

**Н.Ю. Кузьмин**

## **Генезис Саяно-Алтайского шаманизма по археологическим источникам.**

СПб: 1992. С. 125-130.

Одним из направлений многогранной деятельности М.П. Грязнова являлось изучение духовной культуры древнего населения Саяно-Алтая, основанное на анализе особенностей погребального обряда, культовых предметов, произведений искусства, наскальных изображений (Грязнов, 1933, 1950, 1958, 1961, 1978 и др.). Актуальны исследования в этой области и в настоящее время, особенно в связи с получением новых археологических данных.

Судя по письменным источникам (китайские летописи), шаманизм впервые появляется у сюнну (хунну), а в дальнейшем (до древнетюркского времени) и у племён, входивших в сферу их этнополитической истории, в частности, тюркоязычных предков теле (Бичурин, 1950; Таскин, 1973; Гумилёв, 1960).

Шаманизм древних тюрков, зафиксированный достаточно чётко в китайских и византийских источниках и подтверждённый сведениями, извлечёнными из эпитафий на каменных стелах, стал, по мнению Л.П. Потапова, основой, на которой сложился и развивался шаманизм современных тюркоязычных народов Саяно-Алтая и других народов Сибири (Потапов, 1966, 1978, 1991).

Изучение всего свода этнографических данных по шаманизму сибирских народов привело к выводу о гораздо более раннем времени сложения инвариантного ядра шаманистских представлений, находящихся соответствие в индоевропейских мифологических традициях, на что в своё время обратил внимание Л.Я. Штернберг (1936), исследуя представления о трех мирах, «шаманском» и мировом дереве и др. (из последних работ: Алексеев, 1975, 1980, 1984; Басилов, 1984; Вайнштейн, 1972; Василевич, 1972; Дугаров, 1991; Михайлов, 1980; Новик, 1984; Потапов, 1991).

Например, в одной из последних работ на эту тему Д.С. Дугаров, анализируя обрядово-мифологические концепции, символику и атрибутику белого шаманства у бурят (а также сходные элементы у якутов и саяно-алтайцев), выявил общеиндоевропейские истоки образа творца-громовержца Аяа (у алтайцев — Ульген), Топор-господина (у якутов — Сюгэ тойон), обрядов, связанных с посвящением шамана (шанар), образа оленя-коня-птицы (загалмай) и, основываясь на теории Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванова (1984), связал их распространение с миграцией древнеевропейских племён в Саяно-Алтайский регион и Центральную Азию (Дугаров, 1991).

Такая же закономерность отмечена и при изучении мифологии сибирских народов: кетов, самодийцев, обских угров и др. (Иванов, 1974, 1975; Топоров, 1969, 1970, 1974; Иванов, Топоров, 1962, 1966, 1969, 1978; Хелимский, 1987; Петрухин, Хелимский, 1987). Исследуя более поздний пласт иранизмов (элементы и целые системы представлений) у обских угров, кетов, самодийцев, В.Н. Топоров установил, что они заимствованы из древнетюркской манихейской традиции (через неё и буддийской) и с течением времени подверглись дегенерации (Топоров, 1981).

Сравнительная типология шаманистских представлений народов Сибири, в частности, саяно-алтайских, вероятно, позволит в дальнейшем более чётко выявить заимствования из разных индоевропейских мифологических традиций, однако, установить время и особенности взаимодействия этих систем с верованиями аборигенов вряд ли возможно без привлечения археологических источников. Среди них наиболее информативными в данном аспекте являются каменные изваяния, изображения на плитах и скалах, а также погребальные памятники (конструкция, обряд, инвентарь).

Хронологический диапазон исследования — от времени первого появления в Саяно-Алтае пришедшего с запада во второй половине III тыс. до н.э. европеоидного населения

(афанасьевская культура; Теплоухов, 1927; Грязнов, Вадецкая, 1968; Алексеев, Гохман, 1964) до рубежа нашей эры — периода хуннской экспансии и сложных этнических перемещений, для которого впервые появляется возможность сопоставления письменных данных с археологическими (этот период, как наиболее важный, рассматривается подробнее).

Первоначальный этап взаимодействия пришлого (афанасьевского) и местного (неолитического) населения прослеживается нечётко, но уже в начале II тыс. до н.э. смешанное европеоидно-монголоидное население (окуневская культура; Максименков, 1975) сосуществует с афанасьевским (Вадецкая, 1986). Начиная с этого времени (по мнению Я.А. Шера — раньше) появляется традиция изготовления каменных изваяний, семантика изображений на которых находит прямые аналогии в индоевропейской мифологии (трёхчленная модель мира, мировое древо, космическое первосущество и др. Шер, 1980; Подольский, 1967). В рисунках на плитах и скалах, помимо изображений, отражающих индоевропейскую традицию (например, женщина на фоне быка), появляются образы «шаманов» в масках, нередко с культовыми предметами в руках, «рогатые» личины-маски и др. (Дэвлет, 1976; Вадецкая, 1980; Шер, 1980).

Хронология и семантика подобных изображений в Саяно-Алтае стала более понятной после находок плит с рисунками в погребальных сооружениях Каракола на Алтае (Кубарев, 1988). Изображениям второй половины III тыс. до н.э. — «солнцеголовых», «быкоголовых» и «птицеголовых» божеств исследователь находит аналогии в цивилизациях Древнего Востока, а рисунки третьего, «шаманского» периода — людей в звериных костюмах и масках — воспроизводят, по его мнению, шаманистские сцены, связанные с «ритуалом проводов духов умершего» (Кубарев, 1988). Видимо, в этих сценах впервые зафиксировано появление шаманистских обрядов на основе привнесённых ритуально-мифологических концепций.

Конструкция афанасьевских курганов (круглая ограда, подквадратная или прямоугольная могила с земляным холмом над ней) также соответствует индоевропейской модели вселенной (Леликов, 1986). Окуневские ограды — квадратные (прямоугольные) в плане, что, видимо, связано с изменением кода.

В погребальном обряде окуневцев заметны черты, которые можно интерпретировать как шаманистские: захоронение трупов людей без голов и отдельно голов, трепанация черепов, присутствие в могилах куколок-божков, черепов птиц, культовых сосудов и др. (Вадецкая, 1980).

В эпоху бронзы продолжается традиция изготовления каменных изваяний с трёхчастной структурой, но применяется уже иной код (оленные камни) (Савинов, 1977; Савинов, Членова, 1978; Кызласов, 1978; Кубарев, 1979; Волков, 1981; Раевский, 1983; Подольский, 1987). На оленних камнях представлены все зооморфные изображения будущего скифского пантеона образов: хищник, олень, козёл, кабан, птица. В изображениях на скалах и плитах появляются новые ритуально-мифологические образы и сюжеты, видимо, привнесённые следующей волной мигрантов: кони у мирового дерева, «небесные» колесницы и др. (Шер, 1980).

Андроновские ограды — круглой формы, карасукские — квадратной (прямоугольной) или круглой (влияние андроновцев). В андроновских погребениях зафиксирован важный элемент: вертикальная жердь, возвышающаяся над покрытием могилы (мировая ось).

Существование шаманов в карасукскую эпоху обосновывал А.Н. Липский, сопоставляя медные диски, найденные на груди погребённых, с шаманскими толи (Липский, 1963).

В скифскую эпоху традиция оленних камней постепенно затухает, хотя изготовление каменных изваяний продолжается — угловые плиты тагарских курганов, балбалы у курганов Алтая, позднее — вертикальные камни у таштыкских могил, древнетюркские

изваяния. В наскальной живописи число шаманских сцен возрастает, причём, отчётливо видно включение обрядовых традиций пришельцев в шаманский ритуал: шаман, выбитый в «скелетном» стиле на скалах Оглахты, держит под уздцы двух жертвенных лошадей (Членова, 1981). В этом случае фигура шамана идентифицируется с образом мирового дерева. Для скифского времени Саяно-Алтая впервые появляется возможность проследить, как концепция тернарной модели мира реализуется в социальной организации: видимо, прерогатива выбора царя общерегионального ранга закрепляется за воинской знатью ведущих родов Тувы и ближайших Центральноазиатских районов (курган Аржан и др. нераскопанные курганы). Жрецы, имевшие высший статус, вероятно, выдвигались жреческими кланами Алтая (Туэкта, Башадар, Пазырык).

Жители Минусинской котловины были рядовыми коневодами и земледельцами. По-видимому, позднее происходит совмещение функций жреца-шамана и вождя (пазырыкские курганы Алтая), а в III в. до н.э. центр власти перемещается в Минусинскую котловину (курган Салбык) (Кузьмин, 1989). В погребальном обряде симбиоз индоевропейских и шаманистских представлений особенно ярко проявляется в пазырыкских курганах Алтая (Грязнов, 1950, 1958; Ганчар, 1952; Руденко, 1953; Балонов, 1987; Курочкин, 1988; Зуев, 1992).

Археологические критерии для выделения шаманистских погребений скифского времени в Минусинской котловине пока не выработаны, хотя особое внимание привлекают захоронения с факельницами, штандартами и др., относимые к разряду жреческих (Пшеницына, Поляков, 1989; Курочкин, 1988).

Широкое распространение шаманистских верований начинается со II в. до н.э., когда в Минусинской котловине появляются курганы-склепы с коллективными погребениями до 200 и более человек. Раскопки трех курганов-склепов в 1982-1984 гг. (Э.Б. Вадецкая, Н.Ю. Кузьмин, П.Г. Павлов) позволили выявить специфический обряд подготовки трупов к захоронению, при котором мягкие ткани удалялись, кости скелета скреплялись прутьями и оборачивались травой, череп трепанировался для извлечения мозга, обмазывался глиной, гипсом и раскрашивался, затем крепился прутьями к скелету; костяк, обмотанный травой, обряжался в одежду и, после прощальных церемоний, захоранивался в склепе (Вадецкая, 1984, Павлов, 1987, Кузьмин 1985, 1986, Кузьмин, Варламов, 1988). Отделенные мягкие ткани вместе с мелкими обломками костей захоранивались в другом месте (т.н. частичные захоронения) (Кузьмин, 1982, 1983; 1988). В кургане Новые Мочаги прослежено, что поверх деревянного покрытия склепа была сделана земляная подсыпка и на этой площадке проводились операции с трупами и прощальные церемонии (Кузьмин, 1985).

Массовое распространение обычая посмертных операций, характерное ранее для жрецов-шаманов Алтая, связано с увеличением идеологического воздействия Алтайского культового центра и последующим перенесением его в Минусинскую котловину. Операции с трупами умерших, моделировка черепов глиной, позволяет утверждать, что в это время представления о душах умерших и их дальнейших путях в разные миры существовало в религиозных верованиях. Для проведения сложнейших обрядов подготовки трупов к захоронению, проводов и погребения нужны были специально подготовленные люди, ими и были шаманы. Среди рисунков, выбитых на плитах оград тесинских курганов (Новые Мочаги, Тогр-Таг, раскопки Н.Ю. Кузьмина), выделяются характерные фигурки, возможно шаманов. К этому же пласту изображений можно отнести и многофигурные композиции на писаницах с единым сюжетом (Боковенко, 1987).

Шаманистские традиции, судя по данным археологии, продолжались и в таштыкскую эпоху (Савинов, 1985).

Таким образом, приведенные факты (и др., не вошедшие в работу) свидетельствуют о том, что шаманизм в Саяно-Алтае зарождается на рубеже III-II тыс. до н.э. на основе индоевропейской ритуально мифологической системы в процессе оседания, контактов и,

вероятно, смешения пришлого населения с местным. В генезисе шаманизма выделяется ряд этапов, связанных с последующими воздействиями традиций того же круга. Позднейшие из этапов — скифский, хуннский, древнетюркский — наиболее важны, так как в генетическом плане шаманизм ряда современных народов Сибири и Саяно-Алтая, в частности, непосредственно связан с культурами этих периодов, когда происходило выделение сформировавшихся этнических групп и конкретно-специфическое оформление шаманистских обрядов, ритуалов и представлений в каждой из них.

Привлечение археологических данных позволяет также определить истоки появления некоторых обрядов, представлений, культовых предметов. Так, представления о «временной смерти», «распаде», «расчленения» шаманов в процессе получения шаманского дара, а иногда и при подготовке к камланию, «скелетный» стиль в одежде — отголоски реально существовавших некогда операций с телами умерших (ср. расчленение у юкагиров), в свою очередь, восходящих к мифам об организации Космоса, расчленении первочеловека — Пуруши, человеческим жертвоприношениям. Тесинские манекены, таштыкские куклы определяют истоки появления заместителей умерших, кукол. В элементах шаманского костюма сохраняются вещи, широко бытовавшие ранее — зеркала, панги, подвески и др. Появление институтов белого и чёрного шаманства также имеет объяснение: функции белого шамана соответствуют функциям жреца-шамана скифского времени — выполнение обрядов поклонения высшим светлым божеством, тогда как чёрные шаманы были связаны с отправлением погребальных обрядов, операций с трупами, проходами душ умерших в загробный мир.

Помимо Саяно-Алтая аналогичные процессы происходили и в других регионах, например в Байкальском (европеоидный компонент, характерные наскальные изображения — Саган-Заба, расчленение трупов; Алексеев, Гохман, 1984; Окладников, 1974) и Приуральском, где, по мнению Бонгард-Левина и Грантовского, длительные контакты арийских племён (а позднее и иранских) с финно-угорскими привели к заимствованию финно-уграми ряда слов, обрядов и представлений, а в свою очередь, и к появлению пласта шаманистских верований в религиозных традициях Индии, Ирана и Скифии (Бонгард-Левин, Грантовский, 1974; о шаманизме у скифов см. также: Мейли, 1935; Бакаи, 1971; Переводчикова, Раевский, 1981).