

УДК 902+299

Б.Г. СЕЧИН, А.А. ТЕМНЫШОВА
(boriss.vlg@gmail.com, styatemnyshova@mail.ru)
Волгоградский государственный университет

САРМАТСКИЕ ЖЕЗЛЫ И ТРЕНОЖНИКИ С ТЕРРИТОРИИ КУБАНИ КАК ШАМАНСКАЯ АТРИБУТИКА*

Анализируются сарматские жезлы и треножники с территории Кубани с точки зрения их трактовки как шаманской атрибутики. В ходе анализа применяются данные этнографии и религиоведения. Выявляются признаки данной группы артефактов, характерные для шаманского обрядового инвентаря. Ставится вопрос о возможности трактовки мужских погребений с жезлами и треножниками как погребений вождей-шаманов.

Ключевые слова: сарматы, Кубань, жезлы, треножники, шаманизм, индоиранцы, Мировое Древо.

Артефакты, происходящие из сарматских погребений и именуемые жезлами, являются важными находками и яркой частью культовой атрибутики. Они обладают уникальными формами и разнообразными видами изображений на них. По мнению исследователей, эти атрибуты связаны с жреческими или шаманскими ритуальными практиками. В данной статье рассматриваются только сарматские жезлы с территории Кубани. Такой выбор объясняется сильным разнообразием сарматских жезлов, обладающих, зачастую, совершенно разными формами и разной сакральной семантикой (например, артефакты, которые можно определить как жезлы, были найдены в курганах 45 и 51 курганного могильника Перегрузное I, экспедицией Волгоградского государственного университета [10]. Они представляют собой железные стержни/орудия с одним рабочим окончанием, которые, по мнению В.М. Клепикова, могли являться бытовыми предметами, приобретающими сакральные функции непосредственно в магических обрядах [Там же, с. 189], что, по нашему мнению, принципиально отличает их от Кубанских жезлов). Поэтому ограничение в рамках одной культурной и территориальной традиции исполнения данного вида артефактов позволяет дать его более чёткую интерпретацию через археологический, этнографический и религиоведческий материал.

Большая выборка кубанских жезлов вместе с её комплексным анализом представлена в статье Н.Ф. Шевченко [22]. В ней приведено 19 жезлов и треножников (все, поддающихся реконструкции). Не все из них происходят с Кубани, однако все они, по мнению исследователя, имеют общую культурную традицию, которая перекочевала и на северные территории. В данной статье будут учитываться только кубанские жезлы из выборки. Они представляют собой достаточно тонкие вертикальные стержни со сложной конструкцией верхней и нижней части стержня. Исследователем они разделяются по функциональной форме исполнения нижней части (у жезлов внизу заострённый конец, у треножников – распаянные из стержня или припаянные к отдельной пластине ножки) [Там же, с. 141]. Н.Ф. Шевченко выделяет две хронологические группы в данной выборке: раннюю (I в. до н. э.) и позднюю (вторая половина I в. н. э. – III в. н. э.) [Там же, с. 145]. Деление производится по стилистическому сходству исполнения наверший: ранняя группа имеет конструктивно сложное навершие в виде древа (формирующегося из сочетания листовидной пластины на верхушке стержня и сплетения рогов оленей); поздняя группа характеризуется отсутствием древовидного навершия, но у неё встречаются более разнообразные изображения животных (не только олени, как у ранней группы, но и быки, козлы, бараны) и чашевидные навершия (иногда в сочетании с животными). Н.Ф. Шевченко считает, что все приведённые жезлы и треножники символизируют Мировое Древо. Если у ранней группы этот символизм выражается практически напрямую (как, например, у жезла из ст. Новоджерелиевской [Там же, рис. 4]), то у поздней группы символика Древа сохраняется, но трансформируется в новые, более опосредован-

* Работа выполнена под руководством Клепикова В.М., кандидата исторических наук, доцента кафедры истории и международных отношений ФГАОУ ВО «ВолГУ».

ные образы [22, с. 147–148]. По мнению исследователя, с I в. н. э. треножники стали главным атрибутом общественного религиозного культа [Там же, с. 149]. Интерпретируя основные символы и образы, Н.Ф. Шевченко связывает их в первую очередь с представлением о космогоническом устройстве мира, характерным для индоиранцев (и шире для индоевропейцев), в основе которого лежит представление о Мировой Оси (конкретно в виде Мирового Древа). Ранняя группа жезлов и треножников, по его мнению, имеет свои корни в общих и более древних традициях иранских племён евразийских степей, восходящих к эпохе ранней бронзы [Там же, с. 148–149]. Исследователь приводит аналогии подобных атрибутов у шаманов сибирских народов, которые при камланиях использовали деревянные жезлы, символизирующие Мировое Древо. Из этого он делает вывод, что не только жезлы, но и сам образ Мирового Древа связан с ролью важного духовного лица (служителя), являющегося посредником между миром людей и миром богов [Там же, с. 149]. Исследователь указывает на аристократический характер большинства погребений с жезлами и треножниками из данной выборки. Основываясь на приведённых выше аргументах и фактах, Н.Ф. Шевченко приходит к выводу, что данные погребения относятся к представителям аристократического рода, совмещающим в себе светскую и духовную власть (что, по его мнению, в принципе характерно для социального устройства кочевых обществ). Более того, 8 жезлов из выборки происходят из богатых воинских мужских погребений (пол определён только по погребальному инвентарю, антропологический анализ не проводился). Исходя из этого, исследователь делает вывод, что конкретно данные погребения являются погребениями вождей-шаманов [Там же, с. 151–152]. В качестве аргумента Н.Ф. Шевченко приводит жезл из святилища в г. Курганинск [Там же, рис. 1.3], которое, по его мнению, образовалось вокруг погребения вождя (или предка), что напрямую отражало его божественное происхождение [Там же, с. 149–150].

Также можно привести сарматский железный жезл-штырь, найденный в 2015 г. экспедицией И.А. Гордина, в погребении из 2 кургана могильника Дядьковский 45, Краснодарский край [7]. Жезл был обнаружен в женском элитном погребении с богатым набором инвентаря, поперек голеней погребенной и в северо-восточном направлении своей верхней частью [Там же, с. 284]. Его навершие представлено в виде изображений голов оленей [Там же, рис. 3.4]. В.П. Глебов и И.А. Гордин относят данный жезл к I в. до н. э. по классификации Н.Ф. Шевченко [Там же, с. 288]. Однако он является уникальным для выборки Н.Ф. Шевченко, т. к. тут сочетается зооморфное навершие без стилизации под древо вместе со штырём на нижнем конце, что отличает его от остальных кубанских жезлов ранней хронологической группы.

Для того, чтобы дать наиболее достоверную интерпретацию функционального, культового и сакрального назначения данной группы артефактов, необходимо применение аналогий из этнографии. Однако приведённые аналогии допустимы только в том случае, если они будут соответствовать не только внешнему, но и внутреннему содержанию этих атрибутов, связанных с определёнными социальными группами и ролями, социально-историческими процессами, конкретными для каждого отдельного общества. Для интерпретации данной группы артефактов как шаманской атрибутики необходим анализ самого шаманизма как религиозного явления, анализ обществ, у которых он наиболее распространён, а также анализ социального и религиозного устройства сарматского общества в сравнении не только с кочевыми племенами, но и с индоиранскими народами бронзового и раннежелезного веков.

Шаманский инвентарь представляет собой важный личный инструментарий, наделённый магическим смыслом, это важно для понимания его сакральной семантики. Такие вещи, как шаманская одежда, жезлы, бубны, колотушки, кристаллы и минералы, перья, часто стрелы с луком и т. д. «дарованы» шаману в подавляющем большинстве случаев после его инициации и «перерождения в новое по духу существо» (по верованиям многих северных народов России, шаман уже не в полном смысле человек, а существо с иной духовной природой (шаманская душа – пута у ульчей, сюр у якутов) [18, с. 289; 23, с. 105]. Бубны сибирских шаманов, например, «созданы из ветвей (Мирового или Шаманского) Древа» (по рассказам посвящаемых в ходе транса) [23, с. 72–74; 17, с. 124]. Бубен

непосредственно раскрывает потенциал шамана, без него камлания не будут иметь большую часть своей «силы». То же самое можно сказать и о шаманской обрядовой одежде, внешний вид которой либо «открывается шаману духами» в ходе транса, либо диктуется традицией, которая также опирается на «знания», полученные в экстатическом опыте предков: это рога, перья, шумящие подвески, колокольчики, маски, цепи и т. д. [18, с. 271, 275; 23, с. 144–165]. Все эти вещи в каком-то смысле составляют идентичность каждого отдельного шамана, могут заключать в себя какого-то «духа/чью-то душу» [23, с. 145]) и напрямую раскрывают его духовные силы.

Из-за своей простоты и поливариантности жезлы и посохи могут считаться древнейшими атрибутами шаманов. Шаманские жезлы зафиксированы у большинства бесписьменных народов Африки, Индонезии, Северной Америки, Австралии и Севера России [18, с. 275; 23, с. 123, 146–148, 151, 163–164, 177, 199, 252; 13, с. 79–80]. Зачастую жезлы, как и другая религиозная атрибутика, фиксируются в этнографических источниках. Они могут использоваться в различных обрядах, как, например, в путешествии между мирами (на Рукутамском и Невском жезлах, по интерпретации В.Д. Федорчука, это изображается в виде специальных срезов и углублений в навершиях и боковых отростках, что являлось образом коридора в иные миры (Верхний и Срединный) [20, с. 132–134], который очень часто в шаманских камланиях представляется в виде очень узкого или тонкого прохода). У кетов жезлы являлись последним атрибутом, обретаемым шаманом в своей профессиональной деятельности (из-за чего становился показателем высокого социального статуса шамана), они исполняли лечебные функции, использовались в ритуалах купирования эпидемий (ставились у изголовья могилы умершего от эпидемической болезни). У тувинских шаманов жезлы же являлись первым приобретаемым инструментом, они играли большую роль в погребальном обряде и в путешествии в загробный мир, но также могли использоваться для призыва духов и лечения. Очень важно добавить, что на жезлы очень часто вешали шумящие подвески [13, с. 96–97, 122, 226; 9, с. 73].

Определившись с практическим значением шаманского инвентаря в целом и, в частности, с жезлами, можно переходить к рассмотрению конкретных религиозных символов и образов, встречаемых как в шаманских культурах всего мира, так и более конкретно в индоиранских культурах, которые имеют важные пересечения с шаманскими (т. к., по мнению некоторых исследователей, индоиранские племена оказали большое влияние на формирование сибирского шаманизма [23, с. 322–335; 17, с. 148; 9, с. 29–30]). Многие из этих символов изображаются и на сарматских жезлах и треножниках с территории Кубани.

Для шаманизма (в большей степени территории Сибири) образ Древа является одним из важнейших сакральных символов. В современной этнологии активным образом ведутся дискуссии о роли Мирового древа в сибирском (и не только) шаманизме [2]. Однако образ Древа в принципе является очень распространённым, Мировое оно или Шаманское. Очень часто образ Древа появляется в видениях шаманов при их инициациях и камланиях. На Древе очень часто сидит божество или дух, которое как дарует шаману силы, так и встречает его перед смертью. На различных уровнях миров, существующих на Древе, шаманы встречают разных духов и богов (иногда являющихся синкретичными образами из верований различных народов) [20, с. 133–134; 3, с. 8–9; 23, с. 94, 128–133, 159–162, 175, 184, 189, 318, 332; 13, с. 82–83, 92–97, 105, 222]. Прямая аналогия роли Древа в обрядах шаманов, в контексте данной темы – использование сибирскими шаманами берёзы (или другого священного дерева, зависит от каждой конкретной общности [2, с. 88]). Шаманы взбирались по берёзе в ходе различных ритуалов, часто делая для этого зарубки (ступени), количество которых соответствовало количеству миров («небес»), тем самым буквально воплощая перемещение шамана между мирами и восхождение по ветвям Древа [23, с. 39, 128].

Так, древовидное навершие Н.Ф. Шевченко связывает с Мировым деревом, а через него с общим шаманским культом (отсюда и гипотеза исследователя о вождях-шаманах, сосредоточивших у себя сакральные функции). Шаманские жезлы и посохи самого разного вида практически повсеместно имеют связь и прямую аналогию с Шаманским или Мировым деревом. Часто по интерпретации исследователей верхушка жезла изображает крону Древа, уходящую в Небесный мир, его средняя часть символи-

зирует ствол Древа, а его нижняя часть – корни, уходящие в подземный мир. У кетов жезл в камланиях мог втыкаться в землю у входа в чум, из-за чего, по мнению некоторых исследователей, мог символизировать Шаманское или Мировое древо [20, с. 129–134; 13, с. 129–130, 217; 2, с. 83–84, рис. 1, б, г, д].

А.В. Запорожченко считает, что Мировое древо в индоиранской мифологии имеет огромное значение с различных сторон. В первую очередь, с точки зрения космогонического устройства мира (место вне времени, место для общения с богами), особенно сильную связь Древа с мироустройством он выделяет в гимнах Ригведы [9, с. 51–52]). Исследователь считает, что представления о Древе у шаманов Сибири имеют сильное влияние индоиранских традиций: захоронение шаманов в Сибири часто происходит в дереве или на дереве, что дополнительно находит аналогии в ведийской религии; Древо даёт священный галлюциногенный напиток – сома/хаома, у некоторых же Сибирских народов мухомор, использующийся в подобных целях, является символом Древа или приравнивается к нему; Древо Гаокерена в Бундахишне (среднеперсидский зороастрийский текст) даёт напиток хаому в виде белой жидкости; в якутской же мифологии гигантская лиственница стоит рядом с молочным озером. Связь сомы с небесными путешествиями (испив его, муни буквально летают по воздуху) имеет аналогию со странствиями шаманов по небесам. Само Древо как дорога для богов является характерным образом у индоевропейцев и индоиранцев, что могло оказать прямое влияние на путешествия шаманов по Древу [Там же, с. 51–54, 74–78, 106–107, 196]. А.В. Запорожченко также видит важную роль жезлов как шаманской атрибутики у индоиранских народов. Так, с шаманскими жезлами и посохами он сопоставляет жезл Брахмы (Brahma Danda), который и символизировал вертикальную ось в виде Мирового древа [Там же, с. 63]. С шаманскими посохами он сопоставляет и зооморфные навершия из скифских погребальных памятников, которые, по его мнению, являлись навершиями посохов шаманов [Там же, с. 61].

Из всех изображений животных наиболее часто на Кубанских жезлах и треножниках встречаются изображения оленей. Рога оленей у ранней группы треножников буквально образуют крону Древа. Символика рогов оленей как кроны Древа часто встречается у индоиранских народов (и, шире, у индоевропейских). Олени вместе с птицами являются одним из самых устойчивых образов, существующих в контексте Мирового Древа [Там же, с. 61]. Жезл из могильника Дядьковский 45 датируется I в. до н. э. (в том числе на основе сопоставления с датировками остальных артефактов), т. е. относится к ранней хронологической группе. При этом у него отсутствует древовидное навершие. В связи с этими фактами можно предположить, что отсутствие древовидного навершия у поздней группы треножников объясняется заменой его на изображения оленей, позднее напрямую символизирующих уже и само Древо. Зачастую в одежде сибирских шаманов используются олени рога, в их камланиях олени выступают в роли спутников, проводников в путешествиях между мирами. На треножнике из пос. Мезмай [22, рис. 1.5] встречаются изображения птичек. Птицы тесно связаны с шаманскими культами во всём мире: Великая птица Карс у обских угров становится помощником шаманов при их инициации (взбирании на Древо); у якутских шаманов встречаются разные образы великих птиц (например, гигантская Птица-мать, которая проводит инициацию шамана. У туруханских якутов создателем первых шаманов является Великий Орёл – Айы, который также связан со Священным Древом и имя которого переводится как Господин света). М. Элиаде связывает образ орла у сибирских шаманов (как самый распространённый образ шаманской птицы) с возможным влиянием иранских традиций (орёл – солнечная птица) [23, с. 93]. А.В. Запорожченко считает, что в индоиранской мифологии птицы являются символом, связанным с верхним (небесным) миром, т. е. кроной Мирового Древа. Возможно, по этой же причине птица напрямую связана и с путешествиями души по небу (полёт души) как в шаманских культах, так и в индоиранских религиозных традициях (у ираноязычных кочевников евразийских степей) [9, с. 46, 52, 73–76, 107–110, 207]. С.В. Сотникова считает, что зороастрийский Симуург – птица-защитник Древа – являлся прародителем первых шаманов и был связан с шаманскими практиками [17, с. 148]. С этой точкой зрения соглашается и А.В. Запорожченко, дополняя это параллелями из сибирского шаманизма, когда будущие шаманы воспитываются у Великой птицы на вершине Древа [9, с. 108–109]. Он также отмечает, что Великая птица в арийских

и иранских религиозных текстах приносит священный напиток (который, как мы уже выяснили, сочетается с полётом души в виде птицы) [9, с. 107]. Перья птиц очень часто встречаются в наряде шаманов всего мира (Сибири, Северной Америки и т. д.), при камланиях шаманы часто пародируют птичий полёт (машут руками как крыльями), а в своих видениях буквально перевоплощаются в птиц, чтобы улететь в иные миры. Перья птиц были характерны и для наряда вратьев [18, с. 287; 3, с. 8; 23, с. 69, 93–94, 111, 146, 149–151, 163–164, 184, 243, 323, 365–366; 17, с. 147–148; 9, с. 204]).

К этим сакральным символам и образам добавляются и следующие детали исполнения кубанских жезлов и треножников, также находящие пересечение с шаманской атрибутикой:

1) каждый из жезлов и треножников имеет очень индивидуальные формы и в них не обнаруживается чёткой каноничности изображения, общего строгого исполнения, каждый из них достаточно уникален в своей конструкции (что отмечает также Н.Ф. Шевченко [22, с. 150]), что характерно больше для шаманского религиозного опыта, в котором внешний вид атрибутов открывается шаманам в видениях, чем для религиозных атрибутов аристократов или вождей, которые ещё и обладали особой роскошью. Наряды и инструменты каждого шамана даже в рамках одной ойкумены и религиозной традиции являются индивидуальными и разнообразными;

2) на многих треножниках имеются шумящие подвески и колокольчики, которые напрямую связывают с шаманскими экстатическими практиками/камланиями. Иногда жезлы у сибирских шаманов могли заменять даже бубны, ритм отбивался благодаря шумящим подвескам. Одежда шамана также очень часто обвешана шумящими подвесками, которые отбивают определённый ритм в ходе его прыжков, танцев, «полётов» [18, с. 271; 23, с. 106, 133, 160, 163–165, 199]. Объяснить же наличие шумящих подвесок и колокольчиков на жезлах и треножниках, кроме как их использования для отбивания ритмов, достаточно сложно. А.В. Запороженченко также выделяет данный признак, характерный для шаманской атрибутики, в отношении скифских зооморфных наверший [9, с. 62].

Кубанские жезлы и треножники имеют много общего с шаманскими атрибутами как в способе исполнения, так и в символике. По нашему мнению, такая интерпретация является наиболее достоверной (по крайней мере, на данный момент).

Однако необходимо сказать о том, что при интерпретации данной группы артефактов выступает ключевая проблема – проблема археологической интерпретации. Археологический материал очень неоднороден. В выборке 10 женских погребений и 8 мужских (пол определён по инвентарю, антропологический анализ не проводился) пол никак не связан со временем сооружения погребений и распределяется в обеих хронологических группах практически поровну. По мнению Н.Ф. Шевченко, все погребения носят выраженный аристократический характер [22, с. 151]. Погребальный инвентарь очень разнообразен: часто встречается дорогая импортная посуда, оружие как в мужских, так и в женских погребениях. В «святилище» из г. Курганинска есть votivные вещи (например, бронзовый шлем), кости рук и черепа [Там же, с. 149]. Мужские погребения, по интерпретации Н.Ф. Шевченко, носят ярко выраженный вождеский характер (богатый инвентарь, взнузданные лошади, копыя, мечи, кольчуги) [Там же, с. 152]. Учитывая общую проблему выделения сакральных и культовых вещей из погребального инвентаря, делать определённые выводы о социальной принадлежности погребённых очень сложно. Особенно тяжело определить их точную роль по отношению к религиозной жизни общества. К тому же необходимо сказать о том, что этнографически у всех народов зафиксировано сильное разнообразие в обряде погребения шаманов. К отправлению шамана в загробный мир все народы относились очень внимательно, т. к. его сильный неупокоенный дух мог серьёзно навредить живым людям. Обряды погребений бывают совершенно разными, но можно точно сказать, что они всегда отличаются от погребальных обрядов обычных людей [8, с. 133–134]. Также очень важно отметить, что часто атрибуты шамана хоронили вместе с ним (из-за их сильной связи с самим шаманом, описанной выше). К жезлам и посохам это относится в равной степени [23, с. 164]. Потому, определяя данные артефакты как шаманские, мы, вероятно, должны определять и роль погребённых как шаманов, что на данный момент не представляется возможным.

Исходя из археологического материала, Н.Ф. Шевченко выдвигает гипотезу о том, что все погребённые относятся к представителям аристократии, которые совмещали в своих руках светскую и сакральную власть. Особенно интересна гипотеза о вождях-шаманах, которые забирали себе сакральную власть, традиционно принадлежащую женщинам-аристократкам [22, с. 150–152]. Мы не можем согласиться с тем, что в одном лице могут совмещаться функции вождя и шамана. Данная гипотеза, по нашему мнению, опровергается следующими аргументами:

1) Н.Ф. Шевченко предполагает, что процессы соединения политической и духовной власти связаны с волнами миграции новых племён, у которых вождеская власть была более сильной. Однако больше половины из найденных жезлов и треножников находились в погребениях «сарматских жриц», и их определённо нельзя считать вождескими. Как уже говорилось выше, пол погребённых неоднороден во времени, т. е. не происходит единовременного перехода духовной власти в руки вождей. Усиление политической власти вождей исследователь никак не обосновывает (можно предположить, что речь идёт о новоприбывших аланах, являющихся, по мнению некоторых исследователей, наиболее сильными в политическом смысле представителями сарматских племён [16, с. 14, 18; 5, с. 251–252, 258, 261; 11, с. 274]), однако сам же исследователь отмечает расхождение в датировках между самыми ранними погребениями с жезлами и первыми миграционными волнами [22, с. 152];

2) у индоиранских кочевников бронзового и раннего железного века отсутствуют примеры слияния функций правителя (вождя, царя) и шамана. Так, у скифов существовало чёткое социальное разделение между гадалками и царями, когда появлялась необходимость применения духовных ритуалов, связанных с гаданием (вероятно, сюда можно добавить и иные религиозные практики). Цари пользовались услугами профессиональных гадалок, и при этом у Геродота описан процесс обязательной проверки способностей гадалок, проводимых по инициативе царей, и за непрохождение которой их казнили [6, с. 67–69] (тут интересно отметить, что у народов Сибири также способности шаманы подвергались обязательной проверке, в ходе которой шаман должен был, например, указать на отличительные особенности внешности больного или умершего человека, чью душу он пришёл спасать, в противном случае неудачливый шаман изгонялся с позором не только из своей профессии, но нередко и из деревни). М.А. Петров оспаривает точку зрения, согласно которой скифские гадалки (энареи и гадалки по трубочкам) представляли собой социальный слой жрецов. По его мнению, такие факты, как: отсутствие чёткой культовой практики; отсутствие святилищ как места сосредоточения экономических ресурсов и политической власти (само наличие святилищ как священных мест характерно для кочевников раннего железного века [11, с. 272]); «женская болезнь» энареев (т. е. смена пола, которая также является очень частым явлением для шаманских культов всего мира); отсутствие культовых жертвоприношений (как функции шаманов); сами способы гадания (на мочалке и прутиках) – всё это имеет, в первую очередь, шаманистский либо шаманистско-жреческий характер [14, с. 82, 84–94]. Безусловно, приравнивать шаманов и скифских гадалок нельзя, однако можно говорить о том, что духовная роль и духовные способности скифских гадалок сопоставимы скорее с более архаичными формами духовных лиц, таких как шаманы, знахари и т. д. (в общем, практики, связанные с экстатическими переживаниями, а не с формальным регламентированным ритуалом), нежели со жрецами, которые представляют собой консолидированную социальную группу с чёткими культовыми практиками и божественным пантеоном [Там же, с. 79–84, 94–100]. Роль же скифских царей в качестве шаманов в письменных источниках не зафиксирована, хотя европейская Скифия определяется исследователями как суперсложное вождество или как кочевая империя [4, с. 260].

3) мы считаем принципиально важными психические и ментальные различия между политическим лидером и настоящим духовным практиком (шаманом) в повседневной жизни. Изучая явление шаманизма, этнографы XIX – начала XX вв. приходили к выводу, что шаманы по многим признакам являются психически больными людьми, шизофрениками, «бесноватыми» и т. д., страдающими неконтролируемыми приступами транса (часто трактуемого ими как эпилептический припадок). Встречается огромное множество описаний потенциальных шаманов как задумчивых, молчаливых, странных

и вообще «не от мира сего» людей [18, с. 267–268, 274–275, 279–286; 3, с. 11–12; 23, с. 52–68; 9, с. 8–11]. Отрицая наличие психических заболеваний у шаманов, исследователи-религиоведы определяют их как людей с особенным психическим устройством личности. Такие качества, по нашему мнению, не совместимы с ролью вождя в вождестве и в развитом вождестве, к которым относятся и сарматы [16, с. 14, 19, 76–78; 5, с. 183–184, 190].

В силу того, что погребения с жезлами и треножниками археологически невозможно однозначно интерпретировать как шаманские (особенно погребения с мужским вождским инвентарём), мы можем предположить вариант интерпретации данной группы артефактов не как шаманской атрибутики, но как атрибутики божественной власти аристократии, которую хоронили с общественными культовыми предметами.

Главными символами у ранней группы треножников выступают Мировое Древо и олени, у поздней же – преимущественно олени с другими животными и с чашевидными навершиями. При рассмотрении этих сочетаний выстраивается многоуровневая нетривиальная связь с индоиранской мифологией, которая может выступить в поддержку версии вождеского (шире, аристократического) происхождения артефактов.

В индоиранской мифологии Мировое Древо – это Древо Бессмертия. Из его семян произрастает растение хаома, из которого делается одноимённый напиток бессмертия – хаома (с которым, по мнению Н.Ф. Шевченко, могут быть связаны треножники с чашевидными навершиями [22, с. 147; 15, с. 141–143; 9, с. 52]. В среднеперсидском тексте Авесты есть два дерева: собственно, Хом, и дерево, исцеляющее от зла. Но, судя по всему, это поздняя традиция и изначально Древо было одно [17, с. 146]. В нартовском эпосе есть интересное сказание о братьях Ахсаре и Ахсартаге, которые охраняли плоды волшебного дерева. На древе росло золотое яблоко, исцелявшее от смерти. В некоторых версиях этого сказания после смерти братьев над их погребениями насыпается курган, а у их головы высаживается золотая яблоня [19, с. 37–39]. Таким образом, Мировое Древо можно рассматривать не только как космогонический образ мироустройства [22, с. 149], но и как образ бессмертия, жизни в нашем мире и в посмертии. Поэтому присутствие Древа в вождеских погребениях может быть связано с символизмом жизни или его божественными (исцеляющими) свойствами вождя [Там же, с. 147].

С образом Мирового Древа у индоиранцев связываются разные животные. Образ оленей, подробно рассмотренный выше, находится в прямой связи с Древом на золотой диадеме из кургана Хохлач, I в. н. э. Вместе с оленями общими являются также изображения козлов/коз и птичек, встречающихся как на диадеме, так и на жезлах и треножниках. В древней религии нуристанцев (являющихся индоиранцами) существует верховная богиня Дизани, живущая в стволе Мирового Древа и принимавшая вид козы [24, с. 147]. Общим же религиозно-мифологическим мотивом для индоиранцев является сочетание Мирового Древа и птицы-защитника/хранителя. В зороастризме такой образ неоднороден во времени (поздняя форма – Симуург, о котором было сказано выше), но самая древняя его форма в лице Саэны уходит корнями в Яшты – древнейшие тексты Авесты. Саэна сидит на всеисцеляющем древе. Все вариации великой птицы связаны с целительством и, что очень важно, она является носителем хварны – божественного огня/света/сияния, дарующего благодать, здоровье и материальное благополучие. Сама хфарна (фарн) могла изображаться и в образе птицы [12, с. 46–74; 23, с. 366; 17, с. 146; 21, с. 149–150]. Однако связь оленя с Древом достаточно чётко прослеживается и у индоиранских кочевников раннего железного века (например, золотая диадема I в. н. э. из кургана Хохлач).

Исходя из описанного выше, можно выдвинуть гипотезу, что если жезлы и треножники принадлежат аристократии и связаны с политической властью, то эта связь формируется не через шаманские функции правителя и не через космогоническое устройство мира, а через божественную сущность власти вождя и его божественное посмертие, связанное с такими функциями, как целительство, защита, благосостояние, божественное благословение и т. д.

У кочевых обществ Евразии раннего железного века, находившихся на вождеском этапе социального развития, происходило сосредоточение в руках вождя всех видов и ответвлений власти: адми-

нистративной, военной, судебной и, также, сакральной. Вожди имели божественное происхождение и, вероятно, могли вести свою родословную напрямую от богов. Также вполне вероятно, что они исполняли важные общественные культы, имели прямой контакт с божествами. Однако, по-нашему мнению, эти функции нельзя соотносить с функциями шаманов. Данная проблема осложняется отсутствием чёткого определения самих типов религиозных практик в этнологии и религиоведении (в силу как слишком большого разнообразия их видов, так и из-за различных подходов к их оценке среди исследователей). Развитие данной проблемы нам видится в сужении рамок исследования до этнографии индоиранских и иранских народов (таджиков, осетин, калашей, катов и др.) с целью выявления специфики духовных служителей и особенностей их ритуального служения (например, такой характерной чертой, возможно, является использование бытовых вещей в ритуальной практике, что отмечается и у сарматов [13, с. 189; 11, с. 272, 274; 9, с. 38]). При этом, безусловно, необходимо учитывать хронологический, территориальный и этнический разрыв между данными народами.

Археологическая разработка темы требует более глубокого анализа погребений с целью выявления отличительных особенностей в погребальном обряде (особенно между различными хронологическими этапами (ранними, средними и поздними сарматами)); выявление наличия или отсутствия корреляции этих особенностей с богатством погребений; поиск возможных закономерностей, связанных с полом погребённого, с традицией исполнения самих жезлов и треножников, с их территориальным распространением и с датировками распространения между различными этапами развития сарматской археологической культуры (в частности, вопрос о сопоставлении с началом миграций новых сарматских племен в I в. н. э.).

Литература

1. Авеста в русских переводах (1861–1996) / сост. общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб.: Журнал «Нева»: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 1997.
2. Балалаева О.Э., Плужников Н.В., Функ Д.А. [и др.] Миф о Мировом древе в шаманстве народов Сибири. Комментарии: Д.А. Функ. В поисках мирового древа: размышления о том, что, где и как мы ищем; Е.П. Батьянова. Деревья, шаманы и иные миры; А.В. Дыбо. Мировое древо и данные сибирских языков; Т.Д. Булгакова. «Мировое древо» в шаманской картине мира нанайцев; А.А. Бурыкин. «Шаманский театр» и его атрибуты; О.Э. Балалаева, Н.В. Плужников. Ответ оппонентам: размышления о пользе дискуссий (один из ключей) // Этнографическое обозрение. 2019. № 3. С. 80–122. [Электронный ресурс]. URL: <http://ras.jes.su/ethnovev/s086954150005293-2-1> (дата обращения: 16.12.2025).
3. Басилов В.Н. Что такое шаманство? // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 3–16.
4. Вдовченков Е.В. Гл. 9. Политическая организация иранских номадов в древности // Политогенез и историческая динамика политических институтов: от локальной потестарности к глобальной мир-системе: колл. моногр. / под ред. Л.Е. Гринина. М.: Московск. редакция изд-ва «Учитель», 2019. С. 235–265.
5. Вдовченков Е.В. Этносоциальная реконструкция сарматского общества / отв. редактор В.А. Попов. Ростов н/Д., Таганрог: Изд-во Южного федерального университета, 2020.
6. Геродот. История: в 9 кн. / пер. Г.А. Стратановского. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972.
7. Гордин И.А., Глебов В.П. Богатое сарматское погребение из могильника Дядьковский 45 в Краснодарском крае // Элита Боспора и боспорская элитарная культура: материалы междунар. Круглого стола. (22–25 нояб. 2016 г.). СПб., 2016. С. 282–292.
8. Жамбалова С.Г., Суворова А.С. Стереотипы ритуальной погребальной обрядности бурятских шаманов // Гуманитарный вектор. 2013. № 2(34). С. 132–143.
9. Запорожченко А.В. Элементы шаманизма в индоиранской этнокультурной традиции: дисс. ... канд. историч. наук. Омск, 2002.
10. Клепиков В.М. Железные «жезлы» сарматских жриц // Шестая междунар. Кубанская археологич. конф.: материалы конф. (г. Новороссийск, 29 сент. – 4 окт. 2013 г.). Краснодар: Экоинвест, 2013. С. 187–190.
11. Кривошеев М.В. К вопросу об отражении сакрального в погребальном обряде сарматов // Маргулановские чтения – 2018. Духовная модернизация и археологическое наследие: сб. материалов Междунар. науч.-практич. конф. (г. Актобе, 19–20 апр. 2018 г.). Актобе: Ин-т археологии им. А.Х. Маргулана, 2018. С. 272–276.
12. Литвинский Б.А. Кангтойско-сарматский фарн: К ист.-культурным связям племён южной России и Средней Азии. Душанбе: Дониш, 1968.
13. Нам Е.В. Космология и практика сибирского шаманизма. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2017.
14. Петров М.А. Проблемы социально-политической организации скифского общества в VI–IV вв. до н. э. Ростов н/Д.: Изд-во Южного федерального университета, 2016.
15. Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб., М.: Журнал «Нева»: «Летний Сад», 1998.

16. Скрипкин А.С. Сарматы (проблемы происхождения, расселения и политической организации) // Нижневолжский археологический вестник. 2014. № 14. С. 7–20.
17. Сотникова С.В. Образ мифической птицы на гравировках раннего железного века: опыт сопоставления обско-угорской и иранской традиций // Вестник Томского государственного университета. 2016. № 406. С. 141–151.
18. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М.: Политиздат, 1990.
19. Туаллагов А.А. К интерпретации сюжета на серебряной пиксиде из Косикского погребения // Археология Евразийских степей. 2017. № 5. С. 36–45.
20. Федорчук В.Д. Шаманские культовые жезлы из оленьего рога с озера Невского // Вестник Сахалинского музея. 1995. № 1(1). С. 127–135.
21. Шауб И.Ю. Из истории языческих верований в Северном Причерноморье: культ фарна у скифов // Вестник Православного Свято-Тихоновского богословского института. 2004. № 2. С. 149–158.
22. Шевченко Н.Ф. «Сарматские жрицы», или ещё раз к вопросу о материнском роде у сарматов // Вестник древней истории. 2006. № 1(256). С. 141–154.
23. Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза / пер. с фр. А.А. Васильевой, Н.Л. Сухачёва. отв. ред. Е.С. Новик. М.: Ладомир, 2015.
24. Яценко С.А. Боги сарматов // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Причерноморья. 2022. № S1. С. 143–184.

BORIS SECHIN, ANASTASIYA TEMNYSHOVA
Volgograd State University

**THE SARMATIAN RODS AND TRIPODS FROM THE TERRITORY
OF KUBAN AS THE SHAMANIC ATTRIBUTES**

The Sarmatians rods and tripods from the territory of Kuban from the perspective of their representation as the shamanic attributes are analyzed. The data of ethnography and religious studies is used in the process of analysis. There are revealed the specific characteristics of this group of artifacts that are specific for the Shamanism sacral equipment. The issue of the possibility of representation of men burials with rods and tripods as the burials of the shaman leaders is considered.

Key words: the Sarmatians, Kuban, rods, tripods, shamanism, Indo-Iranians, World tree.