

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ
НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОЙ СИБИРИ
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ**

ВЫПУСК I



**БАРНАУЛ
2007**

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М

Ответственный редактор:
кандидат исторических наук П.К. Дашковский

Редакционная коллегия
доктор культурологии Л.С. Марсадолов
доктор юридических наук В.В. Невинский
доктор исторических наук А.А. Тишкин
доктор исторических наук А.В. Харинский
доктор исторических наук С.А. Яценко
кандидат исторических наук Р.А. Кушнерик

М **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе:** сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул: Азбука, 2007. – Вып. I. – 258 с.

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности и эпоху средневековья. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

ISBN 978–5–93957–218–7

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда и Министерства образования, культуры и науки Монголии (проект №06-01-91809а/G, тема «Алтае-Саянская горная страна как экосистема кочевой цивилизации: история и современность»)

На обложке антропоморфная личина из могильника Чинета-II (раскопки П.К. Дашковского, рисунок А.Л. Кунгурова)

© Оформление Азбука, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
I. Архаичные религиозные верования и обряды народов Евразии	7
<i>Ю.Б. Сериков</i> Становление ритуально-культовой практики у палеолитического населения Урала.....	7
<i>П.К. Дашковский, Д.В. Культякова</i> Влияние иранского религиозного комплекса на мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в скифскую эпоху.....	24
<i>Ю.Б. Полидович</i> Скифский обряд очищения.....	44
<i>С.А. Яценко</i> О женщинах – «жрицах» у ранних кочевников (на примере знатных сарматов I в. до н.э. – II вв. н. э.).....	58
<i>Э.Б. Вадецкая</i> Имитации мертвых для продления их жизни	66
<i>Г.Г. Король</i> «Хойцегорский портрет» рубежа I–II тыс. н.э. и манихейство в Центральной Азии	81
II. Палеоастрономические аспекты изучения культовых памятников	100
<i>В.Е. Ларичев</i> Космогония и космология жречества эпохи палеометалла юга Западной Сибири (астральная теогония и протонаука в символах и образах протохрама «Сотворение Вселенной» Северной Хакасии).....	100
<i>В.Е. Ларичев, С.А. Паришков, С.А. Прокопьева</i> Астрономические, календарные и религиозно-мифологические принципы размещения в пространстве гробниц раннего железного века Северной Хакасии (на примере могильного поля, опорных плит и визирных лимбов окрестностей святилища Саратовский Сундук).....	121
<i>О.О. Полякова</i> Предполагаемая космогоническая концепция мирового порядка в тагарской культуре.....	135

<i>Л.С. Марсадолов, Н.В. Дмитриева, В.А. Иконников</i> Палеоастрономические аспекты новых объектов святилища Ак-Баур.....	148
III. Современные этноконфессиональные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии	161
<i>Е.В. Нам</i> Шаманские атрибуты: символика и ритуальный смысл (сравнительный анализ сибирской и древнегреческой культур)	161
<i>Н.А. Тадина</i> «Живому хорошо гулять, мертвому лежать в камнях» (о дуализме традиционного мировоззрения алтайцев)	174
<i>В.А. Бурнаков</i> Традиционная похоронная обрядность у хакасов.....	183
<i>Ю.И. Ожередов</i> Угли и зола в мифологии и ритуалах сибирских татар	196
<i>М.М. Содномпилова</i> Доминантные символы бурятской традиционной культуры: дерево, лес	207
<i>Р.А. Кушнерик</i> О роли религиозного фактора в приграничных регионах (по материалам полевых исследований на территории Горного Алтая в 2004–2007 гг.).....	221
<i>С.С. Дашидондоков</i> Феномен достопочтенного Хамбо Ламы Этигэлова!	226
<i>Л. А. Бургарт</i> Религиозная жизнь католиков и положение католической церкви в Казахстане в середине 50-х – начале 70-х гг. XX в. по «Воспоминаниям о Казахстане» священника Владислава Буковинского.....	232
Список сокращений	253
Сведения об авторах	254

Федоров В.К. О функциональном назначении так называемых «савроматских жертвенников» Южного Приуралья (II) // Уфимский археологический вестник. Уфа, 2001. №3. С. 21–45

Феномен алтайских мумий. Новосибирск, 2000. 320 с.

Филиппова И.В. Культурные контакты населения Западного Забайкалья, Южной, Западной Сибири и Северной Монголии с ханьским Китаем в скифское и гунно-сарматское время (по археологическим источникам). Автореферат на соискание ученой степени к.и.н. Новосибирск, 2005. 25 с.

Фромм Э. Душа человека. М, 1992. 430 с.

Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб, 1997. 272 с.

Худяков Ю.С. Поминальные памятники пазырыкской культуры Горного Алтая // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 87–89.

Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М, 1981

Шапиро Д. Совершенный человек в иранской традиции // Совершенный человек. Теология и философия образа. М, 1997. С. 213–232.

Шулыга П.И. Погребально-поминальный комплекс скифского времени на р. Сентелек // Святотелища: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000. С. 215–218.

Шулыга П.И. Могильник скифского времени Локоть-4а. Барнаул, 2003. 204 с.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. 527 с.

Murphy E.M. Secondary burial practices in Iron Age Tuva, South Siberia // Междисциплинарные исследования в археологии. Москва, 2004. Вып.3. С. 122–162

Ѓugunov K., Parzingen H., Nagler A. Der Skythische Fürstengrabhugel von Aržan 2 in Tuva. Vorbericht der russisch-deutschen Ausgrabungen 2000–2002 // Eurasia Antiqua. Berlin, 2003. Band 9. P.113–162.

Ю.Б. Полидович

Донецкий областной краеведческий музей, г. Донецк

Скифский обряд очищения

Среди описания различных обрядов скифов Геродот значительное место уделит обряду погребения. Обязательной завершающей его стадией являлось очищение, которое происходило следующим образом:

«Совершив погребение, скифы очищаются таким способом: вымыв и умастив головы, они проделывают с телом следующее. Поставив три жерди, наклоненные одна к одной, они натягивают вокруг них

шерстяные покрывала. Сдвинув покрывала как можно плотнее, они кидают в чан, поставленный в середине жердей и покрывал, раскаленные докрасна камни. ...Скифы, взяв зерна конопли, подлезают под покрывала и затем бросают зерна на раскаленные [на огне] камни. Насыпанное зерно курится и выделяет столько пара, что никакая эллинская парильня не сможет этого превзойти. Скифы же, наслаждаясь парильней, вопят. Это у них вместо мытья: ведь они вообще не моют тело водой» (Геродот, IV, 73, 75).

По своей сути очистительный обряд, совершаемый после погребения, – не что иное, как буквальное и символическое очищение, устранение материально понимаемой нечистоты, освобождение от невидимого, духовного зла, характерное для всех народов во все времена (Тайлор Э.Б., 1989, с. 494–501).

Скифский обряд, описанный Геродотом, между тем обладал рядом специфических черт, которые исследователи объясняли по-разному (Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А., 1982, с. 315, комм.458). Так, исследователи XIX в. К.Бэр, Б.Нибур и А.Гутшмид видели в этом своеобразное развлечение, забаву, а К.Нойманн и Г.Роулинсон предполагали, что Геродот соединил ритуальное курение с обычной паровой баней. Э.Миннз усматривал в скифском обряде три главных элемента: ритуальное очищение тела, наслаждение паровой баней и обычай курения конопли.

К.Мёйли (Meuli K., 1935, S.122) считал, что в данном случае речь идет не только о внешнем очищении, но и о религиозном акте, участники которого доводили себя до экстаза. Внутренний смысл церемонии, по мнению К.Мёйли, от Геродота ускользнул. Привлекая этнографические параллели из практики шаманов, исследователь пришел к выводу, что и у скифов существовало камлание, возложенное не на профессиональных шаманов, а на старшего в семье или на кого-нибудь из родственников мужского пола. К.Мёйли назвал это *Familien-Schamanismus* и считал его более ранней формой, из которой возникло впоследствии профессиональное шаманство.

Таким же образом толкуют этот обычай Г.М.Бонгард-Левин и Э.А.Грантовский (1983, с. 117, след.). Признаком шаманизма считал воскурение конопли и Ф.Ханчар (Hančar F., 1952, p. 182).

Подтверждением описанного у Геродота обряда очищения, по всей видимости, являются находки в горно-алтайских курганах скифского времени (Руденко С.И., 1953, с. 333–334). В пяти Пазырыкских курганах найдены жерди, связанные ремнем наверху (их, правда, не 3, как у Геродота, а 6, вследствие чего сооружение получило в литературе название «шестиножник»), на которые накидывались кожаные или

войлочные покрывала. Кроме того, в погребальной камере 2-го Пазырыкского кургана, менее пострадавшей от грабителей, обнаружены два комплекта с шестами, покрывалами и бронзовыми курильницами или котлами, набитыми камнями со следами огня и частично обуглившиеся семена конопли. К древку одной из шести ног была привязана кожаная фляга с семенами конопли. Жерди найдены и в горно-алтайском 1-м Туэктинском кургане (Руденко С.И., 1960, с. 109), а в погр.5 кургана Аржан-2 – семена конопли вместе с каменной курильницей (Парцингер Г., 2002, с. 73). Таким образом, обряд очищения окуриванием, судя по всему, был распространен в среде не только причерноморских скифов, но и иных народов степной Евразии. Хотя вызывает сомнение предположение С.И.Руденко, что воскурение конопли имело место не только в обрядовой практике, но и в обыденной жизни (Руденко С.И., 1953, с. 77), т.к. для такого вывода у нас нет никаких оснований.

О самой конопле Геродот сообщает следующее: «Растет у них в стране конопля, более всего напоминающая лен, от которого отличается толщиной и высотой. Этими качествами конопля намного превосходит [лен]. Она растет и сама по себе и посеянная. Из нее фракийцы делают себе одежду, чрезвычайно похожую на льняную. Тот, кто не очень хорошо ее знает, не различит – из льна эта одежда или из конопли; тот, кто вовсе не видел конопли, считает, что одежда льняная» (Геродот, IV, 74). Упоминает это растение и Гезихий Александрийский, называя ее *скифским курением* (Σκυθικόν θυμίαμα) и приводя сведения об этом растении, заимствованные видимо у Геродота: оно «имеет такую силу, что приводит в пот всякого предстоящего» (цит. по: Руденко С.И., 1953, с. 77–78). Согласно реконструкции В.И.Абаева, скифы называли коноплю *kana* (Абаев В.И., 1949, с. 166, 170).

Ныне конопля (*Canabis sativa*) в диком виде растет повсеместно по Украине. Для разведения культурной конопли необходимы хорошо удобренные участки пониженного рельефа. Наиболее интенсивный рост этого растения наблюдается при сочетании достаточно высокой температуры воздуха, необходимого уровня увлажненности почвы и органических удобрений (Флора УРСР, 1952, с. 157–160). В соответствии с этим Н.А. Гаврилюк предположила, что подобные благоприятные условия могли сложиться в поймах рек, где располагались скифские кочевья (Гаврилюк Н.А., 1989, с. 90).

Однако время появления конопли в Северном Причерноморье и знакомство местными жителями с ее свойствами установить достаточно трудно. Так, при значительной роли, которую играл текстиль в эпо-

ху бронзы, и нахождении растительной пряжи в комплексах эпохи бронзы, пока нет ни одного свидетельства использования конопли (Післарій І.А., 1982, с. 79; Текстиль эпохи бронзы, 1999). Нет археологических подтверждений и о знакомстве с коноплей народов скифского времени. Напротив, при раскопках лесостепного поселения VI-V вв. до н.э. у с.Иванэ-Пустэ О.Д.Ганиной были зафиксированы семена культурного льна (Ганіна О.Д., 1968, с. 187). Также практически все известные образцы, найденные на лесостепных памятниках, являются остатками льняных тканей (Шрамко Б.А., 1987, с. 97). Нет достаточных свидетельств и об использовании конопляных тканей степными скифами, т.к. пока можно говорить только о применении «растительной пряжи» (Гаврилюк Н.А., 1989, с. 89). Но остатки ткани из конопли были обнаружены в одном из погребений при раскопках античной Фанагории (Кобылина М.М., 1956, с. 71; Блаватский В.Д., 1953, с. 82), а также во Втором Пазырыкском кургане (Руденко С.И., 1953, с. 104).

Наиболее надежные подтверждения использования конопли в хозяйственных нуждах в Восточной Европе относятся только к VIII-X вв. (Седов В.В., 1982, с. 238). Впрочем, Д.К. Зеленин на основании анализа этнографического материала сделал вывод о том, что «восточные славяне познакомились с коноплей раньше, чем со льном» (Зеленин Д.К., 1991, с. 178). В индоевропейских языках названия конопли, а также льна и пеньки, имеют общее происхождение (Кузьмина Е.Е., 1994, с. 157). На начало XX в. повсеместно в Восточной Европе, за исключением Северной России, преобладала обработка конопли. Кроме того, преимущественно коноплю использовали и соседние финно-угорские народы (Кузьмина Е.Е., 1994, с. 157). Использовались, прежде всего, волокна конопли и ее семена, из которых выдавливали масло (Зеленин Д.К., 1991, с. 124–127). Были известны различные лечебные свойства конопли, которые особенно ценились в русской народной медицине (Болтарович З., 1990, с. 120–121). Однако, судя по всему, галлюциногенные свойства конопли в славянской среде совершенно не были известны (во всяком случае, в этнографической литературе об этом не упоминается).

Напротив, наркотические свойства конопли (*бангха*) были известны в древнем Иране, о чем свидетельствует Авеста. В Фраваши-яшт упоминается о некоем *Пуру-бангха*, «Обладателе большого количества конопли»; в Яштах говорится об Ахура Мазда «без транса и без конопли», а в Видевдате конопля демонизирована (Элиаде М., 1998, с. 293). Позже именно иранское название конопли стало обозначением мистического опьянения в Средней и Северной Азии (Элиаде М., 1998, с. 291, 293–294).

Такое различие в отношении к конопле, по всей видимости, имеет чисто биологическое основание. Выделяется два подвида конопли – *Canabis sativa* subsp. *sativa* Cronq. и *Canabis sativa* subsp. *indica* Cronq., имеющих разные свойства (Полосьмак Н.В., 2001, с. 262, 265). Первый из них произрастает в северных регионах Евразии, используется в качестве текстильной и масленичной культуры, он менее токсичен. Второй, известный как индийская конопля, произрастает в более южных регионах (от Турции до Китая) и используется в основном как источник наркотиков. Семенами какого именно подвида конопли пользовались причерноморские и алтайские скифы не известно, но, как заметила Н.В.Полосьмак (2001, с. 265), не исключено, что это были семена растений из южноазиатских регионов, а не местного происхождения.

Геродот также упоминает об «употреблении» экстатических плодов жителями островов на среднеазиатской реке Аракс: «У них находятся другие деревья, которые приносят плоды такого рода: всякий раз, как они собираются вместе группой, они разводят огонь и, сидя вокруг него, бросают эти плоды в огонь. Вдыхая запах брошенных в огонь и сожженных плодов, они пьянеют от него так же, как эллины от вина. Всё больше плодов бросают они в огонь и все сильнее пьянеют, пока не поднимаются и не начинают плясать и петь» (Геродот, I, 202, 2). Большинство исследователей, комментируя данный пассаж, отмечали, что в данном случае также идет речь о конопле (Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А., 1982, с. 185, комм.42). Однако Геродот здесь говорит о плодах деревьев, хотя понять что это за плоды и деревья сложно. Может быть, в данном случае произошло смещение и наложение различных сведений, и в рассказе Геродота о далеких и полумифических народах семена конопли превратились в плоды деревьев (ср. общую неправдоподобность об образе жизни жителей островов на Араксе).

По Р.А.Уилсону (1999, с. 186–187), при употреблении различных конопляных препаратов (гашиш, марихуана и др.) запускаются нейротрансмиттеры, включающие временное психосоматическое (нейросоматическое) сознание. Этот эффект также вызывается практикой дыхания йоги *пранаяма*, невесомостью и другими средствами. Благодаря психосоматическому «включению» происходит сенсорное обогащение, наступает чувственное блаженство, радость восприятия и общий расторможенный «кайф». При этом, снимаются все формы депрессии и облегчается глубокое горе, смягчается гнев и происходит избавление от обид.

Подобные свидетельства, на наш взгляд, важны для понимания скифского обряда очищения, являющегося завершающим актом в ходе

сложного и очень длительного погребального обряда. Напомним, что само погребение происходит в состоянии глубокого горя и скорби, в котором пребывают родственники и друзья умершего (а если умершим был царь, то в таком состоянии находится все население страны).

Геродот так описывает скифский погребальный обычай: «Каждый раз, когда у них умирает царь, они ... увозят тело на повозке к другому племени. Те же, когда получают доставленный труп, делают в точности то же, что и царские скифы: отрезают себе часть уха, волосы обстригают кругом, на руках делают надрезы, лоб и нос расцарапывают, левую руку прокалывают себе стрелами. Оттуда труп царя увозят на повозке к другому племени из тех, над которым они властвуют; за ними следуют те, которых они посетили перед тем» (Геродот IV, 71, 2–3).

Перед нами картина настоящего психоза, в который согласно обычаям погружается практически все взрослое население страны. Продолжается он до 40 дней (именно такой промежуток времени длится «путешествие» к месту погребения), особенно для ближайшего окружения царя, которое составляет царский погребальный кортеж с первого дня. По мере того, как изо дня в день к кортежу присоединялись все новые и новые скорбящие, состояние психоза должно было только усиливаться.

Массовый же психоз, охватывающий большие коллективы в момент погребения их лидера, известен исторически и у иных народов. Наиболее значимый из них по своим последствиям – момент убийства и погребения Юлия Цезаря (Лосев А.Ф., 1979, с. 63). Впервые в истории Рима был обожествлен смертный человек, а имя Цезаря стало нарицательным и вошло практически во все европейские языки как титул высшего правителя. Психоз смерти перерос в религиозный экстаз. Подобное явление встречаем и у хеттов, но только как стабильную традицию, согласно которой смерть царя описывалась фразеологическим оборотом *šīuniš kišari* 'он стал божеством' и которая соотносилась с реальным почитанием умершего правителя (Герни О.Р., 1987, с. 61; Иванов Вяч.Вс., 1990, с. 6). Аналогичные явления наблюдались и в XX веке во время похорон таких лидеров как, например, В.И.Ленин и И.В.Сталин.

Действия, производившиеся скорбящими скифами при виде повозки с телом царя, имели глубокое символическое значение, общий смысл которых – сопереживание смерти правителя и ритуальное переживание собственной смерти.

Членовредительство в ходе погребального обряда, характерное для скифов, явление довольно распространенное. Так среди росписей Пянджикента встречено изображение «распростертого тела юноши и

фигур плакальщиц, рвущих на себе волосы», а также участников церемонии, надрезающих мечами мочки ушей или рвущих волосы на голове (Дьяконов И.М., 1954, с. 111). Аналогичные росписи происходят с городища Ток-кала (Гудкова А.В., 1963, с. 65). Обычай оплакивания с расцарапыванием лица в кровь, выдираанием волос и раздиранием одежды был известен в средневековом Согде (Ал-Бируни, 1957, с. 255) и сохранился до недавнего времени в горном Таджикистане (Розенфельд А.З., 1974, с. 254). Иногда волосы срезались и клались с покойником, как поступил Ахилл при погребении своего друга Патрокла (Илиада, XXIII, 140–153). У осетин прядь волос умершему посвящала вдова (Смирнова Я.С., 1978, с. 137).

Выдираание волос и другие членовредительства во время траурного плача – явление вообще довольно распространенное по всему миру (Фрэзер Дж., 1983, с. 653; Снесарев А.Е., 1981, с. 205).

Кроме погребальных обрядов, подобные действия производились в ходе иных обрядов переходного цикла – инициации и свадьбы, в ходе которых участники проходят через символическую цепочку смерти-возрождения.

Вероятно, аналогичное состояние переживалось скифами и в ходе смерти царя или иного социально значимого лица. Ведь, с точки зрения архаического мировоззрения смерть члена социума есть нарушение порядка (космического, социального и т.п.), нарушение стабильной структуры. При этом, чем выше социальный статус умершего, тем существеннее это нарушение. Своего максимума оно достигает в случае смерти индивида, являющегося личностным воплощением коллектива в целом, т.е. царя (в рамках племени – вождя) (Раевский Д.С., 1983, с. 56). Смерть в данном случае была не личной драмой, а испытанием, выпавшем на долю всего коллектива. Вероятно, в скифском мировоззрении смерть царя была равносильна смерти всего коллектива, что в ритуале и исполнялось каждым взрослым человеком путем добровольного членовредительства.

Погребальный обряд рядовых соплеменников происходил с меньшим ритуальным напряжением (Геродот, IV, 73, 1). В этих случаях значительное скорбное состояние переживали только близкие родственники умершего и, прежде всего, его жена. Во всяком случае, об этом говорят все этнографические параллели. У древних индийцев даже практиковался обряд *сати* – добровольной смерти жены покойного, – который в последующем у большинства индийских народов был заменен символическим возлежанием жены рядом с покойным мужем короткое время перед кремацией (Пандей Р.Б., 1990, с. 200–201). Согласно иранским традициям, в случае смерти мужа овдовев-

шая жена плачет и кричит больше всех, постепенно доводя себя до истерики – бьет себя в грудь и по голове, плачет навзрыд и, в конце концов, падает в обморок. Если этого не происходит, то вдова становится объектом порицания со всех сторон: родственников, знакомых и соседей (Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю., 1997, с. 62).

Для остальных родственников и для друзей умершего выражение скорби и сопереживание его смерти выражалось более гуманными, но не менее значимыми обрядами. Так, согласно древнеиндийским обычаям родственники умершего во время похорон распускали свои волосы и посыпали себя пылью (Пандей Р.Б., 1990, с. 203). У иранцев принято в первые дни скорби по умершему мужчинам и женщинам не умываться и не расчесываться. Мужчины расстегивают свою одежду, как будто хотят ее порвать, а на головные уборы намазывают глину. Женщины же иногда царапают лицо и рвут на себе волосы, сидят под солнцем с непокрытой головой, давая волю слезам (Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю., 1997, с. 63). В некоторых таджикских кишлаках во время похорон женщины расплетают волосы, рвут их на себе, бьют по голове, царапают лицо. А в районах Каратегина и Дарваза женщины мажут себе лицо сажей из низа котла, а иногда и рвут одежду (Писарчик А.К., 1976, с. 123).

Прослеживается типологическая близость описанных действий со скифскими обычаями: во всех случаях производятся манипуляции с волосами, иногда присутствует членовредительство, возможно, символизирующее физическую смерть, хотя чаще оно заменяется посыпанием себя пылью/пеплом, равнозначным самому погребению.

Как заметил А.Е. Снесарев (1981, с. 205), «тяжелой стороной индусского погребального обычая является то, что он протекает очень шумно, с криками, со стоном и плачем; чисто театральная экспрессия горя, умелые речитативы, красиво рисующие величие потери и вызванного ею несчастья, вырывание волос, биение себя в грудь, падение в судорогах на землю... все это считается актом неизбежным и приличествующим случаю и обязательным для вполне достойного и пышно-го отправления похорон». Практически у всех народов подобную эмоциональную обстановку во время похорон создавали, поддерживали и/или нагнетали плакальщицы при помощи специальных причитаний.

Таким образом, в ходе погребального обряда, особенно царского, его участники доходили до специфического состояния психоза, фактически переживая собственную смерть. Выйти из этого состояния и вернуться к нормальной жизни возможно только быстрым психосоматическим воздействием на сознание/разум, что и достигалось во время

посещения «парной» с использованием конопли и ее наркотических свойств.

Обычай выведения участников погребального обряда из состояния горя и печали известны и у других народов. У индийцев, например, после омовения родственники покойного отходят на чистое, покрытое травой место, где люди, сведущие в священных текстах, обращаются к участникам церемонии с похвалами умершему и рассказывают «утешительные истории из древних преданий» (Пандей Р.Б., 1990, с. 203).

Возможно, к этому же разряду действий, имеющих определенное психосоматическое воздействие, относятся своеобразное радение *джахр* (*джаар*), которое устраивали женщины в ряде районов Таджикистана (зафиксированы они также у некоторых других народов Средней Азии). Они становились, образуя круг или эллипс и, читая траурные стихи, под аккомпанемент возгласов *ху, ху* делали ритмичные движения, как бы танцевали. Время от времени отдельные женщины, впадая в экстаз, заходили в круг и под возгласы *ха, ху* делали выпады всем телом то в одну, то в другую сторону. Женщины из семьи умершего и его ближайшие родственницы заходили в круг и медленно расхаживали в полном молчании (Кармышева Б.Х., 1986, с. 146, 173; Розенфельд А.З., 1974, с. 254).

Чисто естественным средством выхода из эмоционального стресса, вызванного смертью ближнего, являются слезы, плач. Причитания хотя и усиливали эмоциональное воздействие плача, но имели тем самым и регенерирующее воздействие. Интересно, что в различных индоевропейских традициях слезы воспринимались как необходимая *жертва* покойному, которая помогала его посмертному воскрешению (Еремина В.В., 1991, с. 65, 77-78).

Специфический выход из заупокойной печали и траура практиковался в былые времена восточными славянами, у которых существовал обычай заканчивать погребение и поминки веселыми песнями или играми (Зеленин Д.К., 1991, с. 355; Кайндль Р.Ф., 2000, с. 22, 170).

Кроме психосоматического воздействия, имеющего цель регенерации сознания участников погребального обряда, скифская «парилка», по всей видимости, имела и более конкретную цель ритуального очищения тела равнозначного омовению в обрядах иных индоиранских и, шире, индоевропейских народов. Согласно древнеиндийской церемонии *удакакарма*, омовение в реке равно очищению, совершают после погребения все родственники покойного до седьмого или даже десятого колена (Пандей Р.Б., 1990, с. 202). У зороастрийцев прикасаться к покойнику могли только специальные люди. Для всех других

прикосновение к умершему влекло длительный обряд очищения водой и коровьей мочой, предписанные 8-м и 9-м фрагардами «Видевдата». Близкие родственники умершего могли только издали смотреть на покойника, но после похорон также подвергались тщательному обряду очищения (Авеста..., 1997, с. 96–112; Бойс М., 1987, с. 57). Большое значение очищающей роли воды уделялось в ходе очищения у восточных славян (Зеленин Д.К., 1990, с. 345–357; Этнография восточных славян, 1987, с. 410–413; Кайндль Р.Ф., 2000, с. 169; др.). Подобные обычаи существовали и у других народов (Фрэзер Дж., 1983, с. 199–201).

Однако у скифов не зафиксировано традиции употребления воды в гигиенических целях. Ведь это степной народ, а вода в степи ценилась достаточно высоко. В связи с этим стоит вспомнить, что у многих народов в качестве гигиенической процедуры очищения использовалось механическое очищение грязи, наиболее эффективное при потении. Не исключено, в связи с этим, что скифская «парилка» использовалась и в чисто гигиенических целях.

Таким образом, скифский обряд очищения включал в себя все необходимые действия, направленные на психологическое и физическое очищение и восстановление участников погребального обряда.

С другой стороны, в этом обряде, на наш взгляд, трудно увидеть черты шаманских действий, как это предлагают К.Мёйли, Ф.Ханчар, Г.М.Бонгард-Левин и Э.А.Грантовский и другие исследователи.

К.Мёйли в связи с анализом скифского обряда очищения приводит описание В.В.Радловым шаманского обряда на Алтае, во время которого шаман «проводил» на тот свет душу умершей сорок дней тому назад женщины (Meuli K., 1935, p. 124). Для исследователя это одно из подтверждений его интерпретации скифского обряда как шаманского.

Описанное В.В.Радловым камлание, свидетелем которому он был сам, действительно имеет необычную эмоциональную силу (Радлов В.В., 1989, с. 398–399). Оно входило в разряд действий, направленных на очищение юрты и требующих от шамана «самого большого искусства». Это камлание совершалось на сороковой день после смерти одного из членов семьи, но далеко не после каждого похорон. Прежде всего, желательным оно было в ситуации, когда в семье несколько смертей следуют одна за другой. По представлениям алтайцев, в этом случае душа умершего стремится пробыть еще какое-то время в доме и неохотно покидает его одна, но часто уводит с собой в мир мертвых других членов семьи, или ближайших соседей, или хотя бы скот (Радлов В.В., 1989, с. 397).

Подобные камлания, направленные на очищение жилища и отправку души умершего в мир мертвых, широко бытовали не только на Алтае, но и в других частях Сибири, Дальнего Востока и Средней Азии (см. библиографию: Новик Е.С., 1984, с. 52). И, конечно же, они оказывали значительное психологическое воздействие на родственников умершего.

Однако скифский обряд *очищения* совершенно иной по своей сути. Он был завершающей стадией погребального обряда, который имел важную отличительную особенность. Согласно Геродоту, процессия с телом умершего двигалась от места смерти до места погребения 40 дней. Геродот описывает данное путешествие как реальное и, вероятно, таковым оно и было. Причем, 40 дней возили не только тело царя, но и любого другого умершего (Геродот, IV, 73, 1). На наш взгляд, это путешествие и его срок являются ключевыми для понимания сути скифского обряда.

Известно, что одна из основных функций погребального ритуала – способствовать переходу в иной мир, мир предков, обеспечить достижение «вечной обители» в иной форме существования. По традиционным представлениям, душе покойного предстоит длительный путь в «иной мир». Это нашло свое выражение и в особенностях погребального обряда (в частности, «снаряжение» покойного необходимыми для путешествия предметами и транспортным средством), и в фольклоре (Еремина, 1991, с. 25–26; др.). При этом, по представлениям самых различных народов, в том числе иранских, душа умершего путешествует, преодолевая нелегкий путь от мира живых в мир мертвых именно 40 дней, и только на сороковой день она окончательно разрывает свою связь с миром живых. В этот день «душе определяется место» на «том свете» и, по традиционному представлению, душа находится среди живых в последний раз (На путях..., 1989, с. 303). Поэтому на 40 день у многих народов принято проводить поминки, одни из самых значимых в поминальном цикле, а также совершать самые различные поминально-погребальные действия (Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю., 1997, с. 106–107; Зеленин Д.К., 1991, с. 356; др.).

У скифов обряд погребения совершался именно в 40-дневный день, т.е. погребальный кортеж как бы сопровождал умершего во всех его странствиях на пути в Мир Мертвых. А акт погребения соответствовал окончательному уходу умершего. И уже только после этого совершался обряд очищения. В шаманской же традиции, камлание проводилось на 40-й день и преследовало цель помочь душе попасть в Мир Мертвых.

Достаточно часто признаком, объединяющим скифский обряд и шаманское камлание, называют употребление наркотического средства. Считается, что это было нормой шаманского поведения (например: Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А., 1983, с. 110). Однако это, на наш взгляд, противоречит самой природе шаманского камлания (во всяком случае, в его сибирской разновидности). Основой особого состояния шамана, в которое он входил во время обряда, была особая «шаманская болезнь», через которую он проходил во время ученичества и посвящения (Новик Е.С., 1984, с. 191–204). В дальнейшем же камлание для шамана было *управляемым* «нервно-психическим припадком» (Алексеев Н.А., 1992, с. 202), достигаемым благодаря умению входить в транс, что являлось профессиональной благоприобретенной способностью (Новик Е.С., 1984, с. 194). Не случайно М. Элиаде заметил, что «наркотики являются только вульгарным заменителем «чистого» трансa». У сибирских народов зафиксировано, что интоксикации (алкоголь, табак и т.п.) являются недавними нововведениями и знаменуют собой определенный упадок шаманской техники. Наркотическим опьянением пытаются *имитировать* духовное состояние, которое уже не удастся достичь иным способом (Элиаде М., 1998, с. 294).

Таким образом, скифский обряд очищения, в ходе которого использовались способности психосоматического воздействия конопли, имел конкретную направленность – регенерирующее воздействие на психику людей после совершения эмоционально и психически тяжелого погребального обряда. Это был акт психического и, возможно, физического очищения, знаменующего завершение погребального обряда и возвращения к обыденной жизни, следовательно, переход от смерти к жизни, от хаоса к порядку.

Библиографический список

- Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949. 601 с.
Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч. И.В.Рака. СПб., 1997. 480 с.
Ал-Бируни Избранные произведения. Том 1. Ташкент, 1957. 320 с.
Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992. 241 с.
Блаватский В.Д., Земледелие в античных государствах Северного Причерноморья. М., 1953. 208 с.
Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. М., 1987. 303 с.
Болтарович З. Народна медицина українців. К., 1990. 231 с.

- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М., 1983. 206 с.
- Гаврилюк Н.А. Домашнее производство и быт степных скифов. К., 1989. 111 с.
- Ганіна О.Д. Зерна та насіння рослин з поселення в с.Іване-Пусте // Археологія. 1968. Т.21. С. 187–193.
- Герни О.Р. Хетты / Пер. с англ. М., 1987. 234 с.
- Гудкова А.В. Некрополь городища Ток-кала // СЭ. 1963. № 6. С. 57–71.
- Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. Тексты, перевод, комментарии. М., 1982. 455 с.
- Дьяконов М.М. Росписи Пянджикента и живопись Средней Азии. Живопись древнего Пянджикента. М., 1954.
- Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. 207 с.
- Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. 511 с.
- Иванов Вяч.Вс. Реконструкция структуры, символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 5–11.
- Кайндль Р.Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Пер. з нім. Чернівці, 2000. 208 с.
- Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядовости узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М., 1986. С. 139–181.
- Кобылина М.М. Фанагория // МИА. 1956. № 57.
- Кузьмина Е.Е. Откуда пришли индоарии? Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев. М., 1994. 464 с.
- Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н.э. М., 1979. 416 с.
- На путях из земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии североуральского крестьянства XVII – XX вв. М., 1989. 352 с.
- Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. (Опыт сопоставления структур). М., 1984. 304 с.
- Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи) / Пер. с англ.. М., 1990. 320 с.
- Парцингер Г. Германский археологический институт: задачи и перспективы археологического изучения Евразии // РА. 2002. № 3. С. 59–78.

Писарчик А.К. Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып.3. М., 1976. С. 116–128.

Післарій І.А. Про ткацтво в добу міді-бронзи та раннього заліза // Археологія. 1982. Вип.32. С. 76–82.

Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск, 2001. 336 с.

Радлов В.В. Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989. 749 с.

Раевский Д.С. Скифские каменные изваяния в системе религиозно-мифологических представлений ираноязычных народов евразийских степей // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. М., 1983. С. 40–60.

Розенфельд А.З. «Гораи ноз» – древний погребальный обряд на Ванже (Таджикская ССР) и траурные рубои // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 251–258.

Руденко С.И. Культура населения горного Алтая в скифское время. М.-Л., 1953. 510 с.

Руденко С.И. Культура населения центрального Алтая в скифское время. М.-Л., 1960. 359 с.

Седов В.В. Восточные славяне в VI-XIII вв. // Археология СССР. М., 1982. 327 с.

Смирнова Я.С. Старое и новое в современной погребальной обрядности народов Северного Кавказа // Полевые исследования института этнографии. 1976. М., 1978. С. 134–142.

Снесарев А.Е. Этнографическая Индия. М., 1981. 278 с.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. 573 с.

Текстиль эпохи бронзы Евразийских степей. Отв. ред. Н.И. Шишлина // Труды ГИМа. М., 1999. Вып.109. 275 с.

Уилсон Р.А. Психология эволюции. Как перепрограммировать себя на достижение свободы и бессмертия / Пер. с англ. К., 1999. 304 с.

Флора УРСР / Ред. Тома М.І. Котов. Том IV. К., 1952. 346 с.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М., 1983. 703 с.

Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997. 272 с.

Шрамко Б.А. Бельское городище скифской эпохи (город Гелон). Киев, 1987. 183 с.

Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998. 384 с.

Hančar F. The Eurasian animal style and the Altai complex // *Artibus Asiae*. 1952. V.XV

Meuli K. *Scythica* // *Zeitschrift klass. Philologii*. Hermes, 1935. 70.