

Постоянного читателя нашего журнала встреча с этой статьей К. Банникова на страницах “Социальной реальности” может поначалу несколько озадачить. Не означает ли публикация столь непривычного здесь материала, что тематическая рамка журнала расплывается, утрачивает определенность?

Отнюдь. В разделе “Общество” регулярно появляются тексты, в которых внимание фокусируется на социокультурном своеобразии той или иной достаточно узкой и к тому же экзотической группы. Взять хотя бы опубликованную выше статью о самоидентификации биржевых игроков. А “средний россиянин”, несомненно, имеет во всяком случае более полные и адекватные представления об образе жизни и специфике труда чабанов (пусть и не обитателей плато Укок), нежели о профессиональной деятельности и мироощущении трейдеров. Да и Word, кстати, слово “трейдер” подчеркивает как незнакомое, а “чабана” узнает. Так какая из этих групп сегодня более “экзотична” – то есть менее репрезентирована в социальном запасе знания? Что же касается акцента на спиритуальных представлениях чабанов, то и до чтения статьи нетрудно догадаться, что именно представления о сакральном играют ключевую роль в мировосприятии исследуемой группы, структурировании ею социального пространства (а как явствует из текста – не только социального).

Так что если у кого-нибудь возникнет смутное ощущение инородности данной статьи, то вызвано оно будет, скорее всего, “прогрессистской” аберрацией восприятия: интерес к росткам будущего в “журнале социологических наблюдений и сообщений” кажется оправданным по определению, внимание к явной архаике, к “обломкам прошлого” – немного странным. Но на деле и те, и другие – фрагменты сегодняшней социальной реальности, и уже поэтому статья К. Банникова здесь вполне уместна. А архаичность архаики относительна и гипотетична – как, впрочем, и инновационный потенциал социальных представлений и практик, зарождающихся на наших глазах (это, стати, – не постмодернистская риторика, а вольный пересказ Экклезиаста).

Григорий Кертман

## К. Банников

# Спиритуальные представления чабанов плато Укок

**П**лато Укок расположено у пересечения государственных границ России, Казахстана, Китая и Монголии на высоте около 2500 метров над уровнем моря. Его изрезанный моренами ландшафт высокогорной тундры, сформировавшийся под воздействием Великого оледенения [Рудой, Лысенкова, Рудский, Шишин. 2000], становился местом обитания представителей практически всех кочевых народов Центральной Азии с древности до наших дней, о чем свидетельствуют фундаментальные археологические открытия, сделанные экспедициями Института археологии и этнографии СО РАН под руководством В. И. Молодина и Н. В. Полосьмак в период с 1990 по 1995 годы. [Древние культуры Бертекской долины. 1994; Полосьмак. 1994; Полосьмак. 2001] Тогда же И. В. Октябрьская проводила этнографические исследования на Укоке и в селе Джазатор (в семидесяти километрах к северу), к угольям которого относятся пастбища Укок [Октябрьская. 1994]. Дополнив полевой материал данными архивных изысканий, она воссоздала полную картину этнической истории и образа жизни алтайских казахов, начиная с первых мигрантов середины XIX века и заканчивая их современными потомками. Задачи моей экспедиции на Укок

Исследование проводилось при поддержке РФФИ, грант № 04-06-80269.

заклучались лишь в том, чтобы конкретизировать детали специфически укокского образа жизни казахов, что оставалось до сих пор упущенным в науке из-за... специфического укокского образа жизни. Дело в том, что люди на Укоке живут только зимой, и к началу экспедиций предыдущего периода пастухи со стадами перекочевывали на весенне-летние пастбища. Как живут люди на зимних пастбищах, было известно лишь по словесным описаниям, которые следовало дополнить наблюдениями.

На период моей первой зимней этнографической экспедиции 2004–2005 года на плато Укок обитали чабаны из поселка Джазатор Кош-Агачского района Республики Алтай, преимущественно этнические казахи, и две семьи алтайцев – всего 24 человека, включая новорожденного младенца Бикельды. Они кочуют со стадами отгонно-кочевым способом, меняя места кочевания посезонно. Плато Укок в их хозяйстве является осенне-зимним пастбищем.

Судя по данным археологических исследований 1990-х годов, плато аналогичным образом использовалось в системе жизнеобеспечения различных племен – скифов, гуннов, сарматов, тюрков – с бронзового века. Природно-климатические особенности высокогорья Центральной Азии не предоставляли людям большого разнообразия вариантов организации хозяйства. Соответственно, когда на Укок попадала та или иная этносоциальная группа, она вписывалась в уже готовую инфраструктуру высокогорного сезонного скотоводства, естественным образом сложившуюся с учетом особенностей моренного ландшафта плато вокруг Бертекской котловины, которая формирует локальный микроклимат [Банников. 2006. С. 50–59].

Когда сюда пришла группа казахов, чьими прямыми потомками являются наши современники – жители села Джазатор, они так же, как и все их предшественники, отдавали предпочтение участкам со следами хозяйственной деятельности. «Адаптируясь к естественно-географическим условиям района, новопоселенцы осваивали пространство в совокупности его биосферных и антропогенных факторов, органично включая артефакты иных эпох и традиций в систему собственной культуры. Тропы и долины, отмеченные древними петроглифами, они использовали для собственных кочевий. <...> Осваивая новые земли, казахи, без сомнения, отдавали предпочтение участкам, проверенным опытом предшествующих поколений» [Октябрьская. 1994. С. 203].

То есть Укок как ландшафт, одухотворенный древними культурами, влиял на формирование культур современных. И, видимо, не только в плане культуры природопользования, но и в плане мировоззрения, в котором «орнамент» картины мира, сплетенный из нитей исторической памяти и мифологизированных преданий, не скрывает архетипической основы фундаментальных структур сознания.

## **Структура этнического ландшафта. Сакральное в пространственном коде**

Казахи в повседневной практике руководствуются представлениями о чистых и нечистых местах, но мнение, что они «для жилья выбирали урочища в стороне от кладбищ и перекрестов дорог» [Октябрьская. 1994. С. 203], на деле не всегда подтверждается. Практически все стоянки на Укоке, как правило, располагаются возле перекрестков. Если кто-то захочет поселиться в стороне от них, его



Фото К. Банникова

стойбище само по себе скоро станет таким перекрестком, потому что дороги к нему протопчут соседи.

*“Мы на зиму муки покупаем на мешок больше, чем нужно, – смеется Арина Чинчинова (стойбище Бертек). – Дом наш на перекрестке стоит, поэтому всегда полон гостей”.*

Собственно говоря, так, от стойбища к стойбищу, и образовывались дороги в ойкумене всадников. А стратегические перекрестки миграционных направлений – у слияния рек и схождения долин – обозначались родовыми кладбищами, как, например, у слияния Ак-Алахи и Калгуты, Ак-Алахи и Кара-Алахи.

Разумеется, никто не селился в непосредственной близости от глинобитных мавзолеев, никто к ним и не подходит. В ходе развития скотоводства в колхозный период старые захоронения оказались окруженными стойбищами. Но традиционное отношение к кладбищам как к месту в сакральном смысле опасному сохраняется, и это отношение распространяется как на современные моги-

лы, так и на древние курганы. Судя по тому, что на границах многих современных стойбищ можно увидеть цепочки скифских курганов, совпадают и границы пастбищ – древних и современных.

Древние принципы оформления человеком своего пространства – стойбищ, троп, перевалов и собственного дома – современны, потому что вневременны. Превращение здания в дом начинается прежде всего с очищения. Некие

негативные энергии скапливаются там, где место – “ни то, ни се”, ни к природе не относится, ни к культуре, как брошенные или временно пустующие дома. Поэтому при заселении в очередной дом, стоящий на маршруте их кочевания, людям первым делом нужно его очистить. Перед тем как распаковать вещи, они зажигают ветку шаманского растения арча (горный можжевельник) и трижды проходят по кругу, окуривая дымом все углы помещения. Затем по специальным местам раскладывают обереги: пучок арчи, лапа совы, коготь медведя.

На всех плоских крышах укокских зимовий лежат головы и ноги коней. Их можно встретить и на перевалах, висящими на джалау – культовых сооружениях, представляющих собой сухое дерево, вмонтированное в грудку камней. Конь, преодолевающий расстояния и соединяющий пространства, – медиум по определению, значит, может соединять и сферы универсума: землю, по которой кочуют люди, и небо, где обитают боги. Так что головы и ноги коней на перевалах или на крышах домов, воспроизводящие изначальную семантику жертвоприношения, – это важные конструктивные элементы не только сооружений, но мироздания в целом, призванные символически обеспечивать единство всех сфер универсума.

По тем же, заложенным в традиционном восприятии пространства, принципам семантического тождества сакральных и профанных сфер продолжают ориентировать жилища даже по мере их модернизации: срубы домов – входом на восток, так, как ставили когда-то юрты. Это вполне естественно – располагать вход там, откуда приходят свет и тепло, такие же образующие пространство факторы, как стены и крыша. Печь – эпицентр жилища, как солнце – эпицентр вселенной. Огонь земной и огонь небесный состоят в символическом единстве, и ничто не должно препятствовать свету и теплу солнца проникать

*Древние принципы оформления человеком своего пространства – стойбищ, троп, перевалов и собственного дома – современны, потому что вневременны*

в помещение. Для этого окна прорубаются всегда напротив входа – в западной стене, куда солнце уходит. Иногда еще и в южной. В северной же – никогда.

В правильно ориентированном доме важно правильно сориентировать тело. Например, лечь спать головой на запад, чтоб лицо было обращено к востоку. Лицом наоборот люди на Укоке лежат только в курганах. Им кочевать в другую сторону.

Так что человек не просто живет в своем пространстве, но создает его архитектурно, то есть в соответствии с законами космических гармоний. Разумеется, самого себя он ощущает и объектом, на который воздействуют силы Земли, и субъектом, способным повлиять на циркуляцию глобальных энергий своим образом жизни. Потому так важно знать, как правильно вести себя в доме и в мире – как проходить броды и перевалы, как принести подношения их духам-хозяевам, что следует думать, вешая на джалау белую ленточку или конский волос, кладя в его основание монетку или просто камень.

## Оберегающая магия

Физическое пространство превращается в этническое посредством системы культурных маркеров, которые не только вводят ландшафт в систему жизнеобеспечения, но и структурируют и оформляют его в контексте социальных отношений и религиозных представлений. Впрочем, следует помнить, что все аспекты природопользования – хозяйственно-экономический, социальный и религиозный – на Укоке, как и в любом пространстве традиционной культуры, слиты воедино и взаимообусловлены.

Восприятие структуры социума как проекции структуры космоса заложено в основание всей магико-ритуальной практики и сопровождает человека с самого раннего детства. Колыбель оформляется по тому же принципу, что и плато: маркирование узловых точек структуры пространства предметами, имеющими магическое значение, среди которых – части тела живых существ, имеющих сакральный статус. Справа от изголовья колыбели подвешивается лапа совы, над лицом ребенка – пух из ее крыла, под подушку кладут ножик, ножницы и зеркальце. Магико-охранительный статус этих предметов аналогичен классическим шаманским атрибутам: копью, кинжалу и бронзовому зеркалу. Лапа совы – лучший инструмент для влияния на хтонических субъектов – призвана оградить голову спящего младенца снизу, а крыло этой ночной птицы – сверху. Пространство личности с самого раннего детства формируют не просто значимые и знаковые предметы, но артефакты, кодирующие мир в расширенном объеме смыслов высшего порядка. В процессе социализации в любой традиционной культуре формируется основной специфически человеческий инстинкт – инстинкт гармонии смыслов.

Меры оберегающей магии на Укоке, как и везде, актуализируются в ситуации переходов – пространственных и временных. Ситуация перехода – это ситуация погружения в лиминальное (от латинского *limen* – граница) состояние, наступающее с выходом за пределы культурного пространства: социального –

*Физическое пространство превращается в этническое посредством системы культурных маркеров, которые вводят ландшафт в систему жизнеобеспечения, структурируют и оформляют его в контексте социальных отношений и религиозных представлений*

в случае возрастного перехода или физического – в случае пространственного. Иногда обычаи, связанные с тем и с другим переходом, совпадают и резонируют. Социализированный в определенной культуре человек сам по себе является “переносчиком” своей культуры в пространстве, ему ведомы *правила* – принципы жизнеспособного поведения. Он знает, как и что делать во всех неблагоприятных ситуациях, угрожающих нормальному специфически человеческому существованию – и физическому, и психологическому. Существование в ландшафте предполагает знание технологии жизнеобеспечения, в психическом поле своей культуры – знание системы символических действий, обеспечивающих психологический комфорт. Культурная самодостаточность взрослой социализированной личности, обеспечиваемая минимально необходимым объемом культурно значимой информации, допускает возможность девиаций в отношении обычаев, часть из которых можно не соблюдать – временно или постоянно. Что касается детей – субъектов, постоянно пребывающих в состоянии временного перехода, – то применительно к ним обрядовые предписания соблюдаются гораздо строже.

Однажды семья Чинчиновых и их друзья собрались в гости на отдаленное стойбище, хозяйке которого на следующий день должно было исполниться тридцать лет. Но поскольку “завтра” начинается в полночь, то в полночь и решили поехать. Мужчины пошли седлать коней, а женщины – готовить к путешествию детей. Помимо того, что их следовало тепло одеть, чтобы не замерзли на сорокаградусном морозе, привязать к себе шалью, чтобы не упали, когда конь пойдет галопом, нужно было позаботиться и о том, чтобы негативные спиритуальные энергии не нанесли ущерб неокрепшим ментально-физиологическим структурам детского организма. Иначе говоря – чтобы нечисть порчу не навела. Для этого в арсенале культуры кочевников Центральной Азии есть испытанное древнее средство – намазать лоб и щеки сажей от котла. Семиотика очага, основы жилища, эпицентра культурного пространства, маркирует голову подрастающей личности – вне зависимости от того, что эта голова думает о мире. А думает она (пока не выросла, разумеется) всякие глупости. Потому ее и “форматируют” посредством символических действий.

Обряды оберегающей магии применяются с разной степенью обязательности, но по отношению к представителям “крайних” поколений – детям и старикам – эта степень максимальна. Оберегающая магия социально детерминирована. Помимо общеэтнических представлений о сакральном, у каждой социальной страты в спиритуальных представлениях имеются свои особенности, отвечающие их социальным функциям. Так, например, в ситуации пространственного перехода используются те же обереги, что и в ситуации временного: на зеркалах автомобилей водителей Джазатора могут висеть такие же магические аксессуары, какие оберегают колыбели младенцев. Кроме совиных лап и крыльев в качестве амулетов у современных водителей может висеть на зеркале (но чаще – просто храниться в машине) коготь медведя. Этот много-

*Меры оберегающей магии на Укоке актуализируются в ситуации переходов – пространственных и временных. Ситуация перехода – это ситуация погружения в лиминальное состояние, наступающее с выходом за пределы культурного пространства: социального – в случае возрастного перехода или физического – в случае пространственного*

функциональный оберег всегда использовался в качестве “обязательного страхования транспортного средства” – вплетался в гривы коней.

Представления о сакральных функциях социального и социальных функциях сакрального помимо того, что поддерживают древние, традиционные формы обрядов, чутко реагируют на колебания окружающей сообщество исторической среды, в которой возникают новые магико-спиритуальные традиции и даже институты.

В среде взрослых мужчин Джазатора в постсоветское время возник еще один вид магических практик – кодирование от алкоголизма, сопровождающееся в ряде случаев обучением излечившихся этому искусству. Над некоторыми новоиспеченными трезвенниками, пытающимися исцелять вчерашних собутыльников, соседи по-доброму посмеиваются, но в целом к тем, кто сумел, мобилизовав волю, побороть болезнь, относятся с уважением. Так, говоря о человеке, который в процессе излечения обратился к религии и стал имамом, люди трактуют избавление от алкоголизма как знак посвящения, избранничества, харизматичности, как своего рода инициацию (принцип тот же, что у шаманов: “умер человеком – переродился в сверхчеловека”).

## Главный праздник

Хранителем и “распорядителем” исторической памяти народа являются его элиты [Лурье. 1994]. В этом состоит их культурная миссия: обратить народ к своим корням, чтобы он смог пережить смутные времена переходных периодов. В начале 1990-х годов реакцией на коллапс советской идеологии явилось движение национально-культурного возрождения, прокатившееся по всем национальным регионам бывшего СССР и нынешней РФ. Формы, в которых выражался подъем этнического самосознания, зависели от состояния этнической культуры и поведения национальных элит. Проблемные анклавы с кризисом культуры и недееспособными элитами прибегали к негативной мобилизации, выражавшейся в поиске врагов и нагнетании всевозможных социальных и мистических страхов. В начале 1990-х это наблюдалось в некоторых поселках Тувы, Хакасии, Шории и Горного Алтая (за исключением казахских поселков).

Там же, где культурная идентичность сформировалась до начала советских экспериментов по оптимизации аборигенных традиций и имелись национальные элиты, осознающие свою социально-историческую роль, напротив, преобладала тенденция к конструктивной мобилизации, выражавшаяся, в частности, в сознательной реконструкции древних религиозных практик и праздников.

Примеров подобной реконструкции на постсоветском пространстве достаточно. В Бурятии шаманы заявили о миссии шаманизма в национальной истории бурят не менее безапелляционно и решительно, чем РПЦ – об аналогичной миссии православия в российской истории. В Ульчском районе Хабаровского края по инициативе заместителя главы районной администрации Ю.Л. Данкана был восстановлен по воспоминаниям стариков и проведен медвежий праздник.



Фото К. Банникова

*Представления о сакральных функциях социального и социальных функциях сакрального помимо того, что поддерживают древние традиционные формы обрядов, чутко реагируют на колебания окружающей сообщество исторической среды, в которой возникают новые магико-спиритуальные традиции и даже институты*



Древний праздник Навруз в современном этническом сообществе алтайских казахов – также традиция, возрожденная сверху, по инициативе районной администрации, о чем люди, надо заметить, говорят с большим одобрением. Здесь прослеживается общая для постсоветского периода возрождения национальных культур закономерность: инициатива возрождения национальных традиций исходила “сверху”, однако приводила в движение пласты памяти “снизу”.

Праздник Навруз был адаптирован исламом, однако в нем прослеживаются доисламские корни, связанные с древнеиранским культом солнца, жизненных сил пробуждающейся по весне природы, чем обусловлено и время празднования. Судя по топографической ориентации мавзолеев на кладбище первых поколений мигрантов, осевших в Джазаторе, изначально семантическое значение Навруза служило руководством к ритуальной практике и в XIX веке; продолжением линий стен надгробий на стрелке Ак-Алахи и Кара-Алахи на запад является точка захода солнца в дни весеннего равноденствия, когда и справлялся этот праздник. Но в контексте Навруза в Джазаторе актуализируются и фрагменты архетипических представлений, уходящих корнями в тотемизм.

*“Два или три года назад накануне Навруза в Джазатор зашел волк. Ходил по улицам. Девочка, которая его встретила, думала, что собака, хотела погладить, а он ее за руку схватил. Она закричала, мужики выбежали и забили волка насмерть. Старики сказали, нехорошее то было знамение. Тем более нехорошо, что с волка шкуру содрали. Его надо было как есть, в шкуру то есть, похоронить, с уважением как бы”.*

В некоторых рассказах эпизоды из недавней истории с участием волков переосмыслены в структуре легенды.

*“Старики рассказывают, был тут у нас в 20-х годах такой случай. Шел красноармеец зимой в Джазатор, навстречу – стая волков. Ну, он их шашкой порубил – и дальше идет. Снова волчья стая ему навстречу. Он хват за шашку, а она из ножен – никак. Волчья кровь на клинке замерзла. Так и сожрали волки красноармейца. Одни валенки остались”.*

В фольклоре волки жрут только красноармейцев. С местным населением у волков в советский период складывались более конструктивные отношения.

Рассказывает житель Укока:

– При советской власти как было? Если волк овцу задерет – значит пастух недоглядел. Пастуха накажут. А если медведь задерет – тогда пастух не виноват. Понятно же, что пастуху с медведем не справиться, медведь же человека не боится, а волк боится. Поэтому понятно, что всех овец на Укоке при советской власти драли только медведи.

– Но медведи же зимой спят?

– Мы советской власти об этом не рассказывали.

Образ волка отображается в рассказах с разной степенью сакрализации, в зависимости от контекста. В описании хозяйственно-бытовых проблем он может быть полностью десакрализован. Когда волки задирают коней, чабаны, не озабочиваясь соблюдением политеса, переживают, что нынче их запрещают травить ядом. Максимум сакральности прослеживается там, где образ волка выступает зооморфным кодом человеческой судьбы [Коренько. 2002. С. 76].



## Сакрально детерминированный образ прародины

В начале 1990-х годов, на волне актуализации этнической идентичности, началась эмиграция казахов алтайской диаспоры в объявивший о своей независимости Казахстан. Этот процесс был обусловлен идеологическими мотивациями – идеей прародины, получившей собственную государственность. Реальность в Казахстане начала 1990-х оказалась не столь радужной, что вызвало процесс реэмиграции. Однако родина предков по-прежнему воспринимается казахами российского Алтая как идеальная страна – только смысл понятия “идеальная” сместился применительно к ней в те области ментальности, где нет места прагматике и здравому смыслу, – в области религиозных и этикетных... даже не столько представлений, сколько ощущений.

Алтайские казахи сохраняют связи с Казахстаном – часто путешествуют туда к родственникам или в отпуск, и, вспоминая об этих поездках, характеризуют человеческие взаимоотношения в Казахстане как идеальные.

*“Там они другие: более внимательные друг к другу, человечные, к старшим более уважительные”.*

*“У них там даже язык отличается от нашего: более мягкий такой, что ли, вежливый”.*

“Правильное” отношение людей друг к другу является свидетельством того, что и с богами у них полное взаимопонимание. Соответственно, и лица, облеченные актуальной для современного общества сакральной компетенцией, живут в Казахстане, и компетенция эта – истинная, а не ложная, какая встречается в родном районе сплошь и рядом.

*“Там, в Казахстане, Агана такая живет – сильно от алкоголизма лечит...”*

*Ну да, типа экстрасенса, но денег никаких за лечение не требует. Конечно, сам заплатишь, сколько считаешь должным. Так вот, только она и лечит, а местные алтайские экстрасенсы – все жулики”.*

На фоне такого пиетета по отношению к исторической родине хозяйственные отношения казахов Алтая и Казахстана четко размежеваны линией государственной границы. Некоторые жители приграничья рассказывают об инцидентах с браконьерами из Казахстана, которые мотивировали свое право охотиться на территории диаспоры общей этничностью. Представители же диаспоры, очевидно, трактующие понятие этничности исключительно в идеальном ключе, отняли у “гастролеров” ружья и рыболовные снасти и отправили тех восвояси. Что характерно, о подобных эпизодах местные люди не ставят в известность пограничные власти. Погранзаставы для них – маркеры территорий, а не субъекты правовых отношений.

## Алтайцы и казахи: от конфликта к взаимообогащению

Назвать взаимоотношения казахов и алтайцев добрососедскими я бы не решился. Потому что это... просто соседские отношения, напоминающие отношения соседей по коммунальной квартире, которые ворчат, но обычно терпят друг друга, сдерживая негативные эмоции, и не упускают случая подчеркнуть,

*В переходные исторические периоды фактор сакрального актуализируется с особенной остротой, поскольку обществу, лишенному официальной идеологии, в качестве идеологической опоры остаются либо историческая память, либо архетипические структуры коллективного бессознательного*





Фото К. Банникова

что все возможные недопонимания – пустяки, что они живут дружно и мирно. Так оно на самом деле и есть. В некоторых смешанных алтайско-казахских семьях бытовой конфликт порой приобретает характер этнического, но с другой стороны, психологические механизмы преодоления бытовых конфликтов способствуют снятию напряжения и в сфере этнических стереотипов. И в том, и в другом случае задействованы аспекты религиозного сознания. Точнее, проторелигиозного, поскольку речь идет не о религиозных институтах, но об общих сакральных представлениях, если не сказать – ощущениях сакрального.

Алтайцы – главным образом приверженцы шаманизма, тогда как казахи принадлежат мусульманской цивилизации. И те, и другие обычно проявляют веротерпимость по отношению друг к другу, однако в конфликтных ситуациях тема иной религии акцентируется.

*“Казахке замуж за алтайца выходить лучше, чем казаху – жениться на алтайке. Алтайка твоей никогда до конца не будет. Взять, к примеру, поминки. Когда молитву читают, руки надо вот так держать [складывает ладони перед лицом]. Алтайка никогда так руки не держит, а это нехорошо”.*

Но в праздничных ситуациях тема сакрального, напротив, является поводом для культурного взаимообогащения двух народов. Участвуя в праздновании дня рождения, я подсмотрел эпизод живого и непосредственного взаимодействия культур.

– Ты что! Нельзя через руку живым наливать! – воскликнули хором алтайки Арина и Чейнеш, увидев, как хозяйка, Пюльджамал Меимханова, в застольной тесноте налила водку, вывернув руку, соседям справа.

– А что? Так нельзя, да? Почему?

– Так только покойникам наливают!

– Что же теперь делать?

– Долей чуть-чуть в эти чашки нормальной рукой, тогда сгодится.

– Хорошо. Спасибо, что предупредили.

Возможно, алтайцы в свою очередь переняли такие правила от русских, поскольку этот важный элемент водочной культуры известен в России далеко за пределами Алтая и остается одним из символических реперов традиционной культуры даже в мегаполисах, наиболее затронутых глобализацией. Ретрансляция этого обычая через алтайцев казахам говорит о том, что алкогольная культура в этом социуме, идентифицирующем себя с исламской цивилизацией, на уровне бытовых представлений и практик продолжает оставаться маргинальной. Что же касается области сакральных представлений, то кросскультурные заимствования осуществляются осознанно. Это утверждение основано на следующем эпизоде из полевых наблюдений. Однажды возле дорожной развилки по пути на перевал Калгуты и Жумалы я повстречал группу казахских мужчин, направлявшихся к горным озерам порыбачить. Они остановились в этом месте на ночлег, развели костер и пригласили меня поужинать вместе с ними. Налили в пиалы водки и, перед тем как ее выпить, побрызгали духам, как это принято у сибирских народов, придерживающихся шаманизма, а один из

них (безо всяких просьб с моей стороны, кстати говоря) принялся объяснять, что они, конечно, казахи, но глупо игнорировать тех богов, которых почитают алтайцы. Стало быть, надо оказывать им уважение, следуя правилам, принятым в обращении с ними.

## Сакральное и археология

Широкую известность Укоку принесли археологические раскопки 1993 года, когда отряд Н.В. Полосьмак в одном из курганов (“Ак-Алаха-3”) обнаружил хорошо сохранившееся погребение скифской женщины. Об этой находке сообщили все виды СМИ всех уровней – начиная от National Geographic, напечатавшего статью Н.В. Полосьмак с фоторепортажем Ч. О’Риа и снявшего документальный фильм, до легиона желтой прессы, упражняющейся в мистификациях на тему “роль мумии в новейшей истории”. Разумеется, подобная продукция имела гораздо больший общественный резонанс, нежели научная литература.

Во-первых – потому, что любое общество чувствительно к бессистемной религиозной информации (чувство сакрального имманентно человеческому сознанию как таковому), а состояние ментальных структур постсоветского общества, переживающего трансформацию картины мира и системы ценностей, характеризуется реактуализацией когнитивных принципов, присущих первобытным сообществам (“архаический синдром”).

Во-вторых – потому, что алтайская национальная интеллигенция в поисках национальной идеи сознательно реанимирует и пытается институционализировать в неорелигиозных тенденциях ранние религиозные представления – анимизм, шаманизм и другие, в чем видит своего рода миссию.

Надо заметить, что и казахи, хотя никак не связывают свою историю с курганами, также видят в них что-то вроде перекрытого камнями прохода в мир мертвых. При этом курганы, равно как и каменные выкладки искусственного происхождения, считаются “нечистыми”. Вот что сообщил мне Абилхаир Бурбаев из урочища Кызыл-Тас:

*“Я с детства от старых людей слышал: нельзя двигать старые камни, от этого заболеть можно. Здесь у меня недалеко от дома какие-то каменные выкладки есть. Я из любопытства несколько камней поднял. Ничего не нашел и на место положил. А в деревне старые женщины сказали, что я от этого, наверное, уже чем-то болен. С тех пор я такие камни не трогаю”.*

Знание обряда очищения позволяет очистить “нечистое”, соблюдение же сакральной этики помогает избежать осквернения в повседневной практике, а стало быть, и психологического дискомфорта.

*– Так что лучшее, что можно сделать с курганом, – объехать его стороной. А то бывает, что конь возле него встанет – и ни с места, как вкопанный, как ты его не погоняй. У нас в таких случаях говорят: шайтан коню ноги вяжет.*

*– И что надо делать?*

*– Спешиться, обойти его по кругу и камочкой по земле между его ног хлестнуть, как бы перерубая пути нечистого. Можно также легонько черен-*

*ком плетки по копытам постучать. Или взять кусочек арчи зажечь. Арчи нет – просто спичкой горящей в воздухе поводить. Шайтан – он камчу, арчу, огонь – всего этого не любит.*

Интересно прокомментировала тему табуизации курганов Фарида Сикватова (урочище Чубай Журт). Ее зимник расположен в непосредственной близости от раннескифского керексура, раскопанного археологами в 1992 году. Стадо во время выпаса часто проходит по раскопу и отвалам. Когда я спросил, нет ли в этом потусторонней опасности для стада и каково вообще жить по соседству с раскопанной могилой, она спокойно ответила:

*“Да нет, какая опасность может быть от раскопанного кургана? Он же раскопанный. Там же никого уже нет”.*

То есть захоронение с разрушенной структурой перестает восприниматься как сакральное пространство.

Если в почитании сил природы и у казахов, и у алтайцев наблюдаются схожие черты, то в отношении к курганам Укока, к археологам, к теме предков они придерживаются противоположных позиций.

У казахов принадлежность к исламской цивилизации позволяет сохранить память о предках в формате исторической памяти.

*– Да с чего бы предки наши стали хоронить покойных в курганах? –* озвучивает “укокское общественное мнение” казах Серикжан Джаркинов. *– Посмотри на старое кладбище Ак-Бейты – так и хоронили. А в курганах хоронили друг друга чурки всякие, ну эти... –* Серикджан замялся, подбирая политкорректное выражение – *...ну, в смысле, первобытные народы, в общем, те, кто здесь до нас кочевал.*

*– Истерику на тему раскопанных археологами “могил предков” раздули журналисты. Чьи предки могут быть в курганах? Да уж точно не мои!*

*Я что, не знаю, как мои предки похоронены? –* рассуждает Кажмухан Нурсалканов.

Прапрадед Кажмухана был одним из тех лидеров своего народа, которые привели на Укок казахов в середине XIX века. Глинобитный мавзолей Нурсал-хана стоит на стрелке Ак-Алахи и Кара-Алахи, строго ориентированный на точку заката солнца в день весеннего равноденствия, в который мусульмане этих краев празднуют Навруз.

Алтайцы же склонны почитать в ранге божественного предка едва ли не каждого найденного археологами покойника.

*– Нельзя землю раскапывать. Только души зря тревожить. Ведь те, кто здесь кочевали до нас, – наши предки, –* считают алтайцы, игнорируя научные факты, согласно которым между ними и скифами Укока нет и быть не могло никакой связи.

Впрочем, идеология в научных фактах нуждается менее всего. Особенно если она основана на мифологии и направлена на формирование этнической идентичности.

Так, мумию скифской женщины из кургана “Ак-Алаха-3” представители алтайской интеллигенции – что характерно, на Укоке никогда не бывавшие, – на-



Фото К. Банникова



значили “принцессой Кадын”, праматерью всех алтайцев. И вот уже более десяти лет на Горном Алтае вокруг пазырыкской мумии не прекращается перформанс с участием СМИ всех уровней, включая федеральные телеканалы<sup>1</sup>.

Стоит заметить, что мумии на Алтае находили давно. В Пазырыкских коллекциях Эрмитажа их несколько. Но такой резонанс получила именно находка 1993 года, потому что по времени она совпала с активной фазой роста национального самосознания алтайцев, когда представители национальной элиты, чьи партийно-комсомольские карьеры завершились с распадом Советского Союза, осваивали поприще религиозных лидеров<sup>2</sup>.

Летом 2002 года один из дней археологического отряда Н. Полосьмак, проводившего на Укоке работы по рекультивации ранее раскопанных курганов,

<sup>1</sup> Структурный анализ одной из самых одиозных фальсификаций, допущенных на Первом канале, см.: [Лучанский. 2006].

<sup>2</sup> В начале постсоветского периода фактор сакрального особенно актуализировался, поскольку общественное сознание, лишившееся официальной идеологии, могло опереться либо на историческую память, либо на архетипические структуры коллективного бессознательного. В тех слоях постсоветского общества, где историческая память не простиралась дальше советской канонизированной истории, именно архетипы коллективного бессознательного стали в период идеологического коллапса строительным материалом для новой картины мира. Вчерашние “исторические материалисты” ринулись “камлать” перед телевизорами вместе с разнообразными “неоколдунами”. В ходе изучения этого феномена в отечественной этнографии было сформулировано понятие “архаический синдром”, описывающее спектр метаморфоз духовной жизни общества, в котором картина мира строится преимущественно в области иррационального, а спиритические, не поддающиеся верификации категории оказываются критерием истины по умолчанию [Концепция программы “Архаический синдром”... 1992; Банников. Архаический синдром...]. Во многом это происходит в силу естественной реакции на “интоксикацию” общественного сознания вульгарно-материалистическими догмами, с которыми на волне движения за духовное возрождение стали смешивать любые формы простого рационального знания.

начался со скандала на эзотерическую тему. Возле палаток остановился УАЗик, из которого вышла VIP-персона, представившаяся “шаманом республиканского значения”, и устроила легкую истерику на хорошо знакомую по желтой прессе тему: “Расхитители гробниц! Руки прочь от гробниц!” Далее “шаман республиканского значения” сообщил, что на Укок его привели потусторонние голоса, в том числе голос духа “принцессы Кадын”, и на этом основании потребовал показать ему курган, где была найдена мумия скифской девушки, которую он называет “Кадын”. Курган “Ак-Алаха-3” ему показали. Увиденное делегацию медиумов разочаровало. Размеры кургана (всего 18 метров в диаметре)

*Важнейшая функция политического мифа – легитимизация властных институтов и носителей верховной власти в стране с позиций сакрального. В этом благодатном политическом гумусе за отсутствием какой-либо административной культуры и традиции заводятся “шаманы республиканского значения”*

показались слишком скромными для того, чтобы “шаман республиканского значения” проводил обряд перед телекамерой, поэтому “могилой принцессы Кадын” они “назначили” другой курган, который мог служить более масштабным фоном для этого сакрально-политического пиара. Выбор пал на самый большой в долине Бертек раскоп – раннескифский керексур “Ак-Алаха-2”, в котором вообще не было захоронения.

Этот забавный эпизод отражает общие закономерности этно- и политогенеза, в которых мифотворчество играет ключевую роль. Аналогичные факты, свидетельствующие о политическом переоформлении шаманизма и культа предков, зафиксированы практически во всех обществах, имеющих письменность. Важнейшая функция политического мифа – легитимизация властных институтов и носителей верховной власти в стране с позиций сакрального.

В этом благодатном политическом гумусе за отсутствием какой-либо административной культуры и традиции и заводятся “шаманы республиканского значения”.

“Национальное самосознание формируется на основе мифов и неотделимо от них. <...> Исторические события становятся значимыми для потомков, когда вписаны в структуру национального мифа. В этом смысле история нации – это миф, созданный ею о самой себе. Исторические события служат лишь строительным материалом для мифа нации” [Цуладзе. 2003. С. 61].

В целом политизация культа предков – в тех формах, которые пользуются популярностью, – говорит о том, что процессы этно- и политогенеза алтайцев еще далеки до завершения. Поэтому скифская мумия для определенной части современной алтайской общественности имеет социально-консолидирующее значение, аналогичное тому, которое мумия Ленина имеет для части общественности российской. Почитание в XX–XXI веке мумий вождей – чистый, почти “лабораторный” пример социальной продуктивности архетипов коллективного бессознательного. Архетипов, представляющих собой универсальные когнитивные структуры, которые находят выражение в семиотических структурах мифологии.

В нестереотипных ситуациях, когда обыденное сознание сталкивается с необходимостью объяснения законов мироздания, наши современники испытывают потребность в космогонических и этологических мифах в не меньшей степени, чем их предки. Архетипические представления о сакральном

реактуализируются в моменты общественных кризисов и служат основой для построения новых идеологий и формирования новых идентичностей, и в конечном счете они выступают фактором конституирования этносоциальных организмов. ■

## Литература

- Банников К.Л. Кочевники плато Укок // National Geographic – Россия. 2006. № 11.
- Банников К.Л. Архаический синдром. Перегрузка культуры и современность вне-временного <<http://www.kuhnya.nsk.ru/?cmd=lection&id=11>>
- Древние культуры Бертекской долины. Отв. ред. Молодин В. И. Новосибирск: Наука, 1994.
- Концепция программы “Архаический синдром” в бывшем Советском Союзе // Пространство и время в архаических культурах: Материалы коллоквиума. М., 1992.
- Кореньяко В.А. Искусство народов Центральной Азии и звериный стиль. М.: Восточная литература, 2002.
- Лурье С. Метаморфозы традиционного сознания. СПб., 1994.
- Лучанский А. Мракобесие в эфире первого канала // Наука в Сибири. 2006. № 28–39.
- Октябрьская И.В. Этнографические исследования на плоскогорье Укок // Древние культуры Бертекской долины. Отв. ред. Молодин В.И. Новосибирск: Наука, 1994.
- Полосьмак Н.В. Стерегущие золото грифы. Новосибирск: Наука, 1994.
- Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск: Изд-во ИНФОЛИО-ПРЕСС, 2001.
- Рудой А. Н., Лысенкова З. В., Рудский В. В., Шишин М. Ю. Укок (прошлое, настоящее, будущее). Барнаул: Изд-во АГУ, 2000.
- Цуладзе А. Политическая мифология. М.: ЭКСМО “Алгоритм”, 2003.

## МЕЖДУ ПРОЧИМ

### Так говорил респондент...

– Почему Вы хотели бы сменить место жительства, уехать из этого города (села)?

– Хочется посмотреть город, на людей, у которых нет коров.

\*\*\*

– Какие отрицательные качества, по Вашему мнению, присущи большинству москвичей?

– Как крысы – все тянут одно одеяло на себя.

\*\*\*

– Почему Вы не хотели бы регулярно проходить диспансеризацию?

– Умрем – все узнаем при вскрытии.

– Скажите, пожалуйста, что именно в жизни современной России вызывает у Вас чувство гордости за страну? Приведите примеры.

– Страна выпивает всегда достаточно.

\*\*\*

– По Вашему мнению, какие именно поддельные товары сегодня встречаются чаще всего?

– Все молочные продукты, кроме овощей.

– Скажите, пожалуйста, что общего, по Вашему мнению, между русскими и французами, чем они похожи?

– Похожи колыбели революции.

\*\*\*

– Почему Вы не хотели бы, чтобы Р.Абрамович стал руководителем вашей республики?

– Чукчей жалею, они там с голоду помрут, если Абрамович уедет в Башкирию.

(Из опросов ФОМа)