

*П.К. Дашковский, А.А. Тишкин*

### **К дискуссионным аспектам изучения религиозно-мифологической системы кочевников Горного Алтая пазырыкского времени\***

Реконструкция мировоззрений древних народов Алтая является необходимым, но сложным для реализации научным направлением, особенно при отсутствии прямых письменных источников. Исследования в данной сфере деятельности осуществляются в основном при опоре на археологические материалы. Особенность источников требует специфических подходов в эффективном решении имеющихся задач. Поиски их и практическая проверка осуществляются уже не одно десятилетие. Тем не менее полученные результаты до сих пор носят дискуссионный характер. В то же время стало совершенно понятным, что изучение только одного древнего искусства не способствует продвижению в раскрытии проблем и требуется комплексный анализ всех выявленных данных. Важным представляется уяснение зафиксированных и доминировавших традиций для каждого периода изучаемой эпохи на конкретных территориях. Для получения существенных результатов при изучении мировоззрений необходима и консолидация заинтересованных исследователей.

В третьем номере журнала «Археология, этнография и антропология» за 2007 г. в разделе «Дискуссия» опубликована статья Д.В. Черемисина «К дискуссии о семантике искусства звериного стиля и реконструкции мировоззрения носителей пазырыкской культуры», которая потребовала не только соответствующих комментариев, но и изложения современного положения дел в рамках обозначенной темы.

Проблема, связанная с изучением искусства и религиозно-мифологических представлений кочевников Алтая пазырыкского времени, давно привлекает внимание археологов и ученых других областей знаний. На всплеск интереса к данной проблематике, кроме субъективных, оказывали влияние разные факторы: открытие уникальных погребально-поминальных комплексов и интерпретация полученных материалов, появление или распространение новых методологических и методических разработок в области мировоззренческих реконструкций, ослабление идеологических установок в стране и появление возможностей

более целенаправленно и глубоко изучать ранее «неконъюнктурные» темы. На современном этапе изучения культур Алтая скифо-сакского периода, который начался с середины 80-х гг. прошлого века и продолжается в настоящее время, указанные факторы проявились в полном объеме. За последнюю четверть века были исследованы и опубликованы в статьях и монографиях результаты исследования сотен «рядовых» и «элитных» курганов носителей пазырыкской культуры [1–3; и др.]. Социально-политические процессы, протекавшие в нашей стране в 1980–1990-е гг., отразились и на развитии исторической науки. Это привело к более активному внедрению «новых» для отечественных исследователей теоретических и методических разработок, в том числе таких направлений, как «антропологически ориентированная история», структурно-семиотический и другие подходы [4, с. 154; 5; 6; и др.]. Правда, некоторые ученые стали использовать разработки структуралистов в археологии при изучении мировоззрения кочевников Евразии еще во 2-й половине 1970-х гг. [7; 8], однако значительного развития эта тенденция, особенно применительно к носителям пазырыкской культуры, стала получать со 2-й половины 1980-х гг.

Наконец, субъективный фактор в формировании дискуссионной тематики и, тем более в особенностях ее проведения, тоже может играть существенную роль. В последнее время у некоторых археологов появилась своеобразная тенденция чрезвычайно критически и предвзято оценивать научную деятельность других исследователей. Яркий импульс такой «моды» был дан А.А. Формозовым [9–11] серией книг, в которых в негативном свете представлены практически все более или менее известные археологи. На наш взгляд, совершенно справедливой стала оценка такой деятельности именно в журнале «Российская археология» [12–15].

Д.В. Черемисин [16–18], возможно, находясь под впечатлением книг А.А. Формозова, активно включился в процесс написания работ, в которых разработки его коллег и оппонентов сводились просто к нулю. Чрезмерная критика, скепсис, негативный тон в статьях Д.В. Черемисина, с одной стороны, и заискивающие оценки – с другой, стали предметом культурных обсуждений и уже в определенной мере отражены в публикации [19, с. 103–104]. Всплеск указанной активности связан еще и с тем, что спустя почти четверть века «плодотворной» научной деятельности Д.В. Черемисин [20] наконец-то защитил кандидат-

\* Работа выполнена при финансовой поддержке грантов Президента РФ (НШ-5400.2008.6 «Создание концепции этнокультурного взаимодействия на Алтае в древности и средневековье» и МК-132.2008.6 «Формирование и эволюция мировоззренческих систем в контексте культурно-исторических и этнополитических аспектов развития кочевников Южной Сибири в эпоху поздней древности и раннего средневековья»).

скую диссертацию, войдя в научное сообщество как бы в качестве полноценного представителя. Форма представления и характер оценки разработок П.К. Дашковского и А.А. Тишкина в области реконструкции мировоззренческих воззрений номадов Алтая пазырыкского времени, изложенные Д.В. Черемисиним, приводят нас к необходимости реагировать на сложившуюся ситуацию. В то же время мы полагаем, что в процессе «дискуссии» исследователь должен руководствоваться научными данными и профессиональной этикой, в связи с чем недопустимо использование слов и фраз, не соответствующих этим принципам. Авторы публикуемой статьи не собираются комментировать все эмоциональные реплики Д.В. Черемисина, но хотелось бы обратить внимание на одно существенное обстоятельство. Пафос статьи Д.В. Черемисина [18] во многом сводится к тому, чтобы показать, что мы недостаточно учли фундаментальные результаты исследований Н.В. Полосьмак и В.И. Молодина в области изучения пазырыкской культуры. В частности, наш оппонент написал, что «...соавторы... смогли лишь определить методологическую основу ее (Н.В. Полосьмак. – *Авт.*) работ «по довольно сложной теме», оценить «высокий уровень обработки археологического материала» и усмотреть основания для конструктивной критики. При этом они совершенно не заинтересовались результатами (которые стоило бы учесть в собственном анализе «системы мировоззрений»), хотя исследовательница, по их снисходительным оценкам, успешно реконструировала «определенные верования и обряды ранних кочевников Алтая». Таких эмоциональных пассажей можно привести еще несколько, но это вряд ли необходимо делать. Во-первых, в нашей совместной монографии содержится отдельная глава по историографии изучения скифской эпохи Алтая и параграф, в котором представлены концепции различных ученых на проблемы реконструкции мировоззрения «пазырыкцев». Характеристике социокультурных и мировоззренческих разработок Н.В. Полосьмак и В.И. Молодина уделено никак не меньше внимания, чем другим исследователям, например, С.И. Руденко, М.П. Грязнову, С.В. Киселеву и др. [21, с. 48–50 и др.]. Кроме того, в другой нашей совместной работе рассмотрению вклада Н.В. Полосьмак в изучение скифской эпохи Алтая посвящен отдельный параграф и указано на необходимость изучения ее работ [22, с. 94–99]. Нельзя нас упрекнуть в отношении незнания или неиспользования результатов исследований В.И. Молодина и Н.В. Полосьмак, что хорошо видно, если посмотреть на ссылки в наших публикациях. Во-вторых, такие ученые, как В.И. Молодин и Н.В. Полосьмак, широко известные в нашей стране и за рубежом, вряд ли нуждаются в бесконечных дифирамбах и возвеличивании их вклада в развитие сибирской и центрально-азиатской археологии, по-

скольку об этом нагляднее и позитивнее свидетельствуют значимые результаты их научной деятельности и содержательные публикации. Между тем Д.В. Черемисин активно исполняет роль «защитника» и «кимиджмейкера», подчеркивая только исключительную роль В.И. Молодина и Н.В. Полосьмак. Фамилии этих известных ученых являются наиболее часто упоминаемыми Д.В. Черемисиним в последних его публикациях [16–18; 20; 23; и др.]. Даже при характеристике новизны своей диссертации наш оппонент подчеркивает, что его «...данные существенно дополняют реконструкции мировоззренческих основ пазырыкской культуры, предложенные Н.В. Полосьмак» [20, с. 6]. Между тем в автореферате диссертации указывается, что одна из двух глав посвящена истории изучения семантики искусства звериного стиля, а другая касается интерпретации семантики зооморфных изображений, зафиксированных в процессе исследования погребальных объектов. Несмотря на объективно краткий формат автореферата, в нем никак не отражен вклад в изучение обозначенной темы таких крупных исследователей, как С.И. Руденко, С.В. Киселев, М.П. Грязнов, Д.Г. Савинов, Е.В. Переводчикова и др. Зато подробно критикуются взгляды оппонентов Д.В. Черемисина [20, с. 10], например, А.Д. Мачинского. Нет в этой работе никаких упоминаний, тем более критичных, и о наших разработках, с которыми Д.В. Черемисин, безусловно, был знаком. В этой связи представляется странным начинать острую «дискуссию» спустя несколько лет после опубликования нашей монографии, тем более, что статья Д.В. Черемисина [18] является, по сути дела, изложением части кандидатской диссертации [20], а значит, его взгляды за эти годы не претерпели существенных изменений по данной проблематике и не повысился образовательный уровень этого исследователя. Не совсем также понятно, почему Д.В. Черемисин, более 20 лет изучающий петроглифы, не использовал полученный им материал при подготовке своей диссертации, а переориентировался исключительно на анализ данных из погребений, раскопанных не им самим, а В.Д. Кубаревым, Н.В. Полосьмак, В.И. Молодиным и другими археологами.

В своей статье Д.В. Черемисин фактически все методологические и методические разработки П.К. Дашковского и А.А. Тишкина свел к выборочной априорной критике использования отдельных разработок аналитической психологии К.Г. Юнга и представителей направления «истории ментальностей» (Л. Февр, Ф. Бродель, А.Я. Гуревич и др.) [18, с. 95–96]. В этой связи мы полагаем, что необходимо еще раз изложить реальные теоретические принципы и источниковую базу наших исследований, в которых были учтены достижения многих ученых, занимавшихся историей духовной культуры [21, с. 11–13, 108–117; 24; 25].

Изучение системы мировоззрений любого общества, в том числе «пазырыкского», должно основываться на комплексном подходе, поэтому вряд ли оправдано сводить этот процесс только к реализации «...методов семиотического исследования содержания скифского искусства и мифологии» [18, с. 97]. Возможно, что такая узость взглядов Д.В. Черемисина связана с непониманием, почему мы использовали понятие «система мировоззрений», а не «мировоззрение». Неоднократно упоминаемое такое «замечание» выглядит некорректным, поскольку общеизвестно, что существуют разные типы мировоззрений: религиозное, мифологическое, обыденное, философское, научное, социальное и др. [26; 27, с. 366–367; 28; и др.]. Поскольку в нашей монографии [21] речь шла о реконструкции социальной структуры, отдельных особенностей хозяйства и образа жизни, религиозных действиях и мифологических представлений, то в таком контексте более правомерно, на наш взгляд, говорить о системе разных типов мировоззрений. Кроме того, нами рассматривалась две отличающиеся системы мировоззрений ранних кочевников Алтая – общества бийкенской культуры аржано-майэмирского времени и «пазырыкского» этнополитического объединения скифо-сакского периода [21].

В науке уже сложилось общепринятое мнение о влиянии экологической среды, социально-экономических отношений, образа жизни на духовную культуру [29, с. 193–202; 30–32; и др.]. Религия, в свою очередь, оказывала влияние на соционормативную систему всего блока культуры [33, с. 95; 34, с. 31]. Исходя из таких исторических реалий, мы посчитали необходимым использовать данные различных наук (археологии, этнографии, религиоведения, социологии, психологии и др.) именно в рамках системно-структурного подхода, основанного на диалектических принципах взаимосвязи части и целого, а также взаимосвязи частей в целом, при анализе объектов как систем [35, с. 587–588; 36, с. 277–279; 37]. Указанный подход включает в круг своего рассмотрения все приемы и методы, теоретические модели, так или иначе касающиеся межэлементарных и внешних системных отношений и оценивающие их в количественных и качественных показателях [38, с. 21–22 и др.]. В конечном итоге обозначенный системный подход направлен на раскрытие целостности объекта и обеспечивающих его механизмов, на выявление многообразия внутренних связей и сведение их в единую теоретическую картину [35, с. 587].

Кроме того, в рамках указанного направления нами дополнительно учитывались теоретические разработки в области социологии и феноменологии религии, семиотики, аналитической и этнической психологии, сравнительного религиоведения [21; 25].

В качестве привлекаемых в процессе исследования источников стоит отметить результаты раскопок более 800 погребально-поминальных сооружений из свыше

200 могильников бийкенской, майэмирской и пазырыкской культур Алтая\*; религиозно-философские и исторические тексты Древнего Ирана, Индии, Греции и Китая, лингвистические данные и этнографические исследования [21].

Такой широкий теоретический и методический диапазон, а также значительный круг привлекаемых источников был продиктован многогранностью самой проблемы изучения системы мировоззрений кочевников и реализуемым научным поиском. Еще в начале XX в. В.И. Вернадский отмечал: «В наше время рамки отдельной науки, на которые распадается научное знание, не могут точно определять область научной мысли исследователя, точно охарактеризовать его научную работу. Проблемы, которые его занимают, все чаще не укладываются в рамки отдельной, определенной, сложившейся науки. Мы специализируемся не по наукам, а по проблемам» (цит. по: [39, с. 47]).

Можно еще довольно много рассуждать относительно методологических и методических принципов реконструкции мировоззренческих представлений кочевников и содержания используемых дефиниций\*\*, однако вряд ли это уместно в данном случае. Тем более обстоятельно эта часть исследования изложена в наших публикациях как в историографическом, так и в теоретическом аспектах [21–22; 25; и др.]. В этой связи оппоненту следует более внимательно читать работы своих коллег и не «выдергивать» отдельные слова и фразы из общего контекста, тогда многие положения и разработки будут более понятными. Заметим и еще одно важное обстоятельство. Для того чтобы адекватно оценить научную концепцию, надо еще многое знать из того, на чем она базируется. Вся «критика» Д.В. Черемисина отражает как раз непо-

\* В своей работе мы опирались не только на публикации, но и на конкретные результаты многолетних исследований памятников скифской эпохи Алтая, которые проводились сотрудниками АлтГУ, в том числе и авторами данной статьи на основании собственных Открытых листов, выданных ОПИ ИА РАН (могильники Бийке, Усть-Бийке-III, Яломан-III, Ханкаринский дол, Чинета-II и др.). В этой связи упреки Д.В. Черемисина [18, с. 96] о том, что наше исследование основано только «на цитатах», выглядят, мягко говоря, нелепыми.

\*\* Д.В. Черемисин [18, с. 95] отмечает, что «далекими от археологических дефиниций воспринимаются зафиксированные авторами (П.К. Дашковским и А.А. Тишкиным. – Авт.) у «пазырыкцев» «комплексы» – «комплекс коня» и «комплекс Вселенной». Данное замечание оппонента носит субъективный характер, поскольку предложенное Л.С. Клейным [40, с. 67–82] понятие «комплекс» отражает определенную совокупность мировоззренческих представлений и обрядовых действий, существовавших в том или ином обществе. Д.В. Черемисин [20, с. 5] предлагает использовать ныне модный термин «концепт» для отражения мировоззренческих представлений. Подобное предложение высказывалось и ранее (см., например: [41]). По нашему мнению, оба указанных понятия отражают по сути одно и то же явление духовной культуры.

нимание многих моментов. Наши разработки собраны им в кучу, из которой потом выдергивается фраза или часть мысли и представляется такая формулировка, сделанная самим Д.В. Черемисиным, которая должна, на его взгляд, выглядеть неприемлемой. Данный метод «дискуссии» не только не является конструктивным, а демонстрирует порочный характер, который более всего выражен в том, что сам Д.В. Черемисин ничего вразумительного и доказательного не приводит взамен искусственно сконструированной оголтелой «критики». Ни в одной из его работ так и не отражена собственная концепция реконструкции «мировоззрения» носителей пазырыкской культуры! На наш взгляд, прежде чем публично оценивать работы коллег, следовало бы сначала разобраться, почему у них сложилась своя точка зрения.

Следует обратить внимание еще на два замечания, сделанных в наш адрес. Так, Д.В. Черемисин полагает, что применительно к кочевникам Алтая не правомерно ставить вопрос об изучении менталитета. В связи с этим он скептически оценивает использование категорий «менталитет» и «ментальность», обозначая их своеобразным эпитетом «пресловутые» и указывая на то, что мы рассматриваем эти понятия как типы мировоззрений [18, с. 95]. Однако такая позиция нашего оппонента более чем странна. Во-первых, в монографии обстоятельно продемонстрировано в историко-философском контексте содержание указанных понятий, которые, хотя и взаимосвязаны друг с другом, а также с мировоззрением, но не являются тождественными [21, с. 118–129]. Во-вторых, в нашей работе указывалось только на возможность постановки проблемы изучения менталитета кочевого общества определенного периода и не давалась тотальная характеристика его, что, естественно, пока невозможно сделать в силу ограниченности источников и удаленности социума во времени.

Категорию «менталитет» предварительно можно определить как особый культурно-исторический феномен, индивидуально (социально) отражающий психологическую специфику и духовное состояние субъекта (личность, социальная группа, этнос и т.д.) общественного бытия. При этом проявление менталитета осуществляется через различные трансляционные механизмы в структурно-семиотических текстах культуры. Сама трансляция менталитета социально-исторического субъекта может происходить как на сознательном, так и на бессознательном уровне (коллективное бессознательное), поэтому изучение различных его проявлений в культуре позволяет проследить некоторые черты подсознания, лежавшие в их основе. Под категорией «ментальность» можно понимать определенные универсальные базовые конструкты духовной жизни общества, формирующиеся в социокультурном пространстве в конкретные исторические периоды (например, «дух капита-

лизма» (М. Вебер), «мыслительные (ментальные) конструкты первобытной эпохи» (К. Леви-Стросс), «психическая оснастка цивилизации/культуры средневековья, эпохи Возрождения» (Л. Февр) и др.).

Изучение менталитета конкретного социального субъекта основывается на комплексном подходе к широкому кругу социокультурных источников [42, с. 7]. Важное место среди таких источников, особенно применительно к древним и средневековым обществам, отводится религиозно-мифологической системе [43, с. 14–23] и в целом мировоззрению. Именно эти элементы составляли основу картины мира личности, социальной группы, общества и этнокультурного образования [44, с. 431–432; 45, с. 44; 46, с. 86–88; и др.].

В-третьих, в современных (как зарубежных, так и отечественных) социокультурных исследованиях вопрос об изучении ментального давно не является чем-то экстраординарным. Существует не только огромное количество литературы по данной проблематике, но появились уже и учебные издания по исторической психологии, в том числе с грифом Министерства образования и науки РФ [5]. Применительно к древним, средневековым и тем более традиционным обществам вопрос о возможности изучения их менталитета поднимался разными исследователями неоднократно [47–50; 51, с. 16–46; и др.]. Считает возможным говорить о менталитете (ментальности) «пазырыкцев», а также других кочевых обществ, и Н.В. Полосьмак [2, с. 6–7, 26, 259 и др.], чей авторитет для Д.В. Черемисина непререкаем. При этом исследовательница указывает на то, что термин «ментальность» она использует в русле разработок Ж. Дюби, который являлся одним из представителей школы «Анналов» [2, с. 6]. В этой связи странно, почему Д.В. Черемисин не делает аналогичное замечание об использовании «пресловутых» понятий «менталитет» и «ментальность» в работах Н.В. Полосьмак, да и других исследователей?

Еще одно критическое замечание Д.В. Черемисина [18, с. 95–96] заключалось в том, что «... П.К. Дашковский в многочисленных публикациях, которые по содержанию в значительной мере дублируют друг друга, очень высоко оценивает личный вклад в дело реконструкции «мировоззрений» носителей пазырыкской культуры и фиксации их «ментального развития», по-моему (по мнению Д.В. Черемисина. – *Авт.*), безосновательно связывая особые возможности постижения мира идей древних кочевников с методами аналитической психологии...». Д.В. Черемисин упрекает П.К. Дашковского в определенных повторах в его работах, однако не замечает аналогичной ситуации в своих собственных публикациях (см.: [23; 53; 54] и мн. др.). В то же время мы полагаем, что в процессе разработки какой-либо темы, а также при неоднократном обсуждении ее на конференциях с коллегами повторы, уточнения, добавления и т.п. неизбежны и

это является нормальным «рабочим» процессом в ходе проведения исследований. Выше мы уже указали на то, что аналитическая психология не являлась для нас единственной основой для начатых мировоззренческих реконструкций. Термин «структурный (структурно-семиотический) психоанализ» был введен не нами, как полагает Д.В. Черемисин [18, с. 95], а психологом В.М. Лейбиным [57, с. 308–339] после соответствующего изучения работ К. Леви-Стросса и других структуралистов. Не состоятельно также и другое замечание Д.В. Черемисина [18, с. 95] относительно того, каким образом проявились архетипы («архетип Самости», «архетип героя», «архетип мирового дерева» и др.) в погребальном обряде и, особенно, в искусстве. Что касается «архетипа Самости», то он выявлен нами на основе детального анализа погребального обряда кочевников исходя из следующих данных. Основное назначение действий, совершаемых при погребальном обряде, заключается в создании модели универсума, посредством чего должен осуществляться трансцендентный переход душевной субстанции человека в загробный мир. В этом качестве курган адекватен космограмме, связанной с понятием мандалы, представления о которой были основополагающими принципами религии, архитектуры и искусства индоевропейских народов Средней и Центральной Азии в период формирования индоиранцев [55, с. 9, 13; 56; 57, с. 573–574; 58; 59, с. 93–96; и др.]. К.Г. Юнг и другие психологи отмечают универсальный характер мандалы как психологической системы, объединяющей макро- и микрокосмос и указывающей на то, что такая идея и ее форма были выработаны независимо разными системами, а также творчески одаренными людьми, которые настраивали себя на выведение из собственного подсознания каких-либо архетипических комплексов и на собственную космо-тизацию, т.е. на выработку единого ритма человека и Вселенной. Мандала является символом наиболее важного архетипа – самости [60; 61, с. 374–378; 62, с. 237]. Данный архетип рассматривается в аналитической психологии в виде воплощения цельности и гармонии, регулирующей центр личности. Вышеизложенные данные и позволили сделать предположение, что символ мандалы, воплощенный в пазырыкском кургане, является свидетельством наличия в структуре психики кочевников такого архетипа коллективного бессознательного, как самость. Что касается других отмеченных архетипов, то они выделены не нами, а К.Г. Юнгом [63, с. 71–89 и др.]. Е.П. Маточкин [64] попытался их выявить в петроглифах скифской эпохи Алтая. Сноски на работу данного исследователя в нашей книге, если внимательно посмотреть, имеются [21, с. 284]. Кроме этого, нами неоднократно отмечались важность изучения искусства кочевников для реконструкции мировоззренческих представлений и сделанные

определенные позитивные результаты в этой области к началу XXI в. [21, с. 96 и др.; 22].

Возможности использовать разработки аналитической психологии при изучении духовной культуры разных народов признаются многими современными учеными, в том числе отечественными археологами, этнографами и искусствоведами [65–68; 69, с. 10; и др.]. Не отвергала принципиально такой возможности по отношению к «пазырыкскому» обществу, вероятно, и Н.В. Полосьмак [2, с. 153, 254–255], хотя отдельно эта проблема исследовательницей не рассматривалась, поскольку это не входило в задачу ее работ. Зато В.И. Молодин [70, с. 244–245; 71, с. 94] при изучении символики христианского креста не исключает его архетипичность именно в русле разработок К.Г. Юнга. В этой связи опять не совсем понятно, почему Д.В. Черемисин, априорно отвергая теорию архетипов коллективного бессознательного, не высказывает соответствующих критических и пессимистических замечаний в адрес других ученых?

В то же время мы далеки от мысли абсолютизировать обозначенное направление исследований. Реализовывать его, безусловно, необходимо с учетом всех имеющихся теоретических, методических и источниковедческих особенностей, в том числе и в отношении соотношения понятий «архетип» и «универсалии» [72–75; и др.], и в месте архетипов в структуре ментального [76; 77; др.]. Мы также не стали бы абсолютизировать структурно-семиотический метод мировоззренческих реконструкций [18, с. 97], хотя он тоже нами использовался. Одним из недостатков этого направления является статичность рассматриваемой мировоззренческой системы и лишение ее историчности. В качестве другого замечания исследователи указывают на чрезмерное внимание к синтаксису, а не к семантике [78, с. 79]. В то же время перспективность и значимость направления на современном этапе очевидна, что можно наблюдать, например, по публикациям в трех томах продолжающегося издания «Структурно-семиотические исследования в археологии» [79–81].

В своих исследованиях ученые неоднократно обращали внимание на то, что религиозно-мифологическая система кочевников Алтая пазырыкского времени носила синкретичный характер, хотя относительно компонентов такого явления нет пока единого мнения [1; 2; 82–84; и др.]. Рассматривался этот вопрос и авторами данной статьи [21; 85; и др.], в результате чего был сделан вывод о том, что на современном этапе исследования в религии номадов можно выделить ряд компонентов. Прежде всего, это комплекс иранской религиозной традиции – маздаизма, вероятнее всего, в его митраистском варианте. Ниже мы остановимся на нем более подробно. Другой компонент представлен элементами шаманизма, во многом идентичными той форме, в которой они зафиксированы у индоиран-

цев [28, с. 279; 95]. Д.В. Черемисин априорно отверг наши выводы, не приведя ни одного существенного контраргумента. В этой связи мы считаем целесообразным еще раз кратко изложить нашу позицию по данному вопросу.

Прежде всего необходимо отметить, что религиозные традиции Передней Азии в скифскую эпоху не представляли собой какого-то определенного монолитного явления. Наибольшее распространение в то время в Древнем Иране получил маздаизм в двух основных традициях, одна из которых имела отношение к Мидии, а другая – к Персиде (Парсе). Обе традиции развивались достаточно самостоятельно вплоть до объединения Киром II (550 г. до н.э.) в одно государство этих областей [87, с. 134; 88; 89; и др.]. Под маздаизмом в данном случае следует понимать любые иранские культы с центральной фигурой Ахурамазды, а под каждой из двух религиозных традиций – ничто иное, как совокупность местных верований, обрядов и культов [90, с. 107]. При этом западное или традиционное направление маздаизма в науке получило название митраизма. Особенностью этого течения являлось, во-первых, то, что центральное место в нем занимали Ахурамазда, Митра и Анахита (Астарты), а во-вторых, оно было связано с традиционными и древними культами иранцев самых разных богов [90, с. 227; 87, с. 121; 91, с. 213–232; 92, с. 95–101]. В целом же маздаизм можно определить как комбинированный политеизм. Примерно в VII–VI вв. до н.э. формируется такое религиозное течение, как зороастризм [88; 93; 94; 95, с. 18–27; 96; и др.]. При этом важно отметить, что в зороастризме, нашедшем прямое отражение в Авесте, соединены две противоположные традиции: монотеизм, связанный с именем Заратустры, и маздаизм, восходящий к древним иранским культам [87, с. 133].

Погребальный обряд «пазырыкцев» Алтая, а также «саглынец» Тувы, саков Казахстана и Средней Азии, «тагарцев» Минусинской котловины изучен достаточно хорошо. Несмотря на то, что ученые неоднократно указывали на связь религий населения указанных регионов с иранскими верованиями [97, с. 135–137; 98; 99; 100, с. 32–34; 87, с. 119; 2, с. 265], тем не менее прямого сходства с зороастрийским погребальным обрядом не наблюдалось, что вполне понятно. В то же время отдельные элементы погребальных обрядов и соответствующие верования заслуживают внимания. Так, у значительного числа объектов «пазырыкцев», саков, «саглынец» зафиксированы каменные кольцевые выкладки (крепиды) по периметру кургана. Такой элемент не только являлся конструктивной частью кургана, но и выполнял определенную семантическую функцию. Исследователи, с одной стороны, связывают округлые выкладки с культом солнца [101, с. 213; 102, с. 109; и др.], а иногда дополнительно еще с культом других «светил» – луны и звезд

[103, с. 279]. С другой стороны, выкладки-крепиды у номадов рассматриваются как создание определенной сакральной территории, которая разграничивала миры мертвых и живых [97, с. 136]. Возможно, такой же религиозной нагрузкой, обусловленной страхом перед умершим, наделялись и прямоугольные каменные ограды у погребений носителей тагарской культуры [104, с. 142; 105, с. 112–116]. Заключение погребений в сакральное пространство, вероятно, свидетельствует о проявлении заботы как об умерших, так и о еще живых людях с целью предотвращения их осквернения. Примечательно, что подобные воззрения восходят к более ранним индоиранским верованиям. Так, в Ригведе [106, X, 18, 4] отмечается: «Я воздвигаю это кольцо (из камней) для защиты от живущих, чтобы никто другой из них не мог достигнуть этого предела».

Другим важным элементом погребального обряда является отношение к телу умершего человека. В зороастрийской традиции широко была распространена практика омовения умерших людей и погребение разложивших тел в различных сооружениях (так называемые вторичные захоронения) [94, с. 55–157; 95, с. 169–219; и др.]. У народов Южной Сибири и Центральной Азии скифо-сакского времени также зафиксированы различные манипуляции с телом покойника. Так, среди кочевников Алтая была распространена практика бальзамирования умерших [2; 107–109; и др.]. Не исключено, что какие-то манипуляции с телом покойного проводились непосредственно в самой погребальной камере [110, с. 109]. Примечательно, что ахеменидские цари, придерживавшиеся зороастрийской религии, использовали практику бальзамирования для сохранения тел, при этом стремясь их изолировать как нечистые объекты [88, с. 76]. Вероятно, омовение и бальзамирование тел умерших являлись проявлением веры в скверну тела и желанием не допустить ее распространения до момента захоронения, которое у номадов совершалось в определенное время года [2, с. 238–255; 21, с. 253].

Не меньшего внимания заслуживает факт обнаружения вторичных захоронений скифского времени как на Алтае [111, с. 13, 19; 112, с. 204–205; 113; и др.], так и на сопредельных территориях [100; 104, с. 126; 114; и др.]. В частности, в погребениях могильника пазырыкской культуры Ханкаринский дол обнаружены останки скелетов людей, на костях которых зафиксированы искусственные повреждения, нанесенные острым инструментом [113]. Это обстоятельство свидетельствует в пользу того, что тела умерших людей в той или иной мере препарировали. Вместе с тем предпринимались меры, чтобы костные останки покойника, полностью или частично утратившие анатомические сочленения вследствие естественного разложения мягких тканей или их препарирования, не развалились и сохраняли антропоморфные очертания.

В качестве искусственной оболочки, позволявшей сохранить «форму тела», могла использоваться одежда погребенного или специальное покрытие. Логическим завершением этой тенденции представляется изготовление куклы-манекена на основе костей покойника. Отмеченная практика обращения с телом умершего находит определенные аналогии в памятниках тагарской культуры Минусинской котловины [115, с. 122–132]. Указанная традиция, вероятно, обусловлена как стремлением хоронить умерших в пределах своих родовых кладбищ, так и сезонностью захоронений с соответствующими мировоззренческими представлениями [113]. Кроме того, в тагарских коллективных погребениях вместе с полуразложившимися телами умерших отмечены захоронения собак, что, по мнению ряда исследователей, может дополнительно указывать на зороастрийское влияние на религию древнего населения Минусинской котловины [100, с. 33–34; 104, с. 126; и др.].

Одним из слабоизученных элементов религиозной системы населения Южной Сибири скифской эпохи является культ огня, который имел свои особенности у отдельных этнических групп, но тем не менее содержал базовые универсальные характеристики, восходившие к индоиранской основе. Культ огня выступал одним из главных и в зороастризме, так как в огне воплощался сам Ахурамазда [88]. Он имел в Древнем Иране, несомненно, более ранние, чем в зороастрийское время, истоки. Несмотря на то, что данный культ свойственен и другим индоевропейским народам, но именно у древних иранцев он получил наиболее глубокое развитие [116, с. 308–310]. В религиозных представлениях древних иранцев огонь был самой чистой сферой, через которую бог принимал от людей жертвы. В тех частях Древнего Ирана, где сильнее ощущалось влияние индоиранской традиции, в жертву приносили лошадей, как самых быстрых животных. В Авесте такие животные назывались крылатыми, способными везти солнце на колеснице по небу [89]. Обращаясь к изобразительным источникам и тексту Авесты, можно заметить, что Ахурамазда представляется либо с крылатым солнечным диском на голове, либо полностью помещенным в него [117, с. 137; 118, Вид., XXI, 5; Ясна XVI, 4; Яшт VI, 1; и др.]. Таким образом, культ огня очень тесно переплетается с культом солнца и культом коня. Такая взаимосвязь трех указанных культов также восходит к более ранним индоиранским традициям [40; 119].

Имеющиеся в настоящее время материалы позволяют говорить о существовании представлений об иранском (зороастрийском) боге Ахурамазде у сакских племен. У номадов такие воззрения выразились через персонификацию эманации Ахурамазды – Митры, связанной, по зороастрийским традициям, с огнем. Вполне можно допустить, что сакский «Солнечный бог» есть выражение данной эманации [96,

с. 153]. Традицию возжигания очистительных костров на дне могильных ям перед погребением в тагарских курганах можно связать с зороастрийским культом огня [82, с. 41]. Культ огня был распространен и у «пазырыкцев» Алтая. Об этом предположительно могут свидетельствовать округлые каменные выкладки-«поминальнички», в центре которых зафиксированы следы кострищ, жженные кости и фрагменты сосудов [1; 120; и др.].

С культом огня иранской религиозной традиции можно связать и отдельные ритуальные предметы, так называемые жертвенники (или алтарики), которые были достаточно широко распространены у многих племен Евразии в скифскую эпоху. Несмотря на то, что в кочевниковедении продолжается дискуссия относительно их функциональной принадлежности (см. обзор мнений: [121; 122] и др.), большинство исследователей полагают, что такие предметы в Средней и Центральной Азии в древности выполняли религиозное предназначение [21; 108; 123; 124; и др.]. У саков курительницы использовались при отправлении культа Ахурамазды, связанного с культом огня и культом солнца [117, с. 96; 123, с. 69]. Такие предметы символизировали защиту и целостность мира. Аналогичную мировоззренческую нагрузку, вероятно, имели и курительницы у «пазырыкцев», хотя на территории их расселения известно только несколько экземпляров. Интересно также обратить внимание на женские костяные подвески, обнаруженные в курганах саглынской культуры в Туве [125, с. 67–68]. А.Д. Грач рассматривал их как символическое изображение «курительниц» иранской традиции, указывая на то, что они относятся к культу Великой богини, которая являлась одной из главных в пантеоне номадов. Кроме того, по мнению ученого, с культом Великой богини, который имеет переднеазиатские (иранские) истоки, связан и сюжет на ковре из Пятого Пазырыцкого кургана [125, с. 67]. В последующем религиозный аспект этого ковра подробно был изучен [126–128].

Рассматривая культ огня и его очистительную роль у номадов, необходимо отметить существование семантической взаимосвязи данной стихии с красным цветом (в погребении это могла быть охра) и солнцем [117, с. 132]. Символ солнца, как проявление культа огня, достаточно широко распространен в погребально-поминальной архитектуре кочевников Евразии и, вероятно, в практике использования золота.

А.Д. Грач [125, с. 64–65] вслед за Б.А. Литвинским [97, с. 151] отмечал, что у кочевников Центральной Азии представления о солярных божествах (Ахурамазде, Митре и др.) распространились под влиянием как зороастрийской, так и более широкой иранской религиозной традиции.

Рассматривая истоки различных культов у номадов Центральной Азии, в том числе Алтая, важно отметить, что культ солнца в религиях древних иранцев,

в том числе и в зороастризме, тесно связан с культом коня [88; 97, с. 142–144; и др.]. По мнению Ф.Р. Баллонова [129, с. 24], культ коня и колесницы у народов евразийских степей и предгорий на протяжении веков, от эпохи ранней бронзы до римского времени, являлся неотъемлемой составляющей и способом реализации моделирования мироустройства.

Роль лошади в мировоззрении кочевников скифской эпохи довольно хорошо изучена [21; 129–131; и др.], поэтому отметим только наиболее значимые моменты. Так, исследуя кольцевые выкладки вокруг херексура (так называемый Храм Солнца), А.Д. Грач [125 с. 62–64] описал изображение на них коней и отметил их связь с солярным культом. Кроме того, находки предметов снаряжения лошади и костей этого вида животных в курганах саглынской культуры также свидетельствовали о значительной степени развития культа коня [12, с. 73–74]. А.К. Акишев [117] провел сопоставление данных Авесты и Ригведы с результатами раскопок Исыкского кургана и пришел к следующему выводу. Поскольку еще в мифологии ариев конь (ашва) был единым образом мира, то тогда кони-близнецы с Исыкского кургана могут отражать архаичные пласты мифологических представлений о едином зооморфном образе Вселенной, объединяющем полярные и синонемические начала. С антропоморфизацией богов роль коня менялась: он становился инкарнацией различных богов индоиранского пантеона. В коней воплощались древнеиндийские боги (Индра, Сурья, Ашвины, Ушас) и авестийские (Митра, Веретрагна, Фарн (Хварн), Сиявуш, Вайю, Тиштрия). Кони Дадхикра и Таркшья являлись объектами поклонения у древних индийцев, им приносились жертвы [117, с. 31–35; 130; 131; 133; и др.]. А.К. Акишев [117, с. 43] обратил внимание на то, что конь относился прежде всего к «богам солярного цикла, семантически связанным с космогонией». У индоевропейских, в том числе и у индоиранских народов, были распространены также представления о коне как о спутнике бога Смерти, о душе, которая отправляется в потусторонний мир на колеснице, и т.д. [96, с. 142, 151; 130; 131, с. 666; и др.]. Эти идеи нашли отражение в Ригведе, в одном из гимнов которой коня просят перелететь и благополучно перенести умершего к предкам [40; 106, X, 56; 135, с. 43–44]. В Авесте лошади представлены в мифологической взаимосвязи с Солнцем: «Солнце с быстрыми конями» [118, Вид., XXI, 20].

В сочинениях античных авторов также содержатся определенные сведения о роли лошади в религиозных воззрениях саков и скифов, которые имеют иранские истоки [135, I, 216, IV, 59–62; 136, IX, 513; и др.]. О почитании коня саками свидетельствует широкое распространение имен, образованных от названия коня (азр). Такого же характера имена употреблялись у скифов Причерноморья, в Бактрии и в ахеменидском

Иране, что, по мнению Е.Е. Кузьминой [130, с. 97], указывает на сходство представлений, связанных с конем, во всем иранском мире.

Необходимо обратить внимание на то, что кочевники Центральной и Средней Азии так же, как скифы Причерноморья и индоарии, практиковали ашвамедху, т.е. обряд жертвоприношения коня царем [21, с. 67, 259; 131, с. 37–38]. При этом интересно отметить, что пространство космогонического ритуала ашвамедхи прослеживается в организации обряда похорон индоиранских царей, в котором инсценировались смерть и возрождение царя. Кроме того, в рамках ритуала ашвамедхи после принесения в жертву коня главная царица соединялась символически в ритуальном браке с убитым конем. Такие действия происходили в сопровождении ритуальных комментариев служителей культа. Сама царица ложилась с убитым конем и ее накрывали покрывалом [137, с. 482]. По мнению Т.В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова, аналогичный обряд именно в погребальном аспекте реконструируется и в иранской религиозно-мифологической традиции. Об этом свидетельствуют, с одной стороны, данные Геродота и других античных авторов об удушении одной из наложниц вождя и принесении в жертву коней у скифов. С другой стороны, это предположение подкрепляется исследователями зафиксированным во втором Туэктинском кургане на Алтае погребением женщины с сопроводительными захоронениями лошадей [137, с. 482]. В данном случае важно добавить, что в настоящее время в Горном Алтае обнаружено достаточно представительное количество одиночных женских и парных (вместе с мужчинами) погребений с зафиксированными костяками лошадей. При этом в таких захоронениях выявлены как представители элитных слоев общества, включая «вождей», так и люди более низкого социального статуса и имущественного положения. Приведенные данные свидетельствуют о распространении идейного содержания ашвамедхи или связанных с ней ритуалов среди значительной части «пазырыкского» общества, хотя конкретное их проявление могло варьироваться в зависимости от иерархии людей. В целом захоронение лошади в сочетании с характерной деревянной внутримогильной конструкцией-срубом свидетельствует о реализации «пазырыкцами» идеи погребальной повозки (жилища) для перемещения в далекий загробный мир умерших, что характерно для индоевропейской мифологии. Помещение лошади у северной стороны внутримогильной конструкции с ориентацией головой на восток (в этом же направлении ориентирован и умерший человек) указывает, вероятно, на то, что человек после смерти отправляется в верхний мир, атрибутом которого в индоиранской религиозной традиции являлась восточная сторона горизонта [21]. Осуществление такого обряда начиналось с того, что родственники клали покойного на повоз-

ку и возили его к соплеменникам, а затем совершали захоронение, предоставляя возможность перехода в иной мир, во время которого лошадь являлась проводником умершего.

Еще одним важным аспектом рассматриваемой темы является сакрализация правителей кочевых обществ, которая широко была распространена как в скифскую эпоху, так и последующие периоды [138; 139; и др.]. В иранской, в том числе в зороастрийской, традиции начиная с ахеменидского времени царь обладал божественной природой, ипостасью Ахурамазды [88, с. 74–75]. В этой связи не случайно персидские цари часто изображались с нимбом, который символизировал присутствие особой божественной благодати (хварены, фарна). Правитель являлся олицетворением гармонии мира, спасителем его от хтонических чудовищ. Более того, божество Вересрагна являлось персонификацией всей правящей династии [140, с. 66–67]. В последующий постахеменидский период в Древнем Иране сохранялась практика сакрализации правителей, что проявлялось в провозглашении его божеством и в разжигании огня в специальном храме в момент коронации [97; 141, с. 216].

В скифо-сакское время в руках правителей «пазырыкцев», как и других кочевых обществ, сосредоточивалась вся верховная управленческая, военная и религиозная власть [21; 142]. Имеющиеся немногочисленные для этого периода письменные свидетельства античных авторов и археологические данные позволяют создать представления о мировоззренческом значении роли правителя в социуме [138]. После похорон «царя» символом единства кочевников наряду с новым правителем являлся сооруженный погребально-поминальный комплекс. Такие объекты номады часто использовали для проведения сложных ритуальных действий. Показательными в этом отношении являются «царские» курганы Алтая пазырыкской культуры. Аналогичную функциональную направленность и семантическую нагрузку имели, вероятно, Иссыкский курган [99], памятники Аржан-1 и 2 [56; 143; 144; и др.]. К этому нужно добавить, что погребальный памятник в кочевом обществе рассматривался как своеобразная модель мира [21, с. 243; 59; 145; 146]. В данном случае погребальный комплекс правителя выступал как определенный мировоззренческий центр для всего социокультурного объединения. Поэтому не случайно некоторые исследователи склонны видеть в Пазырыкском некрополе своеобразный сакральный центр кочевого мира [147], а в погребенных – героизированных и обожествленных «вождей» номадов [148]. Наделение погребально-поминальных комплексов определенной мифологической нагрузкой является достаточно распространенной чертой мировоззрения народов индоиранского круга [13; 55, с. 9; 96; и др.], в том числе и населения Ирана ахеменидского времени [88, с. 74–76].

Еще один компонент, обозначенный нами в религиозно-мифологической системе «пазырыкцев», представлен элементами шаманизма. Д.В. Черемисин [18, с. 92] неоднократно в своих статьях указывал на неправомерность выделения некоторыми археологами\* данного явления у кочевников, ссылаясь на мнения разных ученых (Г.М. Бонгард-Левин, Э.А. Грантовский, К. Мейли и др.), что «...зафиксированные для скифов и других ираноязычных народов черты культуры, которые отдельные исследователи сравнивали с шаманскими, видимо, восходят к элементам мифоритуальной практики индоиранцев, типологически сходным... с «шаманским комплексом» сибирских народов». Однако Г.М. Бонгард-Левин и Э.А. Грантовский высказывались по этому вопросу более определенно, а не просто указывали на типологические параллели. Исследователи отмечали, что «...изучение религиозных и мифологических представлений древних индийцев, иранцев и скифов в сравнении с религиозными воззрениями... ряда народов Сибири... позволяет говорить о... сохранении в религиозной традиции индоиранских народов не только отдельных шаманских верований, но и совокупности целого ряда существенных особенностей именно северного шаманизма...» [119, с. 125–126]. Важную часть шаманизма составляют представления о многоуровневом строении Вселенной (концепция Мирового дерева – три мира) и возможности перемещения внутри нее; одушевление всего окружающего мира; равнозначность человека и других форм жизни; общение священнослужителя (шамана) с духами и т.п. в состоянии экстаза; тесная связь человека и общества с космосом и некоторые другие [149, с. 13; 150, с. 18–19; 151, с. 367–371; 152; и др.]. Концепция трехуровневого строения Вселенной, которая могла маркироваться различными представителями животного мира (зоологический код), признается и Д.В. Черемисиным [18, с. 98], который не связывает ее с шаманизмом. Между тем данная черта шаманизма является одной из основополагающих и для мировоззрения индоиранцев [153, с. 20]. Другими элементами шаманства у индоевропейцев и древних иранцев исследователи называют существование особой техники экстаза, достигаемой с помощью окуривания наркотическими средствами (конопля и др.) или ритуального напитка «сомь» [86; 119, с. 121–126; 154, с. 89–95; и др.]. Существование такой практики,

\* Н.В. Полосьмак [2], отмечая индоиранские истоки отдельных мировоззренческих представлений и обрядов «пазырыкцев», приводит многочисленные параллели из комплекса шаманских верований народов Сибири, что, вероятно, можно рассматривать как признание ею данного элемента в структуре религии номадов, поскольку в противном случае этот подход был бы методологически не верным. В то же время Д.В. Черемисин [18, с. 91–95], критикуя других исследователей по этому вопросу, воздерживается от замечаний в адрес аналогичных разработок Н.В. Полосьмак.

в том числе у индоиранских народов Евразии, скифов, «пазырыкцев» и у других древних обществ, известно как по письменным, так и по археологическим данным [136, IV, 75; 151, с. 367–371; 155, с. 184; и др.]. Бытование обычая ритуального окуривания у «пазырыкцев» подтверждается находками во Втором Пазырыкском кургане «остовов шалаша» для окуривания коноплей, металлических сосудов (жаровен) с обуглившимися семенами конопли [95; 116]. Шаманистические традиции находят параллели среди религий «саглынцева», «таштыкцева», саков, хунну, тюрок и других кочевых народов Центральной Азии вплоть до этнографической современности [156, с. 145–148; 157, с. 128–131; 158, с. 27–29; 152, с. 118–121; и др.].

Подводя общий итог краткому анализу религиозно-мифологической системы «пазырыкцев», можно сделать следующие выводы. Во-первых, религия кочевников действительно носила синкретичный характер. Во-вторых, важным ее компонентом являлся древнеиранский мировоззренческий комплекс, который включал обширный круг верований и представлений, получивших развитие как в маздаизме, так и в зороастризме. Вероятно, применительно к религиозно-мифологической системе «пазырыкцев» можно говорить о влиянии маздаизма в его митраистском варианте [21, с. 279; 87, с. 119]. Можно выделить элементы религии кочевников, которые свидетельствуют не только об иранском влиянии, но и указывают на реминисценции более ранних индоиранских (индоевропейских) верований и обрядов: представления о гробнице как модели Вселенной; комплекс представлений и обрядов, соответствующих идейному и культовому содержанию ашвамедхи или близким ей ритуалам; культ огня; культ солнца; обычай бальзамирования; сакрализация «правителей»; комплекс ритуального соумирания, о чем свидетельствуют парные погребения мужчин и женщин; возрождение умершего человека в «верхнем мире» – в мире богов,

предков и «небесных пастбищ» и некоторые другие компоненты [85, с. 37]. В-третьих, в религии кочевников зафиксированы и элементы более ранней формы религии – шаманизма, широко распространенного у многих народов мира. При этом нужно отметить, что у «пазырыкцев» данный компонент в структурном и содержательном отношении практически идентичен той форме, в которой он зафиксирован и у индоиранцев [86], в том числе и в самом маздаизме, и в других иранских религиях. Это связано с тем, что «пазырыкская» религия, как, очевидно, и новая волна миграций племен «с запада», проявилась в Горном Алтае в своем законченном и оформленном виде во 2-й половине VI в. до н.э. и продолжала существовать в неизменной форме вплоть до хуннской экспансии в конце III в. до н.э. Об этом прежде всего свидетельствуют достаточно стабильная погребально-поминальная обрядность, особенности искусства носителей пазырыкской культуры и выработанная система жизнедеятельности.

Дальнейшие исследования, в том числе и с широким применением методов естественных наук, активно апробируемых на пазырыкских материалах В.И. Молодиным и Н.В. Полосьмак, позволят расширить наши представления по духовной культуре кочевников. Данной статьей авторы не ставят точку в процессе изучения системы мировоззрений населения Алтая скифо-сакского времени, а призывают к дальнейшему конструктивному диалогу, многогранному обсуждению имеющихся данных и продолжению исследований в обозначенном направлении. Этому в определенной мере будет способствовать тематический сборник «Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе», который планируется постоянно издавать в АлтГУ. Уже вышел первый выпуск [159], готовятся следующие. Приглашаем всех заинтересованных специалистов к публикации своих работ.

### Библиографический список

1. Кубарев, В.Д. Курганы Юстыда / В.Д. Кубарев. – Новосибирск, 1991.
2. Полосьмак, Н.В. Всадники Укока / Н.В. Полосьмак. – Новосибирск, 2001.
3. Кирюшин, Ю.Ф. Скифская эпоха Горного Алтая. – Ч. II: Погребально-поминальные комплексы пазырыкской культуры / Ю.Ф. Кирюшин, Н.Ф. Степанова, А.А. Тишкин. – Барнаул, 2003.
4. Балашов, В.А. Историография отечественной истории (1917 – начало 90-х гг.): учеб. пособие / В.А. Балашов, В.А. Юрченко. – Саранск, 1994.
5. Шкуратов, В.А. Историческая психология. – 2-е изд., перераб. / В.А. Шкуратов. – М., 1997.
6. Зеленская, Л.Ю. Принципы интерпретации текста в московско-тартуской семиотической школе: Историко-философский анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Л.Ю. Зеленская. – М., 2000.
7. Раевский, Д.С. Некоторые замечания об интерпретации древних изобразительных памятников / Д.С. Раевский // Международная конференция по первобытному искусству. – Кемерово, 1999.
8. Кузьмина, Е.Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев / Е.Е. Кузьмина. – М., 2002.
9. Формозов, А.А. Рассказы об ученых / А.А. Формозов. – Курск, 2004.
10. Формозов, А.А. Человек и наука: Из записей археолога / А.А. Формозов. – М., 2005.
11. Формозов, А.А. Русские археологи в период тоталитаризма: Историографические очерки / А.А. Формозов. – М., 2004.
12. Шер, Я.А. О некоторых особенностях освещения новейшей истории российской археологии / Я.А. Шер // РА. – 2006. – №3.
13. Савинов, Д.Г. О «юбилейных» книгах А.А. Формозова / Д.Г. Савинов // РА. – 2006. – №3.

14. Молодин, В.И. Человек, наука и Формозов / В.И. Молодин // РА. – 2006. – №3.
15. Черных, Е.Н. Об «историографической» серии книг А.А. Формозова: литературно-психологические ассоциации / Е.Н. Черных // РА. – 2006. – №3.
16. Черемисин, Д.В. О языке искусства звериного стиля в пазырыкских погребальных комплексах / Д.В. Черемисин // Структурно-семиотические исследования в археологии. – Донецк, 2006.
17. Черемисин Д.В. К дискуссии об информативности петроглифов и методах изучения / Д.В. Черемисин // Археология, этнография, антропология Евразии. – 2006. – №3.
18. Черемисин, Д.В. К дискуссии о семантике искусства звериного стиля и реконструкции мировоззрения носителей пазырыкской культуры / Д.В. Черемисин // Археология, этнография, антропология Евразии. – 2007. – №3.
19. Советова, О.С. К вопросу об «искусствоведческом» и «археологическом» подходах к интерпретации изобразительных памятников / О.С. Советова // Археология, этнография, антропология Евразии. – М., 2007.
20. Черемисин, Д.В. Искусство звериного стиля в погребальных комплексах рядового населения пазырыкской культуры (семантика звериных образов в контексте погребального обряда) : автореф. дис. ... канд. ист. наук / Д.В. Черемисин. – Новосибирск, 2005.
21. Тишкин, А.А. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи / А.А. Тишкин, П.К. Дашковский. – Барнаул, 2003.
22. Тишкин, А.А. Основные аспекты изучения скифской эпохи Алтая / А.А. Тишкин, П.К. Дашковский. – Барнаул, 2004.
23. Черемисин, Д.В. О семантике рогатых маскированных лошадей пазырыкских курганов / Д.В. Черемисин // Археология, этнография, антропология Евразии. – 2005. – №2.
24. Дашковский, П.К. Социальная структура и система мировоззрений населения Горного Алтая скифского времени : автореф. дис. ... канд. ист. наук / П.К. Дашковский. – Барнаул, 2002.
25. Дашковский, П.К. Комплексный подход в реконструкции системы мировоззрений кочевников Горного Алтая скифской эпохи / П.К. Дашковский // Интеграция археологических и этнографических источников. – Омск; Алматы, 2004.
26. Мировоззрение: опыт теоретического анализа. – М., 1985.
27. Спиркин, А.Г. Мировоззрение / А.Г. Спиркин // Философский энциклопедический словарь. – М., 1989.
28. Кортунув, В.В. Рациональное и иррациональное в эволюции культурно-исторических типов мировоззрения : автореф. дис. ... докт. филос. наук / В.В. Кортунув. – М., 1999.
29. Гумилев, Л.Н. Этнос и ландшафт / Л.Н. Гумилев // Известия ВГО. – 1968. – Т. 100, №3.
30. Лисина, Л.Ю. Экологический компонент исторического процесса : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Л.Ю. Лисина. – Саратов, 1988.
31. Кузьмина, Е.Е. Экология степей Евразии и проблема происхождения номадизма / Е.Е. Кузьмина // ВДИ. – 1996. – №2.
32. Авдеев, В.Б. Влияние антропологических и географических факторов на формирование религиозного сознания / В.Б. Авдеев // Этнос и религия. – М., 1998.
33. Массон, В.М. Исторические реконструкции в археологии / В.М. Массон. – Самара, 1996.
34. Генинг, В.Ф. Структура археологического познания. Проблемы социально-исторического исследования / В.Ф. Генинг. – Киев, 1989.
35. Блауберг, И.В. Системный подход / И.В. Блауберг, Э.Г. Юдин // Философский энциклопедический словарь. – М., 1989.
36. Кохановский, В.П. Философия и методология науки / В.П. Кохановский. – Ростов-на-Дону, 1999.
37. Выжлецов, Г.П. Системная методология в гуманитарном познании / Г.П. Выжлецов // Слово и мысль в междисциплинарном пространстве образования и культуры. – СПб., 2005.
38. Синельников, Б.М. Системный подход в научном познании / Б.М. Синельников, В.А. Горшков, В.П. Свечников. – М., 1999.
39. Мамзин, А.С. Объект, предмет исследования и взаимодействие наук / А.С. Мамзин // Слово и мысль в междисциплинарном пространстве образования и культуры. – СПб., 2005.
40. Клейн, Л.С. Индоарии и скифский мир: общие истоки идеологии / Л.С. Клейн // Народы Азии и Африки. – 1987. – №5.
41. Дубровский, Д.В. Жертвенный конь и концепт пути в погребальном обряде кочевников Центральной Азии / Д.В. Дубровский, А.Г. Юрченко // Святые места: археология ритуала и вопросы семантики. – СПб., 2000.
42. Путилова, Л.М. Сущность самопознания в опыте ментальной идентификации (в контексте философской антропологии) : автореф. дис. ... докт. филос. наук / Л.М. Путилова. – М., 1999.
43. Поздеева, С.М. Влияние религиозных ценностей на менталитет Запада и Востока / С.М. Поздеева // Религия в ценностных измерениях. – Уфа, 2000.
44. Сорокин, П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. – М., 1992.
45. Постовалова, В.И. Картина мира в жизнедеятельности человека / В.И. Постовалова // Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. – М., 1988.
46. Лурье, С.В. Историческая этнология / С.В. Лурье. – М., 1997.
47. Островский, А.Б. Структурно-семиотический подход к изучению менталитета в традиционной бесписьменной культуре / А.Б. Островский // Теория и методология архайки. I. Своя и чужие культуры: Возможные подходы к изучению. II. Сознание. Искусство. Образ. – СПб., 1998.
48. Сысоева, Л.С. Ментальные основания социокультурной динамики / Л.С. Сысоева // Традиционное сознание: проблемы реконструкции. – Томск, 2004.
49. Шарипов, Р.Г. Менталитет древних тюрок / Р.Г. Шарипов. – Уфа, 2001.
50. Усманова, Э.Р. О менталитете «федоровцев» и «алакульцев» в погребальном обряде (по материалам могильника Лисаковский) / Э.Р. Усманова // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Культуры древних народов степной Евразии и феномен протогородской цивилизации Южного Урала. – Челябинск, 1995.
51. Нургазина, Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана / Н.Д. Нургазина. – Алматы, 2000.
52. Лейбин, В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия / В.М. Лейбин. – М., 1990.

53. Черемисин, Д.В. К интерпретации образа коня-олени в пазырыкских комплексах / Д.В. Черемисин // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск, 2004.
54. Черемисин, Д.В. К семантике «рогатых лошадей» пазырыкских курганов / Д.В. Черемисин // Археология Южной Сибири: идеи, методы, открытия. – Красноярск, 2005.
55. Брентъес, Б. Квадратура круга как проблема истории культуры / Б. Брентъес // Информационный бюллетень Международной ассоциации по изучению культуры Центральной Азии. – М., 1981. – Вып. I.
56. Марсадолов, Л.С. К вопросу о семантике кургана Аржан / Л.С. Марсадолов // Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения). – Кемерово, 1989. – Ч. 2.
57. Шилов, Ю.А. Прародина ариев. История, обряды и мифы / Ю.А. Шилов. – Киев, 1995.
58. Семенов, Вл.А. Святилище – священные территории – мифологизированное пространство / Вл.А. Семенов // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. – СПб., 2000.
59. Мартынов, А.И. Сакральная архитектура кургана (проектное моделирование в древности) / А.И. Мартынов, П.В. Герман // Историко-культурное наследие Северной Азии. – Барнаул, 2001.
60. Юнг, К.Г. Психология бессознательного / К.Г. Юнг. – М., 1996.
61. Юнг, К.Г. Индивидуальный символизм сноведения и его отношение к алхимии / К.Г. Юнг // Сознание и бессознательное. – СПб.; М., 1997.
62. Яффе, А. Символы в изобразительном искусстве / А. Яффе // К.Г. Юнг, М.Л. фон Франц, Дж.Л. Хендерсон, И. Якоби, А. Яффе. Человек и его символы. – М., 1997.
63. Юнг, К.Г. К вопросу о подсознании // К.Г. Юнг, М.Л. фон Франц, Дж.Л. Хендерсон, И. Якоби, А. Яффе. Человек и его символы. – М., 1997.
64. Маточкин, Е.Н. Архетипические образы в скифском искусстве Горного Алтая / Е.Н. Маточкин // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. – Барнаул, 1999.
65. Балакин, Ю.В. О возможности применения теории архетипов в археологии / Ю.В. Балакин // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. – Томск, 2001.
66. Рындина, О.М. Архетип, культура и образ женщины / О.М. Рындина // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. – Томск, 2001.
67. Черносвитов, П.Ю. Доминирующие архетипы как фактор, определяющий облик культуры / П.Ю. Черносвитов // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. – Томск, 2001.
68. Лбова, Л.В. Архетипы в первобытной культуре (дихотомия сознания в материалах раннего неолита Забайкалья) / Л.В. Лбова, Е.Д. Жамбалтарова // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. – Вып. 3: Парадоксы археологии. – Новосибирск, 2004.
69. Богданов, Е.С. Образ хищника в пластическом искусстве народов Центральной Азии (скифо-сибирская художественная традиция) / Е.С. Богданов. – Новосибирск, 2006.
70. Молодин, В.И. Крест как архетип и одно из его символических проявлений в христианстве / В.И. Молодин // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. – Томск, 2001.
71. Молодин, В.И. Кресты-нательники Илимского острога / В.И. Молодин. – Новосибирск, 2007.
72. Раевский, Д.С. Некоторые замечания об интерпретации древних изобразительных памятников / Д.С. Раевский // Международная конференция по первобытному искусству. – Кемерово, 1999.
73. Семенова, В.И. К вопросу о категориях «универсалия» и «архетип» (археология и культурология) / В.И. Семенова // Археологические материалы и исследования древности и средневековья. – Томск, 2007.
74. Исупов, К.Г. Сакральная интерпретация универсалий культуры и цивилизации (в стилистике словарных дефиниций) / К.Г. Исупов // Сакральное в истории культуры. – СПб., 1997.
75. Степин, В.С. Мировоззренческие универсалии как основание культуры / В.С. Степин // Универсалии восточных культур. – М., 2001.
76. Катаев, М.В. Бессознательное и менталитет: сущность, структура и взаимодействие : автореф. дис. ... канд. филос. наук / М.В. Катаев. – Пермь, 1999.
77. Корнеева, Т.С. Менталитет как социокультурный феномен : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Т.С. Корнеева. – Екатеринбург, 2001.
78. Хюбнер, К. Истина мифа / К. Хюбнер. – М., 1996.
79. Структурно-семиотические исследования в археологии. – Донец, 2002.
80. Структурно-семиотические исследования в археологии. – Донец, 2004.
81. Структурно-семиотические исследования в археологии. – Донец, 2006.
82. Боковенко, Н.А. Проблема реконструкции религиозных систем номадов Центральной Азии в скифскую эпоху / Н.А. Боковенко // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. – СПб., 1996.
83. Черемисин, Д.В. «Пазырыкский шаманизм»: артефакты и интерпретации / Д.В. Черемисин, А.В. Запорожченко // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. – СПб., 1996.
84. Шульга, П.И. Жреческие парные захоронения с зеркалами-погремушками (к постановке проблемы) / П.И. Шульга // Древности Алтая: Известия лаборатории археологии. – Горно-Алтайск, 1999.
85. Дашковский, П.К. Влияние иранского религиозного комплекса на мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в скифскую эпоху / П.К. Дашковский, Д.В. Культакова // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – Барнаул, 2007. – Вып. I.
86. Яценко, С.А. О предполагаемых шаманских атрибутах в Пазырыке / С.А. Яценко // Теория и практика археологических исследований. – Барнаул, 2007. – Вып. 3.
87. Кузнецов, Б.И. Бон и маздаизм / Б.И. Кузнецов. – СПб., 2001.
88. Бойс, М. Зороастрийцы: верования и обычаи / М. Бойс. – СПб., 1994.
89. Лелеков, Л.А. Авеста в современной науке / Л.А. Лелеков. – М., 1992.
90. Кузнецов, Б.И. История религии Бон / Б.И. Кузнецов. – СПб., 1998.
91. Шапиро, Д. Совершенный человек в иранской традиции / Д. Шапиро // Совершенный человек. Теология и философия образа. – М., 1997.

92. Соколов, В.В. Мировоззрение константы древних мифологий / В.В. Соколов // *Философия и общества.* – 1998. – №5.
93. Дрезден, М. Мифология древнего Ирана / М. Дрезден // *Мифология древнего мира.* – СПб., 2005.
94. Мейтарчиан, М.Б. Погребальный обряд зороастрийцев / М.Б. Мейтарчиан. – М., 1999.
95. Хисматуллин, А.А. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме / А.А. Хисматуллин, В.Ю. Крюкова. – СПб., 1997.
96. Лелеков, Л.А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в п.п. I тыс. до н.э. / Л.А. Лелеков // *История и культура народов Средней Азии.* – М., 1976.
97. Литвинский, Б.А. Древние кочевники «Крыши мира» / Б.А. Литвинский. – М., 1972.
98. Мартынов, А.И. Лесостепная тагарская культура / А.И. Мартынов. – Новосибирск, 1979.
99. Акишев, К.А. Интерпретация иссыкского погребального обряда // *Культура и искусство древнего Хорезма / К.А. Акишев, А.К. Акишев.* – М., 1981.
100. Кузьмин, Н.Ю. Курган у деревни Новомихайловка. Проблемы изучения культуры степных племен Енисея V–III вв. до н.э. / Н.Ю. Кузьмин. – СПб., 1994.
101. Берштам, А.Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алтая / А.Н. Берштам. – М.; Л., 1952. (МИА №26).
102. Брыкина, Г.А. Погребальные сооружения и обряды Ферганы / Г.А. Брыкина // *Древние цивилизации Евразии. История и культура.* – М., 2001.
103. Акишев, К.А. Древняя культура саков и усуней реки Или / К.А. Акишев, Г.А. Кушаев. – Алама-Ата, 1963.
104. Красниенко, С.В. Впускные захоронения как элемент тагарского погребального обряда (по материалам раскопок Сибирской экспедиции ИИМК РАН) / С.В. Красниенко // *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху.* – СПб., 1996.
105. Максименков, Г.А. Материалы по ранней истории тагарской культуры / Г.А. Максименков. – СПб., 2003.
106. Ригведа. Мандалы IX–X. – М., 1999.
107. Руденко, С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время / С.И. Руденко. – М.; Л., 1953.
108. Руденко, С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время / С.И. Руденко. – М.; Л., 1960.
109. Феномен алтайских мумий. – Новосибирск, 2000.
110. Савинов, Д.Г. Об обряде погребения Больших Пазырыкских курганов / Д.Г. Савинов // *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху.* – СПб., 1996.
111. Степанова, Н.Ф. Курганный могильник Верх-Еланда-2 / Н.Ф. Степанова, С.В. Неверов // *Археология Горного Алтая.* – Барнаул, 1994.
112. Бородовский, А.П. Вторичные погребения эпохи раннего железа на Нижней Катунь (по материалам Барангольского некрополя) / А.П. Бородовский // *Сохранение и изучение культурного наследия Алтая.* – Барнаул, 2000. – Вып. XI.
113. Дашковский, П.К. Вторичные погребения в курганах скифского времени на памятнике Ханкаринский дол / П.К. Дашковский, А.А. Тишкин, С.С. Тур // *Западная и Южная Сибирь в древности.* – Барнаул, 2005.
114. Мандельштам, А.М. Исследования на могильном поле Аймырлыг: Некоторые итоги и перспективы / А.М. Мандельштам // *Древние культуры Евразийских степей.* – Л., 1983.
115. Murphy, E.M. Secondary burial practices in Iron Age Tuva, South Siberia / E.M. Murphy // *Междисциплинарные исследования в археологии.* – М., 2004. – Вып. 3.
116. Литвинский, Б.А. Эллинистический храм Окса / Б.А. Литвинский, И.Р. Пичикян. – М., 2000. – Т. 1.
117. Акишев, А.К. Искусство и мифология саков / А.К. Акишев. – Алама-Ата, 1984.
118. Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост. И.В. Рака. – 2-е изд., испр. – СПб., 1998.
119. Бонгард-Левин, Г.М. От Скифии до Индии. – 3-е изд. / Г.М. Бонгард-Левин, Г.М. Грантовский. – М., 2001.
120. Худяков, Ю.С. Поминальные памятники пазырыкской культуры Горного Алтая / Ю.С. Худяков // *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху.* – СПб., 1996.
121. Зуев, В.Ю. Научный миф о «савроматских жрицах» / В.Ю. Зуев // *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху.* – СПб., 1996.
122. Федоров, В.К. О функциональном назначении так называемых «савроматских жертвенников» Южного Приуралья / В.К. Федоров // *Уфимский археологический вестник.* – Уфа, 2000. – №2.
123. Литвинский, Б.А. Семиреченские жертвенники (индоиранские истоки сакского культа огня) / Б.А. Литвинский // *Проблемы интерпретации памятников культуры Востока.* – М., 1991.
124. Могильников, В.А. Население Верхнего Приобья в середине – второй половине I тыс. до н.э. / В.А. Могильников. – М., 1997.
125. Грач, А.Д. Древние кочевники в центре Азии / А.Д. Грач. – М., 1980.
126. Зуев, В.Ю. Исповедальные пути божественного всадника (по материалам ковровых полотен и погребального обряда в Пазырыке) / В.Ю. Зуев // *Северная Азия от древности до средневековья.* – СПб., 1992.
127. Балонов, Ф.Р. Ворсовой Пазырыкский ковер: семантика композиции и место в ритуале (опыт предварительной интерпретации) / Ф.Р. Балонов // *Проблемы интерпретации памятников культуры Востока.* – М., 1991.
128. Гаврилова, А.А. Пятый пазырыкский курган (дополнение к раскопчному отчету и исторические выводы) / А.А. Гаврилова // *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху.* – СПб., 1996.
129. Балонов, Ф.Р. Культ коня и колесницы в скифо-сарматскую эпоху у народов евразийских степей и предгорий: автореф. дис. ... канд. ист. наук / Ф.Р. Балонов. – СПб., 1996.
130. Кузьмина, Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов / Е.Е. Кузьмина // *Скифы и сарматы.* – М., 1977.
131. Кузьмина, Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ирано-язычных племен Средней Азии и других народов Старого Света / Е.Е. Кузьмина // *Средняя Азия в древности и средневековье.* – М., 1977.
132. Кубарев, В.Д. Конь в сакральной атрибуции ранних кочевников Горного Алтая / В.Д. Кубарев // *Проблемы западносибирской археологии (эпоха железа).* – Новосибирск, 1981.
133. Иванов, Вяч.Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от «asva» – «конь» / Вяч.Вс. Иванов // *Проблемы истории языков и культуры народов Индии.* – М., 1974.
134. Иванов, В.В. Конь / В.В. Иванов // *Мифы народов мира.* – М., 1994. – Т. 1.
135. Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев / Ж. Дюмезиль. – М., 1986.

136. Геродот. История : в 9 кн. : пер. и прим. Г.И. Стратановского / Геродот. – М., 2006.
137. Гамкрелидзе, Т.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры / Т.В. Гамкрелидзе, Вяч.Вс. Иванов. – Тбилиси, 1984. – Ч. 1–2.
138. Дашковский, П.К. Сакрализация правителей кочевых обществ Южной Сибири и Центральной Азии в древности и средневековье / П.К. Дашковский // Известия АлтГУ. – Барнаул, 2007. – №4(2).
139. Скрынникова, Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. – М., 1997.
140. Зубов, А.П. Религиозные аспекты политической культуры древнего Востока: образ царя / А.П. Зубов, О.И. Павлова // Религии древнего Востока. – М., 1995.
141. Кошеленко, Г.А. Царская власть и ее обоснование в ранней Парфии / Г.А. Кошеленко // История Иранского государства и культуры. К 2500-летию Иранского государства. – М., 1971.
142. Тишкин, А.А. О государственности «пазырыкцев» / А.А. Тишкин, П.К. Дашковский // Теория и практика археологических исследований. – Барнаул, 2005. – Вып. 1.
143. Боковенко, Н.А. Царский курган Аржан. Вопросы интерпретации / Н.А. Боковенко // Историография и источники изучения исторического опыта освоения Сибири. Досоветский период. – Новосибирск, 1988. – Вып. 1.
144. Аржан – источник в долине царей: Археологические открытия в Туве. – СПб., 2004.
145. Ольховский, В.С. К изучению скифской ритуальстики: посмертное путешествие / В.С. Ольховский // Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. – М., 1999.
146. Марсадолов, Л.С. Археологические памятники IX–III вв. до н.э. горных районов Алтая как культурно-исторический источник (феномен пазырыкской культуры) : автореф. дис. ... докт. культурологии / Л.С. Марсадолов. – СПб., 2000.
147. Курочкин, Г.Н. Сакральный центр ранних кочевников Алтая (археолого-этнографическая реконструктивная модель) / Г.Н. Курочкин // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. – Ч. II: Археология и изучение культурных процессов и явлений. – СПб., 1993.
148. Мотов, Ю.А. Героизация и обожествление вождей ранних кочевников Алтая (по материалам могильника Пазырык) / Ю.А. Мотов // Военное искусство кочевников Центральной Азии и Казахстана (эпоха древности и средневековья). – Алматы, 1998.
149. Басилов, В.Н. Что такое шаманство? / В.Н. Басилов // ЭО. – 1997. – №5.
150. Миллер Н.В. Шаманизм: история, особенности развития (на материалах Западной Сибири) : автореф. дис. ... канд. ист. наук / Н.В. Миллер. – Омск, 2000.
151. Элиаде, М. Шаманизм: архаические техники экстаза / М. Элиаде. – Киев, 1998.
152. Потапов, Л.Н. Алтайский шаманизм / Л.Н. Потапов. – Л., 1991.
153. Запорожченко А.В. Элементы шаманизма в индоиранской этнокультурной традиции : автореф. дис. ... канд. ист. наук / А.В. Запорожченко. – Омск, 2002.
154. Гусева, Н. К вопросу о ритуальных напитках древних скотоводов евразийских степей и Центральной Азии / Н. Гусева // Информационный бюллетень. Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии. – М., 1983. – Вып. 3–4.
155. Сорокин, С.С. Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры / С.С. Сорокин // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. – Л., 1978.
156. Савинов, Д.Г. Шаманистические представления таштыкских племен по археологическим данным / Д.Г. Савинов // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. – Томск, 1985.
157. Семенов, Вл.А. Некоторые шаманистические элементы в культуре ранних кочевников Тувы / Вл.А. Семенов // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. – М.; СПб., 1996.
158. Михайлов, Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.) / Т.М. Михайлов. – Новосибирск, 1980.
159. Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – Барнаул, 2007. – Вып. 1.