

В прошлые годы были сделаны попытки собрать все население в двух-трех населенных пунктах, объединив их в колхозы. Но это не увенчалось успехом.

При всех условиях (с учетом общего плана переселения большого количества населения с гор на равнины) оставлять это население в горных трущобах бывш. Цунтинского р-на полагаю невозможным».

Далее он рекомендовал «запретить населению производить весенний сев на землях, закрепленных за грузинскими колхозами, расценивая это как самовольный захват колхозных земель», продолжать разъяснительную работу среди населения и одновременно направить группу работников милиции, а также создать условия в Веденском районе для приема переселенцев. Завершалось письмо так: «Если население будет убеждено в окончательной решимости возвратить их обратно к месту переселения, то они согласятся переехать без применения принудительных мер» [Там же: л. 28–31].

Ситуация не получила разрешения.

Летом 1953 г. министр внутренних дел ДАССР Р. Маркарян спецсообщением докладывал в обком КПСС «О фактах враждебного проявления со стороны самовольно возвратившихся в б. Цунтинский район переселенцев», где фиксировал самовольный захват 144 единоличниками под приусадебные участки 43 га общественных земель, невыполнение государственных обязательств по сельхозналогу и другим видам денежных сборов, невыполнение госпоставок, игнорирование населением обязательной трудовой повинности, уклонение от воинского учета и др. [ЦГА РД. Ф. п–1, оп. 2, № 97, л. 70–71].

В октябре 1954 г. Дагестанский обком обратился в ЦК КПСС с изложением ситуации в бывш. Цунтинском районе и просьбой разрешить его восстановить [Там же. № 547, л. 17–18].

Через год постановлением Президиума Верховного Совета СССР Цунтинский район ДАССР был образован вновь (в несколько измененных границах и с иным, чем прежде, районным центром). Так завершилась одна из наиболее трагических страниц в истории переселения дагестанцев в Чечню, ставшая эпизодом в политике переселения горцев.

В. А. Кисель

МИР КОЧЕВНИКОВ ЕВРАЗИИ НА ФОНЕ САКРАЛЬНЫХ РАСТЕНИЙ

История кочевников Евразийского пояса степей, наиболее полно отраженная письменными источниками, начинается со скифов. Культура скифских племен Северного Причерноморья и Северного Кавказа, описанная Геродотом в «Истории», являлась составной частью громадного ираноязычного кочевого сообщества, так называемого скифского мира.

В мифологических представлениях кочевников иранской языковой группы видное место занимали растения. Очевидно, общим священным растением являлась береза. Именно ее, а не рябину или тополь, выбирали кочевники при

изготовлении утвари и деталей предметов вооружения. Также к ритуальным объектам можно отнести и иву, которую скифские прорицатели использовали в гаданиях [Hdt. IV, 67]. Впрочем, на разных территориях культовыми становились различные растения. Если в Южной Сибири и Центральной Азии (судя по погребальным сооружениям) популярностью пользовалась лиственница, то в Восточной Европе — дуб.

Однако практически во всех областях, занимаемых скифскими культурами, особое значение придавалось конопле. Геродот писал, что скифы при похоронах устраивали «парильню» с конопляными ингаляциями, приводившими их к «воплям от удовольствия» [Hdt. IV, 74–75]. Гезихий вообще называл коноплю «скифским курением» [Доватур и др. 1982: прим. 456]. Тот же Геродот отмечал, что и население островов р. Аракс имело обыкновение бросать в огонь плоды некоего растения (видимо, конопля — [Доватур и др. 1982: прим. 42; Латышев 1992: 68, прим. 2]). От дыма горящих плодов островитяне пьянели и начинали петь и плясать [Hdt. I, 202].

Имеются археологические подтверждения. В Горном Алтае во II-м Пазырыкском кургане в бронзовых курильницах были обнаружены обугленные семена конопля [Руденко 1953: 98–99, 332–334]. Сходное содержимое находилось в керамической курильнице в Усть-Хадыннинском кургане в Западной Туве [Кисель 2007: 112]. А в Южном Приуралье в Большом Гумаровском кургане в кармане горита лежал целый ком (около 300 г) спрессованной конопля (устное сообщение В.Ю. Зуева).

Приведенные свидетельства демонстрируют применение кочевниками конопля в одном из самых важных обрядов — погребальном. Представляется возможным, что растение также входило в культовый напиток — аналог индоиранской *суме* / *хаоме*, включенный и в другие важнейшие скифские ритуалы [Бонгард-Левин, Грантовский 1983: 117–118; Федоров 2001: 36–37; Кисель 2002: 60–61; 2007: 112–113; Жук 2007: 120–126].

По всей видимости, ираноязычные народы потребляли не только коноплю индийскую (*Cannabis Indica*), но и сорную, посевную (*Cannabis Ruderalis*, *C. Sativa*), что не удивительно, поскольку эта разновидность всегда соседствует с жильем.

Несмотря на общие языковые корни, сходство материальной и духовной культуры разных племен, скифский мир не представлял собой единое целое, скорее он напоминал пеструю мозаику. Многие племена враждовали, иногда истребляя друг друга (скифы и киммерийцы; сарматы и скифы). На этом фоне политической нестабильности отмечается всеобщая «верность» конопле. Вполне вероятно, что единый знаковый объект указывает на общую основу религиозно-мифологических представлений ираноязычных кочевников и в том числе на один из первичных источников формирования самой культуры.

Как известно, конопля произрастает на разнообразных почвах, но предпочитает черноземы и легкие суглинки. Для нее характерны степные, лесостепные, редколесные, предгорные ландшафты. Родиной конопля считается Средняя и Западная Азия.

Любопытно, что древнекочевническое искусство — звериный стиль — вполне «вписывается» в этот регион. Архаический скифский bestiary, если исключить фантастических грифобаранов, состоит из таких животных, как благородный олень, горный козел, горный баран, антилопа (сайга, джейран, дзерен), лось, бык, лошадь, верблюд, кабан, «пантера» (тигр?), хищные птицы семейства орлиных и соколиных, рыба из сомовых или налимовых. С некоторыми оговорками к раннему пласту образов можно отнести медведя и волка. Другие животные — лев, лань, заяц, змея — относятся уже к классическому скифскому искусству, но и они соответствуют общему репертуару, запечатлевшему фауну степей, лесов, предгорий и отчасти гор. Образцами для художественного воплощенияномадам служили, кроме лошадей, только дикие животные.

Итак, главное сакральное растение скифов — конопля — и образы звериного стиля происходят из одной ландшафтной зоны, которая послужила базой при формировании религиозно-мифологических основ ираноязычной кочевнической культуры. Этой базой стал растительный и животный мир пограничья степей и лесных предгорий.

Подбор художественных образов свидетельствует, что сложение скифской идеологии происходило в слое населения, занимавшегося в основном охотничьим промыслом. Такой вывод не противоречит известной точке зрения о распространении звериного стиля и важнейших мифологических представлений скифов в первую очередь в достаточно замкнутом, элитарном круге [Хазанов, Шкурко 1976: 43–44].

Благодаря разработкам исследователей можно предположительно охарактеризовать ту среду, где зарождались скифские сакральные символы: это мужские молодежные союзы [Иванчик 1988: 40–48; Михайлин 2005: 53, 89–90, 338–340, 362–366; Васильков 2009: 49–50]. Обычно такие союзы, состоявшие из юношей и неженатых мужчин, имели маргинальное положение в обществе. Они селились вне территории общины, на ее периферии, занимаясь «волчьим делом» — грабежом и охотой. Союзы молодежи обычно представляли собой братства, скрепленные имитацией кровнородственных отношений. Такие коллективы напоминали волчьи стаи и часто имели божественного покровителя в образе пса или волка. Представители молодежных охотничье-воинских групп выделялись из общей массы родичей не только образом жизни, но и потреблением особой пищи (иногда фиксируется каннибализм), напитков, ношением особой одежды и атрибутов.

Охотничьи пристрастия отдельных групп отнюдь не должны были распространяться на все население. Поэтому основная масса общинников занималась не только охотой, но и более продуктивной отраслью хозяйства — скотоводством, которое в степях имело кочевой характер.

Эра конопли закончилась вместе со скифским периодом. Новым хозяином Евразийских степей стали племена тюрко-монгольских языковых групп. Новая эпоха ознаменовалась выходом на историческую арену в III в. до н.э. хунну. Начиная с этого времени кочевнический мир испытал радикальные перемены: изменились идеология и искусство, стал несколько иным хозяйственный уклад

[Федоров-Давыдов 1976: 53–54, 61–62, 82–83; Степи Евразии... 1981: 10; Степная полоса... 1992: 318; Король 2008: 10–11].

Письменные источники не осветили начальный этап выделения сакральных растений у тюрко-монгольских народов. Этнографические же материалы указывают на то, что главенствующим священным растением стал можжевельник (*Juniperus*) — арча, арчын, артыш (как замена, чабрец — богородская трава). Причем из всех разновидностей можжевельника тюрко-монголы выбрали не крупные древовидные формы, а кустарники, т.е. можжевельник обыкновенный, твердый, казакский, ложноказакский, сибирский, тибетский (*Juniperus Communis*, *J. Rigida*, *J. Sabina*, *J. Pseudosabina*, *J. Sibirica*, *J. Tibetica*).

Несмотря на молчание письменных источников, некоторые данные все же сохранились. Так, древнеиранская «Авеста» запрещает последователям Заратустры использовать растение «хапороси» (исследователи видят в нем можжевельник) как топливо, а также отмечает, что «люди, поклоняющиеся дэвам» (т.е. враги зороастрийца), приносили его к священному огню [Гопоров 1992: 164].

Приобретение можжевельником статуса знакового объекта не отразилось на устоявшейся группе ритуальных растений. Тюрки и монголы не отвергли «скифскую» лиственницу, березу, иву. Правда, список пополнился кедровой сосной, тополем, осиной, просом и вообще зерном [Традиционное мировоззрение... 1990: 43–63]. Доминирование можжевельника среди сакральных растений сказалось на включении его в большинство обрядов в качестве курения, благовония, жертвы. Высушенные и раскрошенные побеги стали помещаться в ритуальные жидкости¹.

Согласно ботаническим данным, можжевельник (а также чабрец) предпочитает песчаные и известковые почвы. Он произрастает в каменистых степях, скалистых горах. Растение распространено в зонах от 1000 до 5000 м над уровнем моря.

Если обратиться к кочевническому искусству времени хунну, то можно констатировать сохранение старых скифских образов, получивших, правда, иную стилистическую трактовку. Вместе с тем были привнесены элементы китайской изобразительной школы. Впоследствии искусство тюрко-монголов изменилось: стали преобладать геометрические и растительные мотивы, а в bestiarii главное место заняли домашние животные.

Обращает на себя внимание то, что в начале тюрко-монгольского периода (III–I вв. до н.э.) у кочевников появляется новый образ — як, сарлык [Salmony 1933: Pl. XXV, 4, XXVI, 3; Федоров-Давыдов 1976: илл. 23; Манцевич 1976: рис. 2–4, 9; Moorey et al. 1981: № 882, 901; Семенов 2003: табл. 60, 1, 111, 2]. Як — степное животное. Он проживает в горах на высоте от 3000 до 6000 м над уровнем моря. И разработка кочевниками его образа в сочетании с выбо-

¹ Не исключено, что исчезновение в степях конопляной сомы / хаомы отчасти связано с изобретением кочевниками около III–II вв. до н.э. молочной водки — архи, арза, арак, арага [Кисель 2007: 110].

ром можжевельника в качестве ритуального растения указывает на совершенно иные ландшафты, нежели скифская прародина.

К этому необходимо добавить ярко выраженный в тюрко-монгольской среде культ гор. Нельзя сказать, что у скифов он отсутствовал. Сама форма насыпей скифских курганов сходна с холмом или горой. Скифские «храмы» Ареса тоже имели форму четкой возвышенности, хотя сооружались они не из камней или сыпучего грунта, а из хвороста (священной ивы?) [Hdt. IV, 62]. Однако в целом в представлениях ираноязычных кочевников образ горы выступает чем-то легендарным, мифическим. У тюрков же и монголов этот культ носит личностный характер, на что имеются веские причины.

По легенде уйгур, их предок Бука-хан вместе с четырьмя братьями родился из горы [Бернштам 1935: 127–128]. Согласно китайской хронике Суй-шу, предки туцзюе (тюрков) жили на горе Цзиньшань. В другой летописи Чжоу-шу говорится, что каган туцзюе постоянно жил у вершины Дуциньшань, а в некотором отдалении находились высокие горы Боденнинли, в переводе «Бог земли» [Бюллетень... 2002: 12, 22]. Встречающееся в орхон-енисейских рунических надписях слово *Ötükan* служило обозначением горного хребта, где первоначально селились тюрки. *Ötükan* тоже значило «Божество земли» [Аминев 2006: 26–28]. До сих пор большинство современных тюркских и монгольских родоплеменных групп имеют собственную гору, которой поклоняются, считая своим охранителем [Традиционное мировоззрение... 1988: 30–40].

Обращает на себя внимание и расположение могильников. Скифские курганы тяготели к ровным степным пространствам или невысоким горным плато, тюрко-монгольские же погребения были приурочены к подножью гор, а нередко располагались прямо на скалах.

Начиная с тюрко-монгольского периода отмечается появление в кочевническом мире культа камня дождя — яда-таш, который находили в горах и на перевалах. С его помощью можно было влиять на погоду, что нередко, судя по китайским и арабским летописям, использовалось для победы в битве [Юрченко 2007: 73–101].

Подводя итог, следует отметить, что сакрализация можжевельника, изображение яка, трепетное отношение к горам служат подтверждением формирования ряда основополагающих мифологических представлений тюрко-монголов в высокогорных районах и межгорных каменистых долинах. Среда, в недрах которой начала складываться новая идеология, вполне разделяла агрессивную направленность скифского искусства с его многочисленными сценами терзания и противоборства. Очевидно, и в этом случае главную роль сыграли молодежные охотничье-воинские союзы. Божественным покровителем тюркских молодежных объединений выступил волк. Как отмечают китайские летописи, у туцзюе существовала особая «волчья» гвардия — «фули». Хронисты пишут, что в тюркской орде устанавливались специальные знаки — волчеголовые штандарты. Более того, по легендам, тюркский культ волка имел тотемические черты [Ермоленко 2008: 140].

Вряд ли «волчьи» союзы были полностью оторваны от своего племени и проживали в других, кардинально отличных ландшафтах. Но, как и во вре-

мена ираноязычных кочевников, охотничьи предпочтения молодежи не распространялись на все население. Поэтому скотоводство, которым занимались тюрко-монгольские племена в период становления, должно было принять иную форму, нежели скифское. Обитая в горных условиях, тюрко-монголы вместо дальних перекочевков со скотом могли практиковать только так называемое вертикальное скотоводство — выпас стад путем сезонного перемещения по горным склонам.

Таким образом, в истории кочевничества Евразии намечаются два периода: иранский, или скифский, связанный с ритуализацией конопли, и тюрко-монгольский, маркированный сакрализацией можжевельника. Религиозно-мифологические системы этих эпох, имея общую воинско-охотничью основу, сложились в различных географических условиях: скифская идеология начала формироваться на границе степи и поросших лесом гор, а тюрко-монгольская родилась среди скал и высокогорных долин.

Библиография

- Аминев З.Г.* Культ священной горы древних тюрков Ötükän и ее следы у башкир // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа. Уфа, 2006. С. 26–29.
- Бернштам А.Н.* Изображение быка в находках из Ноин-Улинских курганов // Проблемы истории докапиталистических обществ. М.; Л., 1935. № 5–6. С. 127–130.
- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А.* От Скифии до Индии. М., 1983.
- Бюллетень* Общества востоковедов. — Прил. 1: Лю Маоцай: Сведения и древних тюрках в средневековых китайских источниках. М., 2002.
- Васильков Я.В.* Между собакой и волком: по следам института воинских братств в индийских традициях // Азиатский бестиарий: Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии. СПб., 2009. С. 47–62.
- Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А.* Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.
- Ермоленко Л.Н.* Изобразительные памятники и эпическая традиция: по материалам культуры древних и средневековых кочевников Евразии. Томск, 2008.
- Жук О.* «Тихие обольстители» или «необузданные демоны». Наркотики: история, общество, культура. СПб., 2007.
- Иванчик А.И.* Воины-псы. Мужские союзы и скифское вторжение в Переднюю Азию // СЭ. 1988. № 5. С. 38–48.
- Кисель В.А.* Ритуальные сосуды и напитки скифов // Степи Евразии в древности и средневековье. Кн. II. СПб., 2003. С. 57–63.
- Кисель В.А.* «Огненный» напиток скифов // А.В.: Сборник науч. трудов в честь А.В. Виноградова. СПб., 2007. С. 110–113.
- Король Г.Г.* Искусство средневековых кочевников Евразии: Очерки. М.; Кемерово, 2008.
- Латышев В.В.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. СПб., 1992. Вып. 1–2.
- Манцевич А.П.* Находка в Запорожском кургане (к вопросу о сибирской коллекции Петра I) // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976. С. 164–193.

- Михайлин В.* Тропа звериных слов: Пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. М., 2005.
- Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953.
- Семенов Вл.А.* Суглуг-Хем и Хайыракан — могильники скифского времени в Центрально-тувинской котловине. СПб., 2003.
- Степи* Евразии в эпоху средневековья. М., 1981.
- Степная полоса* Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1992.
- Топоров В.Н.* Можжевательник // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 164.
- Традиционное* мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
- Традиционное* мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Федоров В.К.* О функциональном назначении так называемых «сарматских жертвенников» Южного Приуралья (II) // Уфимский археологический вестник. Уфа, 2001. Вып. 3. С. 21–49.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Искусство кочевников и Золотой Орды. М., 1976.
- Хазанов А.М., Шкурко А.И.* Социальные и религиозные основы скифского искусства // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976. С. 40–51.
- Юрченко А.Г.* Книга катастроф. Чудеса мира в восточных космографиях. СПб., 2007.
- Salmony A.* Sino-Siberian Art in the collection of C.T. Loo. P., 1933.
- Moorey P.R.S., Bunker E.C., Porada E., Markoe G.* Ancient Bronzes, Ceramics and Seals. Los Angeles, 1981.

Л.С. Лаврентьева

ТРАДИЦИИ ПРОДОЛЖАЮТСЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ АРХАНГЕЛЬСКОЙ ФОТОЭКСПЕДИЦИИ)

Летом 2009 г. отправной точкой для работы экспедиции лаборатория аудиовизуальной антропологии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого стала коллекция отдела Европы, собранная крестьянином М. Евдокимовым из Сольвычегодского уезда Вологодской губернии и проданная Музею в 1912 г. (кол. № 2039). В Сольвычегодский уезд Вологодской губернии, который занимал значительную площадь, раньше входили современные районы Архангельской области: Вилигодский, Котласский, Красноборский, Верхнетойменский, часть Виноградовского. Летом 2009 г. для работы экспедиции были выбраны три региона: г. Сольвычегодск с близлежащими деревнями Котласского района, село Красноборск и деревни Верхняя Уфтюга и Константиновка Красноборского района Архангельской области, и г. Великий Устюг Вологодской области.

Опись, составленная по коллекции № 2039, которая насчитывает 95 ед. хр., можно отнести к документу, содержащему очень мало информации. Мы прак-