

ШАМАНИ У СУСПІЛЬСТВАХ МИСЛИВЦІВ НА ОЛЕНЯ

Наталія МИХАЙЛОВА

*Інститут археології НАН України,
просп. Героїв Сталінграду, 12, 04210, м. Київ, Україна, e-mail: janevic_a@ukr.net*

В ідеології первісного населення лісової зони Євразії провідну роль відігравав культ оленя. На основі етнографічних даних ми реконструювали модель культу, яка була екстрапольована у давнину і верифікована археологічними матеріалами. Складовими культу є міфи (тотемістичні та космологічні) і ритуали. Найважливішими були обряди відродження оленя як священної тварини та обряди мисливської магії. Розпорядником обрядів був шаман. Атрибути шамана – лук зі стрілами, оленьча шкура і корона з оленьчими рогами, вказують на зв'язок шаманізму з мисливською діяльністю.

Серед археологічних даних є матеріали, які можна розглядати як свідчення існування шаманів, пов'язаних із культом оленя. Це зображення зооантропоморфів пізнього палеоліту Франції (Труа Фрер), мезоліту Індії (Бхімбетка), неоліту та доби бронзи Іспанії (Алгодоналес), маски з верхніх частин черепів оленів зі стоянок Західної Європи (Стар Карр, Хохен-Віхельн, Бедбург-Кьонігсхофен, Плау та ін.), поховання з рогами благородного оленя Західної Європи (Тев'к, Хйодік, Бег-ер-віль, Ведбек, Скейтхолм, Молегабет, Баден-Дюренберг) та жезлами у формі голови лосиці півночі Євразії (Оленій Острів Кольського півострова, Звейнієкі, Циклодром).

Ключові слова: етноархеологія, культ оленя, первісні шамани, наскельне мистецтво, лосеголові жезли, поховання з оленьчими рогами, оленьчі маски.

Проблема шаманізму як однієї з найдавніших форм релігійного світогляду, пов'язаної зі станом “зміненої свідомості”, є надзвичайно популярною як серед дослідників сучасних традиційних народів, так і фахівців з археології та доісторії. Явище шаманізму, зокрема “техніки екстазу”, яка і є визначальною рисою цієї форми релігії, у вузькому, класичному значенні цього слова у новітньому суспільстві притаманне головню народам Центральної та Північної Азії, зокрема Сибіру. Дослідження, проведені впродовж 20–30 років, дозволили досконально вивчити цей феномен. Здобутий у багаторічних польових дослідженнях численний етнографічний матеріал дає змогу вичленити основні складові явища, які залишаються сталими впродовж тисячоліть. Тому з'явилася можливість виявити найдавніші свідчення шаманізму, які зафіксовані ще у пізньому палеоліті, і прослідкувати розвиток інституту шаманізму у подальші епохи мезо-неоліту Євразії.

Проблема шаманізму завжди приваблювала дослідників первісних суспільств.

Етнографи А. Анисимов, Г. Василевич, Є. Прокоф'єва, Є. Алексеєнко, А. Мазін, Л. Потапов та ін. опублікували надзвичайно цінні дані стосовно культу оленя, зокрема шаманізму, у нгансанів, евенків, кетів та саамів [Василевич, 1953; Анисимов, 1958; Алексеєнко, 1981; Мазін, 1984; Потапов, 1934, 1947; Прокоф'єва, 1959]. Найгрунтовнішим стало дослідження психолога, філософа та антрополога румунського походження Мірчи Еліаде, в якому видатний учений описав як техніку трансу, так і атрибутику шаманів, а також прослідкував прояви шаманізму в індоевропейських народів [Еліаде, 1998].

“Шаманістська концепція” набула особливої популярності в останні десятиріччя. Група західних дослідників наскельного мистецтва пізнього палеоліту та мезоліту Західної Європи, серед яких Дж. Льюїс-Вільямс, Дж. Клотт, В. Вітлі, Т. Доусон, які вивчали африканське мистецтво, порівнювали сюжети та стилістику зображень Франко-Кантабрійського та левантійського мистецтва з наскельним мистецтвом бушменів. Вони зробили висновок, що

первісні малюнки є відображеннями візій, що виникають у стані зміненої свідомості, якого набувають шамани під час ритуалів [Lewis-Williams, 1986, s. 171–178]. За думкою Е. Доусон образи бушменського живопису створено під час шаманських сеансів, а полісемантичні і двозначні зображення тварин пов'язані з ритуалами життєвого циклу [Dowson, 1994]. Деякі дослідники левантійського мистецтва вважають відтворенням шаманів антропоморфів у химерних головних уборах [Hameau, 2004; Utrilla, 2005]. А. Датта дослідив прояви шаманізму у мезолітичному мистецтві Індії [Datta, 2002].

Серед археологів також є прибічники вивчення шаманізму. Колектив британських дослідників, серед яких Ш. Коннелер, Т. Шадла-Холл та ін., визначають оленячі маски з мезолітичної стоянки Стар Карр в Англії як шаманські головні убори [Conneller, Schadla-Hall, 2003]. А. Сериков досліджував шаманські поховання кам'яної доби Уралу [Сериков, 2000, 2003], а Е. Джекобсон – шаманські образи у наскельному мистецтві Монгольського Алтаю [Jacobson, 2001]. Г. Тромнау зіставив свідчення шаманської практики у сибірських народів із археологічними матеріалами та наскельним мистецтвом [Tromnau, 1991].

Мета роботи – дослідження матеріальних проявів шаманізму у первісного населення Північної Євразії. Найцікавішим для нас є період пізнього палеоліту-мезоліту, коли в основі економіки лежало полювання на північного та благородного оленів. Як відомо, міфоритульна система пов'язана з економікою, тому суттєвим елементом духовної культури тогочасного населення був культ оленя. Оскільки вивчення археологічних матеріалів як проявів сакральної діяльності надзвичайно складне завдання, здебільшого подібні об'єкти не знаходять належної інтерпретації. Переважно матеріали вивчають ізольовано, без зіставлення з іншими категоріями пам'яток. Тому загальної картини формування і розвитку шаманізму у суспільствах мисливців на оленя не створено.

Ми залуцаємо для реконструкції явищ первісного мислення метод етноархеологічної реконструкції. Досконале вивчення етнографічних проявів шаманізму дало можливість виявити найважливіші “споконвічні” матеріальні свідчення шаманської діяльності, які зіставлено з археологічними джерелами в синхронному і діахронному аспектах.

В обрядовості, пов'язаній з культом оленя, надзвичайно важливу роль відігравали шамани – люди, які виконували роль посередників між світом духів і світом людей. Шамани були основними виконавцями найбільш значущих і складних обрядів, приурочених до природних циклів життя оленів, пов'язаних з культом оленя у багатьох народів Північної Євразії [Грачева, 1981, с. 79–80]. Духи були істотами зоантропоморфної природи, з якими шаман перебував у кровній спорідненості [Анисимов, 1958, с. 136]. У нашому дослідженні ми торкаємося тільки тих шаманів, головним духом-покровителем яких був олень або лось, матір-звір у вигляді лося чи оленя, що відобразилось на шаманських атрибутах. Необхідність визначення ролі шаманізму для нас обумовлене появою цього інституту, на думку багатьох авторів, ще у кам'яну добу [Lewis-Williams, 1996, p. 125–132; Furst, 1977, p. 1–21] і вірогідним зв'язком ранніх проявів шаманізму, за деякими археологічними джерелами, з культом оленя у давнину.

Розглянемо основні, риси шаманів, що відображають їхній зв'язок із культом оленя.

Зовнішній вигляд шамана мав нагадувати про його споріднення з оленем. У кетів шаман під час камлянь уособлював важенку “кадукс”, всі частини його вбрання символізували частини оленя. Бубен, парку і головний убір з рогами називали тим же словом – “кадукс”. Подібний костюм був і в селькупських шаманів [Алексеенко, 1981, с. 106]. В інших народів, котрі мали в ідеології пережитки культу оленя, шаманський верхній одяг – парка – шивли з оленячої шкіри [Потапов, 1935, с. 150; Мазин, 1984, с. 66]. На спині на рівні лопаток або на рукавах на парку нашивали залізні платівки з відгалуженнями у вигляді оленячих ріжок – один з найважливіших атрибутів костюму [Мазин, 1984, с. 72; Василевич, 1953; Анисимов, 1958, с. 174]. Коли шаман нахилився, роги підносились у нього над головою (рис. 1) [Прокофьева, 1961, с. 56, рис. 1]. Цілком очевидно, що парка з нашитими металевими рижками була ремінісценцією оленячої шкіри з рогами, яку використовували мисливці для маскування.

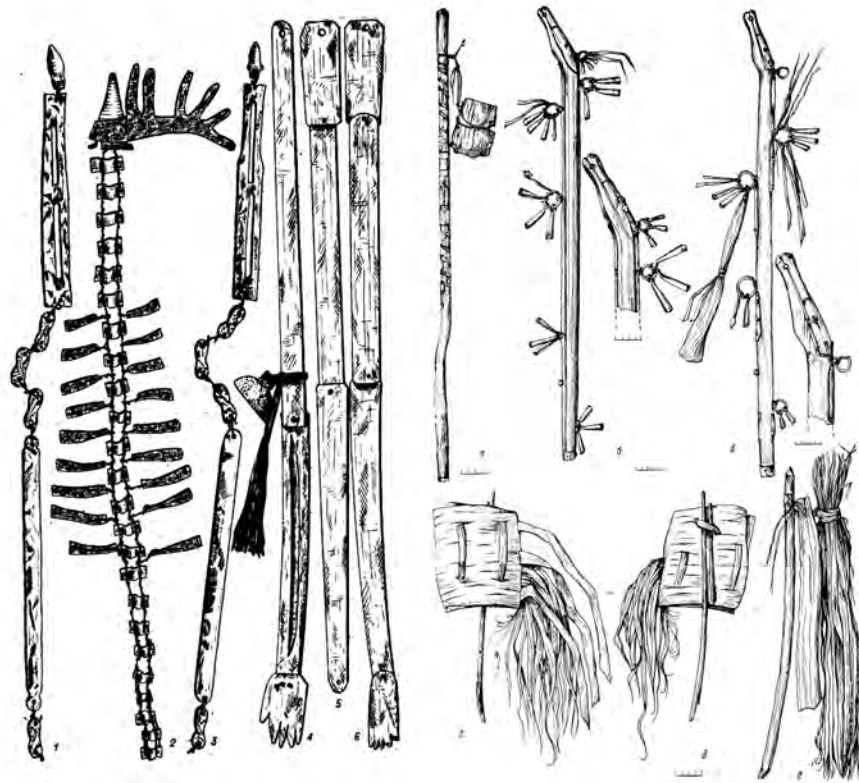


Рис 1. Матеріали сибірського шаманізму: 1, 2 – атрибути алтайських шаманів (за Дьяконова, 1981); 3 – тунгуський шаман, XVIII ст. (за Street, 1989)

Fig. 1. Artifacts of Siberian shamanism. 1, 2 – attributes of Altaic shamans (by Дьяконова, 1981); 3 – Tunguska shaman, XVIII century (by Street, 1989)

Дуже важливим атрибутом шаманського костюму була шапка зі шкіри молодого оленя, прикрашена оленьчими рогами [Потапов, 1935, с. 146; Анисимов, 1958, с. 179], або металева корона з відгалуженнями у вигляді ріжок. Надягаючи рогату корону, шаман набував властивостей небесного оленя [Прокофьева, 1959; Потапов, 1935, с. 146; Алексеенко, 1984, с. 77].

Первинно до корони кріпились справжні оленьчі роги [Потапов, 1935, с. 146; Окладников, 1966, рис. 47]. Відома гравюра Н. Вітсена (XVIII ст.) дає уявлення про давній вигляд шамана, в якого шапка зроблена зі шкіри оленя, знятої з голови разом з рогами і вухами (рис. 1, 2) [Street, 1989, abb. 39]. Корона з оленьчими рогами збереглася як рудимент у шаманів тих народів, які давно перейшли до відтворюючих форм господарства, наприклад, у бурятів [Галданова, 1987, с. 70; Элиаде, 1998, с. 121, 123], або у селькупів, в яких головним духом-покровителем шамана був кінь [Прокофьева, 1981, с. 59–60]. В американських уїчолів шаман під час подорожі за “пейотом-оленем” вдягав убір, прикрашений пір’ям, що символізувало оленьчі роги [Furst, 1977, р. 10]. Це побічно вказує на давність цього феномену.

Уособленням оленя-предка чи духа-помічника шамана був також бубон. Олень зображувався безпосередньо на бубоні або держаку. Окремі частини бубну сприймалися як частини живого оленя [Алексенко, 198, с. 106; Грачева, 1981, с. 8]. Виготовлення бубну супроводжувалось обрядом “оживлення оленя”. Бубон робили зі шкіри певного оленя, якого спеціально відстежували і вбивали родичі шамана. Шаман “перевтілювався” в жертвовного оленя, зображував, як той їв траву, пив воду, лизав сіль, і розповідав про його життя. Після цього обряду бубона дух-помічник шамана “вселявся” в нього. Такий обряд зафіксовано у селькупів, кетів та народів тюрко-монгольського світу, що свідчить про його давнє походження [Потапов, 1947, с. 163–182; Василевич, 1957, с. 156–157; 1969, с. 251–252; Прокофьева, 1951, с. 148]. Бубни, обтягнуті шкірою оленя, були і на американському континенті в уїчолів [Furst, 1977, с. 11] та в ескімосів Аляски [Obomsawin, 1977, р. 53, 55]. Виготовлення калатала також носило колективний характер [Прокофьева, 1981, с. 47; Хомич, с. 21; Грачева, 1981, с. 88; Потапов, 1935, с. 141].

У деяких народів, зокрема, у кетів, шамани займалися мисливською діяльністю на рівні із іншими членами общини, причому їхній авторитет залежав від успіхів у полюванні [Алексенко, 1981, с. 103]. На думку багатьох дослідників, до появи бубна шаман використовував під час камлань лук зі стрілами, пізніше бубон перейняв на себе функції і назву лука. Щодо цього є численні лінгвістичні та етнографічні докази [Новик, 1984, с. 54; Прокофьева, 1981, с. 54; Furst, 1977, р. 12]. А. Анохін повідомив про використання алтайськими шаманами та шаманками лука для обслуговування лише родичів. Зважаючи на те, що у повсякденному житті жінки не мали права навіть торкатися зброї, камлання жінок з допомогою лука, напевно, має дуже давнє походження [Потапов, 1934, с. 70]. Образи жінок, які виконували функції шаманів з допомогою лука, відомі у неолітичному наскельному мистецтві [Sargas, 1969, s. 5–34]. Після заміни лука бубном він зберігся серед шаманських атрибутів у вигляді моделі [як підвіска на костюмі] або зображення на бубні [Потапов, 1934, с. 64–77; Прокофьева, 1951, с. 146]. На Американському континенті серед шаманів й досі зберігся звичай використання лука як струнного інструменту для заманювання тварин. На думку П. Фарста, люди почали користуватись луком для магічного впливу на тварин уже в палеоліті, спираючись на зображення замаскованої твариною людини із луком у руках з печери Труа Фрер [Furst, 1977, р. 11–12]. Вражаючи подібність шаманських бубнів-луків і бубнів, зроблених з оленьчої шкіри, так само, як і уявлень про священного оленя у народів Сибіру і Центральної Америки, дає підставу припускати, що поява шаманів, пов’язаних з оленем, відбулася 15–20 тис. років тому, в часи заселення Америки [Furst, 1977, р. 6].

Найвиразнішим шаманським камланням, в якому особливо чітко простежено культ оленя, був евенкійський обряд шингелавун. Буквально слово шингелавун перекладається “імітація зняття шкіри з метою забезпечення здобичі на полюванні” [Анісімов, 1958, с. 26]. У давні часи цей обряд справлявся усіма членами роду біля священних скель Бугади (родових святинь, які були вкриті зображеннями оленів, перші з яких з’явилися у неоліті) [Анісімов, 1958, с. 35; Окладников, 1950]. Шаман приймав образ оленя і відбував у віртуальну мандрівку до Господарки Світу Бугади Мушун, у вигляді величезної олениці чи лосиці. Він викрадав у Господарки пасма оленьчої шерсті, які, після повернення шамана до людей, мали перетворитись на справжніх оленів. У другій частині церемонії приймали участь мисливці,

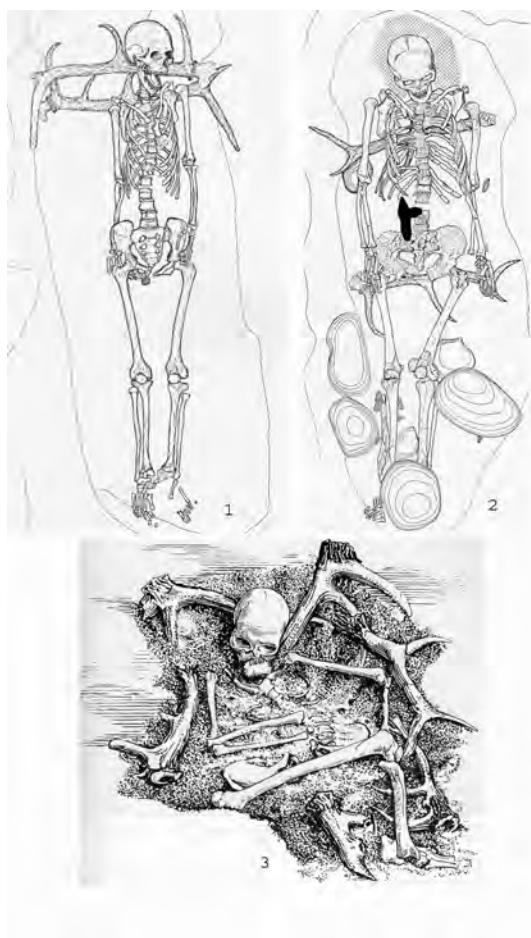


Рис. 2. Мезолітичні поховання з оленьчими рогами: 1, 2 – Ведбек, Данія (Albertsen, 1976); 3 – Хйодік (Schulting, 1996)

Fig. 2. Mesolithic burials with antlers: 1, 2 – Welbek, Denmark (Albertsen, 1976); 3 – Hjordik (Schulting, 1996)

що обумовлювало його забиття. Убиту тварину урочисто заносили на місце церемонії і клали на вишиту скатертину, вирізали мозок і символічно “годували” улюбленою їжею. Під керівництвом шамана люди прощалися з оленем, пояснювали, що він загинув заради його людських родичів, і що шаманська магія незабаром відродить його з кісток. Кістки передавали вогню задля майбутнього відновлення [Furst, 1977, p. 14]. За уявленням уїчолів, у кістках міститься душа істоти [Furst, 1977, p. 16].

Отже, найважливіші і найдавніші атрибути шаманів – оленьча шкура, роги і лук зі стрілами – вказують на зв'язок шаманізму з мисливською діяльністю. Шаман своїм виглядом нагадував мисливця, замаскованого в оленя для полювання скрадом.

Для того, щоб набути здібностей посередника між людьми та духами, шаман повинен був пройти церемонію посвячення. Подібно до вікових ініціацій, посвячення шамана складалося з трьох фаз: усамітнення майбутнього шамана у лісі, тілесні і моральні випробування, і нарешті, повернення до людей у статусі обранця духів – людини, що має паранормальні здібності. Під час ізоляції, яка символізувала тимчасову смерть, шаман віртуально вступав у контакт із духами, зокрема з Матір'ю-звіром. У евенків Мати-Олениця “поглинала” душу молодого шамана і замість неї створювала звіриного духа-двійника, який після повернення в людську

замасковані під оленів. Вони виконували мисливський танок-пантоміму закликання звірів. Центральною фігурою танцю був актор-мисливець, який зображав вожака звіриного стада, і мав привабити табун звіроподібних мисливців, а разом з ним і всіх інших звірів, на родові мисливські угіддя. Цей обряд, на нашу думку, є елементом мисливської магії. Після закінчення танцю мисливці влаштовували з дерева фігурки оленів, біля дерев'яних самиць встановлювали фігурки телят. Це, на наш погляд, є відголоском тотемістичного обряду Інтічиум. Остання частина ритуалу – пантоміма колективного полювання і забиття звірів. Після її закінчення забивали декілька жертвних тварин, шкури приносили в жертву Господарю тайги, м'ясо поїдало усімі учасники обряду. Наприкінці шаман влаштовував з розщепленого дерева антропоморфного ідола Хічупкан, на якого натягували оленьчу шкуру, крізь якого пролазили усі мисливці [Анісімов, 1958].

Отже, в обряді шинкгелавун напластовані елементи календарних і перехідних обрядів – промислової магії, тотемістичного обряду розмноження оленів і ініціацій. Ці обрядові дії сконцентровані навколо сюжетного стрижню обряду – посередництва перевтіленого в оленя шамана між світом людей і світом тварин, яким владарює олениця Бугади Мушун.

Обряд розмноження оленя з керівною роллю шамана є надзвичайно давнім, про що свідчить наявність подібного ритуалу в американських уїчолів – народу, який ніколи не полював на оленя заради харчування. Уїчольський шаман освячував місце проживання оленя,

спільноту ставав головним духом-покровителем шамана [Анисимов, 1958, с. 144]. Духи розчленовували тіло неофіта подібно до того, як мисливці розробляли тіло жертвовного оленя для колективної трапези. Вони загартовували частини тіла на вогні і кували з них нову антропоморфну форму, яка ставала вмістилищем для духа-тотема [Анисимов, 1958, с. 144–147; Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 94].

Після повернення шамана до людей починався етап виготовлення шаманських атрибутів. Після закінченню обряду справлялася сумісна трапеза, а кістки жертвовної тварини складались на поміст біля шаманського чума [Анисимов, 1958, с. 164–165].

Протягом шести-дванадцяти років, відповідно до набуття досвіду і “могутності”, шаман за аналогічних умов отримував інші атрибути, останнім і найпочеснішим з яких була залізна корона з оленьчими рогами [Мазин, 1984, с. 84; Алексеенко, 1984, с. 77]. Основні атрибути – бубен, парка, залізний головний убір – свідчили про доступність шаману сакрального верхнього світу [Алексеенко, 1984, с. 7].

Отже, церемонія посвячення шамана провадилась у типовій формі шаманської ініціації, які були відомі у народів Азії, Австралії і Америки [Еліаде, 1998, с. 39–63], що свідчить про їхнє дуже давнє походження. Вона мала риси перехідного обряду (ізоляцію і фізичні випробування як набуття вищого соціального статусу), і, одночасно, жертвоприношення тварини з метою її відродження. Після “тимчасової смерті” шаман відроджувався у якості екстранормальної зооантропоморфної істоти, що мала здатність спілкуватися з духами-тваринами, головним з яких був дух-покровитель. Новий статус “обранця духів” підтверджувався зооморфними знаками – шаманськими атрибутами. Набуття шаманських атрибутів супроводжувалось ритуалами, подібними до календарних обрядів, спрямованих на відродження промислових тварин. Уявлення про зв'язок шаманів з оленями існували і за межами Сибіру [Потапов, 1947, с. 182; Furst, 1977, p. 16].

Шаманізм, на думку багатьох фахівців, має давнє походження. На переконання декількох авторитетних дослідників, це явище виникло ще у пізньому палеоліті і відображене у мистецтві Франко-Кантабрійської зони [Lewis-Williams, 1986, p. 171–178]. Як автономний інститут світогляду він розвивався за власною логікою, водночас зберігаючи свої первинні, базові елементи, які притаманні часу його формування. До них, безумовно, належить і ініціація шамана, яка є рудиментом ініціації у давніх суспільствах з оленьчим культом. Вона збереглася навіть у тих етнографічних суспільствах, де культ оленя зник, або був заміщений культом інших тварин.

Отже, основними атрибутами шамана були лук зі стрілами, рогата шапка з оленьчими рогами і оленьча шкура. Ця обставина, на нашу думку, свідчить, що первинно шаманські функції виконували мисливці. У деяких народів ще не відбулася диференціація шаманів у суспільстві. Наприклад, у кетів збереглися пережитки сімейних форм шаманізму, поряд з великими шаманами існувала значна кількість “маленьких”. Шаман брав участь у промислах на рівні з іншими членами общини, причому його авторитет залежав від його успіхів у полюванні [Алексеенко, 1981, с. 103].

Таким чином, можна зробити припущення, що так званий “білий шаманізм”, пов'язаний з оленьчим промислом, виник у суспільстві мисливців на оленя. Вірогідно, що в родовій мисливській общині певні сакральні дії з метою залучення мисливського щастя і збільшення поголів'я оленів міг виконувати кожний чоловік-мисливець. Він вдягався, як для індивідуального полювання, в оленьчу шкуру і маску і наслідував рухи оленя. При цьому він просив долю про успіх, акомпонує собі з допомогою лука й стріли (рис. 5, 1, 2). З часом, очевидно, функції продукуючої та імітативної магії перейшли до найздібніших та найсильніших мисливців, які вирізняли в общині. Напевно, лук і роги стали символами їхньої магичної сили. М. Еліаде, ґрунтуючись на текстах міфів про Першого Шамана, стверджував, що в архаїчних суспільствах шамани мали виняткове положення [Еліаде, 1996, с. 8]. Водночас з відокремленням шамана від інших мисливців встановлювався його зв'язок із тотемним предком – оленем. Вірогідно, що шаман узяв на себе функції спілкування з предком-

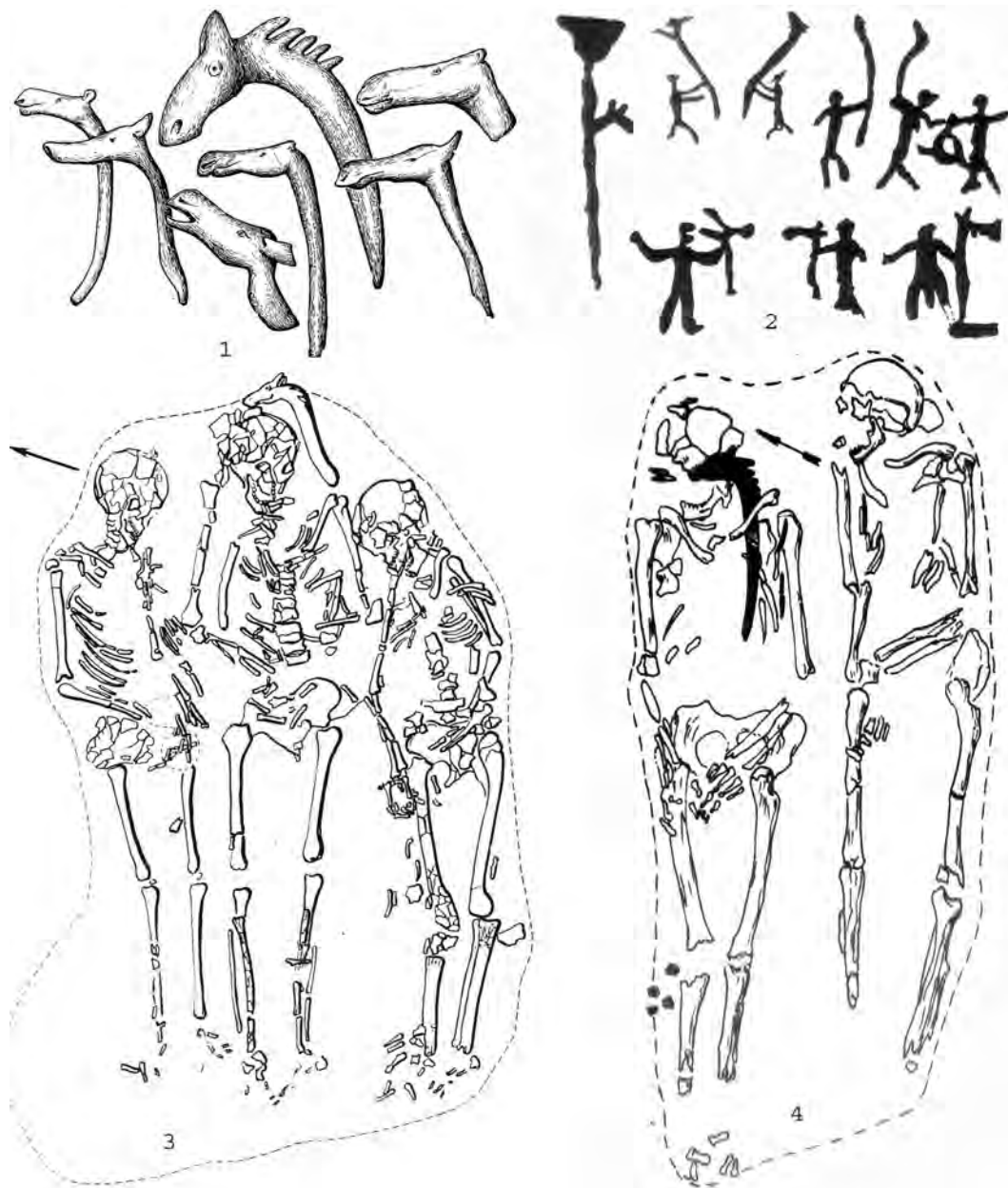


Рис. 3. 1, 2 – Лосеголові жезли півночі Росії та Скандинавії (за Рыбаков, 1980) та їхні зображення (за Helsing, 1987); 3, 4 – Мезолітичні поховання з лосеголовими жезлами. Олений острів, Кольський півострів, Росія (Гурина, 1953)
Fig. 3. 1, 2 – Moosehead-like rods from the Northern Russia and Scandinavia (за Рыбаков, 1980) and images of them (by Helsing, 1987); 3, 4 – Mesolithic burials with moosehead-like rods. Oleniy ostrov, Kola peninsula. Russia (Гурина, 1953)

захисником. Так само, як тотемний герой проникав у світ людей, перевтілюючись у людину, шаман в образі оленя проникав у світ предків [Петрухин, 1986, с. 9].

З появою класичних форм шаманізму – одержимості, “обранства” – поступово відбувалася трансформація тотемного предка в духа-помічника шамана. Встановлення взаємовідносин з духом відбувалося під час шаманського “посвячення” – розвинутої форми обряду вікової ініціації. Шаман набував статусу зоантропоморфної істоти, медіатора між

людським і тваринним світами. Матеріальним втіленням його подвійної сутності стали елементи костюму, що імітували частини тіла оленя і бубон, який уособлював самого оленя.

Таким чином, ми припускаємо, що на ранній стадії розвитку суспільства на оленів сформувалася категорія людей, які мали право на виконання релігійно-культуової практики, спрямованої на відтворення основної промислової тварини – оленя. Виконуючи сакральні функції, вони набували зооморфного вигляду, одягаючи шкуру і роги оленя і користуючись зооморфними предметами.

Наявність аналогічних проявів культу оленя у шаманізмі на території Азії і Америки дає підстави припускати, що вони з'явилися ще до заселення Америки.

Тепер проаналізуємо археологічні свідчення існування шаманів у стародавньому суспільстві. Широко відомо зображення фантастичної істоти з оленькими рогами з палеолітичної печери Труа Фрер у Франції, яке називають “Чаклуном”. Фігура розташована в найбільш почесному місці печери – на стелі так званого “святинища”. “Чаклун” має роги оленя, лапи ведмедя, лик птаха і довгий хвіст. Дослідники порівнюють його з гравюрою евенкійського шамана XVIII ст. (рис. 6, 1) [Street, 1989, р. 52]. Однак, на наш погляд, синкретична істота швидше схожа не на реальну людину – шамана, а на віртуального шаманського духа-покровителя, медіатора між світами, або тотемного предка. Подібні люди-олені відомі на малюнках неоліту і енеоліту Іспанії (д’Алгондалес доби енеоліту (3500–3200 BC); Сарга, Таджа де лас Фігурас) (рис. 6, 2, 3) [Dams, 1980, р. 475–494]. Можливо, це прототип рогатого бога Цернунноса, відомого в період бронзи-заліза на багатьох пам’ятках Європи (рис. 6, 4) [Ross, 1964, р. 176–197].

У той же час, у пізньому палеоліті в багатьох областях Євразії існували печери, де зібрано багато оленьких рогів [Михайлова, 2007; Гусліцер, Канівець, 1965, с. 81; Lawson, Bonzall, 1986, р. 1–7]. Для нас цікава печера Ашенстайн в Нижній Саксонії, в якій знайдено 360 скинутих рогів північного оленя. Безліч скинутих рогів оленів дає змогу припускати, що в печері відбувалися тотемістичні обряди. Можливо, люди прикладали роги до голови, зображуючи оленів, а після ритуалу складали роги в печері для того, щоб з них народилися нові олені. Такі обряди були відомі у саамі [Чарнолуцкий, 1965]. Серед інших виробів у печері був предмет у формі букви Т з обрізаного оленього рогу [Trompau, 1991, р. 22–38]. Такі самі предмети використовували саамські шамани [Itkonen, 1951, р. 62]. На думку Г. Тромпау, цей виріб нагадує Т-подібні калатала лопарських шаманів і має достатньо широкі аналогії як серед пізньопалеолітичних пам’яток Європи, так і в етнографічних жертівниках мисливців на оленя [Trompau, 1991, р. 32–36].

Більш численними є свідчення давніх шаманів у мезолітичний час. На кількох мезолітичних стоянках Західної Європи знайдено частини черепів оленів з рогами або їхніми залишками та отворами для кріплення. Умовно їх називають “оленьчі маски”. На сьогодні відомі шість місцезнаходжень оленьких



Рис. 4. Маски з черепів оленів з рогами: 1 – Бедбург-Кьонігсхаузен; 2 – Хохен-Віхельн (за Street, 1989); 3 – Алслебен (за Pratsch, 2004)

Fig. 4. Masks made of deer skulls with antlers: 1 – Bedburg-Kjonigshaven; 2 – Hohen-Viecheln (by Street, 1989); 3 – Adslieben (by Pratsch, 2004)

масок – Аренсбург, Стар Кар, Бедбург-Кьонігсхофен, Хохен Вихельн, Плау та Берлін-Бісдорф (рис. 4). Ці пам'ятки знаходяться на Північноєвропейській рівнині і належать до фінальнопалеолітичного та ранньомезолітичного кола культур. Розглянемо докладніше маски та їх контекст.

Найдавнішим є фрагмент маски, в якій стовбур рогу був поділений навпіл для зменшення ваги, знайдений на фінальнопалеолітичній стоянці гамбургської культури Аренсбург-Поггенвіш, яку досліджував А. Руст [Trompau, 1985, s. 90, 94, abb. 4, 2]. Найчисленніша колекція масок походить зі Стар Кар [Clark, 1954]. Ця пам'ятка мезолітичного часу розташована у Східній Англії. Поселення знаходилося на краю очеретяного болота. Його центральна частина являла собою штучну грубу березову платформу, яку покладено просто на очерет. Завдяки чудовій збереженості матеріалу у болотяному ґрунті до нашого часу збереглися, крім крем'яного комплексу, сувої березової кори, дерев'яні вироби (лопатки чи весла), численні кістки тварин, вироби з кістки та рогу, в тому числі оленячі маски [Clark, 1954]. Всього знайдено двадцять один екземпляр масок. Для них використовували лише черепи



Рис. 5. Матеріали з американського континенту: 1, 4, 5 – мисливське та ритуальне маскування (за Авдеев, 1959, Clark, 1954); 2, 3 – матеріали з поховань археологічної культури Адена (Bender, 1985)

Fig. 5. Materials from American continent: 1, 4, 5 – hunting and ritual camouflage (by Авдеев, 1959, Clark, 1954); 2, 3 – materials from the burials of Adena culture (Bender, 1985)

молодих дорослих самців, які мали розвинені роги. Під час виготовлення масок роги обрізали на 1/4 чи 1/3 довжини та вирізали з них довгі скіпки. Таким чином, при максимальному збереженню первинного вигляду, їхня вага суттєво зменшувалась. Внутрішня поверхня черепної коробки була ретельно заглажена, так само, як і краї. У тім'яній та передній кістках черепу робили отвори, що дозволяло кріпити маски на голові ремінцями чи мотузками [Clark, 1954, p. 168–175, pl. XXII–XXIV]. На думку Г. Кларка, зменшення ваги рогів, заглажування внутрішньої поверхні черепів та, нарешті, отвори в них, які дозволяли закріплювати маски на голові ремінцями чи мотузками, свідчать про те, що вони не вивішувались на стовпах, як трофеї, а носились на голові [Clark, 1954, p. 169–172]). Дві маски з мезолітичного місцезнаходження Бедбург-Кенігсхофен в західній частині Німеччини зроблено з черепів дорослих особин зі сформованими рогами. Одна маска мала чотири отвори: по два в задній та носовій частинах черепа, друга – лише два, в задній частині [Street, 1985, s. 44, 45, abb. 32–36].

На думку А. Яневича і Л. Залізняка, мисливці одягали маски, щоб наблизитися до оленя [Яневич, 1990, с. 104–106; Залізняк, 1991, р. 7]. Інші дослідники інтерпретують їх як атрибут шаманів [Clark, 1954, p. 169, Street, 1989, p. 52; Conneller, 2003]. Ми вважаємо, що у профанній сфері життя первісних мисливців маски мали суто раціональне призначення – їх використовували як спорядження для полювання на оленів скрадом. Для такого припущення є

численні етнографічні підтвердження [Василевич, 1953; Анисимов, 1958]. Археологічними свідченнями практики полюванням зі скрадом у первісних народів є наскельні малюнки переряджених у тварин мисливців [Street, 1989; Furst, 1977]. Але для первісності неможливо провести межу між профанним та сакральним. Мисливці, переряджені в оленів, які імітували вигляд, поведінку та голос промислової тварини, споріднювались із цією твариною, не втрачаючи при цьому своєї людської суті. Вони ставали істотами подвійної природи, відокремившись від “своїх”, людей, але не перетворившись на “чужих”, тварин. В обрядах мисливської магії та в обрядах відтворення промислової тварини, які мали на меті упорядкування соціуму, встановлення регулярного і взаємовигідного зв'язку між світом “своїх” і світом “чужих”, переряджені мисливці ставали посередниками між цими світами. Вони отримували почесне право спілкування з тотемним предком, духом-покровителем. Відвідуючи світ “чужих”, вони переймалися його містичною силою. У подальшому оленьча шкура та роги стали атрибутами шаманів. Вони символізували амбівалентність шаманської сутності і водночас засвідчували монополію на спілкування з тотемним предком.

Використання оленьчих рогів для людей, що мали особливий статус, було відомо в курганах культур Адена і Хоупвелл у Північній Америці. Б. Бендер вказувала на багатство похованих, яких вона називала “жерцями”, і порівнювала їх з похованнями Бретоні [Bender, 1985, р. 22]. Побічним доказом шаманського призначення оленьчих масок може слугувати маска з рогами, зроблена з черепа барана, який був культовою твариною у мешканців Каліфорнії початку другого тисячоліття н.е., що зафіксовано у наскельному мистецтві. Маска була багато оздоблена мушлями, що дало підстави автору розкопок припускати, що вона належала шаману [Garfinkel, 2011].

Інша категорія археологічних свідчень – це поховання з оленьчими рогами. На півночі Франції, на островах Тевбек, Хьодік та Бег-ер-Віль знайдено пізньомезолітичні комплекси поховань, які супроводжувалися кам'яними плитами і вогнищами. Це свідчило про обряди, які проводили на могилах. У деяких могилах були структури з оленьчих рогів, які покривали скелети, як тенти (рис. 2, 2). Такі поховання були найбагатшими. Вони включали численні прикраси з черепашок, оленьчих зубів, бурштину та орнаментовані шпильки. Автори розкопок вважають, що оленьчі роги відзначали людей, які займалися релігійною діяльністю – шаманів [Requart, 1937; Schulting, 1996, р. 344–350; Kayser, Bernier, 1988, р. 45].

Мезолітичні комплекси в Данії та Швеції також мають поховання з оленьчими рогами. На комплексі Ведбек оленьчі роги знайдено у трьох похованнях. Найвиразнішим є поховання 10 чоловіка п'ятидесяти років. З інвентаря присутні лише дві крем'яні пластини, що знаходились вище стегон. Небіжчик лежав на парі рогів благородного оленя, один ріг був під плечима, другий під стегнами. На його кінцівках лежали п'ять великих каменів. Череп був оточений вохрою. Поховання 11 являло яму, дно котрої вкрито вохрою. Залишків скелета не виявлено. Поховальний інвентар складався з рогу оленя, кістяного шила та кам'яної сокири. На думку авторів, скелет, судячи зі складу інвентаря, чоловічий, був витягнутий незабаром після поховання. Поховання 22 належало жінці віком 40–50 років. Єдиним інвентарем були два оленьчі роги під головою і плечима (рис. 2, 1, 2).

Вражаючим нам видається те, що оленьчі роги маркували найважливіші частини скелетів – голову і плечі у жінки та плечі і стегна у чоловіка. Також важливою ознакою поховань з рогами є більша глибина могильних ям та наявність каміння на чоловічому скелеті. За визначенням Ю. Серикова, глибока яма була однією з ознак шаманського поховання [Сериков, 2003, с. 141–164]. За версією М. Косарева, поховання у глибокій ямі мало забезпечити максимальне наближення до Нижнього світу і застосовувалось для злих шаманів [Косарев, 2000, с. 534]. Каміння, покладене на кінцівках, є також класичним запобіжним заходом, який не дозволив би небіжчику встати з могили. За інформацією Ю. Чернецова, на ноги небезпечного покійника клали сокиру або ніж [Чернецов, 1959, с. 144]. Як відомо з етнографії, людей, які виконували культову практику, вважали небезпечними і одноплемінники вживали заходи, щоб не допустити їхнього повернення з того світу [Леви-Брюль, 1930, с. 66].

Усе це, на нашу думку, свідчить, що поховання з оленьчими рогами у Ведбеку належали людям з особливим статусом.

Отже, є серйозні підстави вважати, що поховані з оленьчими рогами мали відношення до культової практики.

На могильнику Скейтхолм II у Швеції досліджено 22 поховання. У похованні XI знайдений скелет молодого чоловіка, витягнутий на спині. Поперек гомілок лежала “мережа” рогів благородного оленя, в тому числі з фрагментом черепа. Поховання XV містило скелет молодого чоловіка у сидячому положенні. Два роги благородного оленя лежали біля голови, один ріг біля ніг похованого. Низка перфорованих зубів благородного оленя увінчувала верхівку черепа. Дві крем’яні пластини, крем’яна сокира лежали коло стегон. Кілька зубів дикого кабана були під правою пахвою. Інвентар вказує на вищий соціальний статус (зокрема, головний убір з просвердлених зубів оленя). Сидяче положення, за думкою багатьох дослідників, є ознакою особливого статусу похованого. Деякі дослідники трактують такі поховання, як шаманські [Хлобыстина, 1991, Сериков, 2003, с. 141–164].



Рис. 6. Зображення людей з оленьчими рогами: 1 – чаклун з Труа Фрер (за Street, 1989); 2, 3 – Іспанія, неоліт (Dams, 1980); 4 – кельтський бог Цернуннос (за Ross, 1967)

Fig. 6. Images of humans with antlers: 1 – sorcerer from Trois-Frères (by Street, 1989), 2, 3 – Spain, Neolithic (Dams, 1980); 4 – Celtic god Cernunnos (за Ross, 1967)

У похованні XX знаходився витягнутий на спині скелет молодої жінки. Низка перфорованих зубів тварин, зокрема, зуби зубра, які напевно, були привезені з віддалених територій, створювала пояс. Позаду голови також були намистини із зубів. У ямі позаду поховання XX знаходився оточений вохрою скелет собаки, який автор розкопок Л. Ларсон розглядав як окреме поховання XXI. Біля спини собаки лежав оленьчий ріг, а на животі – три крем’яних ножі та молот з оленьчого рогу, орнаментований ромбами та короткими нарізками [Larsson, 1989, р. 373]. Поховання XXII містило скелет жінки віком 30–40 років у сидячому положенні, яку посадили прямо на оленьчі роги. Серед інвентарю були намистини із зубів тварин, 49 з яких без отворів, 6 перфорованих, та сланцева пластинка – ніж [http://www.dandebate.dk/dk-historie7.htm]. Крім того, у могильнику була порожня могила без слідів скелету, яка містила три великих стовбури оленьчих рогів. Автор трактував її як кенотаф [Larsson, 1989, р. 373].

Затоплена пам’ятка Моллегабет II на Данському узбережжі є залишками корми видовбаного човна довжиною 2,5 м. Кожен кінець човна утримували устромлені в землю загострені кілки. Усередині та навколо човна були розсіяні залишки скелета молодого дорослого чоловіка та крем’яні, кістяні, рогові та дерев’яні знаряддя, в тому числі крем’яні сокирки та частина мисливського лука. Серед артефактів були роги оленя [Gron, 2005, р. 18]. На думку Р. Шултінга, “човен з тілом померлого чоловіка був затоплений і закріплений кілками на мілині. Напевно, це найдавніший випадок використання човна для “подорожі мертвих” [Shulting, 1988, р. 215]. Нагадаємо, що залишки дерева, можливо човнів, були відомі у Ведбеку. В Оленеострівському могильнику доби бронзи на березі Баренцевого моря “деякі

кістякі знаходились у трунах з дерева і шкур, довжиною до 1,9 м, що нагадували за формою човни або сані” [Мурашкин, Шумкин, 2004, с. 98]. Поховання у вигляді човнів розповсюджені у Скандинавії. За доби бронзи це були імітації кам’яними викладками, а пізніше, в епоху вікінгів, для поховань знаті використовували дерев’яні човни [Shetelig, Falk, 1937, р. 151–152, 279–282].

У 1934 р. у Саксонії знайдено мезолітичне поховання жінки віком 25–30 років у вертикальному положенні із зігнутими ногами, в якій між стегнами знаходився скелет немовляти 6–12 місяців (8–9 тис. ВР). Серед багатого інвентаря знаходили роги косулі, панцир черепахи, крем’яні та рогові сокири, зуби та щелепи тварин, ікла кабанів, мушлі, кістка тварини із просвердленим отвором (можливо, музичний інструмент). Багатий інвентар та наявність оленьчих рогів дали підстави авторам визначити комплекс як поховання “Шаманки”, і інтерпретувати роги косулі, як залишки головного убору [Meller, 2003]. Деякі елементи поховального інвентаря аналогічні до знайдених у Тев’єку та Хйодіку (великі мушлі, зуби тварин, рогова сокира, крем’яні пластини тощо). Роги косулі із залишками черепа можна порівняти із фрагментом черепа косулі із нарізками на рогах для прив’язування до голови з неолітичної стоянки Алслебен у Німеччині [Pratsch, 2004, р. 72].

У неолітичний час відомі поховання людей з роговими жезлами в формі лосиних голів. Найвідоміші з них знаходяться на півночі Росії (рис. 3). Поховання чоловіка і двох жінок з Оленеострівського могильника на Кольському півострові надзвичайно багате. Воно вкрите безліччю лосячих зубів і кістками дрібних тварин і птахів [Гуріна, 1956, рис. 113, 114]. Подібні жезли з головою лосиці широко відомі на території Скандинавії, Балтії, півночі Росії та Сибіру (Швянтоїї, Звейнієкі у Литві, Циклодром, могильник біля р. Біла у Сибіру) [Студзицкая, 2004, с. 25–31; Окладников, 1974, с. 35]. Можливо, поховані люди були шаманами, а жезли – символом лося-тотема, покровителя шамана. У цьому контексті цікаві зображення людей з жезлами в човнах, які мають форштевень у вигляді голови лося. Зображення таких човнів широко поширені на території півночі Євразії, Сибіру, в Кореї і навіть в Америці. Дослідники вважають, що човни-лосі віртуально перевозили померлих у світ духів-тварин [Окладников, 1959, с. 100–101]. У зв’язку з цим дуже важливо згадати про поховання в човнах з оленьчими рогами. Таким чином, у світогляді стародавніх мисливців Євразії, очевидно, образ оленя-провідника у світ предків поєднався з образом човна мертвих. Ймовірно, це сталося ще в кам’яну добу. Проте, зв’язок поховального човна з оленем зберігся до середньовіччя [Sarvas, 1969, р. 8].

У наскельному мистецтві Північної Європи та Азії зустрічаються зображення, які можна вважати шаманськими. Два фрагменти полотна Астувансалмі [Sarvas, 1969, р. 5–34] відтворюють сюжет шаманського камлання з луком, відомого з етнографії Сибіру [Потапов, 1934, с. 64–76]. Можливо, на цьому петрогліфі відображена тема “причарування” оленя з допомогою лука, як музичного інструмента, поширена на теренах Сибіру та Америки [Furst, 1977, р. 1–27, Потапов, 1934, с. 64–76]. У цьому контексті фігури чоловіків з ріжками на полотні Астувансалмі також можна трактувати як шаманські. Антропоморфні зображення з ріжками відомі на інших пам’ятках Півночі [Савватеев, рис. 92, рис. 110], зокрема, на Канозері [Колпаков, 2012, с. 164]. Рогаті “шамани” знаходяться у центрі відомої складної композиції у Сурухтах-Кая, яка відтворює ритуал плодючості [Окладников, 1972, табл. 21, 23, 24].

На деяких петрогліфах (Альта, Залавруга, Пери Нос, Карельський Нос, Намфорсен, Босекоп, Канозеро) присутні зображення людських постатей, інколи з підкресленими ознаками чоловічої статі, з жезлами у формі лосиних голів. Деякі з них танцюють або беруть участь у групових діях, безпосередньо пов’язаних з оленями [Helskog, 1995, р. 46; Coles, 1991, р. 135, fig. 7; Evers, 1991, р. 64]. Деякі зооморфні жезли присутні на зображеннях лосеголових човнів (Карельський Нос, Лехтоярвінамфорсен, Намфорсен) [Helskog, 1987; Carpelan, 1975, s. 8, bild. 2; Coles, 1991, р. 135, fig. 7; Evers, 1991, р. 66, fig. 64]. Інколи жезли непропорційно великі, що є іконографічним прийомом надання їм визначного семантичного значення.

Отже, можна припустити, що на петрогліфах півночі Європи зображували прототипи шаманів, які мали атрибути, що вказували на їхню спорідненість з лосями/оленями – жезли у

формі лосячих голів або рогаті шапки. За цими атрибутами можна припускати, що вони слугували посередниками між людьми та оленями/лосями і сприяли відтворенню тварин.

Після переходу населення Євразії до землеробства образ оленя набув нових функцій. Олень став символом життя, запліднюючої сили у людей і гарантом врожаю. У неолітичний час нерідко зустрічаються поховання оленів або оленьчих рогів. Очевидно, оленьчі кістки, закопані в землю, повинні були забезпечити врожай злаків, як раніше вони забезпечували відродження оленів. В епоху бронзи і заліза відомі поховання людей з оленьчими рогами [Fox, 1923, p. 32; Clark, 1954, p. 172].

Отже, ми зіставили етнографічні та археологічні свідчення шаманів, пов'язані із культом оленя в Євразії. У пізньому палеоліті і мезоліті північний олень і благородний олень були основними промисловими тваринами. Надзвичайно важлива роль оленя в житті мисливця і його величний зовнішній вигляд підвищили семантичний статус цієї тварини у тотемістичній міфоритуальній системі. Під час церемоній мисливці одягали оленьчу шкуру і роги й імітували поведінку оленя, щоб отримати успіх на полюванні. Люди, набуваючи подоби оленів, відчували спорідненість з тваринами. Вони ставали істотами подвійного статусу, медіаторами між людьми і тваринами, живими і мертвими. Вони отримували магічну силу світу тварин. Можливо, тоді у тотемістичному світогляді з'явився міф про людину-оленя, спільного предка людей і тварин. Ритуалами, спрямованими на відтворення оленя, керували особи, які мали монополне право на спілкування з оленем-предком. На знак цього віртуального зв'язку вони приймали образ оленя за допомогою рогів та шкури, а їхні поховання супроводжувались знаками оленя – оленьчими рогами, або лосячими жезлами. При переході до відтворювальних форм господарства люди перестали полювати на оленів заради їжі, але його культ зберігся і трансформувався. Тепер олень відповідав за збільшення худоби та врожаю, став покровителем життєвої сили і подружніх відносин. Величні роги асоціюються з деревом життя. Олень стає гарантом королівського безсмертя. Зображення оленів супроводжували царів і жерців у могилах [Аресян, 1988; Ардзинба, 1982, с. 15–17]. В образотворчому мистецтві доби бронзи і заліза Західної Європи широко поширені зображення рогатого бога Цернунноса – покровителя тварин і плодючості [Ross, 1964, p. 176–197].

ЛІТЕРАТУРА

- Авдеев А.Д. (1959). Происхождение театра. – М. – 267 с.
- Анисимов А.Ф. (1958). Религия эвенков. – М.–Л. – 235 с.
- Алексеев Е. А. (1981). Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.). – Л.: Наука. – С. 90–129.
- Аресян Г.Е. (1988). Индоевропейский сюжет в мифологии населения междуречья Куры и Аракса. II тыс. до н.э. // ВДИ. – № 4. – С.84–102.
- Ардзинба В.Г. (1982). Ритуалы и мифы древней Анатолии. – Москва. – 250 с.
- Богораз-Тан В.Г. (1939). Чукчи. – Ч. II. Религия. – Ленинград. – 196 с.
- Василевич Г.М. (1953). Ессейско-чириндинские эвенки // СМАЭ. – N XIII. – С. 151–185.
- Гурвич И.С. (1962). Корякские промысловые праздники // Сибирский этнографический сборник. – IV. – Москва. – С. 248–250.
- Гурина Н.Н. (1956). Оленеостровский могильник // МИА. – Вып. 47. – 432 с.
- Гурина Н.Н. (1953). Памятники эпохи раннего металла на Северном побережье Кольского полуострова // МИА. – Вып. 39. – С. 347–407.
- Гуслицер Б.И., Канивец В.И. (1965). Пещеры Печорского Урала. – Москва-Ленинград: Наука. – 134 с.
- Долгих Б.О. (1960). Принесение в жертвы оленей у нганасан и энцев // КСИЭ. – Т. 33. – С. 74–80.
- Дьяконова В.П. (1981). Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая // Материальная культура и мифология // СМАЭ. – Ленинград: Наука. – Т. XXXVII. – С. 138–153.
- Елинек Я. (1982). Большой иллюстрированный атлас первобытного человека. – Прага. – 560 с.

- Загорскис Ф.А.* (1983). Костяная и роговая скульптура из могильника Звейнеки // Изыскания по мезолиту и неолиту СССР. – Л. – С. 138–141.
- Зализняк Л.Л.* (1991). Население Полесья в мезолите. – Киев. – 160 с.
- Косарев М. Ф.* (2000). Приобщение к неземным сферам в сибирском язычестве (по жертвенным ритуалам и погребальным обрядам) // Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней [ред. Л.И. Акимова, А.Г. Кифишин]. – Москва: Языки русской культуры. – 536 с.
- Кребер Г.* (1970). Иши в двух мирах. – М. – 208 с.
- Мазин А.И.* (1984). Традиционные верования и обряды эвенков-орочононов. – Новосибирск. – 241 с.
- Михайлова Н.* (1999). Міфи про оленя у народів Євразії // *Vita Antiqua*. – № 2. – С. 38–45.
- Михайлова Н.* (2008). Олень у палеолітичному наскельному мистецтві Франко-Кантабрійського регіону // *Студії мистецтвознавчі*. – Київ. – 1 (21). – С. 30–41.
- Михайлова Н.* (2007). Печери з оленячими рогами у давніх мисливців Північної Євразії // Кам'яна доба України. – Київ. – С. 191–203.
- Мурашкин А.И., Шумкин В.Я.* (2004). Новые предметы мелкой пластики из могильника на Большом Оленьем острове в Кольском заливе Баренцева моря // *Изобразительные памятники. Стиль, эпоха, композиция*. – СПб. – С. 97–101.
- Новик Е.С.* (1984). Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. – Москва. – 304 с.
- Окладников А.П., Запорожская В.Д.* (1959). Ленские писаницы. Наскальные рисунки у деревни Шишкино. – Москва–Ленинград. – 144 с., ЛІІ табл.
- Окладников А.П.* (1966). Петроглифы Ангары. – Москва-Ленинград: Наука. – 322 с.
- Окладников А.П.* (1974). Неолитические памятники Ангары (от Щукино до Бурети). Новосибирск. – 318 с.
- Павлов П.Ю.* (1996). Палеолитические памятники Северо-Востока Европейской части России. – Сыктывкар.
- Петрухин В.Я.* (1986). Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры // *Мифы, культы и обряды народов Зарубежной Азии*. – М.
- Потапов Л.П.* (1934). Лук и стрела в шаманстве у алтайцев // *СЭ*. – № 3. – С. 64–76.
- Потапов Л.П.* (1947). Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // *ТИЭ*. – № 1. – С. 139–183.
- Прокофьева Е.Д.* (1959). Костюм селькупского шамана // *СМАЭ*. – XI.
- Прокофьева Е.Д.* (1961). Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // *СМАЭ*. – Москва-Ленинград. – XX. – С. 54–74.
- Равдоникас В.И.* (1936). Наскальные изображения Онежского озера. – Ленинград. – 206 с.
- Сагалаев А. М., Октябрьская И.В.* (1990). Традиционное мировоззрение тюрков Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука. – 208 с.
- Сериков А.М.* (2000). Атрибуты шаманского культа // *Международная конференция по первобытному искусству: Труды*. – Кемерово. – Т. 2.
- Сериков Ю.Б.* (2003). Шаманские погребения каменного века // *Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума*. – Новосибирск: Наука. – Т. 6. – С. 141–164.
- Хлобыстина М.Д.* (1999). “Сидячие” погребения культур Северной Евразии эпохи неолита и бронзы // *КСИА*. – Вып. 203. – С. 32–38.
- Хомич Л.В.* (1981). Шаманы у ненцев // *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*. – Л. – С. 5–42.
- Чарнолусский В.В.* (1965). Легенда об олене-человеке. – М. – 140 с.
- Чарнолусский В.В.* (1966). О культе Мяндаша // *Скандинавский сборник*. – Таллин. – С. 301–315.
- Чернецов В.Н.* (1959). Представления о душе у обских угров // *Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований*. “Труды Института этнографии”. – Т. 51 – С. 114–156.
- Элиаде М.* (1998). Шаманизм. Архаические техники экстаза. – Киев. – 384 с.
- Яневич А.А.* (1990). Хозяйство мезолитического и неолитического населения горного Крыма // *Каменный век на территории Украины*. – Киев. – С. 102–111.

- Albertsen S., Petersen E.* (1947). Excavation of a Mesolithic cemetery at Vedbaek, Denmark // *Acta Archaeologica*. – Vol. 1. – P. 1–151.
- Clark J.G.D.* (1954). Excavations at Star Carr. – Cambridge. – 200 p.
- Clottes J., Lewis-Williams D.* (1996). Chamanes de la préhistoire (Les): Transe et magie dans les grottes ornées. – Paris: Le Seuil. – P. 120.
- Conneller C., Schadla-Hall T.* (2003). Beyond Star Carr: The Vale of Pickering in the 10th millenium BP // *PPS* – Vol. 69. – P. 85–105.
- Dams L.* (1981). La Roche peinte d'Álgodonaes (Cadiz) // *Altamira symposium*. – Madrid-Asturias-Santander. – P. 475–494.
- Datta A.* (2002). Shamanism and the Indian rock paintings // *BCCSP*. – Vol. XXXIII. – P. 77–84.
- Fox C.* (1923). The archaeology of the Cambridge region // *Cambridge 8. Papers presented at the meetings of the Cambridge Antiquarian Society*. – No XV. – Cambridge. – 256 p.
- Furst P.* (1977). The roots and continuities of shamanism. Stones, bones and skin. – Toronto. – P. 1–21.
- Garfinkel A., Austin D.* Reproductive Symbolism in Great Basin Rock Art: Bighorn Sheep Hunting, Fertility and Forager Ideology [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.academia.edu/s/3024128a6c>
- Gramsch B.* (1982). Deutsche geschichte. – Berlin. – 531 p.
- Gron O.* (2004–2005). Underwater landscapes: unrecognized cultural heritage and research resource // *Archaeology International. Institute of archaeology. University college*. – London. – P. 18–21.
- Gronnow B.* (1985). Meiendorf and Stelmoor revisited: an analysis of late palaeolithic reindeer exploitation // *Acta Archaeologica*. – No 56.
- Hameau P., Painaud A.* (2004). L'expression schematic en Aragon presentation et recherches recentes // *L'Anthropologie*. – Vol. 108. – P. 617–651.
- Helskog K.* (1987). Selective depictions. A study of 3.500 years of rock carvings from Arctic Norway and their relationship to the Saami drum // *Archaeology as Long-term History*. – Cambridge. – P. 17–31.
- Jacobson E.* (2001). Shamans, shamanism and anthropomorphizing imagery in prehistoric rock art of the Mongolian Altay // *The concept of shamanism: uses and abuses / Ed. by Francfort H.-P. and Hamayon R.* – Budapest: Akademiai Kiado. – P. 277–294.
- Itkonen T.* (1951). The laps of Finland // *Southwestern Journal of Anthropology*. – Vol. 7. – N. 1. – P. 32–69.
- Kayser O., Bernier P.* (1988). Nouveaux objets decors du mesolithic Armoricaen // *Bulletin de la Societe Prehistorique Francaise*. – No 85.
- Keilling H.* (1985). Steinzeitlicher Jager und Saammler in Mecklenburg. – Schwerin: Museum fur Uhr – und Fruhgeschichte Schwerin. – 100 pp.
- Larson L.* (1989). Late Mesolithic Settlements and Cemeteries at Scateholm, Southern Sweden // *The Mesolithic in Europe*. – Edinburgh. – P. 367–378.
- Lawson T., Bonzall C.* (1986). The Palaeolithic in Scotland, a reconsideration of Evidence from reindeer Cave, Assynt // *Quaternary Newsletter*. – Vol. 49. – P. 1–7.
- Meller H.* (2003). Geisteskraft: Alt- und Mittelpaläolithikum // *Begleithefte zur Dauerausstellung im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle*. – Halle (Saale). – Bd. 1. – 35 f.
- Pequart M., Pequart S.J., Boule M., Vallois H.* (1937). Tevieg, station-necropole du Mesolithique du Morbihan. – Paris: Archives de L'Institute de Paleontologie Humaine. – XVIII.
- Pequart M., Pequart S.J.* (1954). Hoedic, deuxieme station-necropole du Mesolithique cotier Armoricaen. – Anvers.
- Pratsch S.* (2004). Die Geweihfunde der neolithischen Siedlung von Eilsieben, Bördekreis, *Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte, Halle (Saale)*. – Band. 88.
- Ross A.* (1964). Pagan Celtic Britain. – London. – 540 p.
- Sarvas P.* (1969). Die felsmalerei von Astuvansalmi // *Suomen Museo*. – № 76. – P. 5–34.
- Shetelig H., Falk H.* (1937). Scandinavian archaeology. – Oxford. – 458 p.
- Schuld E.* (1969). Hohen Vicheln. – Berlin: Academie Verlag.
- Schulting R.* (1996). Antlers, bone pins and flint blades: the Mesolithic cemeteries of Tevieg and Hoedic, Brittany. *Antiquity*. – 70. – No 268.

- Schulting R. (1988). Creativity's coffin // Creativity in human evolution and prehistory / Ed. by S. Mithen. – London, New York: Routledge. – 300 p.
- Solomon A. (2002). Myth, shamanism and San rock art (South Africa) // BCCSP. – Vol. XXXIII. – P. 85–95.
- Street M. (1989). Jager und Schamanen. Bedburg-Konigshoven ein wohnplatz am Niederrhein vor 10000 Jahren. Mainz. – 55 pp.
- Tromnau G. (1991). Archaologische Funde und Befunde zum Schamanismus // Schamanen. Mittler zwischen Menschen und Geistern. Duisburg. – P. 22–38.
- Utrilla P., Martinez-Bea M. (2005). La captura del ciervo vivo en el arte prehistoric // MUNIBE (Antropologia-Arkeologia). – Vol. 57. – P. 161–178.

REFERENCES

- Avdeev, A.D. (1959). *Proishozhdenie teatra*. Moskva, 267 pp. (in Russian).
- Anisimov, A.F. (1958). *Religiya evenkov*. Moskva-Leningrad, 235 pp. (in Russian).
- Alekseenko, E. A. (1981). Shamanstvo u ketov. *Problemy istorii obshhestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam vtoroj poloviny XIX – nachala XX v.)*. Leningrad: Nauka, 90–129 (in Russian).
- Areshyan, G.E. (1988). Indoevropskij syuzhet v mifologii naseleniya mezhdurechya Kury i Araksa. II tys. do n.e. *Vestnik drevnej istorii*, 4, 84–102 (in Russian).
- Ardzinba, V.G. (1982). *Ritualy i mify drevnej Anatolii*. Moskva, 250 pp. (in Russian).
- Bogoraz-Tan, V.G. (1939). Chukchi, 2. *Religiya*. Leningrad, 196 pp. (in Russian).
- Vasilevich G.M. (1953). Essejsko-chirindinskie evenki. *Sbornik Muzeja antropologii i etnografii*, 13, 151–185 (in Russian).
- Gurvich, I.S. (1962). Koryakskie promyslovye prazdniki. *Sibirskij etnograficheskij sbornik*, 4. Moskva, 248–250 (in Russian).
- Gurina, N.N. (1956). Oleneostrovskij mogilnik. *Materialy i issledovaniya po arheologii*, 47, 432 pp.
- Gurina, N.N. (1953). Pamyatniki epohi rannego metala na Severnom poberezhe Kolskogo poluostrova. *Materialy i issledovaniya po arheologii USSR*, 39, 347–407 (in Russian).
- Guslicer, B.I., & Kanivec, V.I. (1965). *Peshhery Pechorskogo Urala*. Moskva-Leningrad: Nauka, 134 pp. (in Russian).
- Dolgih, B.O. (1960). Prinesenie v zhertvy olenej u nganasan i encev. *Kratkie soobshheniya Instituta etnografii*, 33, 74–80 (in Russian).
- Dyakonova, V. P. (1981). Predmety k lechebnoj funkcii shamanov Tuvy i Altaya. *Materialnaya kultura i mifologiya. Sbornik Muzeja antropologii i etnografii*, 27. Leningrad: Nauka, 138–153 (in Russian).
- Elinek, Ya. (1982). *Bolshoj illyustrirovannyj atlas pervobytnogo cheloveka*. Praga, 560 pp. (in Russian).
- Zagorskis, F.A. (1983). Kostyanaya i rogovaya skulptura iz mogilnika Zvejneki. *Izyskaniya po mezolitu i neolitu USSR*. Leningrad, 138–141 (in Russian).
- Zaliznyak, L.L. (1991). *Naselenie Polesya v mezolite*, Kiev, 160 pp. (in Russian).
- Kosarev, M. F. (2000). Priobshhenie k nezemnym sferam v sibirskom yazychestve (po zhertvennym ritualam i pogrebalnym obryadam). *Zhertvoprinoshenie. Ritual v iskusstve i kulture ot drevnosti do nashih dnei*. L.I. Akimova, A.G. Kifishin (Eds.). Moskva: Yazyki russkoj kultury, 536 pp. (in Russian).
- Kreber, G. (1970). *Ishi v dvuh mirah*. Moskva, 208 pp. (in Russian).
- Mazin, A.I. (1984). *Tradicionnye verovaniya i obryady evenkov-orochonov*. Novosibirsk, 241 pp. (in Russian).
- Mykhailova, N. (1999). Mify pro olenia u narodiv Yevrazii. *Vita Antiqua*, 2, 38–45 (in Ukrainian).
- Mykhailova, N. (2008). Olen u paleolitychnomu naskelnomu mystetstvi franko-kantabriiskoho rehionu. *Studii mystetstvovnavchi*, 1 (21). Kyiv, 30–41 (in Ukrainian).
- Mykhailova, N. (2007). Pechery z oleniachymy rohamy u davnikh myslyvtiv Pivnichnoi Yevrazii. *Kamiana doba Ukrainy*, Kyiv, 191–203 (in Ukrainian).
- Murashkin, A.I., & Shumkin, V.Ya. (2004). Novye predmety melkoj plastiki iz mogilnika na Bolshom Olenem ostrove v Kolskom zalive Barencevogo moray. *Izobrazitelnye pamyatniki. Stil, epoha, kompoziciya*. Sankt-Peterburg, 97–101 (in Russian).
- Novik, E.S. (1984). *Obryad i folklor v sibirskom shamanizme*. Moskva, 304 pp. (in Russian).

- Okladnikov, A.P., Zaporozhskaya, V.D. (1959). *Lenskie pisanicy. Naskalnye risunki u derevni Shishkino*. Moskva-Leningrad, 144 pp., 52 tabl. (in Russian).
- Okladnikov, A.P. (1966). *Petroglify Angary*. Moskva-Leningrad: Nauka, 322 pp. (in Russian).
- Okladnikov, A.P. (1974). *Neoliticheskie pamyatniki Angary (ot Shhukino do Bureti)*. Novosibirsk, 318 pp. (in Russian).
- Pavlov, P.Yu. (1996). *Paleoliticheskie pamyatniki Severo-Vostoka Evropejskoj chasti Rossii*. Syktyvkar, (in Russian).
- Petruhin, V.Ya. (1986). Chelovek i zhivotnoe v mife i rituale: mir prirody v simbolah mira kultury. *Mify, kulty i obryady narodov Zarubezhnoj Azii*. Moskva (in Russian).
- Potapov, L.P. (1934). Luk i strela v shamanstve u altajcev. *Sovetskaya etnografiya*, 3, 64–76 (in Russian).
- Potapov, L.P. (1947). Obryad ozhivleniya shamanskogo bubna u tyurkoyazychnyh plemen Altaya. *Trudy Instituta etnografii*, 1, 139–183 (in Russian).
- Prokofeva, E.D. (1959). Kostyum selkupskogo shaman. *Sbornik Muzeja antropologii i etnografii*, 11 (in Russian).
- Prokofeva, E.D. (1961). Predstavleniya selkupskih shamanov o mire (po risunkam i akvarelyam selkupov). *Sbornik Muzeja antropologii i etnografii*, 20. Moskva-Leningrad, 54–74 (in Russian).
- Ravdonikas, V.I. (1936). *Naskalnye izobrazheniya Onezhskogo ozera*. Leningrad, 206 pp. (in Russian).
- Sagalaev, A. M., & Oktyabrskaya, I.V. (1990). *Tradicionnoe mirovozzrenie tyurkov Sibiri. Znak i ritual*. Novosibirsk: Nauka, 208 pp. (in Russian).
- Serikov, A.M. (2000). Atributy shamanskogo kulta. *Mezhdunarodnaya konferenciya po pervobytnomu iskusstvu: Trudy*, 2. Kemerovo.
- Serikov, Yu.B. (2003). Shamanskie pogrebeniya kamennogo veka. *Etnografo-arheologicheskie komplekсы: Problemy kultury i sociuma*, 6. Novosibirsk: Nauka, 141–164 (in Russian).
- Hlobystina, M.D. (1999). “Sidyachie” pogrebeniya kultur Severnoj Evrazii epohi neolita i bronzy. *Kratkie soobshheniya Instituta arheologii*, 203, 32–38 (in Russian).
- Homich, L.V. (1981). Shamany u nencev. *Problemy istorii obshhestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri*. Leningrad, 5–42 (in Russian).
- Charnolusskij, V.V. (1965). *Legenda ob olene-chelovek*. Moskva, 140 pp. (in Russian).
- Charnolusskij, V.V. (1966). O kulte Myandasha. *Skandinavskij sbornik*. Tallin, 301–315 (in Russian).
- Chernecov, V.N. (1959). Predstavleniya o dushe u obskih ugrov. *Issledovaniya i materialy po voprosam pervobytnyh religioznych verovanij. “Trudy Instituta etnografii”*, 51, 114–156 (in Russian).
- Eliade, M. (1998). *Shamanizm. Arhaicheskie tehniki ekstaza*. Kiev, 384 pp. (in Russian).
- Yanevich, A.A. (1990). Hozyajstvo mezoliticheskogo i neoliticheskogo naseleniya gornogo Kryma. *Kamennyj vek na territorii Ukrainy*. Kiev, 102–111 (in Russian).
- Albertsen, S., & Petersen, E. (1947). Excavation of a Mesolithic cemetery at Vedbaek, Denmark. *Acta Archaeologica*, 1, 1–151.
- Clark, J.G.D. (1954). *Excavations at Star Carr*. Cambridge, 200 p.
- Clottes, J., & Lewis-Williams, D. (1996). Chamanes de la préhistoire (Les): Transe et magie dans les grottes ornées. Paris: Le Seuil, 120.
- Conneller, C., & Schadla-Hall, T. (2003). Beyond Star Carr: The Vale of Pickering in the 10th millenium BP. *PPS*, 69, 85–105.
- Dams, L. (1981). La Roche peinte d’Álgodonales (Cadiz). *Altamira symposium. Madrid-Asturias-Santander*, 475–494.
- Datta, A. (2002). Shamanism and the Indian rock paintings. *BCCSP*, 33, 77–84.
- Fox, C. (1923). The archaeology of the Cambridge region. *Cambridge 8. Papers presented at the meetings of the Cambridge Antiquarian Society*, 15. Cambridge, 256 pp.
- Furst, P. (1977). *The roots and continuities of shamanism. Stones, bones and skin*. Toronto, 1–21.
- Garfinkel, A., & Austin, D. *Reproductive Symbolism in Great Basin Rock Art: Bighorn Sheep Hunting, Fertility and Forager Ideology*, available at: <https://www.academia.edu/s/3024128a6c>
- Gramsch, B. (1982). *Deutsche geschichte*. Berlin, 531 pp.

- Gron, O. (2004–2005). Underwater landscapes: unrecognized cultural heritage and research resource. *Archaeology International. Institute of archaeology. University college*. London, 18–21.
- Gronnow, B. (1985). Meiendorf and Stelmoor revisited: an analysis of late palaeolithic reindeer exploitation. *Acta Archaeologica*, 56.
- Hameau, P., & Painaud, A. (2004). L'expression schematique en Aragon presentation et recherches recentes. *L'Anthropologie*, 108, 617–651.
- Helskog, K. (1987). Selective depictions. A study of 3.500 years of rock carvings from Arctic Norway and their relationship to the Saami drum. *Archaeology as Long-term History. Cambridge*, 17–31.
- Jacobson, E. (2001). Shamans, shamanism and anthropomorphizing imagery in prehistoric rock art of the Mongolian Altay. *The concept of shamanism: uses and abuses*. Francfort H.-P. and Hamayon R. (Eds.). Budapest: Akademiai Kiado, 277–294.
- Itkonen, T. (1951). The laps of Finland. *Southwestern Journal of Anthropology*, 7 (1), 32–69.
- Kayser, O., & Bernier, P. (1988). Nouveaux objets decors du mesolithic Armorica. *Bulletin de la Societe Prehistorique Francaise*, 85.
- Keilling, H. (1985). *Steinzeitlicher Jager und Saammler in Mecklenburg*. Schwerin: Museum fur Uhr – und Fruhgeschichte Schwerin, 100 pp.
- Larson, L. (1989). Late Mesolithic Settlements and Cemeteries at Scateholm, Southern Sweden. *The Mesolithic in Europe*. Edinburgh, 367–378.
- Lawson, T., & Bonzall, C. (1986). The Palaeolithic in Scotland, a reconsideration of Evidence from reindeer Cave, Assynt. *Quaternary Newsletter*, 49, 1–7.
- Meller, H. (2003). Geisteskraft: Alt- und Mittelpaläolithikum. *Begleithefte zur Dauerausstellung im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle, I*. Halle (Saale), 35 f.
- Pequart, M., Pequart, S.J., Boule, M., & Vallois, H. (1937). *Teviec, station-necropole du Mesolithique du Morbihan*. Paris: Archives de L'Institute de Paleontologie Humaine, XVIII.
- Pequart, M., & Pequart, S.J. (1954). Hoedic, deuxieme station-necropole du Mesolithique cotier Armorica, Anvers.
- Pratsch, S. (2004). *Die Geweihfunde der neolithischen Siedlung von Eilsieben, Bördekreis, Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte, Halle (Saale)*, 88.
- Ross, A. (1964). *Pagan Celtic Britain*. London, 540 pp.
- Sarvas, P. (1969). Die felsmalerei von Astuvansalmi. *Suomen Museo*, 76, 5–34.
- Shetelig, H., & Falk, H. (1937). *Scandinavian archaeology*. Oxford, 458 pp.
- Schuld, E. (1969). *Hohen Vicheln*. Berlin: Akademie Verlag.
- Schulting, R. (1996). Antlers, bone pins and flint blades: the Mesolithic cemeteries of Teviec and Hoedic, Brittany. *Antiquity*, 70, (268).
- Schulting, R. (1988). Creativity's coffin. *Creativity in human evolution and prehistory*. S. Mithen (Ed). London, New York: Routledge, 300 pp.
- Solomon, A. (2002). Myth, shamanism and San rock art (South Africa). *BCCSP*, 33, 85–95.
- Street, M. (1989). *Jager und Schamanen. Bedburg-Konigshoven ein wohnplatz am Niederrhein vor 10000 Jahren*. Mainz, 55 pp.
- Tromnau, G. (1991). Archaologische Funde und Befunde zum Schamanismus. *Schamanen. Mittler zwischen Menschen und Geistern*. Duisburg, 22–38.
- Utrilla, P., & Martinez-Bea, M. (2005). La captura del ciervo vivo en el arte prehistoric. *MUNIBE (Antropologia-Arkeologia)*, 57, 161–178.

Стаття: надійшла до редакції 07.11.2016
прийнята до друку 29.11.2016

SHAMANS IN THE DEER HUNTING SOCIETIES

Nataliya MYKHAILOVA

*Institute of Archeology of National Academy of Sciences of Ukraine,
Heroes of Stalingrad avenue, 12, 04210, Kyiv, Ukraine, e-mail: janevic_a@ukr.net*

The cult of the deer had very important significance in the ideology of primeval peoples of Eurasian forest zone. This cult included myths and rituals, connected with the worship of a deer or man-deer – the ancestor of peoples and deer, and a cultural hero, the teacher of deer hunting. The most important evidence, supporting a deer cult in the traditional societies were the totemistic mysteries, connected with the reproduction of a deer, and magic hunting rituals. The most important participant in these rituals were shaman. The attributes of shaman – bow and arrows, deer's skin and crown with deer's antlers – point to the connection of shamanism with hunter's activity.

There are archaeological evidences of the existence of shamans in prehistoric deer hunting societies. They are Palaeolithic and Mesolithic depictions of antlered men (Trois Freres, Bhimbetka, Algodonales), Mesolithic deer frontlets (Star Carr, Hohen-Viheln, Plau, Berlin-Birsdorf and Bedburg-Konigshoven), Mesolithic cemeteries of people with deer antlers (Teveik, Hoedic, Vedbaek, Skateholm) and Mesolithic, Neolithic and Bronze Age Northern Eurasian elk-shaped staffs (Oleniy Ostrov cemetery at Kolsky Peninsula, Zveiniekū in Lithuania, Ciklodrom in Syberia).

Key words: ethnic archaeology, cult of deer, primitive shamans, parietal arts, moosehead-like rods, burials with antlers, deer masks.