-Altai State University (Gorno-Altai, Russian Federation). DOI: 10.17223/15617793/378/19
SPACE AND TIME: ORGANISATION OF THE SACRED SPACE IN THE BURYING-MEMORIAL PRACTICE OF THE EARLY NOMADS OF GORNY ALTAI.

Key words: cosmos; mythology; space; time; ceremony.

Ancient man, in contrast to the modern one, conceived space through myths, in which it has its limits and a variety of characteristics. Mythological space is associated with a specific action, event. We can get the oldest representations of space out of the myths about the creation of the world. Gradually, with the development of the concepts of human space there is the emergence of spatial associations, such as "own – alien", "far away – close", "day – night", "East – West". The latter in combination with solar symbolism illustrates a surprisingly persistent cross-cultural association of perception of the world in the horizontal projection; the West direction is to the land of the dead, the East symbolizes revival. Mythological and real times are of different intensity, which is illustrated, for example, in the Altai heroic epos, when the hero overcomes considerable distances in an impossibly short time. The death of a member of the group launched the program of behaviour of the individual and the group as a whole. The main task of the ceremony was to show the border between the spaces of the living and the deceased, realising the opposition "living – dead" in this case. The funeral ritual, thus, can be described as moving from "mine" to "alien", the participants of the funeral moved along with the deceased, that is why the rituals were followed by actions restoring the border. In the course of funeral action there forms a chain of reservoirs, the final stage of which is the tomb's space. Sacralization of the whole process from death to the burial was subordinated to the idea of increasing sacredness, the absolute of which was the buried, whose body is decorated with tattoos of complex semantics, clothing specially prepared after the death, the coffin-log or the stone box, the tomb's space, the inventory complex, the border of the grave-mound to the floor, then the border of the necropolis. The funeral complex, having incorporated several space shells, is divided by them into some "subspaces", the centres of which coincide in one point. Accordingly, their interaction is carried out through the centre. All the shells of the "subspaces" are concentrated around it. The cycle of memorial events could be substantially distant in time and space from the burial action. In our opinion, the memorial ceremony was held in several stages, the first funeral feast took place immediately after the burial ceremony. Summing up the consideration of the space and time parameters of the burying-memorial practice of the early nomads of Altai mountains the author notes, that the basis of the space and time code was the person, who explored the space through mythological and linear perception of the world. Gradually, the system of space and time models develops, and the basis of their order is the combination of the vertical and horizontal principles of the universe.

REFERENCES

1. Моос М. Общечеловеческие проблемы личности: Труды по социальной антропологии. М. : Восточная литература РАН, 1996.
2. Флоренский П. Иконостас. М. : АСТ, 2001.
3. Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по сторонам света в архаических культурах. М. : Языки русской культуры, 1999.
4. Алексеенко Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – нач. XX в.). Л. : Наука, 1976.
5. Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2010.
6. Шейнина Е.Я. Энциклопедия символов. 2001.
7. Семёнова В.И. Мировоззренческие истоки погребальной обрядности в культуре народов Западной Сибири в эпоху средневековья : автореф. ... дис. д-ра кул't. наук. Томск, 2006.
8. Сподина В.И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных охотников Нижнеартковского района. Новосибирск : Изд. Тсентр «Агро» ; Изд. группа «Соларис» ; «TsERIS», 2001.
9. Марсадолов Л.С. Археологические памятники IX–III вв. до н.э. горных районов Алтая как культурно-исторический источник (феномен пазырыкской культуры) : автореф. дис. ... д-ра культурологии. СПб., 2000.
10. Грачева Г.И. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л. : Наука, 1983.
11. Elizarenkova T.Ya., Toporov V.N. Mir veshchey po dannym Rigvedy // Rigveda: Mandaly V–VIII. М. : Наука, 1999.
12. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторы. СПб. : Алетейя, 1998.

13. Zhukovskaya N.L. Prostranstvo i vremya v mirovozzrenii mongolov // Mify, kul'ty, obryady narodov zarubezhnoy Azii. M., 1986.
14. Klyashornyy S.G. Istoriya Tsentral'noy Azii i pamyatniki runicheskogo pis'ma. SPb., 2003.
15. L'ova E.L., Oktyabr'skaya I.V., Sagalaev A.M. i dr. Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov yuzhnoy Sibiri. Prostranstvo i vremya. Veshchnyy mir. Novosibirsk, 1988.
16. Popova S.A. Obryady perekhoda v traditsionnoy kul'ture mansi. Tomsk : Izd-vo Tom. un-ta, 2003.
17. Tishkin A.A. Problema proiskhozhdeniya biyenskoy kul'tury Altaya ranneskifskogo vremeni i vydelenie osnovnykh etapov ee razvitiya // Sotsiogenez v Severnoy Azii. Irkutsk : Izd-vo Irkutsk. gos. un-ta, 2005. Ch. 1.
18. Tishkin A.A., Dashkovskiy P.K. Sotsial'naya struktura i sistema mirovozzreniya naseleniya Altaya skifskoy epokhi. Barnaul : Izd-vo Alt. un-ta, 2003.
19. Shilov Yu.A. Prarodina ariev. Istoriya, obryady i mify. Kiev, 1995.
20. Tishkin A.A., Dashkovskiy P.K. Zakhroneniya cheloveka s konem kak otrazhenie nekotorykh storon sotsial'no-ekonomicheskoy struktury naseleniya Gornogo Altaya skifskoy epokhi // Sotsial'no-ekonomicheskie struktury drevnikh obshchestv Zapadnoy Sibiri. Barnaul, 1997.
21. Tishkin A.A., Dashkovskiy P.K. Orientatsiya i polozenie pogrebnykh lyudey v kurganakh skifskoy epokhi Gornogo Altaya // Drevnosti Altaya: Izvestiya laboratorii arkheologii. Gorno-Altaysk, 1998.
22. Eliade M. Kosmos i istoriya. M. : Progress, 1987.
23. Toporov V.N. Ob iranskom vliyaniy v mifologii narodov Sibiri i Tsentral'noy Azii // Kavkaz i Srednyaya Aziya v drevnosti i srednevekov'e. M. : Nauka, 1981.
24. Shelepova E.V. Novye svedeniya o zakhroneniyakh konskikh cherepov (po rezul'tatam issledovaniya pamyatnika Tytkesken' VI) // Altae-Sayanskaya gornaya strana i istoriya osvoeniya ee kochevnikami. Barnaul, 2007.
25. Ol'khovskiy V.S. Pogrebal'naya obryadnost' (soderzhanie i struktura) // Rossiyskaya arkheologiya. 1993. № 1.
26. Dvornikov E.P. Evolyutsiya pominal'nykh sooruzheniy kochevnikov s VI v do n.e. – X v n.e. // Istoriya i kul'tura korennykh narodov Yuzhnoy Sibiri s drevneyshikh vremen do 1917 g. : materialy Mezhdunar. nauch. konf. Gorno-Altaysk, 2002.
27. Dvornikov E.P. Evolyutsiya pominal'nykh sooruzheniy s VI v do n. e. – X v n. e. // Istoriya i kul'tura korennykh narodov Yuzhnoy Sibiri s drevneyshikh vremen do 1917 g. : materialy Mezhdunarod. nauch. konf. Gorno-Altaysk, 2003.
28. Dvornikov E.P. K voprosu ob evolyutsii pominal'noy obryadnosti drevnikh i srednevekovykh kochevnikov Gornogo Altaya // Gornyy Altay. Istorieskiy sbornik. Gorno-Altaysk ; Biysk : RIO GAGU, 2005. Vyp. 9.
29. Podosinov A.V. Ekh oriente lux! Orientatsiya po storonam sveta v arkhaiskikh kul'turakh Evrazii. M. : Yazyki russkoy kul'tury, 1999.
30. Shelepova E.V. Ritual'nye pamyatniki kochevnikov Altaya pozdney drevnosti i rannego srednevekov'ya : avtoref. dis. ... kand. ist. nauk. Barnaul, 2010.
31. Moss M. Sotsial'nye funktsii svyashchennogo // Izbrannyye proizvedeniya. SPb. : Evraziya, 2000.
32. Kubarev V.D. Kurgany Yustyda. Novosibirsk, 1991.
33. Khudyakov Yu.S. Pominal'nye pamyatniki pazyrykskoy kul'tury Gornogo Altaya // Zhrechestvo i shamanizm v skifskuyu epokhu. SPb., 1996.
34. Shelepova E.V. Osnovnye podkhody k izucheniyu pominal'nykh pamyatnikov pazyrykskoy kul'tury // Student i nauchno-tekhicheskiy progress : Mezhdunar. nauch. konf. Novosibirsk, 2005.
35. Rudenko S.I. Kul'tura naseleniya Tsentral'nogo Altaya v skifskoe vremya. M. ; L., 1960.
36. Tishkin A.A., Shelepova E.V. Okolokurgannyye ob'ekty na pamyatnikakh skifskogo vremeni Yalomanskogo arkheologicheskogo mikrorayona // Izuchenie istoriko-kul'turnogo naslediya narodov Yuzhnoy Sibiri. Vyp. 3–4.
37. Voytov V.E. Drevnyurkiy panteon i model' mirozdaniya v kul'tovo-pominal'nykh pamyatnikakh Mongolii VI–VII vv. M., 1996.