УДК 903’15

П. К. Дашковский

Алтайский государственный университет
пр. Ленина, 61, Барнаул, 654049, Россия
E-mail: dashkovskiy@fpn.asu.ru

ВКЛАД ОТЕЧЕСТВЕННОГО КОЧЕВНИКОВЕДЕНИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 1960-Х – НАЧАЛА 1990-Х ГОДОВ В ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ НОМАДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ ПОЗДНЕЙ ДРЕВНОСТИ *

История изучения кочевых народов Центральной Азии поздней древности привлекает внимание отечественных и зарубежных исследователей уже более полутора сотен лет. Среди рассматриваемых проблем в кочевниковедении не последнее место занимают реконструкции мировоззренческих представлений номадов. Данная тематика достаточно активно изучалась в 1960–1980-е гг., что было обусловлено несколькими факторами. Во-первых, в этот период происходило накопление значительного количества археологических источников, которые необходимо было интерпретировать. Во-вторых, получили распространение новые методологические подходы в мировоззренческих реконструкциях, прежде всего, структурно-семиотический. Наиболее значимые результаты были получены в области реконструкции мировоззрения кочевников скифо-сакского периода, в то время как религиозные представления и обряды номадов хунно-сяньбийского периода изучены недостаточно полно.

Ключевые слова: Центральная Азия, поздняя древность, кочевники, историография, методология, идеология, мировоззрение.

Вторая половина 1960-х – начало 1990-х гг. представляет собой один из наиболее значимых периодов в развитии советского кочевниковедения. Среди активно развиваемых направлений в этот период, наряду с изучением этнокультурной истории и социально-политической организации, можно выделить и реконструкцию мировоззрения номадов Центральной Азии эпохи поздней древности. Складывающая ситуация обусловлена как изменениями политического и идеологического климата в стране, так и активными разработками в области методологии и методики исторических исследований. С одной стороны, от историка теперь требовалось не выявление закономерностей, лежащих в основе каждой из докапиталистических формаций, а творческое осмысление марксизма. С другой стороны, в западной исторической науке в послевоенный период по существу происходило формирование новых исторических парадигм (цивилизационной, структуралистской, антропологической, психоисторической и пр.), развивались новые методологические направления (история ментальностей, неоэволюционизм, мир-системный анализ, микроистория и т. д.), шел активный поиск методов реконструкции прошлого, вырабатывались разные стратегии междисциплинарного синтеза (см.: [Поршнева, 2005; Могильницкий, 2008] и др.).

Наибольшее влияние на развитие мировоззренческих реконструкций в отечественной археологии оказал структурализм, который возник еще в начале 20-х гг. XX в., хотя идейные истоки этого течения можно выявить и в более ранний период (см.: [Sturrock, 1993. P. 2–32] и др.). Успехи, достигнутые в этой области зарубежными исследователями, вызвали большой интерес у отечественных ученых, одним из результа-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ – МинОКН Монголии (проект № 10–01–00535 а/G) и ГК № 1.1–301–072–016 ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России».

© П. К. Дашковский, 2011

тов чего явилось формирование в СССР в начале 60-х гг. XX в. так называемой московско-тартуской школы, которая развивала, с одной стороны, идеи классического структурализма, а с другой – продолжала традиции отечественных исследований по семиотике. Важным фактором в консолидации и распространении структуралистских исследований в стране стали «Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по знаковым системам» (1964–1989 гг.). Именно это издание, несмотря на труднодоступность, для большинства исследователей, в том числе археологов и кочевниковедов, служило основным источником информации о развитии данного направления в различных областях знания. Не менее значимые статьи по семиотическим исследованиям публиковались в выпусках «Новое в лингвистике», «Вопросы философии», «Советская этнография». Особо стоит отметить публикацию монографий и сборников статей в сериях «Этнографическая библиотека» (с 1983 г.) и «Исследования по фольклору и мифологии Востока» (с 1969 г.). В этих изданиях публиковались как труды классиков структурализма, так и работы отечественных ученых, развивающих данное направление. Кроме того, в рамках указанных научных серий издавались работы по различным аспектам духовной культуры (фольклор, мифология, религия и пр.) как современных, так и древних народов Востока. Все это, безусловно, подчеркивало возрастание с конца 1960-х – начала 1970-х гг. интереса и значимости изучения религиозно-мифологической проблематики.

Кроме распространения структурно-семиотического направления, важное влияние на развитие мировоззренческих реконструкций в археологии, в том числе и скифологии, имели успехи отечественных исследователей в области сравнительной мифологии и исторического языкознания. Уже в предшествующий период была установлена ираноязычность кочевников скифо-сакского мира. В этой связи особую значимость приобретали исследования в области индоевропейской мифологии и языка, проводимые В. Н. Топоровым [2010а; 2010б], М. М. Маковским [1996], Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Ивановым [1984], В. И. Абаевым [1965], Л. А. Лелековым [1976; 1980а; 1980б; 1987, 1992], Т. Я Елизаренковой [1989; 1999а; 1999б; 1999в; Елизаренкова, Топоров, 1999], Б. И. Кузнецовым [1998; 2001], Г. М. Бонгард-Левиным и Э. А. Грантовским [2001] и другими учеными. Заметное влияние оказывали и труды Ф. Б. Кейпера [1986], Ж. Дюмезиля [1986; 1990], Р. Фрая [2002], М. Бойс [1987], К. Йеттмара [1986] и других зарубежных индоевропеистов и иранистов. Сказывались на разработке проблематики и концептуальные исследования А. Я. Гуревича [1972; 1993], а также в целом французской школы «Анналы» (см. обзор: [Гуревич, 1993]). Наконец, значительную роль в развитии мировоззренческих реконструкций архаичных обществ сыграли концепции В. Я. Проппа, А. М. Золотарева, А. Ф. Лосева, Я. Э. Голосовкер, А. Ф. Анисимова, Ю. П. Францева, Б. И. Шаревской, М. И. Шахнович, М. Б. Бахтина, М. А. Лившица, Е. М. Мелетинского и других исследователей (см. обзор: [Мелетинский, 1995. С. 121–151]).

Однако для успешного развития мировоззренческого направления в номадологии требовалась значительная база источников. В рассматриваемое время новых письменных источников античных авторов или китайских хроник, повествующих о кочевниках Центральной Азии эпохи поздней древности, фактически не появилось. В этой связи особую важность для изучения номадизма, в том числе и духовной культуры, приобрели именно археологические материалы.

В обозначенный период ученые особое внимание уделяли изучению религиозных традиций сакских племен Казахстана и Средней Азии, а полученные выводы часто проецировались на остальные кочевые народы скифской эпохи. Во многом основы такого направления были заложены Б. А. Литвинским [1972; 1982; 1991], который поднял вопрос о сущности религии саков и ее соотношении с зороастризмом. Надо отметить, что эта проблема затрагивалась и ранее, в результате чего сложилось две позиции. Согласно первой – зороастризм, несомненно, являлся религией саков [Бернштам, 1952]. Вторая концепция базировалась на положении, что мировоззрение саков, как и савроматов, содержало только элементы зороастризма [Смирнов, 1964. С. 250–253]. Б. А. Литвинский в результате своих многолетних исследований внес существенные уточнения в данную дискуссию, отметив, что сам зороастризм представлял собой

сложную и многослойную религиозную систему, которая к тому же подвергалась изменениями во времени. В этой связи важно учитывать ранний индоиранский пласт, который нашел свое выражение в религиозных традициях древних иранцев, в том числе и в самом зороастризме. Наличие культа солнца, огня, представлений об особой ритуальной роли лошади в мировоззрении саков позволяют, по мнению востоковеда, говорить о распространении учения Зороастра у части сакских племен [Литвинский, 1972. С. 151–155]. Близкую позицию по данной проблеме занял и М. И. Артамонов [1973. С. 38–46]. В то же время, в отличие от М. И. Артамонова и других исследователей, Б. А. Литвинский [1972. С. 155] особо обращал внимание на то, что вести речь о «единой сакской религии» не совсем правомерно. Более оправданным представляется говорить о религиозных традициях отдельных конфедераций или даже племен номадов, в основе которых лежал один общий мировоззренческий индоиранский пласт. Отдельные разработки ученого позднее были спроецированы на религиозные системы ранних кочевников Тувы и Алтая. В результате одна группа ученых стала указывать на элементы зороастризма и даже распространение самой религии у носителей саглынской и пазырыкской культур (см.: [Грач, 1980а; Кубарев, 1991; Боковенко, 1996; Полосьмак, 2001] и др.). Другие исследователи, развивая идеи Б. А. Литвинского, полагали, что более правомерно на данном этапе исследования говорить не о прямом влиянии зороастризма на мировоззрение номадов Центральной Азии, а на наличие в указанных религиозных системах более ранних индоиранских и древнеиранские пластов (см.: [Тишкин, Дашковский, 2003; Дашковский, Культякова, 2007] и др.).

Значимым моментом в изучении мировоззрения кочевых народов Евразии скифской эпохи явилась деятельность выдающихся отечественных скифологов Д. С. Раевского [1977; 1985] и Е. Е. Кузьминой [1976; 1977; 1980; 1984], которые в результате своих теоретических и методических изысканий пришли к выводу о возможности рассматривать скифскую и сакскую мифологию как структурно-семиотические системы. Анализ такой системы, отраженной в различных источниках, через расшифровку семиотических кодов и знаков позволил реконструировать мифологическую модель мира кочевников (см.: [Раевский, 1977; 1985; Кузьмина, 1976; 1984]). При этом исследователи подчеркивали, что в рамках обозначенного подхода каждый предмет несет не только функциональную, но и знаковую нагрузку в контексте всей семиотической системы. В конечном счете мифология рассматривается как тотальная моделирующая система, которая может проявлять себя в произведениях искусства, материальной культуре, ритуалах, социальных отношениях и т. п. (см.: [Раевский, 1985. С. 11–32; Кузьмина, 1984] и др.).

Интересным представляется структурно-семиотический подход Д. С. Раевского к раскрытию семантики скифских изваяний. По его мнению, такие памятники связаны с космологическими представлениями и сооружались после смерти правителя. Примечательно, что исторический и методический интерес Д. С. Раевского к такому типу памятников в европейской части СССР побудил скифологов обратить более пристальное внимание на оленные камни азиатской части нашей страны, история изучения и интерпретации которых подробно представлены в специальной работе Д. Г. Савинова [1994. С. 22–23].

Отмеченные наработки Д. С. Раевского и Е. Е. Кузьминой в дальнейшем использовались значительным кругом специалистов, занимающихся изучением мировоззрения, в том числе кочевников Центральной Азии эпохи поздней древности (см.: [Акишев, 1984; Суразаков, 1984; 1987а; 1987б; Кубарев, 1991; Полосьмак, 2001; Дашковский, 2002; Тишкин, Дашковский, 2003] и др.). Так, А. К. и К. А. Акишевы смогли его реализовать при изучении мифологии сакских племен после исследования уникального элитного погребального комплекса Иссык [Акишев, 1978; 1984; Акишев К. А., Акишев А. К., 1980; 1981]. В этой связи А. К. Акишев рассматривал погребенного человека в кургане Иссык не только как представителя элитного (царского) рода, но и как жреца, костюм которого отражал целый комплекс мифологических представлений, в том числе и модель мира. Важно отметить, что вся религиозная система саков трактовалась скифологом как «сакский митраизм» [Акишев, 1984. С. 16–18, 172]. С таким заключением вполне можно согласиться, учитывая, что в последующем исследователями будет отмечаться мощный

иранский комплекс верований у разных кочевников Центральной Азии в скифскую эпоху, который связан именно с митраизмом (см.: [Кузнецов, 2001; Дашковский, Культякова, 2007] и др.).

В целом, разработки А. К. Акишева по реконструкции религиозно-мифологических представлений саков отличаются обилием вполне корректных историко-религиоведческих параллелей в индоиранской традиции. В то же время ученый понимал гипотетичность многих своих выводов и предположений [Акишев, 1984. С. 173]. Это касается не только реконструкции частных образов искусства и отдельных представлений, но и, в определенной степени, идеологизацией религии саков, которая рассматривалась через призму марксистского классового подхода [Акишев, 1978. С. 56–57; 1984].

В рассматриваемый период проводились широкомасштабные исследования сотен курганов «рядовых» кочевников скифской эпохи на Алтае. Полученные материалы послужили основой для реконструкции мировоззренческих представлений номадов пазырыкского периода. Так, С. С. Сорокин вновь поставил вопрос о шаманизме у «пазырыкцев», о котором, по его мнению, свидетельствуют отдельные категории вещей из курганов номадов [1969; 1978. С. 184–185]. Ученый также особо указал на связь между «скифским» шаманизмом и той его формой, которая хорошо известна по этнографическим материалам. Однако он подчеркнул, что, учитывая разницу в общественно-экономических укладах, не стоит полностью отождествлять шаманизм древних кочевников и алтайцев XIX в. В целом С. С. Сорокин сделал вывод, что шаманизм, зародившийся еще в эпоху энеолита как всеобъемлющая система осмысления структуры мира и ориентации в нем человека, являлся «основой доклассовой идеологии общества ранних кочевников Азии» [1978. С. 185]. В данном случае следует особо отметить, что в советской исторической науке до середины 1980-х гг. в методологическом отношении понятия «мировоззрение» и «идеология» рассматривались как синонимы, что прослеживается как в работах С. С. Сорокина, так и иных археологов и историков. С шаманской трактовкой религии «пазырыкцев», вероятно, были согласны Л. А. Ельницкий [1977. С. 215–221], В. Н. Добжанский [1990. С. 71] и некоторые другие ученые, которые указывали на героизацию и обожествление вождей-жрецов (шаманов) и наличие женщин-жриц у номадов.

Определенное внимание реконструкции различных мировоззренческих представлений номадов Центральной Азии уделил А. С. Суразаков [1984; 1986; 1987а; 1987б; 1988], который учитывал ранее сделанный вывод исследователей о том, что в древних обществах от эпохи энеолита до раннего средневековья господствовало мифологическое мышление, предполагающее структурирование окружающей действительности. В результате ученый отметил, что для отражения космогонических представлений использовался геометрический код (круг-квадрат), воплощенный в погребальных объектах. Наиболее хорошо такие мировоззренческие представления выражены в разных типах керексуров, хотя их можно обнаружить в памятниках и последующих периодов. Несмотря на дискуссионность отдельных моментов в реконструкции мировоззренческих представлений древних и средневековых кочевников, тем не менее, обозначенная А. С. Суразаковым проблема была актуальна и содержала определенные новые методические принципы исследования, связанные с применением структурно-семиотического подхода. В этой связи нужно отметить, что немного позднее отражение космологических представлений с помощью геометрического кода в погребальных комплексах населения Саяно-Алтая от эпохи энеолита до средневековья будет в развернутом виде представлено Н. Н. Кузьминым [1992].

Кроме анализа семантики погребальных комплексов, А. С. Суразаков отдельное внимание уделил характеристике образов пазырыкского искусства, отметив в нем отражение индоиранского мировоззренческого пласта. Примечательными также являются параллели, проводимые А. С. Суразаковым между религиозно-мифологическими системами «пазырыкцев» и саков Казахстана. Ученый допускал существование у кочевников Горного Алтая, как и у саков, представлений о связи вождя с солярным божеством и даже о персонификации последнего в лице правителя номадов [Суразаков, 1986. С. 18].

Нельзя не отметить, что интерпретация А. С. Суразаковым семантики отдельных

обрядов пазырыкского искусства и реконструкция связанных с ним мировоззренческих представлений скотоводов вызвали возражения у некоторых ученых [Кубарев, 1991. С. 137]. Это связано, очевидно, с тем, что в ряде своих работ, как в 1980-е, так и в 1990-е гг., А. С. Суразаков иногда пытался воссоздать специфику мировосприятия кочевников, исходя из умозрительных заключений современного исследователя. В такой ситуации неслучайно в его подходе не всегда четко прослеживается научная методологическая основа и конкретные методические приемы для мировоззренческих реконструкций [Тишкин, Дашковский, 2003. С. 92]. В то же время представляется оправданной общая постановка ученым этой проблемы, один из путей решения которой заключается как раз в раскрытии семантики искусства и элементов погребального обряда.

Серьезный вклад в изучение мировоззрения кочевников Алтая пазырыкского времени внес В. Д. Кубарев [1987; 1991; 1992]. В одной из своих обобщающих работ исследователь вслед за С. И. Руденко, М. П. Грязновым и А. Д. Грачом попытался с позиций исторического материализма и неопозитивизма объяснить верования кочевников, связанные с особенностями погребального обряда. Для интерпретации разных элементов погребального обряда он проводил этнографические параллели с различными народами Сибири и Центральной Азии [Кубарев, 1987. С. 123–131]. Особо следует подчеркнуть, что ученый впервые целенаправленно рассмотрел такой вид памятников у кочевников Алтая, как кенотаф, выделив два его типа: классический и полукенотаф [1987; 1991. С. 41–42]. В последующем исследователи дополнят начатую В. Д. Кубаревым типологию кенотафов новыми типами объектов (см.: [Дашковский, Грушин, 1998; Дашковский, Серегин, 2008] и др.), которые демонстрировали особенности развития мировоззрения номадов, как в эпоху поздней древности, так и в средневековье.

В других работах В. Д. Кубарев к ранее сделанным своим выводам добавил анализ конкретных образов звериного искусства. По его мнению, реконструкции мировоззрения и идеологии древних скотоводов Алтая может способствовать привлечение индоиранских мифов и героического эпоса тюркских народов, а также структурно-семиотическое направление [Кубарев, 1991. С. 168]. В то же время сам археолог ограничился только интерпретацией семантической нагрузки отдельных образов пазырыкского искусства, не ставя, очевидно, задачу широкого использования принципов структуралистского подхода в своих исследованиях.

Среди разработок ученого также заслуживает внимания вопрос о влиянии различных религиозных традиций на духовную культуру кочевников Саяно-Алтая. Кроме зафиксированного индоиранского пласта в мировоззрении номадов [Там же], интересным представляется мнение ученого о протобуддийских символах в искусстве «пазырыкцев» [Кубарев, 1988]. Этот вывод спустя десятилетие приведет к дискуссии о возможности выделения буддизма в качестве компонента религиозно-мифологической системы номадов Центральной Азии скифской эпохи (см.: [Боковенко, 1996; Шульга, 1999] и др.).

В рассматриваемый период при изучении духовной культуры кочевников скифской эпохи использовались не только материалы из курганов пазырыкской культуры Алтая, но и результаты исследования памятников Тувы. В этой связи необходимо отдельно отметить разработки А. Д. Грача [1980а], который в своей обобщающей монографии сделал вывод о том, что погребения разных культур скифского времени Тувы отражают комплекс представлений, получивший в этнографии наименование «живого мертвеца». Такие воззрения связаны с верованиями в посмертное существование умерших людей [Там же. С. 75]. Тем самым исследователь попытался выявить социокультурные основы формирования религиозно-мифологических систем древних обществ. Кроме того, он указал на сходство отдельных элементов в религиозных системах номадов Центрально-Азиатского региона, в частности, общераспространенные в тот период в кочевой среде культы Солнца, коня, Великой богини, комплекс анимистических представлений. Важно отметить, что археолог отмечал существование определенных устойчивых мировоззренческих представлений, которые сформировались еще в скифскую эпоху, а затем сохранялись вплоть до этнографической современности [Там же. С. 66–69, 73–74].

А. Д. Грач остановился и на проблеме религиозного синкретизма, в том числе

влияния зороастризма на мировоззрение кочевников скифо-сакского круга. Он проводил определенные параллели с «храмами солнца» саглынской культуры и процессами развития и распространения зороастризма. При этом ученый отметил, что первые могли быть посвящены персонифицированному солнечному божеству – Ахура-Мазде, Митре или синкретичному богу. Однако ученый понимал, что доказательств влияния зороастризма на религиозную систему носителей саглынской культуры недостаточно. В этой связи он делал вывод о том, что солярный культ номадов имел индоиранские истоки [Там же. С. 62–65].

Не менее сложной и значимой проблемой в творчестве А. Д. Грача являлось изучение семантики скифо-сибирского искусства [1972; 1980а. С. 77–91; 1980б; 1980в]. Исследователь пришел к выводу о том, что произведения искусства номадов отражали магические и тотемические представления. Подобная трактовка искусства номадов была довольно широко распространена в отечественном кочевниковедении [Черемисин, 2008]. В целом в методологическом и методическом аспектах исследование А. Д. Грача построено на традиционных для того периода времени принципах эволюционализма, сравнительно-исторического и историко-этнографического подходов. Вероятнее всего, ученый был знаком и со структурно-семиотическим подходом, поскольку к моменту публикации его монографии были изданы уже некоторые работы Д. С. Раевского и Е. Е. Кузьминой. Однако указанное направление конкретного применения в творчестве А. Д. Грача не получило.

Значительным событием в мировой скифологии явилось исследование в начале 1970-х гг. кургана Аржан в Туве. Результаты раскопок уникального комплекса имели ключевое значение для построения культурно-хронологических концепций, а также реконструкции мировоззрения и социальной организации номадов раннескифского времени. Сам М. П. Грязнов в силу объективных обстоятельств ограничился общим описанием материалов указанного погребального памятника. Однако в последующем как отечественные, так и зарубежные ученые неоднократно обращались к интерпретации кургана Аржан и реконструкции религиозных представлений ранних кочевников Центрально-Азиатского региона. Так, Н. А. Боковенко [1988] интерпретировал курган Аржан в контексте политического, культурного и мировоззренческого единства скифо-сакских племен. Ученый, развивая идеи М. П. Грязнова, полагал, что погребенный в центральной камере человек был верховным правителем, соединявшим военную власть и жреческие функции. Г. Н. Курочкин [1991. С. 20–21] видел в аржанском «царе» еще более грандиозную фигуру – основателя военно-политической коалиции центрально-азиатских племен, своего рода «скифского Чингиз-хана». При этом солярную планировку кургана Аржан он интерпретировал как отражение имени (титула) Колаксая – буквально «царя-солнце». По мнению Л. С. Марсадолова [1989], курган отражал пространственно-временное восприятие мира номадами, в рамках которого существовали представления о трехуровневом строении вселенной (*мандала*), сторонах горизонта и астральная символика, связанная с календарной системой. Аналогичную позицию занимал В. А. Семенов, отметив семантическую связь Аржана с городищем Аркаим и с авестийской Варай [Семенов, 1990. С. 113].

В изучении истории кочевников поздней древности, безусловно, важное место занимают результаты исследований в Монголии. Среди советских археологов, внесших огромный вклад в изучение памятников этого региона, а также духовной культуры номадов, особое место принадлежит В. В. Волкову и Э. А. Новгородовой. К числу разработок исследователей в области изучения мировоззрения народов, прежде всего, необходимо отнести семантические интерпретации оленных камней (см.: [Новгородова, 1989; Волков, 1981] и др.). Так, Э. А. Новгородова [1989. С. 216–219] рассматривала такие объекты как проявление трехуровневого строения Вселенной, как памятник предку, гимн Солнцу и Небу. При этом характерные изображения оленей трактовались исследовательницей как символы тотемных животных. Кроме того, Э. А. Новгородова на основе анализа материалов из Улангомского могильника, а также различных местонахождений наскальных рисунков, отметила у кочевников скифской эпохи существование культов животных, космических и природных объектов, культа предков. При этом особо указывалась на то, что такие элементы идеологии уходили еще

в предшествующее карасукское время, а также продолжили свое развитие в большей или меньшей степени в средневековье и даже этнографический период [Там же. С. 310–311].

Интересно замечание исследовательницы относительно шаманизма у кочевников в гунно-сарматский период, сделанное на основе интерпретации образов наскального искусства Монголии, преимущественно в русле мифологической парадигмы [Новгородова, 1984. С. 110]. Однако это утверждение не получило дальнейшего развития в работах Э. А. Новгородовой. Иные ученые мировоззрению номадов хунно-сяньбийского времени также уделяли слабое внимание. В то же время нельзя не отметить, что значительную роль в изучении истории народов Центральной Азии сыграла новая публикация в виде трех выпусков материалов китайских хроник В. С. Таскиным. В «Предисловиях» к данным изданиям синолог высказал ряд интересных оценок кочевых народов, прежде всего, исторического и социального характера. Указанные переводы в дальнейшем неоднократно использовались другими исследователями при изучении и духовной культуры кочевников хунно-сяньбийского периода.

В наиболее общем виде верования и обряды хунну, а также сяньби и жужаней, в рассматриваемый период охарактеризованы Т. М. Михайловым [1980] и Л. Л. Викторовой [1980]. Важно отметить, что Т. М. Михайлов [1980. С. 129], как и ранее Л. Н. Гумилев, попытался дать характеристику религиозно-мифологических традиций хунну именно через понятие «религия», которое имело и социальный подтекст. В целом в концепции этнографа шаманскую оценку получила не только религия хунну, но аналогичные системы сяньби и жужаней. В то же время в отношении последних указывалось и на знакомство с буддизмом, а также широкое участие служителей культа в делах государства [Там же. С. 130–131]. Целенаправленное рассмотрение верований и обрядов номадов, которые с точки зрения официальной номадологии того периода находились на стадии военно-племенного образования, являлось достаточно неординарным направлением научных изысканий. Между тем даже отрывочные письменные источники и археологические данные свидетельствовали о сложности религиозно-мифологической системы номадов, на что и пытался обратить внимание исследователь. Более сдержанные оценки религиозных верований хунну и сяньбийцев давала Л. Л. Викторова, отмечавшая в русле тотемической концепции ритуальную роль лошади, собаки, обряд «соумирания», культ героев-предков [1980. С. 125–131].

В обозначенный период отечественными археологами проводились широкомасштабные исследования памятников хунну в Забайкалье и Монголии, что нашло отражение в работах В. С. Гришина, С. С. Миняева, А. В. Давыдовой, П. Б. Коновалова. Последний из указанных археологов, обобщив результаты раскопок разными исследователями могильников хунну, дал общую характеристику погребального обряда как рядовых номадов, так и элиты. П. Б. Коновалов обратил также внимание на культовый характер отдельных категорий инвентаря, на жертвоприношения животных (крупного и мелкого рогатого скота, собак) и обряд очищения могилы огнем. Такой элемент погребального обряда в рамках сравнительно-исторического подхода соотносился ученым с материалами тагарской и таштыкской культур. Коснулся археолог и стилистических особенностей, образов искусства хунну, но подчеркнул, что рассмотрение верований и культов не входило в его задачи [Коновалов, 1976. С. 141, 163–165, 186–189, 213–218; и др.].

Некоторые вопросы, связанные с мировоззрением хунну, были подняты А. В. Давыдовой [1971; Давыдова, Миняев, 1988. С. 231] при анализе бронзовых поясных пластин. Исследовательница отметила, что такие предметы с зооморфными мотивами выявлены, преимущественно, в погребениях женщин пожилого возраста с достаточно высоким социальным статусом, которые могли быть связаны с культовой деятельностью, хотя данный вопрос, по ее мнению, требует дальнейшей проработки [Давыдова, 1971. С. 101–102]. В этой связи следует отметить, что исследования в данном направлении возобновились только в последние годы, поэтому проблема еще далека от своего окончательного разрешения [Дашковский, Мейкшан, 2008].

Важным показателем развития такого направления, как изучение мировоззрения кочевников, явилась в 1970–1980-е гг. целая серия научных конференций («Ранние ко-

чевники Средней Азии и Казахстана», «Скифо-сибирское культурно-историческое единство», «Скифо-сибирский мир (искусство и идеология)», «Скифская эпоха Алтая», «Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным» и пр.). В рамках конференций происходило обсуждение широкого спектра проблем исторического, мировоззренческого и социального развития номадов поздней древности. На таких мероприятиях удавалось обсудить как конкретные результаты реконструкции религиозно-мифологических представлений и обрядов номадов поздней древности, так затронуть и теоретические, и методические вопросы исследования. В последнем случае особо стоит отметить разработки А. И. Мартынова по теориям «скифо-сибирского культурно-исторического единства» и «кочевой цивилизации» [1980; 1989а; 1989б]. Значение данных концепций для развития кочевниковедения и дискуссия вокруг понятия «кочевая цивилизация» уже подробно рассматривались в литературе [Васютин, Дашковский, 2009. С. 114–119]. В этой связи остановимся только на тех аспектах, которые касаются мировоззрения номадов. Так, уже в докладе 1979 г., посвященном скифо-сибирскому культурно-историческому единству, А. И. Мартынов выделил факторы, которые повлияли на его формирование [1980. С. 13–14]. К их числу он отнес территориально-географический, этнический экономический, социальный и мировоззренческий. В последнем случае археолог отметил, что наряду с местными культами (содержание которых, правда, осталось ученым не раскрыто) у кочевников сложились общие культы предков, животных, растительных сил, природы, огня, Солнца. Немного позднее А. И. Мартынов в развернутом виде представил общность сюжетов и мотивов в искусстве кочевых племен, входящих в скифо-сибирское единство [Мартынов, 1987].

Наконец, в 1989 г. на основе концепции скифо-сибирского единства А. И. Мартыновым была выдвинута идея о существовании в I тыс. до н. э. «степной скотоводческой цивилизации». Среди ее признаков исследователь назвал наличие монументальных погребальных и культовых сооружений, «стратово-классовой системы», «ранней государственности», искусство «звериного стиля» как выражение «социальной идеологии со знаково-коммуникативными» функциями [Мартынов, 1989а. С. 7–11; 1989б. С. 284, 287–292].

Идея А. И. Мартынова вызвала бурную дискуссию, не утихающую до настоящего времени [Васютин, Дашковский, 2009. С. 114–118]. Однако, несмотря на критические замечания коллег, тем не менее, разработки кочевниковеда, во всяком случае в области мировоззрения номадов скифской эпохи, действительно демонстрировали определенную схожесть, обусловленную индоиранской основой. Этот вывод ученого вполне перекликается с разработками иных исследователей в отношении корреляции религиозных верований скифо-сакских племен и индоиранцев.

Приведенные выше фактические материалы, несомненно, демонстрируют серьезные изменения и результаты в изучении мировоззрения ранних кочевников в рассматриваемый период. Перемены в этой области кочевниковедения произошли на методологическом, методическом и источниковедческом уровнях. Прежде всего, следует отметить, что в данный период шел активный процесс накопления именно археологических источников. С одной стороны, это связано с практически полным исчерпанием возможностей письменных памятников, которые в количественном отношении, включая новые переводы известных текстов, увеличивались крайне слабо. С другой стороны, экономические преобразования в СССР стимулировали проведение новостроечных археологических экспедиций, что существенно расширяло источниковую базу для всевозможных исторических изысканий. Последнее обстоятельство во многом привело к тому, что стало больше уделяться внимания «рядовым» памятникам и выявлению в них религиозной информации. Не случайно проходившая в 1980-е – начале 1990-х гг. дискуссия об информативности погребального обряда во многом демонстрировала именно важность не только элитных, но и «рядовых» погребально-поминальных комплексов в социокультурных и мировоззренческих реконструкциях.

В рассматриваемый период получили развитие четыре подхода к мировоззренческим реконструкциям, которые могли использоваться в номадологии как по отдельности, так и в сочетании. Первый, «традиционный» подход, базировался, как и

ранее, на сопоставлении археологических и письменных источниках. Этот методический прием применяется фактически всеми ведущими кочевниковедами вплоть до настоящего времени. К указанным двум группам источников все чаще начинают добавлять третью – этнографические материалы. При этом не всегда четко выдерживалась методологическая корректность привлекаемых сведений. В данном случае речь идет о том, что при изучении кочевых народов древности и средневековья оправдано использование сравнительных материалов по народам, которые в период этнографической современности также заняты именно кочевым скотоводством. Однако в реальности археологи часто апеллировали к данным по народам, которые проживали в различных регионах, имели существенное разнообразие хозяйственно-культурных типов, образа жизни, мировоззрения и т. п. В целом традиционный подход в методологическом отношении базировался на эволюционистских принципах Э. Тайлора [1989], Дж. Фрэзера [1980], С. А. Токарева [1964; 1990] и других представителях этого направления (см. обзор: [Эванс-Причард, 2003]). В советской этнографической науке такой подход достаточно обстоятельно реализовывался практически всеми ведущими специалистами в этой области.

Второй подход связан с активным привлечением индоевропейских и индоиранских аналогий при изучении мировоззрения кочевников скифо-сакского времени. Его развитие связано с признанием важных положений в скифологии, в том числе того, что кочевники степной полосы Евразии в скифскую эпоху были ираноязычны. Первоначальный импульс к такому выводу был задан исследованиями языковой принадлежности скифов, проводимых В. И. Абаевым [1965]. Затем его закреплению способствовали разработки М. П. Грязнова и А. И. Мартынова в области общих тенденций развития скифских культур на обширной территории, которые были построены на археологическом материале [Грязнов, 1978; 1979; Мартынов, 1980; 1989а; 1989б]. В этой связи нужно подчеркнуть, что такая позиция давала широкие возможности для привлечения при изучении религиозных воззрений номадов аналогий в рамках всего скифо-сакского мира.

Третий подход связан с привлечением в процессе мировоззренческих реконструкции мифологических универсалий, т. е. данных об одинаковых представлениях у разных народов мира. Наиболее показательной в этом отношении является мифологема, например, модели мира в виде символического мирового древа, горы, геометрических символов и т. п. Такая мифологема находила выражение в произведениях скифо-сибирского искусства, в костюмном комплексе и в некоторых иных элементах культуры номадов. С наиболее полным обоснованием существованиям мифологических универсалий в отечественной науке выступал В. Н. Топоров [2010а; 2010б], работы которого являлись хрестоматийными для многих ученых, занимающихся мировоззренческой проблематикой.

Важно также отметить, что привлечение индоиранских аналогий к явлениям скифской культуры в широком смысле слова успешно коррелировалось учеными с методикой использования мифологических универсалий. Кроме того, оба указанных подхода тесно связаны с распространением в отечественной науке четвертого направления мировоззренческих реконструкций – структурно-семиотического. Новая методология стала активно внедряться в изучение духовной культуры кочевников скифо-сакского периода с середины 1970-х гг. Наиболее информативной системой для мировоззренческих реконструкций было признано искусство. Морфологический, стилистический и семантический анализ произведений искусства, по мнению большинства отечественных скифологов того периода, позволял наиболее полно представить религиозно-мифологические воззрения номадов.

Проблема сущности религии кочевников Центральной Азии скифо-сакского периода среди исследователей решалась двояко. С одной стороны, указывалось на элементы ранних форм религии у номадов – анимизма, тотемизма, фетишизма, культа предков, магии, шаманизма. С другой стороны, все отчетливее просматривался иранский пласт в мировоззрении не только саков Казахстана и Средней Азии, но и «пазырыкцев» Алтая, «саглынцев» Тувы. В то же время возник вопрос о терминологическом обозначении такой иранской религиозной традиции. Не случайно ученые указывали на влияние

митраизма, маздаизма, зороастризма или просто индоиранского пласта. Сложность более четкой религиоведческой атрибутации такого явления обусловлена не только спецификой археологических источников. Не последнюю роль в этом процессе играла и многогранность самой религиозной ситуации в Древнем Иране в предскифский и скифский периоды, а также недостаток религиоведческих знаний у археологов.

В отличие от скифо-сакской проблематики, мировоззрение кочевников Центральной Азии хунно-сяньбийского периода оставалось слабо изученным. Несмотря на то, что были раскопаны сотни памятников хунну, тем не менее, отдельных работ, посвященных их религии, практически нет. Археологи ограничивались преимущественно описанием зафиксированных особенностей погребального обряда и рассмотрением их либо в культурно-хронологическом, либо в социальном контексте. Правда, в отдельных случаях кочевниковеды касались верований хунну и сяньби, однако этот процесс сопровождался преимущественно констатацией сведений, приводимых в китайских источниках. Аналогичная ситуация наблюдалась и в изучении мировоззрения кочевых народов, которые находились на периферии империй хунну, сяньби и жужаней в Туве и на Алтае.

Список литературы

Абаев В. И. Скифо-европейские изогласы: на стыке востока и запада. М.: Наука, 1965. 116 с.

Акишев А. К. Идеология саков Семиречья (по материалам кургана Иссык) // КСИА. 1978. Вып. 154. С. 39–48.

Акишев А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата: Наука КазССР, 1984. 176 с.

Акишев К. А., *Акишев А. К.* Происхождение и семантика иссыкского головного убора // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1980. С. 14–31.

Акишев К. А., *Акишев А. К.* Интерпретация иссыкского погребального обряда // Культура и искусство древнего Хорезма. М., 1981. С. 144–153.

Артамонов М. И. Сокровища саков. М.: Искусство, 1973. 280 с.

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Наука, 1990. 541 с.

Бернштам А. Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алтая. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. 207 с. (МИА. № 26).

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Вост. лит., 1987. 302 с.

Боковенко Н. А. Царский курган Аржан. Вопросы интерпретации // Историография и источники изучения исторического опыта освоения Сибири. Досоветский период. Новосибирск, 1988. Вып. 1. С. 71–72.

Боковенко Н. А. Проблема реконструкции религиозных систем номадов Центральной Азии в скифскую эпоху // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 39–41.

Бонгард-Левин Г. М., *Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. 3-е изд. СПб.: Алетейя., 2001. 215 с.

Васютин С. А., *Дашковский П. К.* Социально-политическая организация кочевников Центральной Азии поздней древности и раннего средневековья (отечественная историография и современные концепции). Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2009. 400 с.

Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М.: Наука, 1980. 224 с.

Волков В. В. Оленные камни Монголии. Улан-Батор: Изд во АН МНР, 1981. 254 с.

Гамкрелидзе Т. В., *Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Изд-во Тбилис. ун-та, 1984. Ч. 1–2. 1329 с.

Грач А. Д. Произведения скифо-сибирского звериного искусства в пределах этнокультурных зон азиатских степей // Третья Всесоюзная конференция по вопросам скифо-сарматской археологии (скифо-сибирский звериный стиль). М., 1972. С. 29–30.

Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии. М.: Наука, 1980а. 256 с.

Грач А. Д. Опыт расшифровки семантики золотой композиции скифского времени из Центральной Тувы // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-кавказских чтений. Л., 1980б. С. 11–12.

Грач А. Д. Резные композиции в искусстве Тувы скифского времени // Новейшие исследования по археологии Тувы и этногенезу тувинцев. Кызыл, 1980в. С. 71–76.

Грязнов М. П. К вопросу о сложении культур скифо-сибирского типа в связи с открытием кургана Аржан // КСИА. М., 1978. Вып. 154. С. 9–18.

Грязнов М. П. О едином процессе развития скифо-сибирских культур // Проблемы скифо-сибирского культурно-исторического единства. Кемерово, 1979. С. 4–7.

Грязнов М. П. Аржан. Л.: Наука, 1980. 63 с.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Наука, 1972. 350 с.

Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М.: Индрик, 1993. 328 с.

Давыдова А. В. К вопросу о хуннских художественных бронзах // СА. 1971. № 1. С. 93–105.

Давыдова А. В., Миняев С. С. Пояс с бронзовыми бляшками из Дырестуйского могильника // СА. 1988. № 4. С. 230–233.

Дашковский П. К. Социальная структура и система мировоззрений населения Горного Алтая скифского времени: Автореф. дис. … канд. ист. наук. Барнаул, 2002. 24 с.

Дашковский П. К., *Грушин С. П.* Кенотафы пазырыкского времени Горного Алтая // Археология и этнография Сибири и Дальнего Востока. Улан-Удэ, 1998. С. 51–52.

Дашковский П. К., *Культякова Д. В.* Влияние иранского религиозного комплекса на мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в скифскую эпоху // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2007. Вып. 1. С. 24–44.

Дашковский П. К., *Мейкшан И. А.* Актуальные проблемы изучения мировоззрения хунну Центральной Азии // Время и культура в археолого-этнографических исследованиях древних и современных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: проблемы интерпретации и реконструкции. Томск, 2008. С. 278–282.

Дашковский П. К., *Серегин Н. Н.* Кенотафы кочевников Алтая в эпоху поздней древности и раннего средневековья // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2008. Вып. 2. С. 83–100.

Добжанский В. Н. Наборные пояса кочевников Азии. Новосибирск: Наука, 1990. 164 с.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986. 234 с.

Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М.: Наука, 1990. 229 с.

Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. М.: Наука, 1989. С. 426–543.

Елизаренкова Т. Я. Мир идей Ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. М.: Наука, 1999а. С. 452–486.

Елизаренкова Т. Я. О Соме в Ригведе // Ригведа. Мандалы IX–X. М.: Наука, 1999б. С. 426–543.

Елизаренкова Т. Я. Слова и вещи в Ригведе. М.: Наука, 1999в. 240 с.

Елизаренкова Т. Я., *Топоров В. Н.* Мир вещей по данным «Ригведы» // Ригведа. Мандалы V–VIII. М.: Наука, 1999. С. 486–525.

Ельницкий Л. А. Скифия евразийских степей: историко-археологический очерк. Новосибирск: Наука, 1977. 256 с.

Ийетмар К. Религии Гиндукуша. М.: Наука, 1986. 524 с.

Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М.: Наука, 1986. 196 с.

Коновалов П. Б. Хунну в Забайкалье (погребальные памятники). Улан-Удэ: Наука, 1976. 221 с.

Кубарев В. Д. Курганы Уландрыка. Новосибирск: Наука, 1987. 302 с.

Кубарев В. Д. Протобуддийские символы в древнеалтайском искусстве // Рериховский чтения 1984 г. К 110-летию Н. К. Рериха и С. Н. Рериха. Новосибирск, 1988. С. 193–199.

Кубарев В. Д. Курганы Юстыда. Новосибирск: Наука, 1991. 270 с.

Кубарев В. Д. Курганы Сайлюгема. Новосибирск: Наука, 1992. 220 с.

Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. СПб.: Евразия, 1998. 352 с.

Кузнецов Б. И. Бон и маздаизм. СПб.: Евразия, 2001. 224 с.

Кузьмин Н. Ю. Генезис Саяно-Алтайского шаманизма по археологическим источникам // Северная Азия от древности до средневековья. СПб., 1992. С. 125–130.

Кузьмина Е. Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976. С. 52–65.

Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев, 1977. С. 96–119.

Кузьмина Е. Е. Проблема реконструкции идеологических представлений сако-скифов // Идеологические представления древних обществ. М., 1980. С. 75–79.

Кузьмина Е. Е. Опыт интерпретации некоторых памятников скифского искусства // ВДИ. 1984. № 1. С. 93–108.

Курочкин Г. Н. «Царские» курганы европейской и азиатской Скифии (сравнительный анализ и возможности исторических реконструкций) // Социогенез и культурогенез в историческом аспекте. СПб., 1991. С. 18–22.

Лелеков Л. А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в п. п. I тыс. до н. э. // История и культура народов Средней Азии. М., 1976. С. 7–18.

Лелеков Л. А. Проблемы индоиранских аналогий к явлениям скифской культуры // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980а. С. 118–125.

Лелеков Л. А. Индоиранская идеология между первобытностью и раннеклассовым обществом (по материалам Ригведы и Авесты) // Идеологические представления древнейших обществ. М., 1980б. С. 117–119.

Лелеков Л. А. О символизации погребальных облачений («золотые люди» скифо-сакского мира) // Скифо-сибирский мир. Новосибирск, 1987. С. 23–51.

Лелеков Л. А. Авеста в современной науке. М., 1992. 363 с.

Литвинский Б. А. Древние кочевники «Крыши мира». М.: Наука, 1972. 269 с.

Литвинский Б. А. «Золотые люди» в древних погребениях Центральной Азии (Опыт истолкования в свете истории религии) // СЭ. 1982. № 4. С. 34–43.

Литвинский Б. А. Семиреченские жертвенники (индоиранские истоки сакского культа огня) // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. М., 1991. С. 66–87.

Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996. 416 с.

Марсадолов Л. С. К вопросу о семантике кургана Аржан // Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения). Кемерово. 1989. Ч. 2. С. 33–35.

Мартынов А. И. Скифо-сибирское единство как историческое явление // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980. С. 11–20.

Мартынов А. И. О мировоззренческой основе искусства скифо-сибирского мира // Скифо-сибирский мир: искусств и идеология. Новосибирск, 1987. С. 13–25.

Мартынов А. И. Скифо-сибирский мир – степная скотоводческая цивилизация – V–II вв. до н. э. // Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения). Кемерово, 1989а. Ч. 1. С. 5–12.

Мартынов А. И. О степной скотоводческой цивилизации I тыс. до н. э. // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1989б. С. 284–292.

Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. 2-е изд. М.: Наука, 1995. 408 с.

Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм с древности до XVIII в. Новосибирск: Наука, 1980. 320 с.

Могильницкий Б. Г. История исторической мысли XX века. Томск: Изд-во ТГУ, 2008. Вып. 3: Историографическая революция. 554 с.

Новгородова Э. А. Мир петроглифов Монголии. М.: Наука, 1984. 168 с.

Новгородова Э. А. Древняя Монголия (Некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории). М.: Наука, 1989. 383 с.

Полосьмак Н. В. Всадники Укока. Новосибирск: ИНФОЛИО-пресс, 2001. 336 с.

Поршнева О. С. Междисциплинарные методы в историко-антропологических исследованиях. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. 136 с.

Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М.: Наука, 1977. 216 с.

Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М.: Наука, 1985. 256 с.

Савинов Д. Г. Оленные камни в культуре кочевников Евразии. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1994. 208 с.

Семенов В. А. Улуг-Хорум и Аржан (к интерпретации модели мира древних кочевников Тувы) // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. Томск, 1990. С. 111–113.

Смирнов К. Ф. Савроматы. Ранняя история и культура сарматов. М.: Наука, 1964. 377 с.

Сорокин С. С. Большой Берельский курган (полное издание материалов раскопок 1865 и 1959 гг.) // ТГЭ. Л., 1969. Т. 10. С. 208–236.

Сорокин С. С. Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978. С. 172–191.

Суразаков А. С. Космогонические представления в пазырыкском искусстве // Скифо-сибирский мир. Кемерово, 1984. С. 66–69.

Суразаков А. С. К вопросу о семантике некоторых образов пазырыкского искусства // Материалы по археологии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1986. С. 3–34.

Суразаков А. С. Об отражении космогонических представлений в погребальных конструкциях южносибирских и центральноазиатских племен // Проблемы археологии Северной Азии. Кемерово, 1987а. С. 39–41.

Суразаков А. С. О некоторых связанных с оружием образах пазырыкского искусства // Военное дело древнего населения Северной Азии. Новосибирск, 1987б. С. 53–59.

Суразаков А. С. Небесные кони пазырыкских вождей // Археология Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1988. С. 3–31.

Тайлор Э. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 537 с.

Тишкин А. А., *Дашковский П. К.* Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2003. 430 с.

Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М.: Наука, 1964. 559 с.

Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.

Топоров В. Н. Мировое дерево: универсальные знаковые комплексы. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010а. Т. 1. 448 с.

Топоров В. Н. Мировое дерево: универсальные знаковые комплексы. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010б. Т. 2. 496 с.

Шульга П. И. Жреческие парные захоронения с зеркалами-погремушками (к постановке проблемы) // Древности Алтая. Известия лаборатории археологии № 4. Горно-Алтайск, 1999. С. 82–91.

Фрай Р. Наследие Ирана. 2-е изд. М.: Вост. лит., 2002. 463 с.

Фрэзэр Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980. 831 с.

Черемисин Д. В. Искусство звериного стиля в погребальных комплексах рядового населения пазырыкской культуры: семантика звериных образов в контексте погребального обряда. Новосибирск: Наука, 2008. 136 с.

Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М.: Вост. лит., 2003. 358 с.

Sturrock J. Structuralism. L.: Fontana Press, 1993. 190 p.

Материал поступил в редколлегию 15.05.2010

P. K. Dashkovskiy

THE CONTRIBUTION OF DOMESTIC NOMAD STUDIES OF THE SECOND HALF OF THE 1960-s – THE EARLY 1980-s TO THE STUDY OF RELIGIOUS AND MYTHOLOGICAL CONCEPTIONS OF THE LATE ANTIQUITY CENTRAL ASIAN NOMADS

The study of nomadic peoples of Central Asia in the Late Antiquity attracts domestic and foreign researchers' attention for more than one and a half century. The reconstruction of nomads' philosophical ideas takes not the least place among the considered problems in nomadic studies. This subject has been widely studied by domestic scientists in the 1960–1980-ies, and this was due to several factors. Firstly, during this period the accumulation of a large number of archaeological sources have been taking place, which had to be interpreted. Secondly, new methodological approaches in philosophical reconstructions have spread, and first of all, the structural-semiotic approach. The most significant results were obtained in reconstruction of the outlook of Scythian-Saka period nomads, while the religious ideas and rituals of Hun-Xianbi period nomads remained poorly investigated.

Keywords: Central Asia, late antiquity, nomads, historiography, methodology, ideology, world outlook.