

УДК 903.2

**В.И. Молодин, Н.С. Ефремова**Институт археологии и этнографии СО РАН  
пр. Академика Лаврентьева, 17, Новосибирск, 630090, РоссияE-mail: bronz@us.nsc.ru  
Efremova@archaeology.nsc.ru100-летию академика  
Алексея Павловича Окладникова  
посвящаем**КУЛЬТОВЫЙ КОМПЛЕКС КУЙЛЮ (КУЧЕРЛА-1):  
ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ИРРАЦИОНАЛЬНОГО ОПЫТА\****...Исторический процесс имеет свои закономерности, преемственность и непрерывность традиций на протяжении тысячелетий. В настоящем есть всегда элементы прошлого и будущего.*

А.П. Окладников [1967, с. 58]

**Введение**

Одна из главных задач археологического исследования – реконструкция на основе предметов материальной культуры комплекса представлений, которыми человек ушедшей эпохи руководствовался в бытовой и духовной жизни. Этот комплекс во многом определял оформление самобытности этноса в целом, формировал специфические черты общности. Незаменимым источником, позволяющим воссоздать мировоззрение людей прошлого, является памятник, сочетающий в себе следы материальной и духовной культуры, – культовое место-жертвенник под наскальными изображениями. Данный тип исторического источника, введенный в научный оборот О.Н. Бадером в середине XX в. [1954], зафиксирован во многих регионах России [Окладников, 1955, с. 100–104; Савватеев, 1970; Кочмар, 1994; Мазин, 1994; Тиваненко, 1989, 1994; и др.].

Исследования выполнены в рамках Программы фундаментальных исследований «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям».

Для территории Горного Алтая святилище-жертвенник – редкость. В литературе отмечались случаи обнаружения артефактов у подножия сосредоточения петроглифов (см., напр.: [Фролов, Сперанский, 1967; Цхай, 1989]). Кучерлинский культовый комплекс (рис. 1) открыт в 1939 г. В.И. Шемелевым [Хороших, 1947, с. 30], первое исследование петроглифов на нем производилось Е.П. Маточкиным [Маточкин, 1988]. Святилище, известное также как грот Куйлю, расположено в Усть-Коксинском р-не Республики Алтай. Оно отличается мощностью культурных слоев, в которых обнаружены многочисленные находки; это ставит его в ряд уникальных. Археологически данный памятник изучен полностью (рис. 2); отдельные аспекты исследования освещены в ряде работ [Деревянко, Молодин, 1991; Молодин, 1996, 2005; Молодин, Ефремова, 1996б, 1997а, б, 2005; и др.]. Культурные слои памятника содержат остатки эпохи ранней и развитой бронзы, раннего железа, средневековья и этнографического времени. Параллельно с их формированием на скалу наносились изображения, что в совокупности, по-видимому, и определяло характер мистерий, проходивших на этом месте [Молодин, Ефремова, 2005]. В настоящей

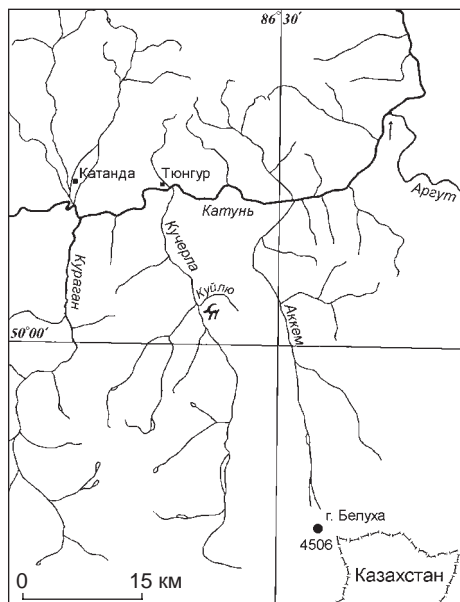


Рис. 1. Местоположение святилища Куйлю (Кучерла-1).

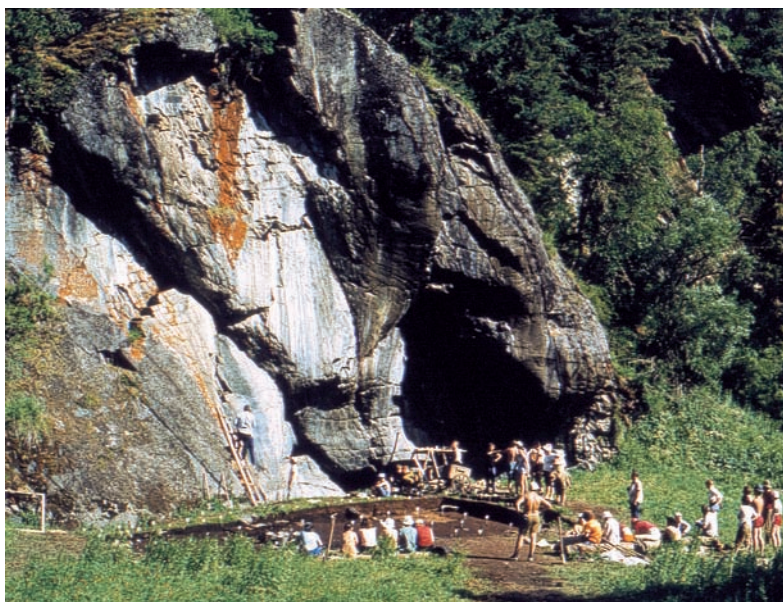


Рис. 2. Процесс исследования культурных слоев. Вид на скалу с северо-востока.

статье нам представляется важным не только провести анализ культовой практики каждой эпохи, получившей отражение на памятнике, но и рассмотреть преемственность этой практики фактически (с существенными перерывами) на протяжении пяти тысячелетий.

### Результаты исследования

Выявление доказательств связи культурных слоев памятника с наскальными изображениями помогает



Рис. 3. Каменные очаги в культурном слое эпохи раннего железа.

установить, сопровождалось ли нанесение петроглифов на скалу обрядами, следы которых обнаруживаются в культурных слоях памятника в виде артефактов и остеологического материала (в данном случае перед нами разные проявления культовой практики, дополняющие друг друга), или же процессы создания наскальных изображений и накопления культурных слоев проходили автономно. Кроме того, установление этой взаимной зависимости обуславливает объективность интерпретации сути явления. Семантическое значение последнего, как показывает историография, может быть различным. Так, по данным этнографии, на Нижней Олекме (Якутия) подношения-жертвы перед скалами предназначаются духам – посредникам в общении охотника с хозяйкой леса и тайги. Согласно представлениям древних эвенков, местом обитания божества являются не скалы с петроглифами, а скальные останцы, около которых установлены шэнкэны – деревянные идолы [Алексеев, 1978, с. 49]. В других регионах жертвенниками были скалы с рисунками; об этом же свидетельствуют характер комплекса и обнаруженные здесь артефакты.

Культурные слои Кучерлинского святилища находятся на компактной площадке перед останцем с петроглифами; они частично перекрывают последние. Сам каменный останец представляет собой огромную плоскость с отрицательным уклоном; он образует плавно профилированный навес, пригодный как для нанесения на нем петроглифов, так и для сооружения под ним площадок, удобных для любых видов деятельности человека.

Раскопки выявили наличие четырех основных горизонтов, относящихся к афанасьевскому времени,

эпохам раннего железа, средневековья и этнографической современности. Эпохой бронзы датируется незначительная доля (от общего количества находок) фрагментов глиняных сосудов [Молодин, Ефремова, 2001]. Единичные предметы связаны с эпохой раннего средневековья. В других слоях широко представлены остеологический и керамический материалы. Отмечены артефакты, выполненные из камня, бронзы, железа, кости и рога. Здесь же имелись очаги (рис. 3) и участки прокаленной почвы. Интересно, что характер освоения площадок человеком в разные эпохи был в общем схож.

Кости животных подвергнуты пищевой утилизации; набор остеологических остатков специфичен: преобладают кости конечностей и черепов, встречаются лопатки. Велика доля рогового сырья – щепы, пластин, члененных роговых отростков марала. Некоторые кости имели явные следы обработки. Из рога и кости сделаны заготовки изделий, в основном наконечников стрел. Самая значительная доля остеологического материала принадлежит группе козлов-баранов (*Capra-Ovis*) – 3 229 костей и фрагментов как минимум 305 особей\*: в слое афанасьевской культуры их представлено соответственно 175/11, эпохи раннего железа – 1 861/198, средневековья – 917/62, этнографическом слое – 276/34. Обнаружено 2 987 костей марала (*Cervus elaphus*) как минимум 84 особей: в слое афанасьевской культуры – 171/5, эпохи раннего железа – 1 511/30, средневековья – 915/32, этнографическом слое – 300/14 (без привязки к слою учтено 90 костей как минимум трех особей). Костей косули (*Capreolus pygargus*) выявлено 1 451 шт./46 особей: в слое афанасьевской культуры – 48/4, эпохи раннего железа – 444/15, средневековья – 886/22, этнографическом слое – 61/4 (без указания слоя – 12/1). Костей коровы (*Bos taurus*) зафиксировано 573 шт./34 особей: в слое афанасьевской культуры – 23/2, скифской эпохи – 384/22, средневековья – 127/7, этнографическом слое – 22/2 (без указания слоя – 17/1). Костей лошади (*Equus caballus*) отмечено 1 432 шт./29 особей: в слое афанасьевской культуры – 70/3, эпохи раннего железа – 690/13, средневековья – 560/8, этнографическом слое – 77/3 (без указания слоя – 35/2). Таким образом, можно сделать вывод об изменениях приоритетов видового состава жертвенных животных, использовавшихся при проведении ритуалов.

В эпоху ранней бронзы доминирующими жертвенными животными являлись козлы-бараны (как минимум 11 особей). Эта тенденция сохранялась и в последующие эпохи, достигая апогея в скифское время: животные данной группы наиболее часто использовались в качестве жертвы (как минимум 198 особей). В средние века численность принесенных в жертву ба-

ранов и козлов постепенно снижается (62 особи в эпоху средневековья, до 34 – в этнографический период). Причиной может быть ослабление интенсивности использования святилища, по сравнению с эпохой раннего железа (это нашло отражение в стратиграфической колонке памятника: слой скифского времени является наиболее мощным и насыщенным находками).

Доля остеологических остатков марала меньше, а в отложениях скифского времени значительно меньше, чем доля козлов-баранов. Наибольший удельный вес марала в качестве жертвенного животного соответствует средневековью (32 особи: афанасьевская эпоха – 5, эпоха раннего железа – 30, этнографический период – 14). По-видимому, к этому времени трансформировалась значимость марала в иррациональных взглядах охотников, в результате чего частота принесения этого зверя в жертву также возрастала (для сравнения: соотношение остеологических остатков маралов и козлов-баранов в эпоху средневековья – 1 : 2, в скифское время – 1 : 6). Подобная динамика просматривается по остеологическим остаткам косули; для названных периодов характерен постепенный рост количества жертвенных животных до эпохи средневековья включительно (4 – 15 – 22 особи), затем в этнографический период количество костей косули уменьшается (4 шт.).

Количество остеологических остатков лошади и коровы во все эпохи, за исключением скифского времени, практически одинакова и исчисляется единицами (семь-восемь особей в средние века). В эпоху раннего железа корова в качестве жертвенного животного использовалась почти в 2 раза чаще, чем лошадь (13 и 22 особи соответственно).

Среди остеологического материала в гораздо меньшем объеме отмечены остатки еще нескольких видов копытных (кабарга, сибирский горный козел, архар, верблюд), хищников (лисица, волк, рысь, соболь, медведь), грызунов и птиц. Согласно результатам анализа встречаемости костей животных по слоям, случаи принесения в жертву представителей указанных, за исключением горного козла, во все эпохи единичны. Это объяснялось, возможно, трудностью промысла. Добыча, полученная по счастливой случайности, в благодарность за удачную охоту могла быть принесена на святилище.

Присутствие в остеологическом материале большого количества остатков домашних животных (козлы-бараны, корова, лошадь) объясняется тем, что именно скот и продукты скотоводства были основным видом жертвы у тюркских народов [Данилов, 1995, с. 96; Петри, 1918, с. 236]. Алтайским духам-покровителям охоты могли жертвовать как домашних, так и диких (овцы, лошади, горные козлы) животных [Потапов, 1929, с. 144]. Возможно, на Кучерлинском святилище нашел отражение обмен: продукты ско-

\*Определение канд. биол. наук С.К. Васильева.



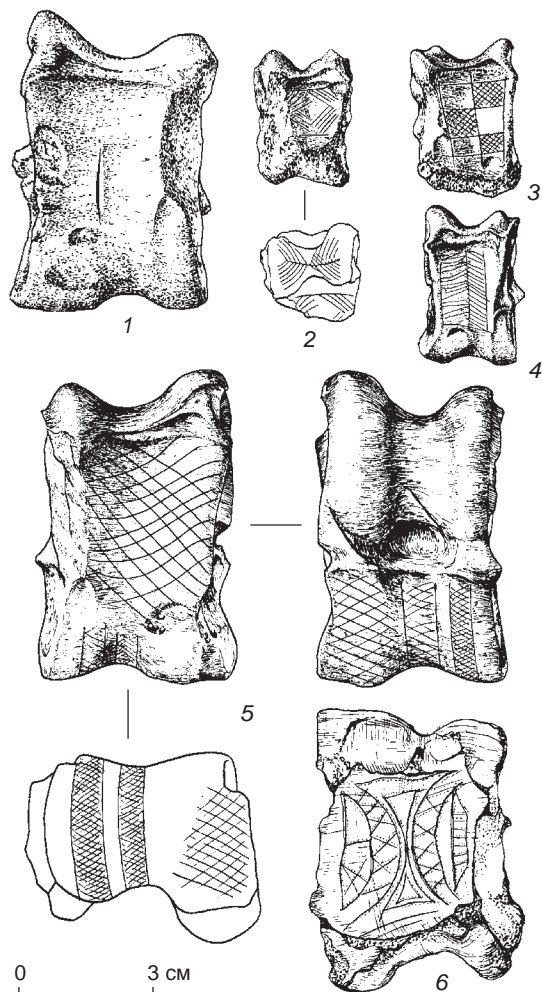


Рис. 4. Астрагалы с орнаментом из культурных горизонтов афанасьевской эпохи (1), эпохи раннего железа (2–4), средневековья (5, 6).

товодства приносили в жертву духу-хозяину в обмен на получение охотничьей добычи. Существование подобного принципа в жертвоприношении уже отмечалось у народов Восточной Сибири [Жамбалова, 1991, с. 140].

Еще одна категория находок, характеризующая все эпохи, которые представлены на памятнике, – фрагменты глиняной посуды. Керамический комплекс насчитывает более 1 тыс. фрагментов; из них ок. 75 % составляют находки из слоя раннего железного века, в т.ч. фрагменты сосуда большереченского облика с неординарной зооморфной орнаментацией [Молодин, Ефремова, 1996а]. Среди общей массы керамического материала отмечено лишь четыре развала сосудов (один в слое афанасьевского времени, три в слое эпохи раннего железа), однако эти сосуды реконструируются не полностью. Отдельные фрагменты не позволяют определить даже профиль сосудов. Таким образом,

можно говорить об отсутствии археологически целых сосудов, поскольку всю посуду, вероятно, целенаправленно разбивали в ходе ритуальных действий.

Среди обнаруженных артефактов необходимо отметить еще две группы находок. Одну из них составляют астрагалы (рис. 4) в основном копытных животных – марала, коровы, косули, барана и козла; имеется несколько свиных альчиков. Всего обнаружено 177 астрагалов, из них 35 орнаментированных. Количественно альчики распространены по выделенным культурно-хронологическим горизонтам неравномерно. Наиболее насыщенным является слой эпохи раннего железа – 114 шт., из них 24 орнаментированных. В слое эпохи позднего средневековья насчитывается 54 астрагала (девять орнаментированных), в слое афанасьевской эпохи – девять астрагалов (два орнаментированных). Не зафиксировано ни одного четко локализованного скопления; во всех культурных слоях астрагалы располагались обособленно. Орнаментальные мотивы на альчиках представлены насечками, прочерченной сеткой – прямой или диагональной, шахматным узором, геометрическим елочным орнаментом и др. Особый интерес вызвал астрагал со схематичным изображением козла – одного из главных персонажей петроглифов святилища и, по-видимому, проводившихся перед ним ритуальных мистерий.

Орнаментированные астрагалы, обнаруженные в культурных слоях различных эпох, ярко демонстрируют семантическую близость обрядовой практики, что, несомненно, свидетельствует о преемственности традиции. Уже приходилось отмечать двойственную сущность подобных предметов (игральная кость – амулет) [Молодин, Ефремова, 1998], бытовавших в различные эпохи на огромных пространствах Евразии (в т.ч. в Сибири) вплоть до этнографической современности. Весьма плодотворна, с нашей точки зрения, идея Б.Г. Петерс о двойном семантическом предназначении астрагалов. «Мгновенно приходящая возможность выигрыша способствовала тому, что изображение астрагалов стало символом везения и удачи, амулетом счастья и, кроме того, оберегом, отвращающим дурной глаз» [Петерс, 1986, с. 81]. Многочисленные астрагалы, оставленные у подножия Кучерлинской скалы с рисунками, могли нести именно такую семантическую нагрузку; они были призваны способствовать воспроизводству животных и удачной охоте.

Вторая группа находок – наконечники стрел и заготовки для них (рис. 5). Найдены 16 наконечников из кости и рога (один наконечник выполнен из железа), а также десять заготовок. Наконечники как черешковые, так и втульчатые, причем последние (5 шт.) представляют собой томары. По слоям наконечники стрел распределялись следующим образом: наиболее древний, афанасьевский, культурный горизонт – два;

горизонт эпохи раннего железа – десять наконечников и девять заготовок; слой эпохи средневековья – три наконечника, в т.ч. железный, одна заготовка и фрагмент шарика-свистунка, являющегося, по-видимому, составляющей охотничьей стрелы; этнографический слой – один наконечник. Данные предметы, демонстрируя очевидную преемственность традиции использования стрел в ритуальных целях, могли быть связаны тесным образом с обрядовой практикой представителей разных эпох. Разумеется, обряд мог проявляться в различных формах (от стрельбы из лука по наскальным изображениям до изготовления наконечника и оставления последнего на святилище). Перечисленные артефакты, остеологический и керамический материал позволяют сделать вывод о тесной связи культурных слоев с наскальными изображениями.

Первым доказательством взаимосвязи культурных напластований с петроглифами можно считать компактное расположение культурных отложений под скальной плоскостью с рисунками. Формирование культурных слоев памятника началось на аллювиальной гальке крупных и средних размеров, уровень слоя которой понижается по мере удаления от скалы. У скалы галечник образует всхолмление высотой до 0,8 м, связанное с изменением русла реки, такие уступы в настоящее время фиксируются у берегов поймы. Изображения нанесены на скальную поверхность, обращенную на запад; солнце полностью выходит из-за хребта и освещает интересующую нас площадку только после полудня. Сама долина мало пригодна для постоянного обитания ввиду незначительной ширины, большой влажности (рис. 6), а местами заболоченности, однако она очень удобна для занятий отгонным скотоводством и охотой. Постоянная сырость, сохраняющаяся до полудня, обеспечивает стабильный травостой; здесь и в настоящее время пасут овец при перегоне на высокогорные пастбища. Кроме того, по сообщениям информаторов, даже в самые засушливые годы в долине было достаточно корма для скота. Относительная труднодоступность долины, а также обильные солонцы обеспечили сохранение здесь различных видов фауны, традиционно являвшихся объектами охотничьего промысла местного населения.

Стратиграфическая колонка памятника мощностью 1,5 м (рис. 7) и компактное планиграфическое распространение культурных слоев свидетельствуют, таким образом, не о бытовом, а, скорее, о культовом использовании данной территории. Исследованный участок представляет собой неправильный прямоугольник общей площадью ок. 387,5 м<sup>2</sup>. Мощный комплекс слоев в центральной части площадки перед наскальными рисунками постепенно истощался к периферии памятника. Та же тенденция характерна и для распределения находок.



Рис. 5. Наконечник стрелы из слоя средних веков (железо).



Рис. 6. Долина р. Кучерла.

О рассматриваемой взаимосвязи свидетельствует и тот факт, что петроглифы в центральной части памятника перекрыты культурным слоем. Более того, в слое скифского времени были найдены два обломка скалы с изображениями копытных животных, идентичными имеющимся на скале петроглифам эпохи раннего железа. Таким образом, деятельность человека, обусловившая формирование культурных слоев, в течение веков связывалась именно с этой узко локализованной площадью в непосредственной близости от наскальных изображений.

Четкие соответствия находит хронологическая дифференциация культурных отложений и составляющих палимпсеста, что позволяет уточнять дату наскальных изображений, сохраняющих стилистичес-





Рис. 7. Стратиграфический разрез культурных горизонтов святилища Куйлю (Кучерла-1).

кие особенности в течение длительных периодов. Петроглифы на скале располагаются широким фризом, скальная поверхность разделена на грани естественными трещинами; в эти природные «рамки» вписаны как отдельные изображения, так и композиции. Было зафиксировано 17 граней; одна из них – центральная подтреугольная скальная поверхность – выглядит

«алтарной» частью святилища (рис. 8). Все рисунки можно разделить на четыре группы в соответствии с эпохами. Каждую группу характеризует своя степень патинизации: самые ранние изображения имеют особый зеленоватый «загар», у поздних рисунков более светлый «загар», у палеоэтнографических он отсутствует. Наиболее ранний пласт представлен изображениями трех маралов, занимающими верхнюю центральную часть скалы (рис. 9) [Молодин, 1996]. Это самые крупные рисунки писаницы, выделяющиеся также стилистически. Учитывая археологический контекст, в частности наличие афанасьевского слоя, композиция может датироваться эпохой ранней бронзы.

Основная часть петроглифов относится к скифскому времени и представлена изображениями маралов, козлов, баранов. Дату определяют стилистические особенности изображений – характерная поза «на цыпочках», завитки на голове оленей, изображение оленя с клювовидной мордой (рис. 10, 11). Многие одновременные рисунки образуют палимпсесты. Весьма вероятно, что культовый комплекс



Рис. 8. «Алтарная» часть святилища.



Рис. 9. Петроглифы афанасьевской культуры.



Рис. 10. Петроглифы скифского времени. «Алтарная» часть святилища.



Рис. 11. Петроглифы скифского времени.  
Фрагмент композиции. Грань 2.

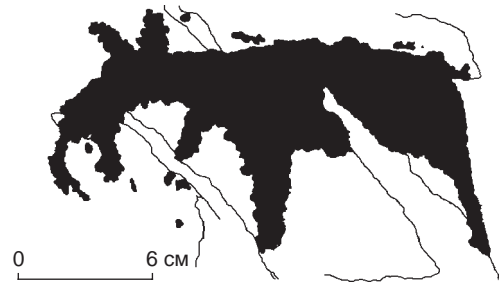


Рис. 12. Изображение раненого животного.  
Фрагмент композиции. Грань 14.

функционировал на протяжении всего скифского времени: имеются как стилистически различные изображения, так и композиции, объединенные общей сюжетной линией, семантику которых еще предстоит реконструировать.

Комплекс функционировал, по-видимому, непродолжительное время в гуннскую эпоху. Это предположение подтверждают отдельные находки и дата, полученная по гуминовым кислотам.

К средневековью относится несколько изображений козлов, лошадей, лучника, отличающихся по стилю и степени «загара» камня от основной массы рисунков. Выбивка производилась, как правило, металлическим инструментом, иногда поверх более древних рисунков. Часто поверхность выбивки полностью либо частично шлифована. Животные переданы как в статичных позах, так и в динамике. Выбитые линии, черточки, примыкающие к туловищам отдельных животных, призваны показать поражение зверя каким-либо метательным оружием (рис. 12). Лучник в длинном халате (рис. 13) также может быть персонажем сцены охоты на зверя.

Изображения пораженных животных и охотника связывает с культурным слоем наличие в нем наконечников стрел. Присутствие таких наконечников в каждом хронологическом горизонте памятника говорит прежде всего о древности неординарных воззрений на стрелу и о преемственности подобных взглядов у разных этнических групп, у которых одно из приоритетных мест в хозяйственном укладе занимала охота. На площадке перед рисунками изготавливались стрелы: в культурных слоях залегают заготовки для наконечников из рога, а также роговая щепка. Подобные стрелы могли изготавливаться специально для принесения в жертву – некоторые недостаточно обработанные наконечники не могли использоваться в промысле. На северо-востоке Европы сходство с кучерлинскими петроглифами и изображениями на сосудах имеют плоские кремневые скульптурки в виде птиц, пресмыкающихся и рыб. Они определяются как наконечники культовых стрел, служивших для умерщвления жертвенных животных. Данные кремневые изображения

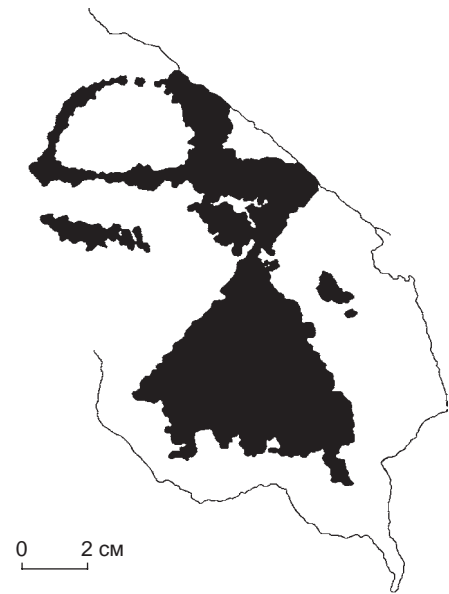


Рис. 13. Изображение лучника. Грань 13.

рассматриваются также в качестве функционального аналога петроглифов [Замятин, 1948, с. 112–113]. Учитывая присутствие в сюжетах наскальных изображений пораженных стрелами зверей, нам представляется возможным интерпретировать найденные стрелы как атрибуты культов, связанных с промысловой магией, а именно с обеспечением охотничьей удачи либо с жертвоприношением духу-хозяину скалы. Отсутствие острия у большинства найденных стрел также свидетельствует, скорее всего, о ритуальном назначении этих орудий охоты: они «поражали» изображенных на скале животных и гарантировали таким образом успех. Вероятно, считалось, что охотничьей удаче способствовали колдовские приемы, основанные на законе подобия, т.н. гомеопатическая, или имитативная, магия [Фрэзер, 1986, с. 19]. У остяцких шаманов, например, магическое действие над изображением имело целью «улавливание» души намеченного объекта, облегчавшее убийство самого животного. Магический акт включал изготовление изображения



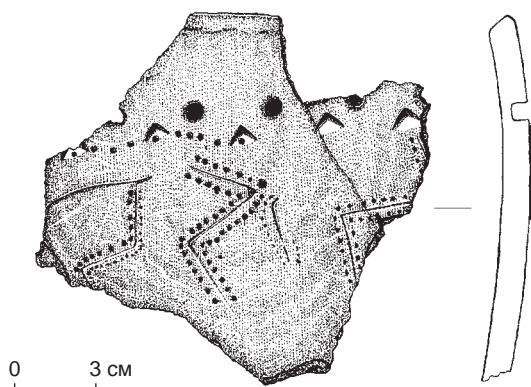


Рис. 14. Фрагмент сосуда с изображением козлов.

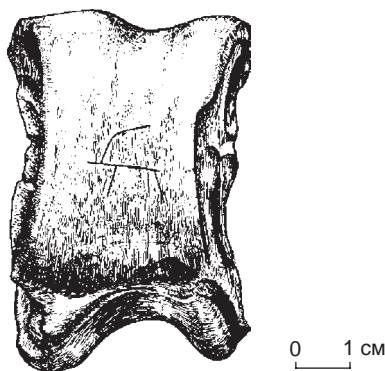


Рис. 15. Астрагал с изображением козла.

животного и ритуальный выстрел в него. Считалось, что душа зверя вселялась в изображение, «улавливалась» и подчинялась шаману [Вяткина, 1949, с. 422].

Взаимосвязь рисунков с культурным слоем жертвенника подчеркивается также иконографией изображений и видовым составом животных, установленным по остеологическому материалу, среди которого преобладают остатки копытных – козлов, маралов, косули, лошади. В наскальных изображениях фигуры козлов составляют также наибольшую группу – 81 рисунок. Такая же связь просматривается в представительности костей и изображений марала – 41 рисунок. Образ косули запечатлен в 12 изображениях, лошади – в трех. Отмечены единичные фигуры хищников, что соответствует единичным костным остаткам.

И, наконец, особую категорию находок составляют артефакты, декорированные изображениями животных, аналогичными сюжетам петроглифов. Например, фигурки козлов отмечены на уже упоминавшихся фрагменте сосуда (рис. 14) и астрагале (рис. 15). Уникальные процарапанные изображения козлов эпохи раннего железа нанесены на небольшие

роговые пластинки – вероятно, заготовки изделий (рис. 16). В повторяющихся образах и композициях на скалах и предметах, возможно, скрыт более глубокий смысл, нежели в обыденных изображениях объектов охоты. Так, антропоморфные фигуры на позднеэнеолитическом сосуде и аналогичные рисунки на писаницах Среднего Урала связываются с известными на данной территории мифологическими повествованиями, значимыми для больших коллективов [Кокшаров, 1990]. Животные, приносившиеся в жертву на площадке перед петроглифами, возможно, не только были объектами подношения духам, но и использовались в ином качестве. Например, чукчи изображают кровью или охрой зверей на магических дощечках, которые служат для «размножения» животных; считается, что с помощью этой крови звери оживут, приобретут жизненную силу и получают реальное воплощение [Окладников, 1955, с. 107]. Такие обряды, включающие создание рисунков и известные у многих народов, имеют древние корни. В Швеции, например, как считают специалисты, наскальное искусство связано с местами совершения обрядов промыслового культа. Рисунки здесь находятся на крутых скальных склонах или вблизи крутых обрывов и порогов. Даже при отсутствии артефактов под писаницами наскальное искусство Швеции рассматривается как результат отправления различных ритуальных обрядов, совершавшихся в течение нескольких тысяч лет [Форсберг, 2002, с. 114].

Нанесение рисунка на скалу могло быть своеобразной молитвой в камне. Отмечена двойственная направленность промысловых культов – чтобы обеспечить охотничью удачу и размножение поголовья добываемых зверей [Окладников, 1955, с. 106]. Стремление к сохранению природного равновесия во все времена являлось частью охотничьей этики и, по-видимому, также могло быть связующим звеном в преемственности ритуальных действий на памятнике. Тогда животные, приносимые в жертву перед скалой, олицетворяли благодарность за удачный промысел, кости при этом оставались в распоряжении милостивого духа-хозяина – владельца зверей, который мог вернуть им жизнь. Кости и шкура связывались с душой зверя; через первые можно было влиять и на второе [Штернберг, 1936, с. 304]. Бережное отношение к костям жертвенных животных не раз отмечалось исследователями [Руденко, 1953, с. 341]. Кости оставляли в священном месте, возможно, и с другой целью – чтобы напомнить божеству о принесенной жертве [Зеленин, 1934, с. 10].

Культовое действо, возможно, состояло из двух частей: «молитвенной», проводившейся перед охотой, и «благодарственной», следовавшей за промыслом. Согласно этнографическим данным, наскальные изображения могли быть «обещанием жертвы» духу-



хозяину: «случается, что кто-нибудь... не может сразу обеспечить назначенное в жертву животное или не хочет его давать, пока не убедится в помощи духа, добившись успеха... По Гондатти, вогул в таких случаях делает из бересты фигурку обещанного животного и хранит ее в жертвенной коробке, пока не достанет настоящее животное» [Карьялайнен, 1996, с. 64]. Сходные взгляды могли иметь и древние охотники, оставлявшие жертвы на Кучерлинском святилище, поскольку налицо как изображения животных (на скалах и артефактах), так и реальная охотничья добыча, представленная остеологическим материалом (кости маралов, горных козлов и др.).

Кучерлинское святилище отражает, таким образом, совокупность существовавших до этнографической современности промысловых ритуалов, имеющих сходство с ритуалами, бытовавшими у различных народов, как в объектах поклонения, так и в методах отправления культов. Петроглифы, артефакты и остеологический материал, обнаруженные в культурных отложениях Кучерлы-1, свидетельствуют о связи памятника с промысловой деятельностью древнего населения в разные исторические периоды. Следовательно, были причины, обусловившие отправления культов различными этническими группами на одном святилище.

Важно отметить местоположение культового места и петроглифов. У многих коренных сибирских народов с древности известно почитание естественных природных объектов – озер, рощ, источников, гор. Горы в мировоззренческой картине обитателей Алтая занимали особое место. Исследователи отмечают сложившийся у них в этнографический период культ гор [Потапов, 1946, с. 145–160; Ефремова, 2002]. Скалы необычной формы издавна были объектами поклонения и местами жертвоприношений. По верованиям алтайцев, как количество промыслового зверя и удача в охоте, так и рождение и здоровье детей зависели от духа родовой горы. В представлениях древнего населения скальные ниши являлись воплощением женского начала горы; отмечается также связь пещер с образом богини Умай [Мэнэс, 1986, с. 97; Сагалаев, 1991, с. 59]. Возможно, этим объясняется наличие скоплений петроглифов в скальных углублениях-нишах (что отмечено на Кучерлинском святилище); здесь обращались к горепокровительнице с просьбами об обилии и умножении промысловых животных. В этнографический период скалы с петроглифами почитаются большей частью не как физические объекты, а как места обитания сверхъестественного существа, духа-хозяина, оживотворяющего материальную природу [Харузин, 1905, с. 130]. В 50 м от скалы с петроглифами протекает ручей, который и сегодня почитается местными жителями (рис. 17, 18). У истоков ключа по сей день можно видеть приклады в виде светлых полосок ткани, привязанных к веткам кустов и деревьев. Вероятно, неслучайно в окрестностях



Рис. 16. Роговая пластина с изображением козла.



Рис. 17. Священный ручей.



Рис. 18. Исток ручья. Действующее святилище алтайцев рядом с культовым комплексом.

памятника был обнаружен железный котел гуннского времени [Бородовский, Новиков, 1999], использовавшийся, возможно, в обрядовой практике. По сведениям информатора Г.К. Чамтыева, вода источника обладает целебными свойствами. Химические исследования,

проведенные в Институте катализа СО РАН, показали высокое содержание в ней радона, широко применяющегося в современной медицине. (Воды, содержащие радон, используют при лечении заболеваний нервной и сердечно-сосудистой системы, органов дыхания и пищеварения, костей, суставов и мышц, гинекологических заболеваний, нарушений обмена веществ и др.) Вполне вероятно связь священного ручья с исследуемым памятником. Целебные ключи – аржаны – с древности привлекали к себе как человека, так и животных. Аржаны были объектами особого почитания; в отдельных районах духам-хозяевам источника приносили жертвы – овцу или шатра – фигурку зверя из сыра, олицетворявшую реального животного [Алексеев, 1980, с. 67]. Исследователями отмечена характерная для Сибири связь культового места не с архитектурным сооружением, а с неординарным природным объектом [Мартынова, Мартынов, 1987]. Наличие естественной живописной скальной ниши и целебного источника определило появление святилища именно на этом участке. Композиции из крупных фигур маралов, представляющие самый ранний пласт наскальных изображений, занимают центральные плоскости святилища. Следовательно, в афанасьевскую эпоху рисунки на скале могли быть одной из составляющих проводившихся ритуалов. В культурном слое этого времени отмечено восемь очагов, что свидетельствует об использовании при жертвоприношении огня. Как уже упоминалось, присутствуют также остеологический и керамический материалы, артефакты из кости, рога, камня и металла. Эти составляющие отправлявшегося кulta практически в неизменном виде представлены и в позднейших культурных слоях, наиболее ярко – в отло-

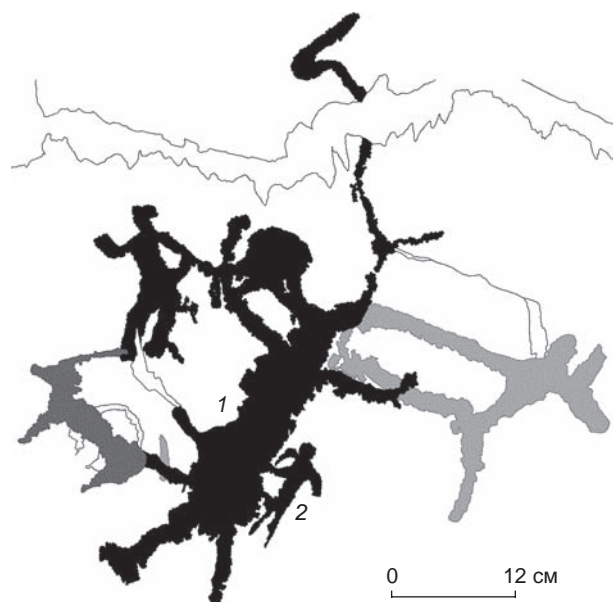


Рис. 19. Изображения камлающего шамана (1) и духа (?) (2). Фрагмент композиции. Грань 4.

жениях раннего железного века. Мы видим здесь, таким образом, проявление многовековых культовых традиций. Это изображения одних и тех же животных. Появившиеся на скалах как образы мифологических божеств и тотемных предков, они семантически трансформировались в обыденные объекты охоты. Происходит как бы утрата первоначального смысла ритуальных действий, что характерно для этнографического времени вплоть до современности (новые изображения выполняются на древних палимпсестах). Этнографами отмечено двойственное значение нанесения рисунков после удачной охоты. «...Остяк с Конды, убив большого зверя – медведя, оленя или бобра, вырезает изображение этого зверя на сосне у тропы... Однако эти изображения не имеют никакого религиозного значения – просто “люди должны видеть, что был убит такой зверь”» [Карьялайнен, 1996, с. 10]. Вместе с тем, «если иртышский остяк убил своего первого лося осенью, то он вырезает его фигуру на сосне вблизи деревни и даже готовит угощение... небесному богу» [Там же, с. 21]. Многие святилища-писаницы несут следы явного подновления древних петроглифов [Адрианов, 1888, с. 142]; это отмечено и на плоскостях рассматриваемого памятника на Кучерле. Следуя этнографическим аналогиям, подобные действия имели целью придать изображениям «свежие силы», возможно, «оживить» их [Формозов, 1969, с. 251]. Человек, подновлявший древний рисунок, был, таким образом, заинтересован в его «жизнеспособности», следовательно, был знаком с запечатленным образом и, вероятно, знал о его семантической нагрузке. Именно в прошлом человек искал решения многочисленных проблем, в т.ч. связанных с духовными исканиями [Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 30]. Сообщества, объединенные природно-климатическими условиями и общностью территории, должны были иметь сходный комплекс мифологически закреплённых взглядов на окружающий мир и поведение в этом мире человека в рамках сложившейся формы хозяйственного уклада. Святилище могло быть местом передачи мифологических сказаний, этических норм, мастерства в промыслах от предков потомкам.

Ритуальные действия, внешне сходные у представителей различных эпох, возможно, имели разную смысловую нагрузку. Уже на пороге раннего средневековья у населения Алтая сосуществовали два направления в религиозной практике: тотемистический культ предков и аниматизм – оживотворение природы, культ гор, рек, озер [Гумилев, 1993, с. 79–80]. Однако институт шаманства и духов-помощников окончательно оформился только к XII в. [Там же, с. 85]. Это находит подтверждение в материалах исследуемого нами памятника. Здесь отмечено несколько антропоморфных изображений; возможно, так переданы образы шаманов (рис. 19, 1) и сопутствующих им духов (рис. 19, 2). Рисунки перекрывают ряд фигур животных и отличаются более светлой патиной.



В этой связи интересна точка зрения исследователей на изображения шаманских атрибутов, перекрывающие древние рисунки. Первые имеют функцию оберега от чужой, следовательно, чуждой и, возможно, враждебной магии [Боковенко, Еремин, Кулиmeeва, 1997, с. 47]. Изображения шаманского снаряжения перекрывают древние рисунки лишь частично; такое наложение трактуется не как уничтожение, а как подчинение чужого [Дэвлет, 1997, с. 115]. Что касается духов-помощников, то главным среди них у алтайцев считался олень (марал) [Соколова, 1972, с. 94].

### Заключение

Образы зооморфных божеств Кучерлинского святилища были известны не только населению, запечатлевшему их, но и последующим обитателям Горного Алтая, которые продолжали использовать культовое место. Общность подобных изобразительных традиций подчеркивал Н.К. Рерих. «На темной скале в Кочурлинской долине были выбиты круторогие козлы. Рерих видел такие же петроглифы в Индии, китайском Синьцзяне, потом он увидит их в Монголии. Повторявшие друг друга и по стилю, и по технике исполнения, они свидетельствовали о каких-то общих путях родственных народов» [Шапошникова, 1998, с. 47]. С определенного времени общий тотемный предок на протяжении веков, возможно, обеспечивал преемственность культовых традиций, а местом передачи иррациональных знаний служило древнее родовое святилище. У нового населения возникают свои святилища [Славнин, 1990], которые при внешних отличиях от существовавших ранее культовых мест и синкретизме, выраженном в симбиозе элементов различных религиозных систем, сохраняют архаичные традиции, связанные с производственными культурами древности.

Древние традиции не утратили жизненной силы и в настоящее время благодаря преемственности в иррациональных знаниях. Охотники по-прежнему обращаются к традиционным божествам со своими просьбами. Удача часто считается посланием доброго духа. Магические обряды по-прежнему призваны обеспечить благополучие социума и воспроизводство природных ресурсов. Отправление охотниками ритуала жертвоприношения в Горном Алтае отмечено и в XX в. [Потапов, 1935, с. 143]. Преемственность культовых традиций обусловила сложный многовековой путь развития религиозных воззрений – от зооморфных божеств до аниматических духов-хозяев. В данной связи уместно подчеркнуть, что в этнической общности доминируют вертикальные, диахронные информационные связи [Арутюнов, Чебоксаров, 1972, с. 19], это, несомненно, способствовало устойчивости иррациональных традиций.

### Список литературы

- Адрианов А.В.** Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное летом 1883 г. по поручению РГО и его ЗСО // Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО. – Омск, 1888. – Кн. 8, вып. 2. – 144 с.
- Алексеев А.Н.** Новое о петроглифах Нижней Олекмы // Археология и этнография Восточной Сибири. – Иркутск: Изд-во Иркут. гос. ун-та, 1978. – С. 48–49.
- Алексеев Н.А.** Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1980. – 318 с.
- Арутюнов С.А., Чебоксаров Н.Н.** Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы. – Т. 2. – М.: Наука, 1972. – С. 8–30.
- Бадер О.Н.** Жертвенное место под Писаным камнем на р. Вишере // СА. – 1954. – Вып. 21. – С. 241–258.
- Боковенко Н.А., Еремин Л.В., Кулиmeeва В.К.** Шаманские символы и образы в наскальном искусстве (из фондов Хакасского республиканского национального музея-заповедника) // Традиционное мировоззрение хакасов: прошлое, настоящее, будущее. – Абакан: Изд-во ХакНИИИЯЛИ, 1997. – С. 45–48.
- Бородовский А.П., Новиков А.В.** Средневековый котел из долины реки Кучерла (Горный Алтай) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Т. 5. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1999. – С. 288–295.
- Вяткина К.В.** Шалаболинские (тесинские) наскальные изображения // СМАЭ. – 1949. – Т. 12. – С. 417–484.
- Гумилев Л.П.** Древние тюрки. – М.: Тов-во «Клышников-Комаров и К°», 1993. – 528 с.
- Данилов С.В.** Жертвенный комплекс у села Нижний Бургултай и некоторые вопросы древних обрядов и верований // Культуры и памятники бронзового и раннего железного веков Забайкалья и Монголии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. – С. 92–101.
- Деревянко А.П., Молодин В.И.** Относительная хронология и культурная принадлежность памятника Кучерла-1 (Горный Алтай) // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников Южной Сибири. – Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 1991. – С. 3–7.
- Дэвлет М.А.** Палимпсесты – древняя символика // Актуальные проблемы древней и средневековой истории Сибири. – Томск: Том. гос. ун-т систем управления и радиоэлектроники, 1997. – С. 110–117.
- Ефремова Н.С.** Производственные культы – древность и современность (по материалам алтайских святилищ) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2002. – Т. 8. – С. 316–321.
- Жамбалова С.Г.** Традиционная охота бурят. – Новосибирск: Наука, 1991. – 174 с.
- Замятин С.Н.** Миниатюрные кремневые скульптуры в неолите Северо-Восточной Европы // СА. – 1948. – Т. 10. – С. 85–123.
- Зеленин Д.К.** Истолкование пережиточных религиозных обрядов // СЭ. – 1934. – № 5. – С. 3–16.
- Карьялайнен К.Ф.** Религия югорских народов. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1996. – Т. 3. – 264 с.
- Кокшаров С.Ф.** О содержании и датировке одной группы уральских писаниц // Проблемы изучения наскаль-

ных изображений в СССР. – М.: ИА АН СССР, 1990. – С. 79–83.

**Кочмар Н.Н.** Писаницы Якутии. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1994. – 264 с.

**Мазин А.И.** Древние святилища Приамурья. – Новосибирск: Наука, 1994. – 102 с., 229 рис.

**Мартынова Г.С., Мартынов А.И.** К вопросу о культурных центрах и святилищах в археологии Сибири // Религиозные представления в первобытном обществе: Тез. докл. – М., 1987. – С. 190–191.

**Маточкин Е.П.** Петроглифы грота Куйлю – памятник древнего искусства Сибири // Эпоха камня и палеометалла Азиатской части СССР. – Новосибирск: Наука, 1988. – С. 80–88.

**Молодин В.И.** Наскальные изображения афанасьевской культуры (к постановке проблемы) // Новейшие археологические и этнографические открытия в Сибири: Мат-лы IV Годовой итоговой сессии ИАЭТ СО РАН. Декабрь 1996. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1996. – С. 178–181.

**Молодин В.И.** Изображения животных на фрагментах рога святилища Кучерла-1 (Куйлю) в Горном Алтае // Мир наскального искусства. – М.: Изд-во ИА РАН, 2005. – С. 186–189.

**Молодин В.И., Ефремова Н.С.** Керамика с зооморфными изображениями культового комплекса Кучерла-1 как источник семантической реконструкции // Керамика как исторический источник. – Тобольск: Изд-во Тобол. гос. ин-та, 1996а. – С. 70–73.

**Молодин В.И., Ефремова Н.С.** Первый (этнографический) культурный слой культового комплекса Кучерла-1 (Республика Алтай) // Новейшие археологические и этнографические открытия в Сибири: Мат-лы IV Годовой итоговой сессии ИАЭТ СО РАН. Декабрь 1996. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1996б. – С. 182–184.

**Молодин В.И., Ефремова Н.С.** К вопросу об обрядах охотничьей магии населения Горного Алтая в эпоху раннего железа (по материалам святилища Кучерла-1) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1997а. – С. 233–238.

**Молодин В.И., Ефремова Н.С.** К реконструкции обрядовой практики населения Горного Алтая в эпоху средневековья (по материалам культового комплекса Кучерла-1) // Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири. – Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 1997б. – С. 172–175.

**Молодин В.И., Ефремова Н.С.** Коллекция астрагалов святилища Кучерла-1 // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1998. – Т. 4. – С. 300–309.

**Молодин В.И., Ефремова Н.С.** Керамика эпохи бронзы в материалах культового комплекса Кучерла-1 (Горный Алтай) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2001. – Т. 7. – С. 368–373.

**Молодин В.И., Ефремова Н.С.** Святилище Кучерла-1 (Куйлю) в Горном Алтае. Проблема соотношения наскальных изображений и культурных напластований // Археология Южной Сибири: идеи, методы, открытия. – Красноярск: Изд-во Краснояр. гос. пед. ун-та, 2005. – С. 176–180.

**Мэнэс Г.** О семантике теонима Ульген // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. – Улан-Удэ: Изд-во Ин-та обществ. наук, 1986. – С. 93–101.

**Окладников А.П.** История Якутской АССР. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. – Т. 1. – 432 с.

**Окладников А.П.** Утро искусства. – Л.: Искусство, 1967. – 136 с.

**Петерс Б.Г.** Косторезное дело в античных государствах Северного Причерноморья. – М.: Наука, 1986. – 192 с.

**Петри Б.Э.** Орнамент кудинских бурят // СМАЭ. – 1918. – Т. 5, вып. 1. – С. 215–252.

**Потапов Л.П.** Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков // Культура и письменность Востока. – Баку, 1929. – Кн. 5. – С. 123–149.

**Потапов Л.П.** Культ гор на Алтае // СЭ. – 1946. – № 2. – С. 145–160.

**Потапов Л.П.** Следы тотемистических представлений у алтайцев // СЭ. – № 4/5. – 1935. – С. 134–152.

**Руденко С.И.** Культура населения Горного Алтая в скифское время. – М.; Л.: Наука, 1953. – 402 с., 120 табл.

**Савватеев Ю.А.** Залавруга. – Л.: Наука, 1970. – 444 с.

**Сагалаев А.М.** Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. – Новосибирск: Наука, 1991. – 154 с.

**Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.** Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука, 1990. – 209 с.

**Славнин В.Д.** Старинное святилище близ села Ело в Горном Алтае // Изв. СО АН СССР. Сер. истории, философии и филологии. – 1990. – Вып. 2. – С. 67–69.

**Соколова З.П.** Культ животных в религиях. – М.: Наука, 1972. – 216 с.

**Тиваненко А.В.** Древние святилища Восточной Сибири в эпоху камня и бронзы. – Новосибирск: Наука, 1989. – 202 с.

**Тиваненко А.В.** Древние святилища Восточной Сибири в эпоху раннего средневековья. – Новосибирск: ВО «Наука», 1994. – 150 с.

**Формозов А.А.** Очерки по первобытному искусству. – М.: Наука, 1969. – 256 с.

**Форсберг Л.** Обрядность и ландшафт – анализ наскального искусства центральных районов Северной Швеции // Северный археологический конгресс: Тез. докл. – Екатеринбург; Ханты-Мансийск, 2002. – С. 114–115.

**Фролов Б.В., Сперанский А.И.** Исследование древних наскальных изображений в Горном Алтае // АО 1966 года. – М.: Наука, 1967. – С. 158–161.

**Фрэзер Д.Д.** Золотая ветвь. Исследования магии и религии. – М.: Политиздат, 1986. – 704 с.

**Харузин Н.** Этнография. – СПб.: [Гос. типография], 1905. – Т. 4: Верования. – 330 с., 295 с. лит.

**Хороших П.П.** Писаницы Алтая // КСИИМК. – 1947. – № 14. – С. 26–34.

**Цхай Э.В.** Новые петроглифы I тыс. до н.э. в Горном Алтае // Археологические исследования в Сибири. – Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 1989. – С. 66–67.

**Шапошникова Л.В.** От Алтая до Гималаев. – М.: Междунар. центр Рерихов, 1998. – 336 с.

**Штернберг Л.Я.** Первобытная религия в свете этнографии. – Л.: Изд-во АН СССР, 1936. – 572 с., 12 ил.

*Материал поступил в редколлегию 06.09.07 г.*