

Е. Г. Дэвлет

**«ПРОЗРАЧНАЯ» ПЛОТЬ: К ИНТЕРПРЕТАЦИИ АНТРОПОМОРФНЫХ
ИЗОБРАЖЕНИЙ НА ШИГИРСКОМ ИДОЛЕ***

doi: 10.30759/1728-9718-2018-1(58)-20-28

УДК 903.26 (470.5)“633” ББК 63.442.12(235.55)

Семь антропоморфных фигур с показанными ребрами и зигзаги, представленные на Шигирском идоле, рассмотрены во взаимосвязи с образами, выполненными в рентгеновском стиле, как бы с просвеченной насквозь плотью, с показанным костным строением. Подобные изображения, характерные для первобытного искусства, интерпретируются в контексте известного по этнографическим материалам мифологического сюжета о получении шаманского дара, шаманской инициации, когда духи перебирали и пересматривали костяк посвящаемого в поисках особой шаманской косточки. Преодоление оппозиции «живое–неживое» лежит в основе семантики изображений, выполненных в рентгеновском стиле. Представленные на Шигирском идоле семь организованных по вертикали антропоморфных персонажей, изображенных в рентгеновском стиле, концептуально согласуются с представлениями о шаманских кланах, о наследуемом шаманском даре, о чередующихся шаманов-предков, которые придают своему преемнику особые силы.

Ключевые слова: *рентгеновский стиль, Шигирский идол, наскальное искусство, семантика, шаманы*

В наскальных изображениях, статуарных памятниках, предметах мелкой пластики и в других произведениях первобытного искусства представлены антропоморфные и зооморфные изображения, в абрисе корпуса которых проработаны ребра и позвоночный столб. В отечественной историографии подобный стиль именовался по-разному: рентгеновский, скелетный, ажурный, анатомический; в англоязычных публикациях — X-ray style, elaborate style. Множественность названий указывает на вполне очевидное при рассмотрении всего массива подобных изображений противоречие между образами, воплощающими концепцию «прозрачности», и теми, которые отмечены декоративностью. У некоторых из фигур или парциальных изображений как бы прозрачная, просвеченная насквозь грудная клетка или в абрисе тела показаны внутренние органы (самое раннее подобное изображение — фигура мамонта с «сердцем» в виде красной

точки внутри корпуса из испанской пещеры Пиндаль); у других корпус расчленен линиями или разделен разными орнаментальными завитками, спиральями, сегментами, сочетанием декоративных элементов, выполненных с различной интенсивностью (самые затейливые, усложненные элементами изображения декоративного стиля — фантастические хищники окуневского искусства, например показанные на стеле, обнаруженной на реке Аскиз¹). Массив изображений, выполненных в рентгеновском стиле, строго говоря, нельзя относить к единому стилю: неоднородность, огромный хронологический и территориальный диапазон не позволяют рассматривать его как единое целое. Тем не менее, в тех изображениях, которые демонстрируют как бы «оживший» скелет, имеется единая сквозная концепция: для подобных изображений характерно немало диахронных переключений, отражающих развитие ключевого сюжета о получении шаманского дара, которым я ограничусь при рассмотрении семи антропоморфных персонажей, по выражению Н. М. Чаиркиной, заседающих на Шигирском идоле разные сферы мироздания.² Они особенно примечательны

Дэвлет Екатерина Георгиевна — д.и.н., ученый секретарь, Институт археологии РАН (г. Москва); Дальневосточный федеральный университет (г. Владивосток)
E-mail: eketek@yandex.ru

* Работа подготовлена в рамках проекта РФФИ № 17-01-00511а «Наскальные изображения Нижнего Амура в культурном контексте: исторический диалог культур и традиций» (рук. А. Р. Ласкин) с использованием материалов проекта РФФИ № 17-29-04389 офи_м «Трехмерное моделирование археологической среды и сакральных ландшафтов Дальнего Востока» (рук. А. Р. Ласкин)

¹ См.: Леонтьев Н. В. Стела у реки Аскиз (образ мужского божества в окуневском изобразительном искусстве) // Окуневский сборник: Культура. Искусство. Антропология. СПб., 1997. С. 223.

² См.: Чаиркина Н. М. Торфяниковые памятники Зауралья: анализ и интерпретация: дис. ... д-ра ист. наук. Екатеринбург, 2015. Т. 1. С. 102–108.

и из-за ранней даты этого выдающегося объекта, и из-за множественности: в оформлении Шигирского идола сохранилось семь антропоморфных фигур с показанными ребрами (они же — вложенные углы или «елочки»). Ключевые для интерпретации этих фигур материалы содержатся в этнографических источниках.³ Подобные фигуры можно связать с «шаманской идеологией», с «легендами о получении шаманского дара».⁴ Единообразие подобных представлений у разных народов находило выражение в сходных изображениях, выполненных в рентгеновском стиле. Своеобразие и устойчивость иконографического решения указывают на важность воплощенной концепции.

Издrevле люди наблюдали, что скелет является наиболее долговечной частью живого существа, и воспринимали его как залог реинкарнации, возвращения к новой земной жизни. Для народов, занимающихся охотой, кость символизирует первичный корень животной жизни, матрицу, из которой постоянно обновляется плоть. Животные и люди возрождаются, начиная именно с костей. Они пребывают положенный срок в плотском состоянии, а когда умирают, то их жизнь редуцируется до сущности, сконцентрированной в скелете. Из него-то они и возрождаются вновь.⁵ Поскольку «кости — то, что остается от умершего, предка. Кость — тот минимум, который сохраняет сущностные свойства жизни — былой и будущей», то представления о возрождении начиная с костей, о роде как о «кости»⁶ были широко распространены.

Для интерпретации антропоморфных изображений с проработанным костным строением на первое место выступает тот момент обретения шаманского дара, который связан с «расчленением» дyxами тела шамана, с мистическим переживанием утраты плоти и созерцанием собственного скелета. Переживание опыта смерти-возрождения являлось важнейшим условием обретения шаманского дара. После испытания шаман достигает уровня, когда обретает духа-помощника.

Процедура «рассекания», или «кромсания» тела как часть обряда посвящения шамана наиболее детально описана Г. В. Ксенофонтовым у якутов.⁷ «Тот человек, который должен стать большим шаманом, говорят, в течение пяти-шести дней лежит, лишившись речи, как будто мертвый, — пишет автор. — Все тело его в то время покрывается сине-багровыми кровоподтеками. Про такого и говорят — “лежит, подвергаясь рассеканию”. “...Обречен я был на несчастье (вами), искалечено было мое назначение!” В этом же духе он поет много про свое злосчастье...»⁸ Посвящаемый, находящийся в экстатическом состоянии, пребывает в уединенном месте, переживает мучения отрезания головы, разрывания тела железными крючьями, разделения суставов, снятия мяса с костей и т. д. Оба его глаза вынимают из впадин и кладут отдельно.⁹

Смысл «расчленения» состоял в установлении соответствия частей скелета шаманскому предназначению. «Во время истязания шамана происходит подробный осмотр его тела, духи пересматривают кости избранного, чтобы установить, все ли они соответствуют его высокому назначению, причем в одних случаях наличие лишней кости у шамана служит препятствием к его избранию, в других, наоборот, требуется, чтобы была особая шаманская кость».¹⁰ Шаман, а вернее проявляющийся в нем дух, возводит плотину «на реке бедствий и гибели» «будто бы... своими хребтовыми позвонками».¹¹

«Шаманская кость» является материальным воплощением духовных способностей кандидата. В случае отсутствия особой кости шаман мог заплатить жизнью одного из родственников. Признаком шамана может служить и ломаная кость. Выпадение лишней кости может произойти перед тем, как будущий шаман ощутит призыв к камланию.¹² Н. П. Дыренкова приводит рассказ старухи телеутки о причинах недопущения ее к шаманскому посвящению. «У нее было видение: несколько человек разрезали ее тело на куски по суставам и положили варить в котел. Потом пришло еще двое людей. Опять резали ее мясо, потрошили, варили. Затем вынули мясо из котла, положили

³ См.: Ксенофонтов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930; Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М., 1954. (ГИЭ. Новая серия; т. 22); Он же. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII — первая четверть XX в.). Л., 1979.

⁴ Окладников А. П. Петроглифы Байкала — памятники древней культуры народов Сибири. Новосибирск, 1974. С. 81, 82.

⁵ См.: Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. С. 92.

⁶ См.: Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. С. 39.

⁷ См.: Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // СМАЭ. Л., 1930. Т. 9. С. 273, 274; Ксенофонтов Г. В. Указ. соч. С. 9–15, 44–57.

⁸ Ксенофонтов Г. В. Указ. соч. С. 53.

⁹ Там же. С. 52.

¹⁰ Дыренкова Н. П. Указ. соч. С. 274.

¹¹ Ксенофонтов Г. В. Указ. соч. С. 55, 57.

¹² См.: Дыренкова Н. П. Указ. соч. С. 274.

на железную с железными когтями доску и долго и внимательно рассматривали все части ее тела и определяли, все ли кости и мускулы пригодны для шаманского служения. Одна маленькая кость оказалась лишней, и потому она не смогла сделаться шаманкой».¹³

После тщательного изучения расчлененного тела кандидата духи принимают решение об его избрании шаманом и собирают его вновь, складывая кости и подгоняя сустав к суставу.¹⁴ Вслед за этим «шаман просыпается, как бы уснувший человек. Весь обряд рассекания и раздела своего тела шаман якобы наблюдает воочию». Сам человек лежит как мертвый, а голова, которую кладут на верхнюю полку в уединенной юрте, «видит своими глазами всю процедуру разрубания своего тела».¹⁵

Шаманское посвящение складывается из следующих этапов: тело кандидата в шаманы расчленяется, мясо счищается с костей и делится между духами или разбрасывается по всем дорогам; освобожденный от плоти костяк пересматривается в поисках шаманской косточки, производится подсчет костей; на старейший костяк наращивается новая плоть. Если осмотр костяка показал пригодность кандидата, то он, пережив мистическую смерть, становится шаманом.¹⁶

Мистическая смерть связывается лишь с телом, но не с духом кандидата в шаманы, это именно обновление при обретении нового статуса. Во время истязания плоти он все видит и чувствует, а душа получает воспитание у личных духов. Это переходный момент в жизни шамана: «Человек, до этого момента совершенно обычный, — пишет Н. П. Дыренкова, — становится отличным от всех окружающих, получает особые силы. Эта полная перемена, по мнению примитивных племен, может произойти лишь в том случае, если совершенно изменится физическая сущность человека и его психическая природа. Отсюда возникает представление об истязании шамана духами, его физическом обновлении и воспитании его души — психическом перерождении, широко распространенное у многих народов на земном шаре».¹⁷

«Расчленение» тела шамана может интерпретироваться не только как испытание, смерть в одном качестве и возрождение в дру-

гом, но и как жертва духам.¹⁸ Это приобщение к первозданному хаосу — ступень, которую, отрешившись от мирской сущности своего профанного «я», надо пройти для возрождения в новом качестве и для новой жизни. Преодоление этой ступени выводит способности шамана на новый уровень.

С представлениями о получении шаманского дара и с преодолением границ разных сфер мироздания связываются и змеи, с которыми могут быть соотнесены зигзаги на Шигирском идоле. В. Я. Пропп писал, что во время обрядов посвящения во внутренние органы неопита как бы вводилась маленькая змея, воплощающая его магические способности. Со временем изначальный смысл этих представлений был утрачен, и они были переосмыслены: в сказках тело персонажа разрубается, чтобы из него извлечь змей и гадов, вызывающих болезнь.¹⁹ Змеи оказываются образами, сопутствующими антропоморфным изображениям. Например, они изображены по левую руку антропоморфной фигуры из бухты Ая (см. рис. 1).

Поскольку опыт смерти и возрождения является лейтмотивом всех мировых религий, культур и мифов, то неудивительно, что символическое значение скелета трансформируется из шаманских в более поздние системы верований и религий. Символизм скелета и черепа связывают с преодолением оппозиции «живое–неживое» как в шаманизме, так, например, и в буддизме. Посвящение жреца религии бон в Тибете осмысливалось как освобождение его от плоти до скелета и приобретение новой плоти и крови. В средневековой тамильской поэме кульминационный момент обретения истины связывается с видением посвящаемым в буддизм царем своего скелета.²⁰ Хохимой — персонажи ламаистской мистерии цам в Непале, Монголии, Бурятии и Туве — носили маску-череп и облачались в распянный под скелет костюм: они олицетворяли промежуточное состояние между смертью и новым рождением. Докшиты — защитники веры — также были причастны этому символизму (см. рис. 2). «Поразительно, — писал М. Элиаде, — в какой степени эти тибетские

¹³ Там же. С. 274, 275.

¹⁴ Там же. С. 275.

¹⁵ Ксенофонтов Г. В. Указ. соч. С. 46, 47.

¹⁶ Там же. С. 44, 45.

¹⁷ Дыренкова Н. П. Указ. соч. С. 285.

¹⁸ См.: Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984. С. 199.

¹⁹ См.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 94–98.

²⁰ См.: Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 16.

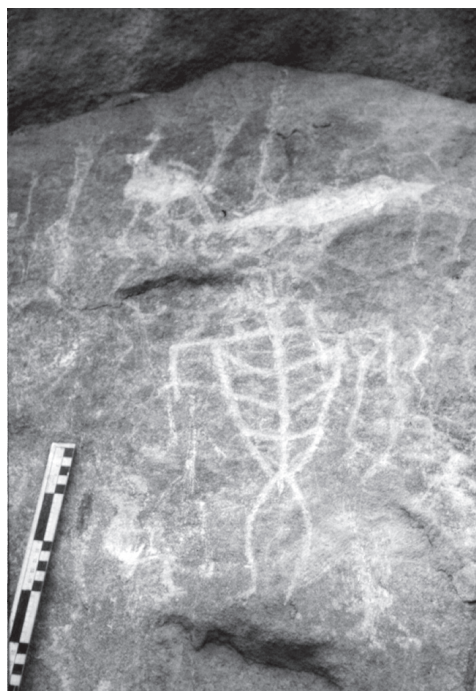


Рис. 1. Изображение в рентгеновском стиле из бухты Ая, Прибайкалье. Фотография Е. Г. Дэвлет

маски и наряды в форме скелета напоминают наряды шаманов Центральной и Северной Азии... мы склонны думать, что этот тип медитации является архаическим, добуддийским слоем духовности, который каким-то образом основывался на идеологии охотничьих племен (священность кости) и имел целью “вырывание” души из собственного тела для мистического путешествия, то есть экстаза».²¹

Мифологический мотив «разрубания» тела со временем трансформировался в эпические и сказочные сюжеты. Так, в мифологии ранних государств мотив рассекания сохраняется в измененной форме: разрубанию подвергается не шаман, а бог или герой.²² Многочисленные реликтовые мотивы, связанные с костью как с залогом возрождения, встречаются в сказках, повествующих о том, как из сохраненной косточки появлялся убитый герой.

Сопоставляя антропоморфные фигуры, изображенные в рентгеновском стиле, С. Ф. Кокшаров делает вывод о сохранении и широком распространении мифологического сюжета, «прозрачность» же он связывает со стремлением подчеркнуть присущую героям красоту души и тела.²³ Можно предложить значитель-

но более архаические концепции, заложенные в древних изображениях с элементами костного строения, активно действующих персонажей с «прозрачной» плотью.

Антропоморфное изображение, выполненное в рентгеновском стиле, из бухты Ая на Байкале послужило С. И. Вайнштейну основой для реконструкции костюма древнебайкальского шамана и рассматривалось им как любопытное свидетельство сохранения в костюме восточнотувинских шаманов комплекса древних элементов культовой атрибутики.²⁴ Однако «скелетная» проработка фигуры в наскальном искусстве не может служить бесспорным свидетельством того, что изображен именно шаманский костюм с показанными на нем линиями-ребрами.

Следует отметить, что антропоморфные фигуры в искусстве на скалах имеют широкое распространение и разную хронологию, но сходную сквозную семантику. Они представлены на таких памятниках наскального искусства, как Сикачи-Алян на Нижнем Амуре, Басынай на Олекме, гора Укыр в Кудинских степях, Большая Када и Манзя на Ангаре, бухта Ая на Байкале, Томская писаница на Томи, Ирбитский писанный камень на Среднем Урале и др.



Рис. 2. «Их-Бурхант», Восточная Монголия, XIX в. (трехмерная модель и вариант ее обработки — лаборатория RSSDA)

²¹ Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев, 1998. С. 322.

²² См.: Пропп В. Я. Указ. соч. С. 96.

²³ См.: Кокшаров С. Ф. О содержании и датировке одной группы уральских писаниц // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. М., 1990. С. 15.

²⁴ См.: Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центральной Азии. М., 1991. С. 273.



Рис. 3. Костюм тувинского шамана
(по: Salchak, Van Alphen, Denaeghel, 1998)

Т. Лодоен соотносит схематичные фигуры с показанными ребрами и позвоночником в наскальном искусстве Норвегии с практикой вторичных захоронений или с постмортальными манипуляциями с телом. В интерпретации мезолитических погребальных практик из Южной Скандинавии он видит представления о цикле извечного возврата, жизни и смерти.²⁵

Представляется возможным рассматривать произведения первобытного искусства как олицетворение базовых концепций, промежуточного положения между смертью в одном состоянии и возрождением в новом, как воспроизведение тех представлений, которые позже трансформированно получили воплощение и в шаманском костюме (см. рис. 3). В нем активно использованы элементы, напоминающие «елочки», которые показаны на Шигирском идоле и которые сохранились в шаманской практике и в шаманском костюме в виде «скелетов» на нагрудниках и плащах сибирских шаманов.²⁶ Изображения костей человека на шаманском облачении, которые могут располагаться как на груди, так и на спине, трактовались исследователями как части скелета шамана-предка, служащие преемнику щитом.²⁷ Известно, что наиболее сильные шаманы должны были наследовать этот обременительный дар от шамана-предка. В этом кон-

тексте обращает на себя внимание множественность изображений на Шигирском идоле.

Следует отметить, что предлагаемые интерпретации не отменяют того, что организация изображений на деревянной скульптуре с реконструируемой высотой более 5,3 м во многом определяется ее формой.²⁸ Поэтому ярусность и ориентированность на разные плоскости в большой степени диктуются материалом памятника. Следует обратить внимание и на очевидную связь между материалами древнего наскального искусства и деревянной скульптурой: Онежский «бес» является плоскостным изображением на прибрежном скальном выходе, вероятно, типологически сходным с Шигирским идолом. На это указывают и пропорции фигуры, явно повторяющие пропорции доски или скорее бревна, а также небольшой рудиментарный «сучок», отходящий от левого бока антропоморфа (см. рис. 4). Можно только предполагать, какие ритуальные действия были связаны с подобными изображениями, соотнося их с этнографическими данными. В случае с петроглифами и росписями с прибрежной локализацией, как и в случае с Шигирским деревянным идолом, археологический контекст, который может пролить свет на активность, связанную с культовым объектом, утрачен. В уральском, сибирском и центральноазиатском материале, касающемся наскального искусства, немало наблюдений о культовых местах, в том числе приуроченных к наскальным изображениям. Все же особо хотелось бы обратить внимание на раскопки в алтайском гроте Куйлю, где выявлена



Рис. 4. Антропоморфный персонаж — центральная фигура петроглифов Бесова носа, Онежское озеро.
Фотография Е. Ю. Гирия

²⁵ См.: Lødøen T. Rock Art as Mortuary Practice in the Late Mesolithic of Western Norway // *Expression*. 2015. № 9. P. 43–47.

²⁶ См.: Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в.

²⁷ См.: Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975. С. 152.

²⁸ См.: Толмачев В. Я. Деревянный идол из Шигирского торфяника // *Изв. Импер. археол. комис. СПб.*, 1916. Вып. 60. С. 94–99.

достоверная связь между наскальными изображениями и специализированной культовой активностью около декорированной плоскости.²⁹ На важность прибрежной локализации наскальных изображений на материале уральских писаниц исследователи не раз обращали внимание. В. Н. Широков, основываясь на обширном фактическом археологическом и этнографическом материале, указывает на ключевое значение локализации священных скал, объединяющих мифо-ритуальное пространство в частности, на важность их прибрежного расположения, где вода открывает связь между сферами мироздания.³⁰

Другой памятник наскального искусства с изображением антропоморфного существа в рентгеновском стиле — Сикачи-Алян на Нижнем Амуре, где основной корпус петроглифов



Рис. 6. Антропоморфная протома в рентгеновском стиле. Сикачи-Алян, Нижний Амур.
Фотография И. Ю. Георгиевского



Рис. 5. Центральный валун святилища Сикачи-Алян, Нижний Амур, с изображением лося с декорированным туловищем на верхней плоскости и другими изображениями — протомой, личиной и концентрическими окружностями (личиной?) на схождении граней камня. Фотография И. Ю. Георгиевского

относится к периоду неолита и раннего железного века. Центральным элементом Сикачи-Аляна, имеющим культовую востребованность вплоть до сегодняшнего дня, является камень с изображением на его верхней плоскости фигуры копытного, выполненного с проработкой внутреннего пространства тела криволинейными мотивами, с корпусом, интенсивно расчлененным разными орнаментальными элементами (см. рис. 5). Схождения граней камня украшены антропоморфной протомой, выполненной в рентгеновском стиле, с головой, напоминающей череп с полыми глазницами, и с проработанными ребрами, также других гранях с личиной с запавшими глазницами и со знаками в виде концентрических окружностей (возможно, они составляли некогда личину-маску с развилкой) (см. рис. 6).

В связи с этим объектом следует сказать несколько слов о зооморфных изображениях, выполненных в рентгеновском стиле, которые существенно более многочисленны антропоморфных фигур с «проявившимся» внутренним строением. В рамках избранной темы они специально не рассматриваются, однако несколькими моментам следует уделить внимание. На Сикачи-Аляне только два подобных изображения. Оба выполнены с большим мастерством. Важно указать и на то, что одно из них показано намеренно неполным — как бы плывущим, преодолевающим границы миров (см. рис. 7). Один из зооморфов соседствует с антропоморфом, изображенным в рентгеновском стиле, другой — с личиной череповидного облика. Все это указывает на семантический

²⁹ См.: Молодин В. И. Грот Куйлю — культовый комплекс на реке Кучерле (Горный Алтай). Новосибирск, 2010.

³⁰ См.: Широков В. Н., Чаиркин С. Е. Наскальные изображения Северного и Среднего Урала. Екатеринбург, 2011; Дэвлет Е. Г., Дэвлет М. А. Мифы в камне. Мир наскального искусства России. М., 2005.



Рис. 7. Прорисовка по трехмерной модели парциального изображения животного на камне Сикачи-Алян, Нижний Амур. Фотография А. С. Пахунова

контекст, связанный с преодолением оппозиции «живое–неживое», а прибрежная локализация памятника, периодическое затопление валунов — на особый мифоритуальный смысл этого выдающегося объекта.

Семантически такие изображения могут быть соотнесены с охотничьими представлениями о том, что жизнь зверя связана с костяком или с его определенными частями.³¹ Скелет и кость как его часть являются «квинтэссенцией жизни», залогом ее постоянного обновления, ее источником иместилищем. Такое представление о скелете основывалось на каждодневном опыте. Охотники возвращали природе кости животных для будущего возрождения. «Когда убьют зверя, лопатки его не разламывают, у корня дерева в тайге закапывают. Если кости зверей разрубают, зверь перестает водиться».³²

Обращают на себя внимание зооморфные фигуры, выполненные в рентгеновском стиле, у которых, помимо позвоночного столба или ребер, на теле проработаны спирали. Подобный прием рассматривался как стилизация, утрата первоначального значения изобразительных элементов. Однако можно высказать предположение, что спираль, выступая символом непрерывного цикла возобновления жизни,

ни, в таких фигурах усиливает мотив кости и скелета как залога возрождения. Зооморфные изображения, выполненные в рентгеновском стиле, также могут быть соотнесены с обрядовой практикой использования животных в качестве «заместителей» человека. Так, у якутов при посвящении кузнецов требовалась душа черного трехлетнего бычка.³³ «После камлания посвящаемый клал на наковальню сердце и печень жертвенного животного и бил по ним кувалдой. В то же время будущий кузнец и его помощники в песнях, прерываемых стопами, описывали страдания посвящаемого»,³⁴ который как бы перековывался заново, приобретая новую сущность. Отличие этого изменения от шаманского «расчленения» лишь в том, что при посвящении кузнеца в качестве жертвы духам выступал его «заместитель» — черный бычок. Сам кузнец не мог непосредственно общаться с духом — в качестве посредника при этом общении выступал шаман.

Подводя итог, следует обозначить, что наличие на Шигирском идоле организованных иерархически по вертикали семи антропоморфных персонажей, изображенных в рентгеновском стиле, концептуально согласуется с представлениями о шаманских кланах, о наследуемом шаманском даре, о чередующихся шаманов-предков, которые придают своему преемнику особые силы. Изображения с элементами костного строения предположительно могут быть соотнесены с концепциями преодоления оппозиции «живое–неживое», с идеями о цикле извечного возврата, умирания в одном качестве и возвращения к жизни — в другом. Костяк шамана — инструмент его служения, его шаманского назначения; его кости — признак дара и воплощение способностей; позвоночник — строительный материал для соединения миров и сохранения их гармонии.

Ekaterina G. Devlet

Doctor of Historical Sciences, Institute of Archaeology of the RAS (Russia, Moscow); Far Eastern Federal University (Russia, Vladivostok)
E-mail: eketek@yandex.ru

³¹ См.: Дэвлет Е. Г. Наскальные изображения в рентгеновском стиле и мифологический сюжет об обретении шаманского дара // Археология, этнография и антропология Евразии. 2000. № 2. С. 88–95; Devlet E. G. The skull motif in rock art of Far East: symbol of death, rebirth and the link between the generations // Expression. 2017. № 17. P. 34–44.

³² Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск, 1989. С. 67.

³³ См.: Алексеев Н. А. Указ. соч. С. 105.

³⁴ Новик Е. С. Указ. соч. С. 196.

“TRANSPARENT” FLESH: INTERPRETING ANTHROPOMORPHIC
FIGURES ON THE SHIGIR IDOL

Seven anthropomorphic figures, with articulated ribs, and zigzags on the Shigir Idol are examined in their correlation to other images in the X-ray style. They are depicted as if their flesh were transparent, showing their skeletons. X-ray style figures, common for prehistoric art are interpreted in the context of the plot of obtaining shamanic gift, shamanic initiation, known by ethnographical materials, when spirits check the skeleton of a would-be shaman in order to find a particular bone corresponding to his high shamanic vocation. Overcoming the opposition of life and death is in the core of the semantics of X-ray figures. The seven vertically aligned anthropomorphic figures on the Shigir Idol conceptually conform with the notion of shaman clans, inherited shamanic gift and shamans-ancestors who give their successor special powers. Structural and semantic unity of shamanic initiation and initiation of the ordinary members of the community of adepts was noted by various researchers. Death and revival experience runs through early religious beliefs and world religions, while symbolic meaning of the skeleton transforms from shamanic into later systems of view of the world. The mythological motive of “splitting” of the body transforms and passes to epic and folk tales. Zoomorphic images in X-ray style are more numerous than anthropomorphic ones. They can be semantically collated with the notion that the soul of an animal is bound with some part of its skeleton and that animals’ resurrection begins with bones. The study presents methods of modern documentation of petroglyphs and other materials useful for demonstrating hardly visible details.

Keywords: *X-ray style, Shigir Idol, rock art, semantics, shamans*

REFERENCES

- Alekseev N. A. *Traditsionnye religioznye verovaniya yakutov v XIX — nachale XX v.* [Traditional religious beliefs of the Yakuts in the 19th — early 20th century]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1975, 200 p. (in Russ.).
- Chairkina N. M. *Torfyanikovye pamyatniki Zauralya: analiz i interpretatsiya.* Diss. Dokt. [Peat monuments of the Trans-Urals: analysis and interpretation. Doct. Diss.]. Ekaterinburg, 2015, vol. 1, 338 p. (in Russ.).
- Devlet E. G. [Rock paintings in the X-ray style and a mythological story about finding a shamanic gift]. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Yevrazii* [Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia], 2000, no. 2, pp. 88–95. (in Russ.).
- Devlet E. G., Devlet M. A. *Mify v kamne. Mir naskalnogo iskusstva Rossii* [Myths are in stone. The world of rock art of Russia]. Moscow: Aleteyya Publ., 2005, 472 p. (in Russ.).
- Devlet E. G. The skull motif in rock art of Far East: symbol of death, rebirth and the link between the generations. *Expression*, 2017, no. 17, pp. 34–44. (in English).
- Dyrenkova N. P. [Reception of shamanic gift according to the views of Turkish tribes]. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Leningrad: AN SSSR Publ., 1930, vol. 9, pp. 267–291. (in Russ.).
- Eliade M. *Mify, snovideniya, misterii* [Myths, dreams, mysteries]. Moscow: Relf-buk Publ., 1996, 228 p. (in Russ.).
- Eliade M. *Shamanizm: Arkhaicheskie tekhniki ekstaza* [Shamanism: Archaic techniques of ecstasy]. Kiev: “Sofiya” Publ., 1998, 480 p. (in Russ.).
- Ivanov S. V. *Materialy po izobrazitelnomu iskusstvu narodov Sibiri XIX — nachala XX v.* [Materials on the fine arts of the peoples of Siberia 19th — early 20th century]. Moscow-Leningrad: AN SSSR Publ., 1954, 838 p. (in Russ.).
- Ivanov S. V. *Skulptura altaytsev, khakasov i sibirskikh tatar (XVIII — pervaya chetvert XX v.)* [Sculpture of Altaians, Khakassians and Siberian Tatars (18th — first quarter of 20th century)]. Leningrad: Nauka Publ., 1979, 194 p. (in Russ.).
- Koksharov S. F. [On the content and dating of a group of Ural pisanits]. *Problemy izucheniya naskalnykh izobrazheniy v SSSR* [The problems of studying rock carvings in the USSR]. Moscow: IA AN SSSR Publ., 1990, pp. 79–83. (in Russ.).
- Ksenofontov G. V. *Legendy i rasskazy o shamanakh u yakutov, buryat i tungusov* [Legends and stories about shamans from the Yakuts, Buryats and Tungus]. Moscow: Bezbozhnik Publ., 1930, 126 p. (in Russ.).

- Leontev N. V. [Stela at the river Askiz (image of the male deity in percussive fine arts)]. *Okunevskiy sbornik: Kultura. Iskusstvo. Antropologiya* [Okunevsky collection: Culture. Art. Anthropology]. Saint Petersburg: Petro-RIF Publ., 1997, pp. 222–237. (in Russ.).
- Lødøen T. Rock Art as Mortuary Practice in the Late Mesolithic of Western Norway. *Expression*, 2015, no. 9, pp. 43–47. (in English).
- Lvova E. L., Oktyabrskaya I. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S. *Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoy Sibiri: Chelovek. Obshchestvo* [The traditional worldview of the Turks of Southern Siberia: Human. Society]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1989, 243 p. (in Russ.).
- Molodin V. I. *Grot Kuylyu — kultovyy kompleks na reke Kucherle (Gornyy Altay)* [Grot Kuilju — a cult complex on the river Kucherle (Gorny Altai)]. Novosibirsk: IAE SO RAN Publ., 2010, 262 p. (in Russ.).
- Novik E. S. *Obryad i folklor v sibirskom shamanizme. Opyt sopostavleniya struktur* [Rite and folklore in Siberian shamanism. Experience in comparing structures]. Moscow: Nauka Publ., 1984, 304 p. (in Russ.).
- Okladnikov A. P. *Petroglify Baykala — pamyatniki drevney kultury narodov Sibiri* [Petroglyphs of Lake Baikal — monuments of the ancient culture of the peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1974, 125 p. (in Russ.).
- Propp V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [The historical roots of the fairy tale]. Leningrad: LGU Publ., 1986, 366 p. (in Russ.).
- Sagalaev A. M., Oktyabrskaya I. V. *Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoy Sibiri: Znak i ritual* [The traditional worldview of the Turks of Southern Siberia: sign and ritual]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1990, 209 p. (in Russ.).
- Shirokov V. N., Chairkin S. E. *Naskalnye izobrazheniya Severnogo i Srednego Urala* [Rock images of the Northern and Middle Urals]. Ekaterinburg: OOO ID “Azhur” Publ., 2011, 182 p. (in Russ.).
- Vaynshteyn S. I. *Mir kochevnikov Tsentralnoy Azii* [World of nomads of Central Asia]. Moscow: Nauka Publ., 1991, 296 p. (in Russ.).