

Sacchi D., Abelanet J., Brule J.-L. Le roche grave de Fornols-Haut // Arceologia. - 1987. - N 225. - P. 53 - 57.

Sauvet G. Le moulage // L'Art Pariétal Paléolithique. Technique et méthodes d'étude. Réunis par le Groupe de Réflexion sur l'Art Pariétal Paléolithique. - P.: Edition du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1993. - P. 317 - 329.

Smits L.G.A. Rock Paintings in Lesoto: Form Analysis of Subject Matter in Ha Baroana // Rock Art Studies: The post Stylistic Era or Where do we go from here? 2d AURA Congress. - Londres Oxbow, 1993. - P. 127 - 142.

Uyanik M. Petroglyphs of South-Eastern Anatolia. - Graz: Akademische Verlag, 1974. - 372 S.

Valladas H., Cachier H., Arnold M. Application de la datation carbone 14 en spectrométrie de masse par accélérateur aux grottes ornées de Cugnac et du Pech-Merle, Lot // Bull. Soc. Etudes litt. sci. et art du Lot. - 1990. - P. 134 - 137.

Vouve J., Brunet J., Vidal P., Marsal J. Lascaux en Perigord Noir. Environment, art pariétal et conservation. - Perigueux: Pierre Falnac, 1982.

Wellmann K. Muzzinabikon. Indianische Felsbilder Nordamerikas aus fünf jahrtausenden. - Graz: Akademische Verlag, 1976. - 573 S.

Материал поступил в редколлегию 15.03.99 г.

УДК 903.27

Е.Г. Дэвлет

Институт археологии РАН,
ул. Дм. Ульянова, 19, Москва, 117036, Россия
E-mail: billy96@online.ru

АНТРОПОМОРФНЫЕ НАСКАЛЬНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ В РЕНТГЕНОВСКОМ СТИЛЕ И МИФОЛОГИЧЕСКИЙ СЮЖЕТ ОБ ОБРЕТЕНИИ ШАМАНСКОГО ДАРА

Антропоморфные и зооморфные изображения с как бы просвеченной насквозь грудной клеткой, в которой проработаны ребра и позвоночный столб, широко известны в наскальном искусстве, причем антропоморфные встречаются реже зооморфных. В отечественной историографии подобный стиль именовался по-разному: рентгеновский, скелетный, ажурный, анатомический. Термин “рентгеновский”, на мой взгляд, более предпочтителен, поскольку находит наибольшее соответствие в англоязычной научной литературе (X-ray style).

Антропоморфные фигуры в рентгеновском стиле в нашей стране встречены на таких памятниках наскального искусства, как Сакачи-Алян на нижнем Амуре [Окладников, 1971, табл. 73], Басынай на Олекме [Окладников, Мазин, 1976, табл. 19], гора Укыр в Кудинских степях [Михайлов, 1987, с. 97], Большая Када и Манзя на Ангаре [Окладников, 1966, табл. 159, 168], бухта Ая на побережье оз. Байкал [Окладников, 1974, табл. 21, 25, 26], Томская писаница на Томи [Окладников, Мартынов, 1972, рис. 216] (рис. 1), Ирбитский писаный камень на Среднем Урале [Чернецов, 1971, рис. 51, 2, 4]. Подобные фигуры А.П. Окладников связывал с “шаманской идеологией”, с “легендами о получении шаманского дара” [Окладников, 1974, с. 81 - 82]. Важные для интерпретации наскальных изображений в рентгеновском стиле материалы содержатся в обширной сибирской этнографической литературе [Иванов, 1954, 1979, и др.].

Издrevле люди видели, что скелет является наиболее долговечной частью живого существа, и воспринимали его как залог реинкарнации, возвращения к новой земной жизни. М. Элиаде писал, что для народов, занимающихся охотой, кость символизирует пер-

вичный корень животной жизни, матрицу, из которой постоянно обновляется плоть. Животные и люди возрождаются, начиная именно с костей. Они пребывают положенный срок в плотском состоянии, а когда умирают, то их жизнь редуцируется до сущности, сконцентрированной в скелете. Из него-то они и возрождаются вновь в соответствии с непрерывающимся циклом извечного возврата [Элиаде, 1996, с. 92].

Для тюрков Южной Сибири было характерно представление о роде как о “кости”, поскольку “кости - то, что остается от умершего, предка. Кость - тот минимум, который сохраняет сущностные свойства жизни - былой и будущей” [Традиционное мировоззрение..., 1990, с. 39]. Шаман как посредник между миром живых и миром мертвых, способный осуществлять связь между ними, посвящает себя, по словам К. Расмуссена, “своему великому делу через ту часть своего тела, которой предопределено дольше всего сопротивляться действию солнца, ветра и погоды” (Цит. по: [Элиаде, 1996, с. 92]).

Единообразие у разных народов представлений о созерцании шаманом собственного скелета находит выражение в сходных изображениях, выполненных в рентгеновском стиле. Структурная общность шаманского посвящения и обрядов инициации рядовых членов общины отмечалась разными исследователями, в частности, обращалось внимание на то, что опыт смерти и возрождения является лейтмотивом всех мировых религий, культур и мифов [Элиаде, 1996, с. 86 - 89; Новик, 1984, с. 200; Уолш, 1996, с. 65].

При семантической расшифровке антропоморфных наскальных изображений в рентгеновском стиле на первое место выступает тот момент обретения шаманского дара, который связан с расчленением

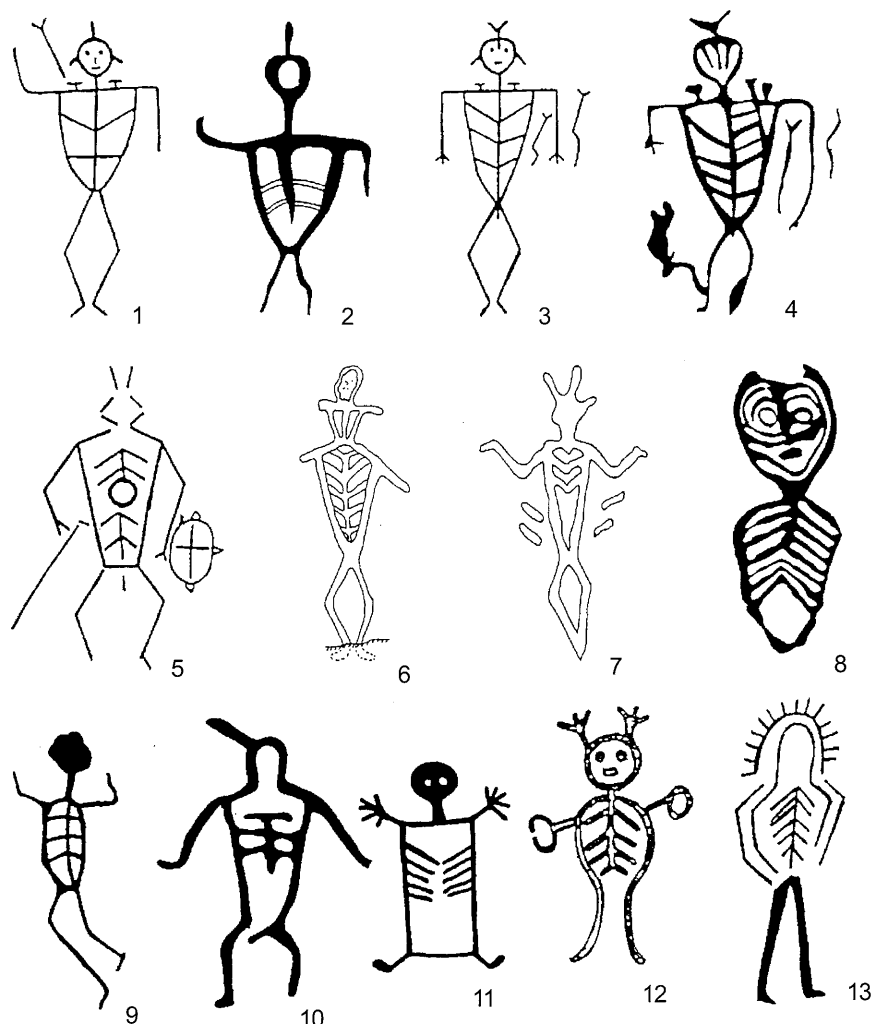


Рис. 1. Наскальные изображения антропоморфных фигур в рентгеновском стиле.

- 1 - 4 - бухта Ая, оз. Байкал (1, 3 - по П.П. Хороших [Михайлов, 1987]; 2, 4 - по [Окладников, 1974]);
 5 - гора Укыр (по П.П. Хороших [Михайлов, 1987]); 6 - Большая Када; 7 - низовья Ангара (6, 7 - по [Окладников, 1966]);
 8 - Сакачи-Алян (по [Окладников, 1971]); 9 - Томская писаница (по [Окладников, Мартынов, 1972]);
 10 - Басынай, р. Олекма (по [Окладников, Мазин, 1979]); 11 - Косо Рейндж (по [Grant, 1968]);
 12 - пещера Ла Вирхен, о. Куба; 13 - пещера Де Амбросио (12, 13 - по [Guarch, 1987]).

духами тела шамана, с мистическим переживанием утраты плоти и созерцанием собственного скелета. Переживание опыта смерти-возрождения являлось важнейшим условием обретения шаманского дара, только после прохождения через это испытание шаман достигал того уровня, когда дух-помощник мог счесть возможным явиться к нему. Созерцание шаманом собственного скелета требует напряженнейшей концентрации, и ни один из них не в состоянии объяснить себе причину и источник сверхъестественной способности лишать свое тело брэнной и преходящей плоти и крови [Уолш, 1996, с. 62 - 74].

Наиболее подробно описано ритуальное "рассекание" или "кромсание" тела как часть обряда посвящения шамана у якутов [Дыренкова, 1930, с. 273 -

274; Ксенофонов, 1930, с. 9 - 15, 44 - 57; Попов, 1947, с. 283 - 293; Алексеев, 1975, с. 135 - 138]. Посвящаемый, находящийся в экстатическом состоянии, переживает мучения отрезания головы, разрывания тела железными крючьями, разделения суставов, снятия мяса с костей и т. д. Сообщение Г.В. Ксенофонтова о том, что избранные шаманы трижды подвергаются "рассеканию", а "плохие" только раз [1930, с. 52], согласуется с информацией о нескольких ступенях посвящения шамана, каждая из которых отмечалась определенным символическим предметом - знаком шаманского статуса [Михайлов, 1987, с. 99 - 103]. При прохождении обряда необходимо было соблюдать ряд запретов и ограничений, пищевых и ритуальных, например, запрещалось говорить о частях своего

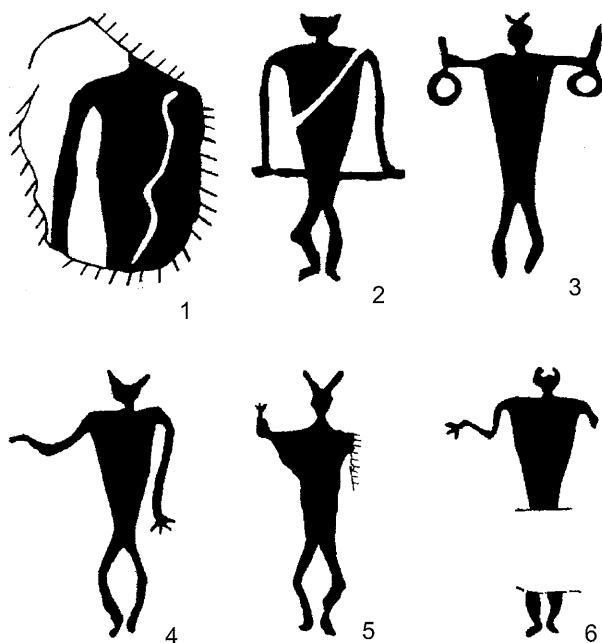


Рис. 2. Антропоморфные фигуры из бухты Саган-Заба, оз. Байкал (1 - 5 - по [Окладников, 1974], 6 - по [Савенков, 1925]).

тела обычным, а не особым, священным, языком [Ксенофонтов, 1930, с. 44 - 45].

Смысл “расчленения” состоял в установлении соответствия частей скелета шаманскому предназначению. “Во время истязания шамана происходит подробный осмотр его тела, духи пересматривают кости избранного, чтобы установить, все ли они соответствуют его высокому назначению, причем в одних случаях наличие лишней кости у шамана служит препятствием к его избранию, в других, наоборот, требуется, чтобы была особая шаманская кость” [Дыренкова, 1930, с. 274]. “Шаманская кость” является материальным воплощением духовных способностей кандидата. В случае отсутствия одной кости шаман мог поплатиться жизнью одного из родственников. Помимо наличия (или отсутствия) кости признаком шамана может служить ломаная кость, также духи могут подсчитывать мускульные волокна посвящаемого в поисках лишних. Н.П. Дыренкова приводит рассказ старухи телеутки о причинах недопущения ее к шаманскому служению. “У нее было видение: несколько человек разрезали ее тело на куски по суставам и положили варить в котел. Потом пришло еще двое людей. Опять резали ее мясо, потрошили, варили. Затем вынули мясо из котла, положили на железную с железными когтями доску и долго и внимательно рассматривали все части ее тела и определяли, все ли кости и мускулы пригодны для шаманского служения. Одна маленькая кость оказалась лишней, и потому она не смогла сделаться шаманкой” [Там же, с. 274 - 275].

Мотив особенности шаманского костяка переключается с представлениями об обитателях иного мира, признаком которых зачастую является именно неполнота или своеобразие их костного строения, а “любое аномальное отклонение служило показателем нечеловеческой природы, отличия - большего или меньшего - от нормы” [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 64]. У нелюдей или не хватает пальцев рук (четырепалые), ног, или же их костяки слишком подвижные, вывернутые [Там же, с. 61 - 66]. Возможно, что характеристики обитателей иных миров могли переноситься и на шамана, они были присущи ему как медиатору, посреднику между миром людей и мифическим миром духов. Следует отметить, что на руках антропоморфных фигур из бухты Саган-Заба, трактуемых как шаманские изображения, недостает пальцев (рис. 2) [Окладников, 1974, с. 79, табл. 7, 9, 10]. Другая интересная особенность саган-забинских антропоморфных фигур - это массивное, чрезмерно крупное мощное тело подтреугольных очертаний. Народная традиция приписывала костную монолитность богатырям-предкам из мифического прошлого, таким образом противопоставляя их смертным [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 65]. Возможно, что именно посредством утрирования монолитности саган-забинских фигур передается нечеловеческая природа персонажей.

После длительного и тщательного изучения расчлененного тела кандидата духи принимают решение об его избрании шаманом и вновь его собирают [Дыренкова, 1930, с. 275]. “По рассекании тела и разделе его, как рассказывают, - писал Г.В. Ксенофонтов, - все кости вновь складывают, подгоняя сустав к суставу, в надлежащее место, вот тогда-то, говорят, шаман просыпается, как бы уснувший человек. Весь обряд расчленения и раздела своего тела шаман якобы наблюдает воочию”. Сам человек лежит как мертвый, а голова “видит своими глазами всю процедуру разрубания своего тела” [Ксенофонтов, 1930, с. 46 - 47]. Расчленение тела шамана может интерпретироваться не только как испытание, пройти которое суждено лишь достойному, как смерть в одном качестве и возрождение в другом, но и как жертва духам [Новик, 1984, с. 199]. Ритуальная смерть, переживаемая как нисхождение в Нижний мир, и расчленение тела шамана являются его приобщением к первозданному хаосу - ступенью, которую, отрешившись от мирской сущности своего профанного “я”, надо пройти для возрождения не только в новом качестве, но и для новой жизни. Пройденные испытания выводят способности шамана на новый уровень, позволяют ему интегрировать еще недавно хаотические кризисные переживания в единое целое.

На основании приведенных материалов этапы шаманского посвящения представляются следующими:

- тело кандидата в шаманы расчленяется, мясо счищается с костей и делится между духами или разбрасывается по всем дорогам;

- освобожденный от плоти костяк пересматривается в поисках шаманской косточки, производится подсчет костей;

- на старый костяк наращивается новая плоть. Если осмотр костяка показал пригодность кандидата, то он, пережив мистическую смерть, становится шаманом.

Мистическая смерть связывается лишь с телом, но не духом шамана, это именно обновление плоти при обретении нового статуса. Во время истязания плоти шаман все видит и чувствует, а его душа получает воспитание у личных духов. Н.П. Дыренкова отмечает, что получение шаманского дара рассматривается как переходный момент в жизни шамана. "Человек, до этого момента совершенно обычный, становится отличным от всех окружающих, получает особые силы. Эта полная перемена, по мнению примитивных племен, может произойти лишь в том случае, если совершенно изменится физическая сущность человека и его психическая природа. Отсюда возникает представление об истязании шамана духами, его физическом обновлении и воспитании его души - психическом перерождении, широко распространенное у многих народов на земном шаре" [Дыренкова, 1930, с. 285].

Посвящение жреца религии бон в Тибете осмысливалось как освобождение его от плоти до скелета и приобретение новой плоти и крови. Хохимой - персонажи ламаистской мистерии Цам в Непале, Монголии, Бурятии и Туве - носили маску-череп и облачались в расписанный под скелет костюм. Они олицетворяли промежуточное состояние между смертью и новым рождением. В средневековой тамильской поэме кульминационный момент обретения истины посвящаемого в буддизм царя связывается с видением им своего скелета [Жуковская, 1977, с. 165]. М. Элиаде различает смысл видения скелета шаманами у охотников и земледельцев и медитацию над скелетом в тантрическом буддизме и ламаизме. Он подчеркивает, что "для первых его целью является вновь познать первичный источник животной жизни и разделить с ним бытие, в то время как для индотибетских монахов это означает созерцать вечный цикл существований, установленный кармой..." [Элиаде, 1996, с. 93]. Р. Уолш отмечает, что если шаман переживает опыт расчленения как невольное тяжкое испытание, то для тантрической практики Чод этот опыт признается осознанной визуализацией расчленения тела и отдания его на съедение разгневанным божествам и голодным духам [1996, с. 66]. А.Я. Сыркин и Н.А. Жуковская связывают символическое значение скелета с преодолением оппозиции живое - не-

живое как в шаманизме, так и в буддизме [Сыркин, 1968, с. 153, 158; Жуковская, 1977, с. 166].

Представления о созерцании скелета и его изображения не связаны лишь с сибирским и индо-тибетским кругом культур. Они распространены в полярных зонах Северной Америки и далее к югу до тропической Амазонии [Furst, 1997, p. 28, 31]. По представлениям эскимосов, при получении шаманского дара посвящаемый должен мысленно освободиться от плоти и увидеть собственный скелет со стороны. Получение шаманского дара у иглуликских эскимосов связано с переживанием собственной мистической смерти и воскрешения. "И тогда медведь с озера или с ледника войдет внутрь и съест с тебя всю плоть, и останется от тебя один скелет, и ты умрешь. Но ты снова обретишь свою плоть, ты проснешься, и твоя одежда прилетит к тебе" [Элиаде, 1996, с. 90]. Интересно, что особая роль медведя фиксируется также изобразительным материалом. Наскальные изображения медведей с овальными или округлыми туловищами и раскинутыми в разные стороны согнутыми когтистыми лапами встречаются на северо-западном побережье Северной Америки (Торсен Крик, Воллас Бэй, Мейерс Пэссадж, о-в Рингболт). Туловища этих животных изнутри заштрихованы линиями, изображающими ребра, аналогичным образом медведи показаны и на шаманских атрибутах: ковриках, на которые шаманы клали больных, и на сумочках (рис. 3, 4) [Окладникова, 1979, с. 67 - 68, табл. XX]. Е.А. Окладникова приводит обширный этнографический материал, демонстрирующий особое мифологическое значение медведей, которые "суть те же люди, только одетые в шкуры". В медвежьи шкуры одеваются и североамериканские, и сибирские шаманы. Представляется, что изображения медведей в рентгеновском стиле, в том числе на шаманских атрибутах, могут быть связаны с приведенным текстом об участии медведя в освобождении скелета будущего шамана от плоти, с известным у азиатских эскимосов мифологическим сюжетом об обучении медведем человека шаманскому искусству. Е.А. Окладникова отмечает, что изображения медведей, выполненные в скелетном стиле, имеют антропоморфные черты, что связано с культом предков, с потусторонним миром и сверхъестественными силами этого мира. Собственно антропоморфные наскальные изображения в рентгеновском стиле, созданные индейцами Северной Америки, она трактует как изображения духов-покровителей [Там же, с. 62 - 68].

Согласно представлениям индейцев Центральной Америки, освобождение от плоти связано с идеей реинкарнации. На о. Куба в рентгеновском стиле выполнены как антропоморфные наскальные изображения, так и некоторые статуэтки "семи" - личных духов-покровителей (рис. 3, 5) [Guarch, 1987, fig. 24].

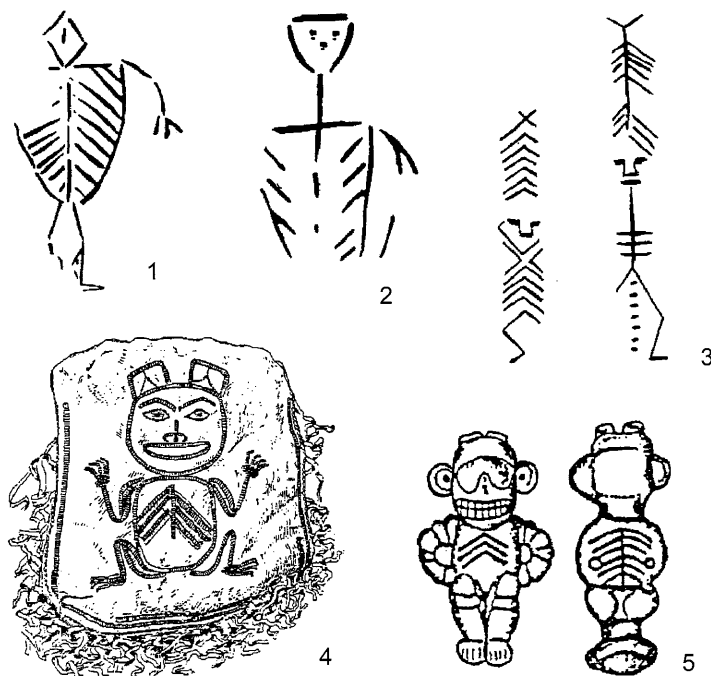


Рис. 3. Изображения в рентгеновском стиле.

- 1 - поселение Волвонча I, р. Конда, прорисовка изображения на керамике;
 2 - поселение Старый Хангокурт, р. Малая Сосьва, прорисовка изображения на сосуде;
 3 - Шигирский деревянный идол (1 - 3 - по [Кокшаров, 1990]);
 4 - шаманская сумка из коллекции МАЭ (по [Окладникова, 1979]);
 5 - статуэтка "семи", о. Куба (по [Guarch, 1987]).

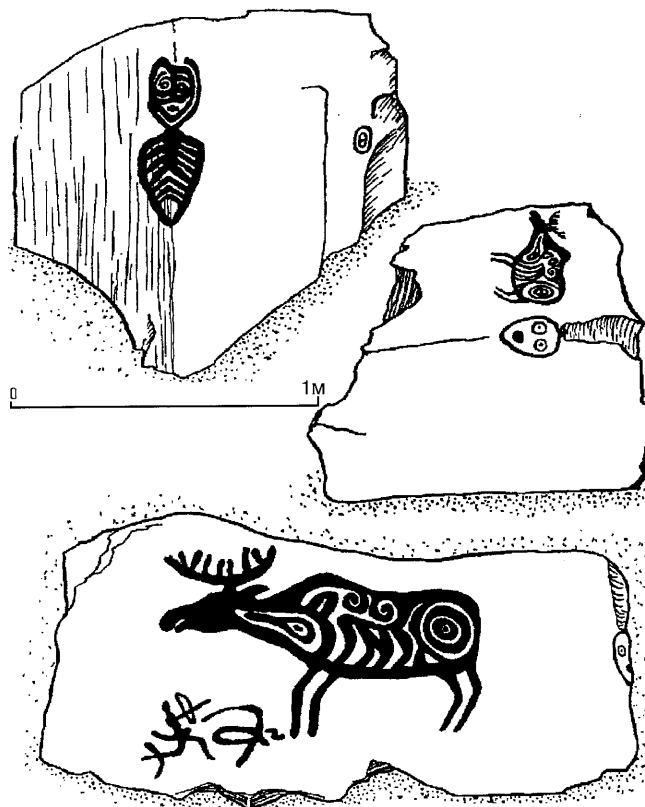


Рис. 4. Камень 63 Сакачи-Аляна, р. Амур
 (схема с трех сторон; по [Окладников, 1971]).

Параллели между азиатской и американской традициями проявляются не только в стилистическом сходстве изображений и их общей семантической основе, но даже в некоторых деталях, которые могут трактоваться в качестве шаманских атрибутов. У антропоморфной фигурки, выполненной в рентгеновском стиле, из кубинской пещеры Ла-Вирхен на голове обозначены рожки (см. рис. 1, 12), подобные головным уборам сибирских шаманов и персонажей, представленных на скале в бухте Саган-Заба. Голова другого подобного персонажа из кубинской пещеры Де-Амбросио оформлена как у азиатских “солнцеголовых” (см. рис. 1, 13). Растопыренные ручки упомянутой кубинской антропоморфной фигуры из пещеры Ла-Вирхен завершаются кружками, аналогичным образом показаны окружности под руками персонажа, выбитого на скале в бухте Саган-Заба на оз. Байкал (см. рис. 2, 3). Данную деталь А.П. Окладников трактует как изображение бубнов [1974, с. 84].

Фигуру в рентгеновском стиле из бухты Ая сопровождают изображения змей (см. рис. 1, 3, 4). Один из видов шаманских тростей у бурят носит название “могой”, что означает “змея”, и имеет навершие в виде головы змеи. Змеиная трость вручалась шаману на одной из стадий посвящения. Символизируя статус шамана, трость служила средством передвижения шамана в иные миры [Михайлов, 1987, с. 94 - 107]. Обращает на себя внимание фрагментарно сохранившееся в бухте Саган-Заба антропоморфное силуэтное изображение со змеей на груди (см. рис. 2, 1). Змеи изначально были связаны с представлениями о получении шаманского дара, а со временем их символы и изображения стали атрибутами шаманского костюма - шнуры, отходящие от рукавов культового одеяния и от крестовины бубнов, считаются змеями. В.Я. Пропп писал, что во время обрядов посвящения во внутренние органы неопита как бы вводилась маленькая змея, воплощающая его магические способности. Со временем изначальный смысл этих представлений был утрачен и они были переосмыслены: в сказках тело персонажа разрубается, чтобы из него извлечь змей и гадюк, вызывающих болезнь [Пропп, 1986, с. 94 - 98].

Сходную семантическую нагрузку в мифологии, по-видимому, несут насекомые и черви. Мотив разрубания тела, из которого вылезают гады, в трансформированном виде встречается в мифологии народов Северной Азии, Дальнего Востока и североамериканских индейцев. Обитатели равнин Северной Америки верили, что один из духов-хранителей или помощников посвящаемого, который может явиться во время инициации, “обладает сверхъестественной способностью вылавливать летающих вредоносных духов болезней, которые имеют вид червей, и бросать их в своих врагов, которые тут же умирают” [Окладникова, 1979, с. 69]. В сказках мотив рассекания тела и

прохождения через огонь зачастую сливается с мотивом обретения помощников. Постепенная утрата в сказке изначального смысла рассекания тела приводит к тому, что разрубанию и сжиганию подвергается чудовище, людоед, вредоносное существо, из костей которого появляются насекомые, черви или пресмыкающиеся [Пропп, 1986, с. 99 - 103]. Вероятно, это позднейшая трактовка, в которой воедино с образом сверхъестественного существа слились черви - обитатели Нижнего мира, освобождающие скелет едателя плоти.

Многочисленные зооморфные изображения в рентгеновском стиле в рамках избранной темы специально не рассматриваются, однако двум моментам следует уделить внимание. Первый касается охотничьих представлений о поддержании жизни зверей посредством сохранения их костяка или его определенных частей. Скелет и кость как его часть являются “квинтэссенцией жизни”, залогом ее постоянного обновления, ее источником и вместилищем. Такое представление охотников о скелете основывается на их каждодневном опыте. Охотники Саяно-Алтая возвращали природе кости животных для будущего возрождения. “Когда убьют зверя, лопатки его не разламывают, у корня дерева в тайге закапывают. Если кости зверей разрубает, зверь перестает водиться” [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 67]. Хотелось бы обратить внимание на зооморфные фигуры в рентгеновском стиле, у которых помимо скелета на теле проработаны спирали [Окладников, 1971, с. 207 - 208, 211; Okladnikov, 1981]. Подобный прием рассматривался как стилизация, утрата первоначального значения изображительных элементов [Lommel, 1967, p.129 - 132]. Однако можно высказать предположение, что спираль, выступая символом непрерывного цикла возобновления жизни, в таких фигурах усиливает мотив кости и скелета как залога возрождения. Так, на разных гранях камня 63 Сакачи-Аляна соседствуют антропоморфная фигура в рентгеновском стиле и фигура копытного, выполненная с проработкой внутреннего пространства тела криволинейными мотивами (рис. 4) [Окладников, 1971, табл. 71].

С символикой обрядов инициаций, с идеей смерти в одном качестве и возрождения в другом связаны многие знаки древнего наскального искусства, например, поставленные в определенный контекст очевидные изображения и отчасти спирали [Кабо, 1988; Дэвлет, 1992, 1993].

Зооморфные изображения в рентгеновском стиле также могут быть соотнесены с обрядовой практикой использования животных в качестве “заместителей” человека. Так, у якутов при посвящении кузнецов требовалась душа черного трехлетнего бычка в качестве жертвы, которую до Кыдай-Бахсы доносил шаман [Алексеев, 1975, с. 105]. “После камлания

посвящаемый клал на наковальню сердце и печень жертвенного животного и бил по ним кувалдой. В то же время будущий кузнец и его помощники в песнях, прерываемых стонами, описывали страдания посвящаемого” [Новик, 1984, с. 196]. Таким образом, будущий кузнец как бы перековывался заново, приобретая новую сущность. Отличие этого обрядового действия от шаманского “расчленения” лишь в том, что при посвящении кузнеца в качестве жертвы духам выступал его “заместитель” - черный бычок. Сам кузнец не мог напрямую общаться с духом, посредником при этом общении был шаман. По числу ударов, которыми посвящаемому удавалось раскрошить внутренние органы жертвенного животного, наблюдатели определяли, получится ли из него хороший кузнец.

Мифологический мотив разрубания тела, истоки которого прослеживаются в сохранившихся на скалах антропоморфных образах, с течением времени трансформируется в эпические и сказочные сюжеты. Так, в мифологии ранних государств мотив рассечения сохраняется в измененной форме: разрубанию подвергается не шаман, а бог или герой [Пропп, 1986, с. 96]. Многочисленные реликтовые мотивы, связанные с костью как залогом возрождения, встречаются в сказках, где из сохраненной косточки появляется убитый персонаж.

Любопытна мировоззренческая параллель в мифологических представлениях африканцев, обитателей Руанды, которые верили, что когда солнце опускалось на западе, к нему сбегались люди, расчленяли и делили между собой его тело. Сохранялась лишь некая “кость” солнца, которая ночью совершала путь на восток, побеждала в схватке с луной и возрождалась “молодым человеком” [Иорданский, 1982, с. 110].

Антропоморфные фигуры в рентгеновском стиле известны на самусьской культовой керамике XV - XII вв. до н. э. [Матюшенко, 1999, с. 84], а также на глиняных сосудах, найденных на р. Конде и р. Малая Сосьва и датированных концом III - началом II тыс. до н. э. [Кокшаров, 1990, с. 79 - 83]. С.Ф. Кокшаров сопоставляет эти фигурки и наскальные изображения Среднего Урала. Исследователь видит также сходные элементы в оформлении деревянного Шигирского идола, что позволяет ему сделать вывод о сохранении и широком распространении мифологического сюжета, сложившегося еще в позднем энеолите. “Прозрачность” антропоморфного изображения С.Ф. Кокшаров связывает со стремлением подчеркнуть присутствующую героям красоту души и тела [Кокшаров, Широков, 1990, с. 15; Koksharov, 1996, р. 511], что, на мой взгляд, является значительно более поздней трактовкой сюжета.

Изображения “скелетов” на нагрудниках и плащах

сибирских шаманов широко известны в этнографической литературе [Иванов, 1954; Salchak, Van Alpen, Denaeghel, 1997]. А.П. Окладников оценивал их как вторичные по отношению к наскальным изображениям [1974, с. 82]. Н.Л. Жуковская также рассматривает шаманский костюм как более позднее явление [1977, с. 164]. Изображения костей человека на шаманском облачении трактовались рядом исследователей как части скелета шамана-предка, служащие шаману щитом [Алексеев, 1975, с. 152]. Е.Д. Прокофьева, полагавшая, что основным образом, отраженным в шаманском одеянии, был образ птицы, писала: “Имелось и более позднее значение костюма - тела шамана, возродившегося после обряда посвящения. В этом случае части скелета, изображенные на костюме, считали скелетом этого шамана. Костюм воспринимался и как броня, защита шамана” [1971, с. 8]. Антропоморфное изображение в рентгеновском стиле из бухты Ая послужило С.И. Вайнштейну основой для реконструкции костюма древнебайкальского шамана и рассматривается им как любопытное свидетельство сохранения в костюме восточнотувинских шаманов комплекса древних элементов культовой атрибутики [1991, с. 273]. Хотя антропоморфные изображения в рентгеновском стиле демонстрируют определенное сходство с шаманским облачением, вряд ли они могут рассматриваться в качестве их прямых аналогов, т. е. “сквозная”, “скелетная” проработка антропоморфной фигуры в наскальном искусстве не может являться бесспорным свидетельством того, что это изображен именно шаманский костюм с показанными на нем линиями-ребрами. Представляется более обоснованным видеть в наскальных изображениях не иллюстративное пособие, а олицетворение промежуточного состояния между смертью в одном качестве и возрождением в новом, воспроизведение той мифологической концепции, которая позже получила воплощение и в шаманском костюме.

Список литературы

- Алексеев Н.А.** Традиционные религиозные верования якутов в XIX - начале XX в. - Новосибирск: Наука, 1975. - 200 с.
- Вайнштейн С.И.** Мир кочевников центра Азии. - М.: Наука, 1991. - 296 с.
- Дыренкова Н.П.** Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. - Л., 1930. - Т. 9. - С. 267 - 291.
- Дэвлет Е.Г.** О семантике “очковидных” изображений // Маргулановские чтения. 1990 г.: Сборник материалов конференции. - М.: Наука, 1992. - С. 207 - 209.
- Дэвлет Е.Г.** Наскальные изображения острова Куба // Памятники наскального искусства. - М.: Координационно-методический центр прикладной этнографии ИЭА РАН, 1993. - С. 194 - 251.

- Жуковская Н.Л.** Ламаизм и ранние формы религии. - М.: Наука, 1977. - 199 с.
- Иванов С.В.** Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX - начала XX в. // ТИЭ. Нов. сер. - М.; Л., 1954. - Т. 22. - 838 с.
- Иванов С.В.** Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (VIII - первая четверть XX в.). - Л.: Наука, 1979. - 194 с.
- Иорданский В.Б.** Хаос и гармония. - М.: Наука, 1982. - 343 с.
- Кабо В.Р.** Модель мира у охотников и собирателей // Природа. - 1988. - № 3. - С. 26 - 31.
- Кокшаров С.Ф.** О содержании и датировке одной группы уральских писаниц // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. - М.: ИА АН СССР, 1990. - С. 79 - 83.
- Кокшаров С. Ф., Широков В.Н.** Материалы по изобразительной деятельности древнего населения Урала. - Препр. - Свердловск: ИИА УрО АН СССР, 1990. - 77 с.
- Ксенофонов Г.В.** Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. - М.: Безбожник, 1930. - 126 с.
- Матюшенко В.И.** Древняя история Сибири: Уч. пособие. - Омск: ОГУ, 1999. - 232 с.
- Михайлов Т.М.** Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. - Новосибирск: Наука, 1987. - 288 с.
- Новик Е.С.** Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. - М.: Наука, 1984. - 304 с.
- Окладников А.П.** Петроглифы Ангара. - М.; Л.: Наука, 1966. - 322 с.
- Окладников А.П.** Петроглифы нижнего Амура. - Л.: Наука, 1971. - 335 с.
- Окладников А.П.** Петроглифы Байкала - памятники древней культуры народов Сибири. - Новосибирск: Наука, 1974. - 125 с., 4 л. ил.
- Окладников А.П., Мазин А.И.** Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. - Новосибирск: Наука, 1979. - 152 с.
- Окладников А.П., Мартынов А.И.** Сокровища томских писаниц. - М.: Искусство, 1972. - 255 с.
- Окладникова Е.А.** Загадочные личины Азии и Америки. - Новосибирск: Наука, 1979. - 168 с.
- Попов А.А.** Получение "шаманского дара" у вилейских якутов // ТИЭ. Нов. сер. - М.; Л., 1947. - Т. 11. - С. 282 - 293.
- Прокофьева Е.Д.** Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - начале XX в. - Л.: Наука, 1971. - С. 5 - 100. - (Сб. Музея археологии и этнографии АН СССР; Т. 27).
- Пропп В.Я.** Исторические корни волшебной сказки. - Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. - 366 с.
- Савенков Т.И.** Байкал // Сибирь. - Новониколаевск: Сибкрайиздат, 1925. - № 4. - С. 16 - 17.
- Сыркин А.Я.** О понятии противопоставления "живое - неживое" // Семиотика: Тез. и докл. на третьей летней школе по вторичным моделирующим системам. - Тарту, 1968. - С. 153 - 158.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири:** Человек. Общество / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. - Новосибирск: Наука, 1989. - 242 с.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири:** Знак и ритуал / А.М. Сагалаев, И.В. Октябрьская. - Новосибирск: Наука, 1990. - 209 с.
- Уолш Р.** Дух шаманизма. - М.: Изд-во Трансперсонального ин-та, 1996. - 268 с.
- Чернецов В.Н.** Наскальные изображения Урала. - М.: Наука, 1971. - Ч. 2. - 120 с. - (САИ; В4-12(2)).
- Элиаде М.** Мифы, сновидения, мистерии. - М.: Релфбук, 1996. - 228 с.
- Furst P.** Fundaments of shamanism in Asia and the Americas // Spellbound of shaman. Shamanism in Tuva. - Antwerp.: Continental printing, Deurne, 1997. - P. 25 - 35.
- Grant C.** Rock Drawings of the Coso Range, Inyo County, California. - Ridgencrest, California: Maturango Press, 1987. - 147 p.
- Guarch J.M.** Arqueologia de Cuba: Metodos y sistemas. - La Habana: Editorial de ciencias sociales, 1987. - 104 p.
- Koksharov S.** Neolithic anthropomorphic pictures from the Konda and Malaya Sosva rivers // Historia Fenno-Ugrica. - Oulu: Societas historiae Fenno-Ugricae, 1996. - Vol. 1. - P. 507 - 512.
- Lommel A.** The World of the Early Hunters. - L.: Evalyln Adams and MacKay, 1967. - 215 p.
- Okladnikov A.** Ancient art of the Amur region. - L.: Aurora Art Publishers, 1981. - 159 p.
- Salchak L., Van Alpen J., Denaeghel I.** Catalogue // Spellbound of shaman. Shamanism in Tuva. - Antwerp.: Continental printing, Deurne, 1997. - P. 114 - 167.

Материал поступил в редакцию 24.05.99 г.

УДК 903.5

А.Ф. Шорин¹, Т.И. Нохрина²

¹Институт истории и археологии УрО РАН,
ул. Розы Люксембург, 56, Екатеринбург, 620026, Россия
E-mail: istor@uran.ru

²Институт археологии и этнографии СО РАН,
пр. Академика Лаврентьева, 17, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: nohrina@paleo.archaeology.nsc.ru

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД ЭНЕОЛИТИЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ УРАЛА

Погребальных комплексов каменного века и эпохи энеолита на Урале насчитывается чуть более 30. Это, как правило, одиночные захоронения, редко небольшие грунтовые могильники. Сведения о большинстве из них приведены в работах О.Н. Бадера [1970], К.В. Сальникова [1962], А.Ф. Шорина [1991]. В настоящей публикации анализируются 27 погребальных комплексов энеолитического времени (рис. 1). К востоку от Уральского хребта находятся 18 из них - Барсов городок-2 [Чемакин, 1980], Леуши XIV (рис. 2, 3) [Беспрозванный, Старостина, 1986], грот на камне Дождевом (рис. 3, 10) [Сериков, Серикова, 1989; Сериков, 1993], Сосновый остров [Викторова, 1968], Кокшарово I [Старков, 1976], Аятское (рис. 2, 4) [Берс, 1976], Второе Карасье [Берс, 1951], Березки Vг, ограда 23 [Шорин, 1991], Дружный I (рис. 3, 9) [Шорин, 1982], Пеган, Боборыкинское [Сальников, 1962], Перейма II, III [Зах, Зотова, Панфилов, 1991], Ботай [Рыкушина, Зайберт, 1984], Усть-Нарым [Черников, 1970], Верхняя Алабуга (рис. 3, 5 - 8), Убаган [Потемкина, 1982, 1985], Большое Андреевское озеро [Зах, Зотова, Панфилов, 1991]. Шесть могильников расположены в горно-лесном Приуралье - грот у Каменного Кольца (рис. 3, 3) [Бадер, 1973], Бурановская пещера (рис. 3, 1) [Бибиков, 1950], Старичный Гребень (рис. 3, 2) [Там же], пещера Усть-Катавская II [Там же], Кульметовский грот [Широков, 1990], Давлеканово (рис. 3, 4) [Матюшин, 1970]. Остальные три - в Бельско-Икском междуречье: Ахметово I [Збруева, Тихонов, 1970], Кара-Якупово (три энеолитических погребения) [Морозов, 1984], Лобань I [Гусенцова, Сенникова, 1980]. На энеолитический возраст некоторых погребальных комплексов указывают фрагмен-

ты керамики или сосуды сосновоостровского, аятского, новоильинского или близких ямно-афанасьевскому и липчинскому типов, сланцевые шлифованные наконечники стрел с продольными желобками на обеих плоскостях, янтарные пуговицы, встречающиеся в погребениях или в непосредственной близости от них (Барсов городок-2, Леуши XIV, Кокшарово I, Сосновый остров, Аятское, Дружный I, Кульметовский грот, Лобань I, Верхняя Алабуга, Убаган I, могильник на Большом Андреевском озере, Перейма II, Старо-Нагаевский). Косвенным свидетельством энеолитического возраста других погребальных комплексов может служить расположение их на территории энеолитических поселений (Ботай, Усть-Нарым, Аятское, Кара-Якуповское, Лобань I). Неолитический возраст давлекановского погребения определяется перекрытием его котлованом и очагом неолитического жилища [Матюшин, 1970, с. 163 - 164]. Вероятно, энеолитический возраст имеют и погребения с каменными и костяными подвесками, поскольку эти украшения чаще всего находят в энеолитических комплексах лесной зоны Евразии (грот на камне Дождевом, ограда 23 могильника Березки Vг, Боборыкино, пещеры Бурановская и Усть-Катавская II, Старичный Гребень, Ахметово I). В ряде могильников, например Тенишевском в Поволжье в зоне распространения волосовско-гаринских древностей, аналогичные подвески зафиксированы в одних могилах с медными изделиями. Возраст вертикального пеганского захоронения определить трудно, но наличие в нем прекрасно обработанного шлифованного топора [Сальников, 1962, с. 38, рис. 8, 3], а также вертикальные захоронения в Оленеостровском могильнике, который