

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

МАТЕРИАЛЬНАЯ
КУЛЬТУРА
И
МИФОЛОГИЯ



СМАЭ, т.37

Л., Наука

1981

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

Гарев

СБОРНИК
МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
XXXVII

МАТЕРИАЛЬНАЯ
КУЛЬТУРА
И
МИФОЛОГИЯ



ЛЕНИНГРАД
«НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1981

В книге рассматриваются мифологические связи различных предметов культуры, исследуются их семантика и ритуально-мифологические функции. К анализу привлекаются разнообразные экспонаты из коллекций Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого — культовые предметы и произведения искусства. Такой анализ позволяет глубже понять скрытое содержание мифологических систем и ритуалов, обнаружить механизм сложных взаимоотношений духовной и материальной культуры народов на исторически ранних стадиях. Издание рассчитано на этнографов, фольклористов, историков религии, искусствоведов и музейных работников.

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

Б. Н. Путилов

М $\frac{10602-542}{042 (02)-81}$ 150-81 0503000000

© Издательство «Наука», 1981 г.

От редактора

Тема «материальная культура и мифология», которой посвящен очередной сборник МАЭ, представляет интерес для современной науки в различных аспектах. Ее значимость очевидна и для той области этнографии, которая занимается изучением предметов быта, орудий труда, охоты и т. д., происхождением, функциями и социальным статусом вещей, и для исследования собственно мифологии как системы представлений и социально-регулирующей системы на ранних стадиях истории общества.

С одной стороны, масса различных предметов традиционной народной культуры так или иначе включает в себе специфически выраженное мифологическое содержание, оказывается вещественным воплощением мотивов, образов, представлений мифологического плана, и эти глубинные, чаще всего скрытые мифологические связи очень важны для понимания функций вещей, их социальной роли. Выявление таких связей позволяет не только по-новому увидеть предмет, но и получить существенную информацию, относящуюся к более широким аспектам этнокультурной истории.

С другой стороны, включение вещей в сферу мифологии оказывается весьма продуктивным для более глубокого ее понимания. Очень важно, чтобы в противовес привычным представлениям о мифологии как совокупности преимущественно вербальных текстов укрепились понимание ее как сложнейшего комплекса, в котором соединены, обнаруживая свою принципиальную равноценность и взаимозависимость, разные способы и формы реализации: в слове, танце, обряде, в различных действиях, в музыкальных инструментах, украшениях, в элементах жилища, одежды, в орудиях труда и бытовых вещах. Мифологию можно понять, лишь если рассматривать ее в этой универсальности связей и в многообразии реализаций.

Соединяя миф и вещь, мы тем самым как бы восстанавливаем реально существовавшее в истории культуры единство, затем искусственно нарушенное. При этом мифы в конкретном смысле — как более или менее цельные и завершенные сюжеты — начинают читаться с неизмеримо большей полнотой и пониматься гораздо глубже, чем прежде, а вещи обретают утраченные семантические связи и включаются в широкий культурный контекст.

Нет необходимости доказывать важность и своевременность такого рода исследований в отношении музейных предметов. Заметим только, что в таких исследованиях соединяются цели собственно музееведческие («оживление» вещей, их истолкование) и этнографические (выяснение социальных функций предметов и обнаружение этнокультурных связей). Статьи настоящего сборника, посвященные материальной культуре и мифологии различных регионов, выразительно демонстрируют плодотворность подобного рода разысканий, сравнительного анализа в тех сферах

культуры, которые прежде изучались отдельно, подключения материалов полевых наблюдений.

Статьи сборника, при всей их конкретной направленности, так или иначе соприкасаются с одним общетеоретическим аспектом проблемы: речь идет о специфике «предметных» воплощений мифологического содержания. Каким образом та или иная вещь обретает мифологическое значение, как оно в ней выражено и закреплено, как может быть раскрыто? В конечном счете ответы на эти вопросы, полученные в достаточно большом количестве на самом разнообразном материале и соответствующим образом систематизированные и осмысленные, могут привести к обобщениям типологического плана. Проблема типологии мифологической семантики и мифологического языка — одна из самых сложных и увлекательных.

Разумеется, настоящий сборник на такие обобщения не претендует, однако же представленные в нем статьи содержат полезный материал и некоторые наблюдения, могущие иметь значение для будущих обобщающих работ.

Надо надеяться, что изучение предметов традиционной народной культуры в их мифологических связях будет осуществляться и в дальнейшем коллективными усилиями этнографов, работников музеев, специалистов по мифологии, фольклористов: огромное число таких предметов еще ждет своих исследователей.

Б. Н. Путилов

И. К. Федорова

О семантике скульптурных и резных изображений в культуре маори

В собраниях Музея антропологии и этнографии имени Петра I Академии наук СССР хранится значительное количество коллекций, привезенных из Новой Зеландии, которые хорошо иллюстрируют разные стороны материальной культуры и духовной жизни маори XIX—начала XX в. 32 предмета из МАЭ (кол. № 736) — наиболее ранние и самые интересные — были привезены из Океании русскими мореплавателями (М. П. Лазаревым и Ф. Ф. Беллинггаузенем); большая же часть маорийских экспонатов поступила в Музей в начале XX в., в том числе коллекция № 707, привезенная В. В. Святловским, которая включает 75 предметов. Остальные, небольшие коллекции (№ 3055, 4100, 4320, 4190, 5662, 5754, 6068), были переданы в Музей в 20—30-е годы. Краткое описание маорийских предметов МАЭ было опубликовано в 1963 г.¹ Отличительной чертой большинства предметов материальной культуры маори — тесел *уре*, лопат *ко*, наконечников *макои* для охотничьих копий, силков *муту кака*, рыболовных крючков *матау*, весел *хое*, черпаков *тата*, разного рода палиц и жезлов, шкатулок для перьев и т. п. — является богатый, разнообразный, порой очень сложный врезной орнамент, говорящий о фантазии мастера, а также антропоморфные фигурки и личины, изображающие богов и духов, фантастических существ или предков (реальных и мифологических).

Маори, обладающие чувством формы, цвета, симметрии, достигли большого мастерства и настоящей виртуозности, создавая прекрасные образцы монументальной декоративной резьбы (*вакауро*) по дереву, резьбы по кости, камню, а также художественной отделки одежды и утвари (орнамент на плащах и циновках, стилизованные рисунки и скульптурные изображения на деревянных чашах).

В искусстве и в декоративной орнаментике маори прослеживаются два разных стиля: одежда, корзины, циновки (их делали женщины) украшались прямолинейным геометрическим орнаментом; в деревянной резьбе домов, настенной живописи, в татуировке, что считалось делом мужчин, использовался лишь криволинейный орнамент, а также мотив в виде простой и двойной спирали, который отличает маорийское искусство от искусства других полинезийцев.² Интерпретация многих сюжетов маорийской резьбы в настоящее время возможна лишь на основе анализа данных этнографии и мифологии аборигенов Новой Зеландии. Прежде

¹ Сб. МАЭ, Л., 1963, т. XXI.

² Linton R. Arts of the South Seas. The Museum of Modern Art. N. Y., 1946, p. 53.

чем остановиться на толковании не рассматривавшихся ранее антропоморфных личин и мотивов, целесообразно предварительно дать хотя бы краткое этнографическое описание тех предметов, на которых они представлены.

Маорийские племена в прошлом занимались земледелием, выращиванием таро, кумары (главным образом на Северном острове), а также рыбной ловлей и охотой на птиц и крыс. Основными сельскохозяйственными орудиями маори были длинные лопаты *ко*, заостренные с одного конца, и мотыги *тимо* для рыхления земли.

В МАЭ хранится полученная в 1828 г. из Музея Адмиралтейского ведомства церемониальная лопата *ко* (кол. № 736-113) в виде длинного узкого весла с остроконечным круглым древком, на конце которого вырезано ажурное навершие из двух переплетенных антропоморфных фигурок. Одна сторона лопасти украшена резьбой, передающей змеевидную

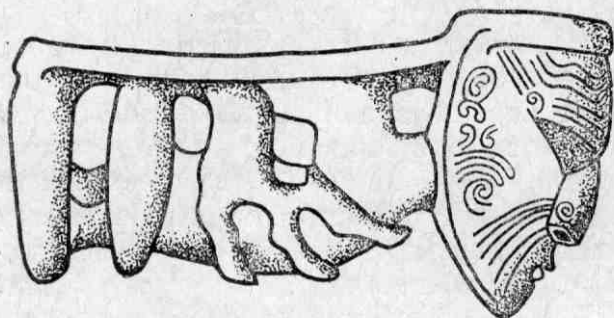


Рис. 1. Подножка-упор для лопаты *ко*.

фигуру; с точки зрения техники исполнения этот оригинальный рисунок можно считать образцом маорийского искусства.³ К широкой лопасти лопаты некогда привязывалась подножка — упор для ноги (*тека, такахи, хамаруру*), которая не сохранилась. На таких подножках из дерева, кости или камня маори вырезали изображения божеств, чаще всего, видимо, бога Ронго (рис. 1), покровителя многих культурных растений (в частности, батата кумара). Лопатами *ко* вскапывали поля перед посадкой растений, рыли ямы для опор дома, делали оборонительные насыпи. Церемониальные лопаты *ко*, длинное древко которых украшали яркие перья, использовались во время обрядов, связанных с посадкой кумары. Конец древних *ко* заканчивался иногда полумесяцем (мотив *вакамарама*, или *вакаауреи*)⁴ — символом того же бога Ронго (персонификация месяца), которому делали подношения, чтобы обеспечить хороший урожай кумары. Верхний резной конец *ко* назывался *вакатаумиромиро* в память о том, как популярный мифологический герой маори Мауи, согласно преданию, когда-то спустился на него, приняв облик птицы *миро-миро* (белогрудой синицы — *Petroika toitoi*).⁵

Змеевидная фигура с сильно стилизованной антропоморфной личиной — стержневой элемент резьбы на лопасти *ко* из МАЭ (рис. 2) — связана, как нам представляется, с образом мифического угря, который играл большую роль в религиозно-мифологических воззрениях разных групп полинезийцев. Центральная фигура сопровождается изображениями, напоминающими личинки-лептоцефалы морского угря конгера (*Conger conger*).

В этой резьбе нашел, по всей видимости, отражение сюжет хорошо известного аборигенам Новой Зеландии этиологического мифа об угре Туна Роа, которого убил великий маорийский герой Мауи.

Огромный угорь, божество Туна Роа, сын Манга Ваи Роа, покинул небесные сферы, где для него было слишком жарко и сухо, и жил, при-

³ Общая длина лопаты 235 см, длина лопасти 108 см, ширина лопасти 12,5 см, диаметр древка 3 см, размер навершия 9,5×9,5 см.

⁴ Ср. маорийское *марама* («луна», «месяц»), *ауреи* («третий день лунного месяца»).

⁵ Best E. The Maori. Т. II. London, 1924, p. 359, 361, 366.

таившись, в заводи Мури-Ваи-О-Ата, куда ежедневно приходила купаться красивая жена Мауи. Однажды Туна Роа напал на нее, обвинив своим хвостом, и Мауи решил убить чудовище. Он положил около омута, где жил угорь, две толстые палки — Ронго муа и Ронго рото — и стал поджидать своего врага. Выйдя из воды, Туна Роа поскользнулся на палках, и тогда Мауи, выскочив из засады, убил его своим топором Маторитори. Голову угря он отсек от тела и швырнул ее в море, где она превратилась в *нгоиро*, морского угря. Заднюю часть тела угря Мауи бросил в реку, и из нее появились пресноводные угри. Сам же хвост стал растением *кареао*, листья которого всегда пропитаны жиром Туна Роа. Капли крови чудовища попали на деревья, которые росли поблизости, отчего их древесина приобрела красноватый цвет, перья попугая *каривари* и болотной курочки *пукеко* от этих капель стали ярко-красными. Части тела угря положили начало разного рода растениям и плодам. Свершив свой подвиг, Мауи сделал ловушки, чтобы ловить речных угрей.⁶

На многих островах Полинезии записан другой этиологический миф о том, как из головы Туна, получеловека-полуугря, вырастает кокосовая пальма (версии его известны и в Меланезии). Отголоски этого мифа нашли отражение в мифологии и топонимике о. Пасхи. Большой морской угорь *токе*, живший в расщелине между рифами, был священным животным вождя восточного Тонгатабу (о. Тонга). В новозеландских мифах, посвященных Тики, угорь играл фаллическую роль.⁷

Можно также высказать предположение, что угорь в религиозно-магических представлениях маори появился в результате позднего переосмысления широко распространенного у разных народов образа змея — символа мирового дерева, соединяющего небесную и земную сферы — два полюса вселенной. Любопытно, что в маорийском языке Туна Роа употребляется в фигуральном значении «земля». Этим и объясняется, видимо, появление изображения угря на церемониальной лопате *ко*.

Хорошие мореходы и рыболовы, маори Новой Зеландии имели лодки разных типов. *Вака теге*, небольшие лодки без орнамента, с антропоморфной головой на носу, использовались для плаваний и лова рыбы около берега. На длинных узких долблен-

⁶ Reed A. M. Treasury of Maori folklore. Wellington—Auckland, 1963, p. 133—134.

⁷ Williamson R. W. The social and political systems of central Polynesia. T. II. Cambridge, 1924, p. 234, 258, 274; Métraux A. Ethnology of Easter Island. — B. P. Bishop Mus. Honolulu, 1940, Bull. 160, p. 321.

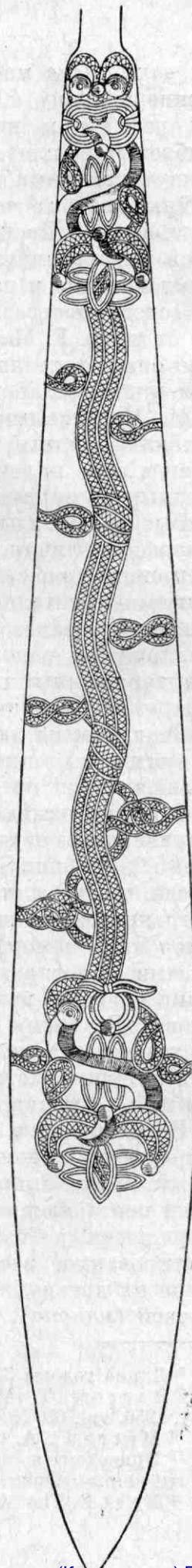


Рис. 2. Изображение угря на лопате *ко*. Кол. № 736-113.

ках *вака тивае* маори ловили рыбу в реках. Военные *вака тауа*, достигавшие в длину 40 м и более, нос и корма которых украшались сложной резьбой и красивыми перьями, предназначались для длительных прибрежных плаваний, главным образом во время военных стычек между племенами. В дальние плавания маори отправлялись на больших двойных ладьях *вака хоуруа* или *маханга*, а также в простых лодках с аутригером. Двойные лодки были соединены общей платформой, на которой устанавливалась хижина-укрытие. Лодки оснащались одной или двумя мачтами и парусом.

Деревянное резное украшение *тау иху* с небольшой лодки, полученное от проф. Г. Мейзера, хранится в коллекции МАЭ (№ 707-1). Выполнено оно в виде антропоморфной головы, покрытой красновато-коричневым лаком, с характерными для маорийского искусства чертами стилизации. Над косыми глазами выступает высокий, изогнутый, двугранный лоб: клювовидный рот с высунутым языком выдвинут вперед: нос вырезан в виде маленькой гротескной личины. Лоб, глаза и рот украшены крупным врезным орнаментом.⁸

Высунутый язык, характерный для *тау иху* и многих других антропоморфных личин, как и глаза навывкате, является выражением силы, презрения к опасностям и вызова врагу. Прежде чем предпринять поход против неприятеля или отразить нападение враждебного племени, маори совершали разного рода магические действия, направленные на успех предприятия, исполняли сакральные песнопения и ритуальные танцы: с вытаращенными глазами, искаженными чертами лица, высунутым языком маорийские воины с оружием в правой руке скорее походили на демонов, чем на людей.⁹ Другие полинезийцы, например рапануйцы, как это явствует из их фольклора, тоже выражали врагу свое презрение, высовывая язык.¹⁰

В форме языка вырезалось острие *таиаха*, одного из основных типов маорийского оружия (кол. № 402-275, 707-24, 707-25, 736-115, 5754-52).¹¹ *Таиаха*, древнее оружие новозеландцев, делалось из твердого дерева, один, заостренный, конец его *ареро* оформлен в виде языка (покрыт криволинейным орнаментом): у основания острия вырезана дуликая антропоморфная гротескная голова с продолговатыми раскосыми глазами. Многие *таиаха* украшались пучками волос или яркими красными перьями попугаев *кака*, которые прикреплялись к древку ниже головы. Во время битвы такую палицу держали острием-языком вниз. Воин мог нанести противнику колющий удар или, опрокинув его, поразить нижним листовидным концом. Палица *таиаха* служила также жезлом и была принадлежностью оратора во время собраний племени.¹²

Весла *хое* для лодок были обычно легкими и изящными, с орнаментом — резным, нанесенным краской, или без него; конец древка заканчивался ручкой или резной личиной. Штурман команды, который ритмически повторяющимся песнопением определял время для одновременного удара весел гребцами, имел в качестве знака своего отличия богато орнаментированное весло. Рулевые весла были вдвое длиннее простых: на конце их древка обычно вырезалась антропоморфная фигурка с птичьей головой (*манаиа*).

⁸ Длина головы 36,5 см, ширина 16 см.

⁹ Barrow T. Maori decorative carving. — An outline. Journ. Polynesian Society, 1956, vol. 65, № 4, p. 320; Best E. The Maori, t. II, p. 288—295.

¹⁰ Métraux A. Op. cit., p. 320.

¹¹ Приведем, к примеру, размеры ранней палицы (№ 736-115): общая длина 211 см, длина острия 20 см, ширина нижнего конца 9 см.

¹² Best E. The Maori. T. II. London, 1924, p. 247—249.

На вогнутой стороне широкой лопасти одного из весел *хое* с круглым древком (№ 736-168), которое хранится в коллекции МАЭ, рельефной резьбой передана фигура Тики: внизу, под его ногами, вырезана антропоморфная голова. О Тики в Полинезии создано столько разноречивых мифологических версий, что определить характер этого персонажа очень трудно — божество или демиург, создатель первых людей на земле или первопредок. Согласно одним версиям, он — творение Папы и Ранги (Матери-Земли и Неба-Отца), по другим — порождение верховного бога Ио, или Тане. Существует также мнение, что Тики — это олицетворение созидательной, производящей функции самого Тане¹³ (т. е. ему отводится фаллическая роль). По другой популярной версии, созданной, видимо, уже в период христианизации коренного населения Новой Зеландии, Тики был создан Ту Матауенга. Злой бог войны Ту Матауенга, подстрекавший богов и людей к распрям, считается одновременно создателем первого человека, который положил начало всему роду человеческому. Бог создал человека из земли по своему образу и подобию. Положив его на зеленый холм с воткнутыми в землю двумя маленькими зелеными ветками, символами жизни и смерти, он свершил обряды, которые помогли ему вдохнуть жизнь в его творение.¹⁴

Тики у маори считался покровителем очага и плодovitости. Одновременно, очевидно, изображения этого божества с высунутым языком, как и амулеты в виде Тики, должны были приносить счастье и удачу мореходам и рыбакам.

Нагрудные украшения — амулеты *тики* или *хеитики*, сделанные обычно из нефрита или кости (как, например, № 707-2, 1096-2), представляют собой гротескные изображения Тики в характерной позе — голова наклонена в сторону, ноги сложены калачиком, руки упираются в бока. Кисти рук и черты лица передаются черточками: под крючковатым носом вырезан рот сердцевидной формы. Согласно преданиям, первое украшение в виде Тики было сделано для Хины те Иваива (под этим именем почиталась Луна как покровительница женщин-рожениц).¹⁵ Маорийские женщины носили это украшение на шее как символ плодovitости; по мнению некоторых исследователей, *хеитики* своей формой напоминает эмбрион.¹⁶ Заслуживает, однако, особого внимания и замечание Т. Барроу¹⁷ о том, что *тики* (*хеитики*) изображали предков и заключали в себе *ману* — особую силу их прежних владельцев. Украшения имели собственные имена и считались семейными реликвиями. Не случайно поэтому, что мужчины также носили *хеитики* как амулет, приносящий счастье.¹⁸

Другое весло *хое* (кол. № 5754-49), поступившее в наш музей из Государственного музея этнографии в 1938 г., также относится к ранним предметам маорийской культуры, о чем можно судить по его форме, тщательности обработки и красоте резьбы. Весло имеет широкую листовидную лопасть, срезанную на конце. Сверху на вогнутой стороне лопасти для прочности вырезано ребро, завершающее круглое древко: сразу под ребром антропоморфная мужская фигура (*манаиа*) на коротких ногах, с большой, опущенной вниз птичьей головой, с длинным языком,

¹³ Handy E. S. C. Polynesian religion. — В. P. Bishop Mus. 1927, Bull. 34, p. 99, 106—107.

¹⁴ Best E. The Maori, t. I, p. 126.

¹⁵ Best E. The Maori, t. I, p. 136; t. II, p. 2.

¹⁶ Ibid., t. I, p. 294.

¹⁷ Barrow T. Art and life in Polynesia. London, 1971, p. 173.

¹⁸ Phillipps W. J. Maori life and custom. Wellington—Auckland—Sydney—Melbourne, 1969, p. 139.

который является как бы продолжением одной из трехпалых рук (рис. 3). Фигура покрыта резьбой, изображающей татуировку: бедра, плечи, шея переданы спиральным орнаментом, столь характерным для маорийской деревянной резьбы.¹⁹

Манаиа — резьба, характерная для перемычек дверей и окон больших домов, для фриз и резных фронтонов складов. Это или одиночные изображения, или ритмически повторяющиеся пары фигур — *манаиа* и

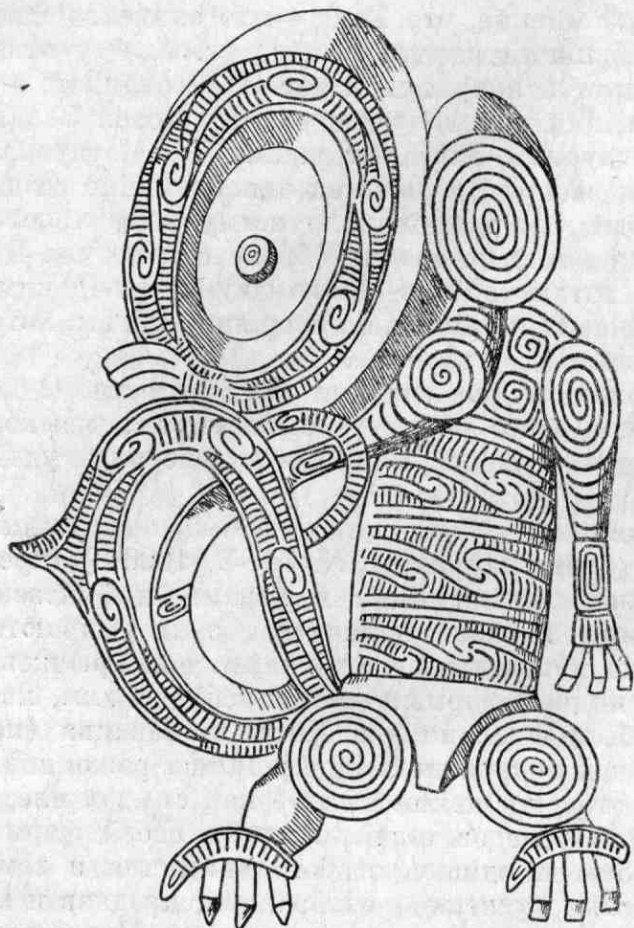


Рис. 3. Манаиа на весле. Кол. № 5754-49.

антропоморфная фигура, данная в фас (так называемая *тики*), или довольно сложная композиция, состоящая из гротескной фигуры человека и двух *манаиа*, смотрящих на центральную фигуру. В одних случаях хорошо видна вся фигура *манаиа*, в других — лишь часть: голова ее часто сливается с руками антропоморфной фигуры, вырезанной рядом, а «клюв» направлен к плечу или уху человека. *Манаиа* иногда украшали и резные бушприты военных лодок. Гребни для волос, которые во времена Дж. Кука были признанным украшением, также имели резьбу в виде *манаиа*.²⁰

В течение ряда десятилетий антропоморфные фигуры с птичьей головой вызвали горячие споры среди ученых, которые и до сих пор не пришли к однозначному решению относительно их. Согласно мнению одних исследователей (Г. Д. Скиннера, У. Филиппса, Т. Барроу), *манаиа* — это изображение фантастического существа — человека-птицы в одних случаях или человека с чертами рептилии в других (отметим, что одно из значений слова *манаиа* в маорийском языке — «ящерица»). Барроу видит в *манаиа* сверхъестественное существо вроде бога или духа предков, представленного птицей или человеком с птичьей головой. По мнению других авторов (Г. Арчи, Дж. Мак Эвен, Ж. Гиар), *манаиа* является производным от антропоморфной фигуры, вырезанной в фас.²¹ Отмечалось также, что

¹⁹ Весло хорошо сохранилось (утрачена лишь инкрустация глаза птичьей головы), покрыто коричневой краской. Общая длина весла 198 см, длина лопасти — 102 см, ширина лопасти 20 см.

²⁰ Shawcross W. An Archaeological assemblage of Maori combs. — Journ. Polynesian Society, 1964, vol. 73, № 4, p. 395.

²¹ Barrow T. Material evidence of the bird-man concept in Polynesia. — In: Polynesian Culture History. B. P. Bishop Mus. Special Publication 56, Honolulu, 1967; Archey G. South Sea folk. 1937, p. 8-10; Guiart Y. Océanie. Gallimard. 1963, p. 352.

манаиа, отождествлявшиеся иногда с фигурами предков, имели некогда собственные названия.²²

Вполне очевидно, что типологически *манаиа* восходят к антропоморфному лицу, представляя половину его с вытянутым в виде клюва ртом или сильно подчеркнутой одной губой — верхней или нижней; это подтверждается многими изображениями раннего классического периода и антропоморфной фигурой с головой *манаиа* на весле из МАЭ.

Однако *манаиа* воспринимались, видимо, и как самостоятельный элемент резьбы — маорийские резчики вкладывали в этот образ особое содержание: для них, как и для зрителей, он был символом злого начала, чем и объясняется свирепый вид и агрессивная поза фигуры в деревянном зодчестве маори.

Вполне вероятно, что *манаиа* ассоциировались с *нанакиа*, одной из многочисленных ветвей мифических существ или духов, которых маори называли общим именем *туа рики* (*атуа ририки*), т. е. «низшие (малые) божества». Воображение маори рисовало их грубыми существами, похожими на людей среднего роста (а иногда и великанами), светловолосыми, со светлой кожей; жили они вдали от людей в лесах и на вершинах холмов.²³

Из маорийского фольклора мы узнаем, что *нанакиа* были страшными и бессердечными обитателями лесов; одежды у них не было, и жили они на вершинах деревьев, питаясь птицами, которых ловили, пронзая своими длинными когтями, и которых, не умея добывать огонь, ели сырыми. Убить *нанакиа* было нелегко. Маори рассказывают, что однажды *нанакиа* похитил женщину, и муж долго искал свою жену, пока не добрался случайно до жилища *нанакиа* на вершине дерева. Женщина очень обрадовалась, увидев мужа. Пока *нанакиа* не было дома, они придумали план, как освободиться от лесного чудовища, а затем жена спрятала мужа в куче птичьих перьев. Ночью они подошли к спящему *нанакиа* и отрубили ему голову. Но и обезглавленный, он вскочил на ноги и бросился на врагов, размахивая руками и пытаясь разорвать их на части острыми когтями. Они отрубили ему руки, но и тогда чудовище обрушивало на них удары своих когтистых ног, пока они не отсекли их.²⁴

Слово *манаиа* в маорийском языке означает, видимо, существо, обладающее таинственной силой, а известные нам фонетические соответствия позволяют сопоставить его со словом *нанакиа*.²⁵

Позднее, в XIX—начале XX в., маорийские мастера стали, думается, связывать *манаиа* (вернее, характерную голову этой фигуры) также и с орнитоморфными персонажами поздних маорийских легенд, которые включают отдельные элементы волшебной сказки. Возможно, конечно, что образы гарпий в маорийском фольклоре вторичны по отношению к резным изображениям.

Представления о человеке-птице издревле, очевидно, существовали в Новой Зеландии, о чем свидетельствуют изображения в известняковых пещерах, сходные с петроглифами птицы-человека у гавайцев.²⁶ Если у маори и не зарегистрирован культ птицы в такой форме, как у рапа-

²² Phillipps W. J. Op. cit., p. 120.

²³ Best E. The Maori, t. I, p. 119—122.

²⁴ Reed A. W. Op. cit., p. 214—215.

²⁵ Ср. маорийск. *мана* — «авторитет», «влияние», «сила», «сверхъестественная сила», *нанакиа* — «неистовый», «свирепый», «беспощадный»; ср. также гавайск. *нана* — «ворчать», маркизск. *нана* — «дуться», «сердиться», *аканана* — «ненавидеть и стремиться к мести».

²⁶ Ваггюв Т. Material evidence of the bird-man concept, p. 203.

нуйцев или самоанцев,²⁷ тем не менее и в Новой Зеландии птицы играли большую роль в проведении ряда обрядов. Так, например, во время освящения только что построенной укрепленной деревни *па* жрецы свершали торжественный обряд и выпускали двух птиц — вестниц богов. В дар богам приносили птицу и перед началом посадки батата (кумары). Сходная церемония свершалась и над новорожденным: жрец, произнося заклинания, подносил к головке младенца птицу, а затем выпускал ее, свершая тем самым акт, символизировавший обращение к богам-покровителям.²⁸ Изображения птиц обнаружены на палицах

мере и на гребне-амулете, а также на коротких палицах с о-вов Чатам.²⁹

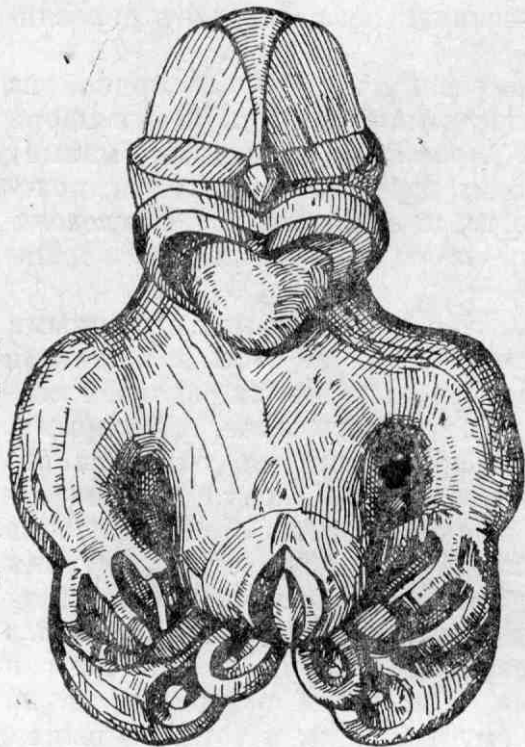


Рис. 4. Типуа Кура Нгаитуки. Шка-тулка. Кол. № 736-122.

необычном ракурсе (рис. 4) вырезано, по всей видимости, и на шка-тулке *вака хуиа* из МАЭ (№ 736-122). Шкатулка с закругленным донышком, светло-коричневого цвета, сплошь покрыта спиральным орнаментом. На торцах высоким рельефом вырезаны две женские фигурки, выступающие головки которых служат ручками шкатулки. Голова сильно стилизована, с высоким лбом, большим клювовидным ртом, напоминающим рот *манаиа*, с высунутым языком. Руки опущены вниз, пальцы (у одной фигурки кисти рук направлены вверх, к голове, у другой — вниз) заканчиваются острыми птичьими когтями. Ноги даны в виде двух птичьих головок с длинными клювами. На одной из фигурок линиями орнамента (не закончен) переданы перья.³³ В таких шкатулках

Интересно воспроизведение чело-века-птицы с головой *манаиа* (де-таль орнамента с корпуса лодки), приводимое в работе Барроу:³⁰ перья, покрывающие тело, переда-ны зигзагообразным врезным орна-ментом; у ног человека-птицы две реалистически выполненные резные ящерицы — символы зла и смерти, по представлениям маори. На раз-движной двери маорийского дома, хранящегося в Гамбургском музее этнографии, вырезана покрытая перьями фигура полинезийской гар-пии Кура Нгаитуку с птичьими ког-тями на пальцах рук. В ее волосах две маленькие птички — ее люби-мицы — и перья вымершей птицы *хуиа* (*Heteralocha acutirostris*),³¹ ко-торые украшали некогда прическу знатных маорийских женщин.³² Именно это мифическое существо (с ее любимыми птичками), но в

²⁷ Williamson R. W. Op. cit., t. II, p. 235.

²⁸ Best E. The Maori, t. II, p. 16, 343, 370.

²⁹ Barrow T. Art and life in Polynesia, p. 301, 302, 318, 320, 323.

³⁰ Barrow T. Material evidence of the bird-man, fig. 12.

³¹ Tischner H. Rauru. Ein Versammlungshaus von Neuseeland in der alten Kultur der Maori. Wegweiser zur Völkerkunde, H. 11. Hamburg, 1971.

³² Barrow T. Art and life in Polynesia, p. 305.

³³ Длина шкатулки 53 см, ширина 19 см, высота 14 см. Фигурки носят явно полэйконический характер, по определению Э. Е. Фрадкина (см.: Фрад-

маори хранили перья птиц *xuia*: в некоторых из них (большого размера) можно было хранить оружие из нефрита. Отличительной особенностью всех этих шкатулок была сплошная резьба, даже снизу (шкатулка, видимо, подвешивалась за ручки-головки так, что донышко ее было хорошо видно).³⁴

В одной из легенд рассказывается о Хатупату, мифологическом герое маори, который отправился как-то охотиться на птиц вместе со своими старшими братьями. Однако братья заставили его готовить для них еду, а сами не хотели даже делиться с ним добытой дичью. Однажды в их отсутствие он устроил настоящий пир, съев всю припасенную дичь. Затем он поранил себя копьём, а братьям, когда те вернулись, объяснил все случившееся нападением воров. Но братья, не поверив, убили его. Однако дух, посланный родителями, вернул Хатупату к жизни. Затем он снова отправился далеко в лес охотиться на птиц и там встретился с *типуа* Кура Нгаитуку, великаншей в образе птицы, у которой вместо рук были крылья; птиц она ловила острыми, как копьё, губами. Жила она в лесу, в хижине вместе со своими любимцами *токаи* — птицами и ящерицами, питаясь только сырым мясом. Пленный великаншей, Хатупату оставался один в ее хижине, рассматривая ее сокровища и жаря для себя птиц, убитых ею. Наконец, когда великанша отправилась на охоту подалее в лес, он разрушил все в хижине, убил птиц и ящериц и бросился бежать в лес, захватив плащи из красных перьев и собачьих шкур, а также меч *типуа*. Вернувшись домой и не найдя юноши, великанша пустилась в погоню, но Хатупату сумел заманить ее в горячие источники, где она и сварилась.³⁵

Нам известна еще одна маорийская версия, в которой рассказывается о великанше-людоедке по имени Хине о те Морере. Некий Тафаки решил раздобыть у нее красивые красные перья, но прежде чем прийти к ней, он собрал на берегу моря раковины *пуну* («кошачьи глаза»). Хине оставила его почевать в своей хижине. Ложась спать, он наложил раковинки на глаза (этот эпизод включен и в цикл о демиурге Тафаки). Ночью Хине несколько раз подползала к Тафаки, чтобы убить его, но горящие во тьме, вытаращенные глаза пугали ее и, наконец, заставили оставить гостя в покое. Утром Хине отправилась за водой; Тафаки, воспользовавшись ее отсутствием, убил самых красивых птиц и, захватив перья, убежал. Заклинания *каракиа* помогли ему спастись от преследования злой великанши.³⁶

В результате последующего переосмысления этого эпизода (после появления в Новой Зеландии котов) под резцом какого-то маорийского мастера могло, очевидно, появиться зоантропоморфное изображение (МАЭ, кол. № 707-30) с раскосыми глазами, инкрустированными зеленым перламутром, и кошачьими усами, не имеющее пока аналогий в маорийском искусстве.

Помимо этого украшения с фронтона дома, относящегося, видимо, к XIX в., в МАЭ представлено еще несколько деталей и резных досок *поупоу* с боковых опор, украшавших некогда дома собраний племени или резные склады *патака*.

Наиболее интересны из них фигура *текотeko* и две *поупоу*, привезенные Святловским из Веллингтона. Деревянная антропоморфная фигура

и ии Э. Е. Полиэikonическая скульптура из верхней палеолитической стоянки Костенки I. — СЭ, 1969, № 1).

³⁴ Barrow T. Art and life in Polynesia, p. 165; Ar chey G. South Sea folk, p. 14.

³⁵ Tregear Ed. The Maori-Polynesian comparative dictionary. Wellington, 1891, p. 185—186, 215; Reed A. W. Op. cit., p. 262—266.

³⁶ Reed A. W. Op. cit., p. 170, 270—271.

текотеко с палицей *мере* в правой руке (кол. № 1279—71) предназначалась для украшения конька крыши. Удлиненное лицо фигуры покрыто резьбой, передающей богатую татуировку. Глаза инкрустированы белым перламутром, тело не орнаментировано. Фигура вырезана стоящей на зооантропоморфной голове (без туловища) с круглыми выпученными глазами, тоже инкрустированными белым перламутром.³⁷

Антропоморфная фигура изображает, очевидно, предка, смелого воина или племенного бога войны — помимо главного бога войны Ту Мауенга, в каждом племени был свой бог войны, которому поклонялись и делали жертвоприношения. *Мере* — это знак воинственного духа того, кого изображает эта фигура. Короткие тяжелые дубинки *мере* из камня, с широкой лопастью, были опасным оружием маори во время рукопашной схватки. Их очень ценили и передавали по наследству; лишиться *мере* считалось большим несчастьем.³⁸

Зооантропоморфная голова — цоколь многих *текотеко* — носит название *руру* и символизирует сову (в маорийском языке означает также сову *Ninox novaeseelandiae*). Маори рассказывают, что бог Ронго, построив себе дом с красивыми резными фигурами, принес в жертву Коуруру (персонификация совы) и зарыл тело под задней стеной своего дома, поэтому у резных фигур яркие глаза — глаза Коуруру.³⁹

Под номером 1279-72 в МАЭ хранится украшение дома собраний в виде двух барельефных «портретов» предков племени. Верхняя фигура (вождь), как обычно, схематичная, с большой головой, почти квадратным лицом, которое покрыто резьбой — татуировкой со спиральными завитками на щеках, носу, подбородке и верхней губе. Инкрустация больших раскосых глаз не сохранилась. Левое плечо и бедра переданы крупными спиралями — в манере, характерной для маорийской резьбы. Трехпалые руки сложены на животе, кисть левой руки оформлена в виде головы *манаиа*; короткие ноги заканчиваются сильными четырехпальными стопами. Под фигурой вырезаны латинские буквы KOKANE IPUKON, передающие, по всей видимости, имя предка. Внизу вырезана женская фигура с овальным лицом, с большим ртом; руки с длинными тонкими пальцами. Лишь на губах и вокруг рта, как принято у маорийских женщин, продольными линиями отмечена скромная татуировка.⁴⁰ Фигура эта является портретом, видимо, жены вождя, а имя ее вырезано внизу: HINE-KURA, что в переводе означает «Красная дева».

Голова предка вырезана горельефом и на другой резной доске *поу-поу* (кол. № 1279-75), сплошь покрытой крупным спиральным орнаментом. Орнамент лица и тела передает татуировку.⁴¹

Характерной чертой всех антропоморфных фигур в маорийском искусстве является непропорционально большая голова, что можно объяснить религиозными представлениями маори и других народов Океании о сакральности головы человека. Голова — вместилище *мань*, особой силы человека, и все, что связано с головой, например гребни для волос, считалось табу. Запрещалось дотрагиваться до головы знатных маори, нельзя было передавать еду через голову вождя, чтобы не навлечь на себя смерть. Если на голову вождя падала тень человека, то виновника ждала смерть.⁴²

³⁷ Общая высота 82 см, высота фигуры 65 см, ширина лица фигуры 13,5 см.

³⁸ Best E. The Maori, t. II, p. 254—259.

³⁹ Ibid., p. 559.

⁴⁰ Общая высота украшения 252 см, ширина 36 см, высота мужской фигуры 126 см, высота женской фигуры 100 см.

⁴¹ Высота фигуры 175 см, ширина 68 см, длина головы 82 см.

⁴² Best E. The Maori, t. II, p. 574.

Другой особенностью фигур были трехпалые руки — это можно считать знаком того, что фигура изображает предка, покинувшего мир живых людей и переселившегося в *по* — царство тьмы и духов. Отметим, кстати, что шесть, семь, восемь (а не пять) пальцев — особенность рапануйских деревянных фигурок *моаи*, которые изображают богов и духов.

Стараясь придать деревянной фигуре «портретное» сходство, маорийские резчики покрывали ее резьбой, символизировавшей татуировку, — по ней можно было судить о племенной принадлежности, имущественном положении, о ранге человека. Фигуры, вырезанные в фас на опорах дома, носили общее название *тики*, но многие из них имели и собственные имена — имена предков.

Маори жили в деревнях *каинга*, расположенных поблизости от их плантаций. На территории деревни находились все необходимые постройки: жилые дома, алтарь *туаху*, резной дом собраний *варе рунанга*, склад *патака*, тоже украшенный резьбой, где хранились запасы на зиму — таро, сушеная рыба, заготовленная впрок дичь, а также орудия охоты и лова рыбы. В случае угрозы нападения со стороны враждебного племени жители деревни, забрав с собой еду, воду и все необходимое, скрывались в укрепленной деревне *па*, защищенной рвами, земляными валами, насыпями из камней.

У маори было три типа жилых построек — большие (60 футов длины) дома *варе вакаиро*, украшенные резьбой и орнаментом, неорнаментированные дома *варе пуни* (20—30 футов длиной) и хижины, часто врытые наполовину в землю (для сна и приготовления пищи). Как сообщал Дж. Кук, обычные, неорнаментированные, дома были почти у всех туземцев, хотя они предпочитали жить, особенно летом, во временных укрытиях.⁴³

Большие красивые дома *варе вакаиро* строились по всем правилам архитектурного искусства и требовали при этом огромных затрат физического труда, а также времени (дом собраний строило обычно несколько десятков человек в течение ряда лет).⁴⁴ Расчистив участок и забив колышки, строители отмечали углы будущего дома, а затем устанавливали главные опоры, поддерживающие конек крыши, а также опоры стен, на которые клали покрытые резьбой и рисунками стропила. Стены *папу* возводили из горбылей и досок, а затем их покрывали тростником, травой или плетеными циновками. Крышу *туануи* настилали из листьев некоторых видов растений или пучков травы. Небольшую дверь *татау* и единственное окно *пиханга* делали под навесом веранды.

Самыми священными местами в доме были крыша, задняя опора дома и правая, почетная, сторона у окна. Дождь, падавший с крыши, нельзя было собирать для питья, так как на нем было табу. Под задней опорой дома маори зарывали *маури* (символ благополучия и хранитель маны племени). Во время постройки дома были во власти богов, и поэтому маори совершали обряды, чтобы устранить разного рода табу и умиловать богов.⁴⁵ Внутри маорийского дома было пусто — никаких циновок на полу, никакой утвари (она хранилась в укрытиях под навесом, где готовили еду). Ложась спать, маори бросали на землю папоротник, на него клали грубые циновки *тувара*, а сверху тонкие *такапау*.

Зато маори уделяли много внимания и сил внутренней отделке дома — орнаментировке опор, деревянной резьбе *вакаиро ракау*, а также

⁴³ Кук Дж. Первое кругосветное плавание капитана Джемса Кука. Плавание на Индевре в 1768—1771 гг. М., 1960, с. 281—282.

⁴⁴ Buck P. (Te Rangi Hiroa). The Coming of the Maori. Wellington, 1950, p. 281.

⁴⁵ Best E. The Maori, t. II, p. 559—561.

живописным рисункам *тухитухи*, которые можно было видеть на коньке крыши, стропилах, досках и концах балок.⁴⁶ Деревянная резьба у маори считалась божественной по своему происхождению. Маорийские мифы приписывают создание резьбы (в частности, скульптурных украшений дома, в чем аборигены достигли особого совершенства) богам Руа, Ронго и Рауру.

Однажды Руа пришел к Тангароа, который только что закончил постройку нового дома и украшал его декоративными рисунками. Руа был крайне удивлен, заметив, что все украшение дома составляет живопись, резьбы не было. Тогда он пригласил Тангароа к себе. Подойдя к дому, тот принял за людей стоявшие у стены статуи и поспешил поздороваться с ними носом — по обычаю полинезийцев. И тут раздался веселый смех хозяина.⁴⁷

Монументальная деревянная скульптура новозеландцев поражает зрителя гротескностью антропоморфных фигур (одиночных или вырезанных одна над другой), а также богатой фантазией, отразившейся в изображениях мифических существ на ажурных фризах домов и фронтонах *патака*. Количество фигур, элементов орнаментальной резьбы, живописи, их характер и расположение зависели от степени значимости и функции постройки. Большая часть орнаментированных домов *варе вакаиро*, главным образом дома собраний, имели многочисленные антропоморфные изображения на всех опорах дома, горбылях и стропилах. Гротескные человеческие фигуры, украшавшие внутренние стены, назывались *тики* по имени покровителя домашнего очага Тики. Конек крыши обычно венчала антропоморфная фигура *текотекко*, изображавшая предка. Маори высоко чтили своих предков; считалось, что те не только живо интересуются жизнью и делами потомков, но одновременно требуют к себе уважения. Поэтому в домах вырезались изображения в память о предках — мужчинах и женщинах высокого ранга. На опорах, резных досках стен *поупоу*, на досках *маихи*, оформлявших фронтоны дома, вырезались также изображения героев и сцены из мифологической и легендарной истории маори. Так, к примеру, в поражающем разнообразием и изяществом резьбы доме, хранящемся в Гамбурге, представлена целая галерея богов и героев племени арава.

Воинственная фигура на коньке дома изображает известного мифического героя Тутане Каи, возлюбленного Хинемоа. Фигура у основания одного из столбов, поддерживающих фронтоны дома, передает бога Тане и те Пукепуке; фигуры выше изображают богинь Витирири и Нивава из архаического периода местной космогонии. На одной из опор можно видеть также изображение Ранги и Папа. Внутри дома, за священным порогом, изображены вождь ладьи арава, легендарный Тама те Капуа, вставший на ходули, чтобы сорвать плоды хлебного дерева, и его юный брат Вакатуриа. Особенно интересны сцены-жизнеописания, рассказывающие о подвигах любимого героя маори Мауи: Мауи, вылавливающий из морских пучин чудо-рыбу, ставшую затем Северным островом Новой Зеландии (рис. 5); дерзкий Мауи, безуспешно пытающийся победить страшную Хине Нуи те По, богиню ночи и смерти, чтобы сделать людей бессмертными.⁴⁸

Дома собраний племени, носившие имя предка или известного мастера, родоначальника династии строителей, были общественным, религиозным и культурным центром маорийской деревни, а для молодежи —

⁴⁶ Best E. The Maori, t. I, p. 571.

⁴⁷ Ibid., t. II, p. 558—559.

⁴⁸ Tischner H. Rauru, № 1—11.

местом, где она знакомилась с деяниями далеких и близких предков, познавала мифологию и легендарную историю племени. Помимо образов предков, в таких домах вырезались сказочные персонажи великанш-людоедок, а также *манаиа* — одиночные и целые фризсы. Многие столбы внутри дома были оформлены в виде фантастических морских существ *маракихау*, в образе которых вновь появляются на земле души умерших людей. Маори описывают их как полулюдей-полурыб, с головой и телом человека, с длинным рыбьим хвостом и трехпальными руками; своим *нгонго*, трубчатым языком-придатком, *маракихау* могли засасывать не только людей, но и целые лодки.⁴⁹ Маори помнят разные истории, в которых утверждается, что их предки после смерти превращаются в *маракихау*. В *варе рунанга* племени *тухое* в Руатахуна вырезано много изображений предков, один из которых имеет вид сверхъестественного существа с длинным языком: это Тахи о те Ранги, предок *тухое*, который некогда жил в Вакатане, а после смерти стал *маракихау*.⁵⁰

Склады *патака* с запасами продуктов играли большую роль в условиях климата Новой Зеландии, где снимать урожай по несколько раз в год, как на других островах Полинезии, невозможно. Установленные на столбах *таугиаки*, чтобы спасти запасы от крыс, *патака* украшались разнообразной резьбой. Типичным для них был мотив *пакака* на досках *маихи* с фронтона склада — символическое изображение кита, направленного хвостом в сторону резной фигуры предка, установленной на коньке крыши.⁵¹ Кит иногда плохо различим: его очертания перекрываются другими элементами резьбы — *тики* и *манаиа*, которые тянут животное. Как показывают опубликованные материалы, голова кита (нижний конец *маихи*) оформлена в виде змея (угря) или спирали, которая представляется нам стилизацией этой змеевидной фигуры.⁵² Не исключено, что спираль — одна из основных деталей в резьбе, покрывающей антропоморфные и зооморфные изображения, имеет ту же семантику.

В маорийской мифологии киту отводилось значительное место. Если маори терпели бедствие на море (например, опрокидывалась лодка рыбаков), то, взывая о помощи, они обращались к Тутара Кауика (воплощение кита) и его отпрыску, огромной морской рыбе Руамано, сопровождавшей, согласно легендам, лодку *такитуму* из легендарной Гаваики к Новой Зеландии:

Тутара Кауика е! Кавеа ау ки ута ра!
Руамано е! Кавеа ау ки ута ра!

⁴⁹ Best E. The Maori, t. II, p. 187.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Первое значение слова *пакака* (*пакаке*) в маорийском языке — «кит» (*Balaenoptera rostrata*). Появление рисунка кита на фронтоне склада не случайно: самой большой удачей было поймать кита или другое морское животное, что обеспечивало маорийскую деревню едой на долгий период. — См.: Phillipps W. Y. Op. cit., p. 88.

⁵² Двойную спираль Эрчи выводит из двух соединенных вместе ртов антропоморфного лица (см.: Archey G. Sculpture and Design. — Handbook of the Auckland War Memorial Mus., 1955, p. 12).



Рис. 5. Мауи, вылавливающий рыбу-землю.

(О, Тутара Кауика! Довези меня до берега!
О, Руамано! Довези меня до берега!).⁵³

Имя другого кита, Паикеа, также встречается в древних религиозно-магических формулах, которые помогали терпящим бедствие.⁵⁴ Согласно маорийским мифам, вождь Паикеа, которого заманил злой и мстительный Руатапу, отплыл из Гавайки в поисках новых земель вместе со старшими сыновьями других вождей. Когда лодка была далеко в океане, Руатапу вытащил затычку из пробитой им заранее дыры в днище, и все, за исключением Паикеа, погибли. Тот добрался до Новой Зеландии на спине кита и там рассказал о гибели своих спутников. Имя Паикеа на Гавайке было Кахутиатеранги: новое имя он взял в память о своем чудесном спасении. Кит Паикеа был средством передвижения и для других мифических героев маори.⁵⁵

Изображения растений в маорийском искусстве полностью отсутствуют; что касается представителей фауны, то они встречаются редко и обычно в стилизованном виде. Исключение составляют ящерицы моко, которые в отличие от прочих животных даются реалистически или с небольшой степенью стилизации. Ящерицы — очень частый образ в маорийской резьбе по дереву: будучи воплощением Хиро, бога тьмы и смерти, ящерицы — единственные пресмыкающиеся Новой Зеландии — считались олицетворением смерти, и их изображали на деревянных саркофагах, в которых хоронили вождей. Изображения этих животных известны на флейтах, ручках церемониальных топоров, а также в настенной живописи естественных пещер.⁵⁶

Животные с длинными хвостами — змеи, угри, ящерицы, являясь персонификацией божеств и духов, зачастую злых, занимали в древней религии полинезийцев особое место.⁵⁷ Отношение аборигенов к ящерицам было двойственным: на одних островах их почитали, на других боялись их вида. Так, например, на Таити ящерицы разных видов считались покровителями «королевской» семьи Оропаа; когда у верховного вождя рождался ребенок, ему преподносили ящериц и пели заклинания, чтобы жизнь его была долгой и счастливой. С другой стороны, большая ящерица из пещеры Маупити считалась пожирательницей людей.⁵⁸ У маори Новой Зеландии ящерица была вестницей смерти. Аборигены верили в то, что боги, задумав убить человека, посылают ящерицу, которая проникает в его тело и пожирает жизненно важные органы. Если островитянин увидит ящерицу, то он должен позвать женщину, чтобы та убила ее, затем разрубить ящерицу на части и сжечь; только этот способ был действенным в борьбе с этими рептилиями и гигантским мифическим существом (*ганива*), изображения которого рисовали в домах и пещерах.⁵⁹

Многие демоны и чудовища в полинезийских мифах похожи на огромных ящериц или крокодилов; они портят плантации и пожирают людей (как, например, в гавайских легендах). В тонганской мифологии рассказывается о том, как Мауи Аталанги и его сын Мауи Кисикиси убивают большую ящерицу, одно из самых страшных чудовищ Эуа.⁶⁰ Вооб-

⁵³ Best E. The Maori, t. I, p. 195—196.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Tregear E. Op. cit., p. 303, 432.

⁵⁶ Barrow T. Art and life in Polynesia, p. 41, 42.

⁵⁷ Williamson R. W. Op. cit., t. II, p. 231.

⁵⁸ Henry T. Ancient Tahiti. — B. P. Bishop Mus. 1928, Bull. 48, p. 383; Handy E. S. C. Op. cit., p. 128.

⁵⁹ Best E. The Maori, t. II, p. 226; Barrow T. Art and life in Polynesia, p. 54.

⁶⁰ Caillot E. Mythes, légendes et traditions des Polynésiens. Paris, 1914, p. 291.

ражение маори создало разные виды танив, похожих на доисторических ящеров, огромных рыб или хищных птиц, которым посвящено много легендарных версий. Пара драконообразных рептилий, нарисованных древесным углем на потолке естественной известняковой пещеры, вполне соответствует описаниям некоторых из этих существ в маорийском фольклоре.⁶¹ Морские танивы величиной с кита могли якобы заглатывать своей огромной пастью даже лодки вместе с командой, веслами, оружием... Возможно, что история о том, как Мауи выловил рыбу-остров, относится к этим же версиям о чудовищах.

О танивах мы узнаем и из легенд этиологического характера. В одной из них рассказывается о том, как Руру и его братья убили чудовище-женщину с рыбьим хвостом, которую звали Нгарара Хаурау (в маорийском языке *нгарара* значит «рептилия»). Братьям удалось заманить ее в дом; закрыв дверь и окно, они подожгли дом, и танива сторела; лишь две чешуйки с ее хвоста, отскочив в сторону, превратились в редкий вид папоротника, корень которого съедобен.⁶²

Исследователи полагают, что образы танив в маорийском фольклоре появились в силу воспоминаний о крокодилах, живущих в тех местах, через которые когда-то прошли предки полинезийцев.⁶³ Правильнее, однако, считать, что танивы — это гиперболизированные формы тех же ящеров (или акул).⁶⁴ Они были, видимо, как и *маракихау*, воплощением духов предков, мужчин и женщин, добрых и злых; все танивы носили собственные имена (в фигуральном смысле слово *танива* в маорийском языке значит «вождь»). Согласно маорийским легендам, в течение многих веков свержались браки между смертными людьми и сверхъестественными существами, и поэтому жители некоторых районов Новой Зеландии ведут свое происхождение от танив, живущих в омутах и реках.

Однажды вождь нгати-хине-хика взял в жены таниву Хине Корако. У них родился сын, и танива надеялась, что ее примут в племя. Но женщины не могли побороть своего отвращения к ней, и, не выдержав их враждебного отношения, она покинула мужа и сына, поселилась у реки и при жизни многих поколений была покровительницей племени, с которым ее связывали узы брака.⁶⁵

Подтверждением предложенной точки зрения на сущность этих фантастических чудовищ можно считать также следующее.

1. Близость некоторых значений слов *моко* и *танива* в маорийском языке: *моко* — «ящерица»; «мифическое ящерицеобразное существо», фиг. «человек»; *танива* — «морское чудовище», «акула»; *манго танива* — «белая акула», или кархародон (*Carcharodon carcharicus*), фиг. «вождь».

2. Сходство внешнего вида танив с ящерицами, гигантскими рыбами, китами.

3. Общность происхождения: и ящерицы, и все виды мифических танив являются порождением Ту те Хурутеа, потомка бога Тане и Хине Мауна — «Девы гор» (персонификация гор и холмов).

⁶¹ Barrow T. Art and life in Polynesia, p. 32.

⁶² Andersen J. C. Myths and legends of the Polynesian. Rutland—Tokyo, 1969, p. 139—146, 146—151; Best E. The Maori, t. I, p. 191.

⁶³ Nevermann H. Moko and Taniwha. Beitrage zur Völkerforschung. — Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Berlin, 1961, H. 11, S. 499—500.

⁶⁴ Слово *танива* в ряде полинезийских языков имеет значение «акула». Ср., например, самоанское *танифа* — крупная акула (акула-людоед), тонганское *те-нифа* — «опасный вид акулы», ср. также фиджийское *данифа* — «вид акулы».

⁶⁵ Reed A. W. Op. cit., p. 130—131.

Со слов Э. Беста⁶⁶ известно, что легенды о танивах были созданы маорийскими жрецами, чтобы предостеречь островитян от нарушения разного рода табу.

В заключение остается еще раз подчеркнуть, что в художественной резьбе маори нашли отражение религиозно-магические, космогонические представления древних маори, образы их богов, деяния демиургов и других мифических героев, а также легендарных предков — вождей лодок мигрантов, от которых происходят племена Новой Зеландии.

В предметах маорийской коллекции МАЭ нашли отражение как элементы, характерные для маорийского искусства в целом (спираль, *манана*, *руру*, *тики*, трехпалая рука и др.), так и уникальные образы — угорь, зооантропоморфное лицо с кошачьими усами, параллелей которым мы пока не можем привести.

Мотивы и сюжеты резьбы, созданные творческим воображением маорийских резчиков, приводили к появлению новых образов и эпизодов в фольклоре Новой Зеландии, а легендарные версии и их герои были импульсом к дальнейшему развитию и обогащению маорийского искусства.

⁶⁶ Best E. The Maori, t. I, p. 192.

Р. В. Кинжалов

Скульптура пернатой змеи из собрания МАЭ

Миф находит свое отражение в памятниках материальной культуры, особенно в произведениях изобразительного искусства: это наиболее распространенная среди исследователей точка зрения. Некоторые из них считают, что это отражение имеет свою, отличную от выражения в слове, специфику.¹ Есть и другое мнение: первоначально любая вещь, действие, слово — это сам миф.² На примере двух памятников изобразительного искусства, относящихся к культуре доколумбовой Америки, попытаемся выяснить соотношение и различие этих взглядов на миф.

В собрании американских древностей МАЭ хранится небольшое изображение свернувшейся пернатой змеи из серо-черного базальта (№ 2030-1; рис. 1, а, б). Рот пресмыкающегося полуоткрыт, видны верхние клыки, раздвоенный на конце язык высунут. Тело и голова покрыты длинными волнистыми перьями; хвост, состоящий из четырех сегментов, оперения не имеет. Плоская нижняя поверхность статуэтки имеет рельеф, изображающий спирально свернутое тело, делящееся на 44 сегмента. Концы перьев иногда заходят с боков на нижнюю плоскость. Наибольшая высота статуэтки 12,5 см, диаметр 26 см.

Интересна история происхождения публикуемой вещи. В описи МАЭ упоминается только, что она «передана 13 ноября 1888 г. из император-

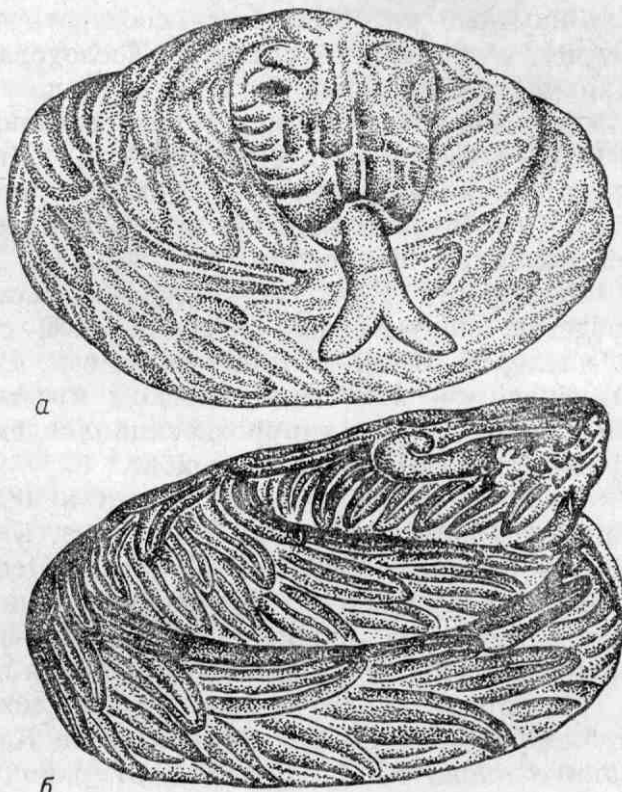


Рис. 1. Пернатая змея.

а — вид спереди; б — вид сбоку.

¹ См. об этом: Кинжалов Р. В. Проблема реализации вариантов мифа в повествовательном фольклоре и изобразительном искусстве. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1977, с. 15—26.

² Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978, с. 53, 56—58, 62—76.

ского Эрмитажа». Поиски в архиве Государственного Эрмитажа привели к нахождению ордера № 3082 придворной конторы по 1-й экспедиции от 8 мая 1842 г., адресованного начальнику первого отделения Эрмитажа статскому советнику Жилью. В нем говорится: «Придворная контора препровождает к Вам для Эрмитажа найденное в Мексике близ Попантла путешественником нашим бароном Карвинским высеченное из вулканического камня изображение идола — змеи Наульяке, покорнейше просит внести ее в каталог и о получении уведомить». Письмом от 12 мая 1842 г. Жиль известил контору о получении вещи. Скульптура хранилась в Эрмитаже до осени 1888 г., когда в числе других этнографических предметов была передана в Этнографический музей Академии наук (опись № 174). На нижней стороне статуэтки видны еще нанесенные краской старые номера вещи: 1-089 (6 ?); 10808; 28.1, очевидно, относящиеся к эрмитажным коллекциям.

После недавних исследований Б. В. Лукина и В. И. Барабанова³ полузабытая фигура Вильгельма Фридриха Карвинского вновь вошла в поле зрения историков науки, главным образом, однако, по линии истории естествознания. О его же археологической деятельности было совсем ничего не известно.

В. Ф. Карвинский родился в 1780 г. в Мюнхене (умер в 1855 г.). Его научные интересы были сосредоточены в основном в области ботаники и отчасти минералогии. Исследованию стран Латинской Америки Карвинский посвятил более десяти лет. В 1821—1823 гг. он путешествовал, собирая коллекции в интересовавших его областях, по Бразилии, в 1827—1832 гг. — по Мексике. В 1840 г. Петербургская Академия наук организовала экспедицию в Мексику, руководителем которой был назначен В. Ф. Карвинский. Он был рекомендован Академии наук его соотечественником баварским художником М. Ругендасом, участвовавшим в экспедиции Г. И. Лангсдорфа. Экспедиция была организована на средства, полученные от держателей специально выпущенных акций. В числе их были Ботанический сад, Зоологический, Этнографический, Минералогический, Ботанический музей Академии наук, Московская и Виленская медико-хирургические академии, Штаб Корпуса горных инженеров, Казанский университет.⁴

В Мексику Карвинский попал в 1841 г. из Гаваны. Свои исследования он начал в районе Веракруса, а затем путешествовал по восточным и северным районам Мексики. Несмотря на все трудности, он регулярно отправлял в Петербург посылки с собранными коллекциями (часть которых, впрочем, погибла из-за кораблекрушений). Свою работу в Мексике Карвинский закончил к осени 1843 г.

Из приведенного выше ордера можно уверенно утверждать, что публикуемая вещь была приобретена Карвинским в 1841 г. в штате Веракрус около г. Папантлы. Этот район был до испанского завоевания и остается поныне этнической территорией тотонаков. Однако и название идола (вероятно, ацтекское: *на'уалли + й-ака-'уа*), и стилистические особенности скульптуры указывают на отношение (если не говорить решительнее — происхождение) к центрально-мексиканской религиозной традиции, т. е. к культуре тольтеков—ацтеков. Это можно объяснить сле-

³ Лукин Б. В. Экспедиция Петербургской Академии наук в Мексику и на Кубу. — Вестник АН СССР, 1966, № 7, с. 109—112; Барабанов В. И. Экспедиция В. Ф. Карвинского в Мексику и на Кубу (1840—1843 гг.). — В кн.: Проблемы исследования Америки в XIX—XX в. Тез. докл. к конфер., посвященной 200-летию со дня рождения акад. Г. И. Лангсдорфа. Л., 1974, с. 37.

⁴ Подробнее о целях, задачах и результатах этой экспедиции см. указанную выше работу В. И. Барабанова.

дующим. Памятники скульптуры классического периода с этой территории⁵ уже показывают определенное влияние того мифологического и культового комплекса, который позднее, в постклассическое время, оказался идеологической базой сперва тольтеков, а затем и ацтеков. С другой стороны, даже сейчас, после многовекового владычества католицизма в этой географической области, в религии тотонаков легко прослеживаются следы именно этого комплекса (миф о солнцах, о потопе, о происхождении солнца, луны и др.⁶) в типичной для ацтеков обработке. Об этом же свидетельствуют и многие местные топонимы (Элопочитлан и др.).

Обычно пернатую змею считают ипостасью Кецалькоатля; это вытекает уже из одной этимологии его имени: «кецалли» + «коатль» — «змея, покрытая перьями кецаля» (другую этимологию — «драгоценный близнец» — оставляем пока в стороне). Э. Зелер связывал этот мифологический персонаж с представлениями о воде. Мотивировал он это положение следующим образом. В ацтекской мифологии символом луны, тесно связанной с водной стихией, является кролик, и рисунок на л. 11 «Кодекса Борджа», где пернатая змея заглатывает кролика, доказывает, по его мнению, такую связь. Добавочное подтверждение этому он видит в изображениях на трех глиняных пластинках, где кролик окружен пернатой змеей (в одном случае имеющей человеческое лицо⁷).

Думается, что такое толкование несколько прямолинейно и чересчур однозначно. Этот мифологический образ был символом, в течение времени неоднократно менявшим свою семантику, и связан с более широким кругом религиозных представлений. Попытаемся проследить это положение на археологических материалах, но в обратном хронологическом развитии порядке, т. е. начиная с ацтекского периода и далее вглубь до ольмеков.

Прежде чем приступить к такому рассмотрению, считаю нужным сказать несколько слов о характере и типичных чертах ацтекской мифологии. Обычно ее рассматривают как отдельное самостоятельное явление с четко очерченными образами божеств, т. е. как греческую или египетскую мифологию. Такой подход неправилен по двум причинам.

Во-первых, ацтекская мифология является очень поздно оформившимся этапом (причем оформившимся в весьма своеобразных исторических условиях) общей месоамериканской мифологии, основные черты которой сложились по крайней мере не позже середины II тыс. до н. э. Эта мифология в свою очередь связана не стадийными, а генетическими узлами с мифологией индейских племен Южной Америки, с одной стороны, и с некоторыми мифологическими представлениями народов северо-восточной Азии и Северной Америки — с другой.

Во-вторых, мифологические образы ацтеков, складывавшиеся на основе многовековой и разноэтнической традиции, не отличались той определенностью и четкостью функций отдельных божеств, каковая характерна для греческой или египетской мифологий (сознательно оставляю в стороне вопрос, что и в этих мифологиях образы божеств также были результатом определенного исторического развития и сильно менялись с течением времени⁸). Ацтекское божество — это некое характерное

⁵ Proskouriakoff T. *Classic Art of Central Veracruz*. — *Handbook of Middle American Indians* (далее: HMAI), Austin, 1971, vol. 11, p. 558—571.

⁶ Harvey H. R., Kelly I. *The Totonac*. — HMAI, 1969, vol. 8, p. 671—673.

⁷ Selzer E. *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*. Bd I—V. Berlin, 1902—1923 (далее: SGA), Bd IV, S. 150—151, Abb. 120.

⁸ См., например, обстоятельную характеристику развития образов Зевса и Аполлона в кн.: Лосев А. Ф. *Античная мифология в ее историческом развитии*. М., 1957.

объединение определенных культовых, функциональных и иконографических черт с размытыми границами, а вернее, имеющее плавный переход к соседнему объединению. Именно эта плавность перехода и составляет главное свойство ацтекских божеств (что находит четкое подтверждение в анализе их эпитетов). Картину ацтекской мифологии можно уподобить нахождению первичных сгущений, плавающих в разреженной материи в Лапласовой теории возникновения вселенной. Отсюда взаимосвязанность и перекличка функций и иконографических черт между отдельными ацтекскими божествами, определенная взаимозаменяемость их в разных вариантах мифа, сопоставление в близкие, а не контрастирующие пары, их объединение в своеобразные комплексы (последняя черта была впервые замечена Г. Б. Никольсоном⁹).

В ацтекском искусстве можно различить два иконографических типа мифологического образа, который мы называем «пернатой змеей». Первый представлен рассматриваемым нами памятником, характерными образцами его являются несколько статуэток в собрании Национального музея антропологии Мексики.¹⁰ У одной из них (№ 853) на спине — иероглиф «I акатль» — день, когда Кецалькоатль исчез и превратился в утреннюю звезду. Второй тип отличается тем, что из раскрытой пасти змеи выглядывает человеческое лицо. Прекрасным примером последнего иконографического типа является монументальная статуя из базальта, хранящаяся в том же Национальном музее антропологии.¹¹ Змея изображена свернувшейся в клубок, но как бы облегающей сидящую человеческую фигуру; из широко раскрытой пасти выступает лицо с идеализированными чертами, совсем не похожее на обычный облик Кецалькоатля. Это молодой человек в богатом головном уборе, состоящем из четырех рядов покрытых геометрическим узором нефритовых пластинок. Массивные серьги дополняют убранство. Подбородок юноши опирается на выдвинутый наружу змеиный язык; на нем изображены два иероглифа. Ниже языка, на перьях, помещен третий иероглиф — «атлачинолли», что также не соответствует мифу о Кецалькоатле как мирном благодетельном божестве. Обычное толкование такого иконографического типа, восходящее еще к З. Зелеру, — что здесь изображен Кецалькоатль — Тла'уискальпантекутли, но иконография «Владыки дома утренней зари» совершенно иная. В пользу этого предположения поэтому говорит лишь знак «атлачинолли», и то с определенным допущением, чтобы не сказать — с натяжкой. По общему облику эта статуэтка скорее заставляет думать о Шипе-Тотеке, спутником (ипостасью) которого также иногда является пернатая змея, или о молодом боге кукурузы.¹² Мы также знаем, что юношеское лицо или целая человеческая фигура, появляющаяся из пасти офиморфного чудовища, может выражать в искусстве Месоамерики и другие мифологические представления.¹³ Итак, это уже один пример многосторонней связи образа пернатой змеи с различными божествами.

⁹ Nicholson H. B. Religion in Pre-Hispanic Central Mexico. — HMAI, 1971, vol. 10, p. 408, tab. 3.

¹⁰ См.: Искусство Мексики от древнейших времен до наших дней. Государственный Эрмитаж, каталог выставки. Л., 1961, № 815, 848, 852-3, 872.

¹¹ Кинжалов Р. В. Искусство племен нахуа на Мексиканском плоскогорье в XIV—XVI вв. — Сб. МАЭ, Л., 1963, т. XXI, с. 230, рис. 17.

¹² Близкая по замыслу статуя хранится в Музее человека в Париже (León-Portilla M. Quetzalcoatl. Mexico, 1968, fig. 25—26), но там отсутствует знак «атлачинолли», а из перьев видны руки и ноги персонажа.

¹³ Кинжалов Р. В. Искусство майя классического периода (III—IX вв. н. э.). — В кн.: Культура индейцев. М., 1963, с. 125.

Другой аспект связей того же мифологического персонажа мы видим в деталях главного храма Теночтитлана, посвященного, как известно, Уцилопочтли и Тлалоку. Лестница его заканчивалась великолепно моделированными головами пернатых змей. Нет нужды напоминать, что в любом древнем обществе декорировка храмов служила не чисто эстетическим потребностям, а определялась культовой семантикой. Следовательно, пернатая змея в религиозном сознании ацтеков каким-то образом была связана с культом и божеств влаги, и молодого солнца. В некоторых памятниках ацтекской скульптуры (например, два рельефа, изображающие церемониальное шествие воинов) пернатая змея расположена над их головами, следовательно, опять-таки увязывается с небом, солнцем и военными культами. Пара встречно расположенных пернатых змей (отметим множественность персонажа, с этим явлением мы встретимся еще не раз) украшает боковую поверхность куау'шикали, найденную в Теночтитлане, что говорит о связи этого мифологического образа с человеческими жертвоприношениями, — ритуал, как мы знаем по преданиям, явно оппозиционный Кецалькоатлю. Часто встречаются изображения пернатой змеи и на памятниках ацтекского художественного ремесла. Из них наибольшее внимание, пожалуй, привлекает резьба на атлатле из Берлинского музея народоведения.¹⁴ Из пасти пернатой змеи выглядывает человеческое лицо; спирали перед его ртом указывают, что он поет. По телу змеи размещены четыре птицы, вероятно колибри (= Уцилопочтли?). Какие-либо ацтекские тексты, могущие помочь при истолковании этого загадочного изображения, мне неизвестны.

Очень многообразна роль рассматриваемого персонажа в иероглифических кодексах. В «Кодексе Борджа» (л. 9) мы видим пернатую змею, пронзенную дротиком, под ней — сидящий на троне Кецалькоатль — Э'экатль; в сцене, где Тла'уискальпантекутли срубает топором мировое дерево (л. 19), она пожирает кролика; в ритуальной сцене на л. 33, происходящей в Черном храме, пернатая змея обвивает ступенчатую крышу; в святилище храма находятся черный Шолотль и приноситец жертвы. Почти аналогичная сцена изображена и на следующем листе (л. 34), где человеческая жертва приносится перед красным Шолотлем; крыша красного храма увенчана гигантской пернатой змеей. На л. 52 того же кодекса в многофигурной композиции, где центральное место занимает цветущее дерево с шипами, на котором сидит попугай, справа, в верхнем углу, пернатая змея, заглатывающая кролика, борется с нападающим на нее орлом. Близкое по смыслу изображение такой борьбы мы видим и на л. 42 кодекса Фейервари-Майер. Свернувшуюся в клубок пернатую змею атакует сверху орел, из раскрытой пасти змеи выкальзывает ящерица и течет кровь. Календарно-прогностический смысл этих изображений ясен, чего, к сожалению, нельзя сказать о связанных с ними мифах.

На л. 72 «Кодекса Борджа» четыре пернатых змей, каждая из которых образует квадрат, содержат в себе изображения следующих божеств: Макуильшочтли, Кецалькоатля, Тлалока, Ишкуины. В центре — моток черной пряжи в виде солнца (возможная связь с Си'уатетео). По знакам начальных дней, связанных с фигурами божеств, ясно, что речь идет о делении тональпо'уалли на пять частей, по 52 дня каждая. Каждая змея имеет свою окраску и соответственно этому хорошее или плохое прогностическое значение, а также связь со сторонами света: зеленая (запад), синяя (восток), разноцветная (юг) и цвета кости (север).

¹⁴ SGA, Bd 2, S. 393.

К. Новотный прав, когда определяет эту криптограмму как «настоящую энциклопедию жреческой мудрости».¹⁵

Пернатая змея достаточно часто связана в кодексах с водой (см., например: «Кодекс Ватиканус Б», л. 21; «Кодекс Наттолл», л. 75, и др.). Особенно интересна сцена на л. 15 последнего кодекса. В нижней половине его изображен храмовый пруд, в котором плавают богиня «Один орел» и пернатая змея с женским лицом, носящая имя «Три кремень». В левой поднятой руке ее — ветвь с тремя цветами или листьями, в правой — курильница с дымящимся копалом. Таким образом, перед нами пернатая змея в полном смысле этого слова, а других персонажей, особенно связанных с Кецалькоатлем, учитывая его фаллическое значение, лучше называть «пернатым змеем». Не случайно, наконец, и то обстоятельство, что пятый из знаков дней («змея») тесно связан с богиней вод Чальчиутликуэ. В тексте эпоса киче «Пополь-Вух» бог К'ук'умац (калька майя с ацтекского Кецалькоатля) имеет эпитеты «Сердце моря», «Сердце озера»; он находится в бесконечных водах, скрытый под зелеными и голубыми перьями.¹⁶ Отметим попутно и другую интересную и важную черту: в эпосе К'ук'умац часто выступает во множественном числе. С другой стороны, пернатый змей в иероглифических рукописях часто является спутником, а следовательно и ипостасью, бога весенней растительности Шипе-Тотека (см., например: «Кодекс Ватиканус Б», л. 62; «Кодекс Борджа», л. 67; «Кодекс Теллериано-Ременисис», л. 21, и др.). О нем как спутнике Шипе-Тотека упоминается и в гимне этому божеству. В «Кодексе Лод» (л. 2, 4) пернатый змей сопровождает Тлалока (ср. указанную выше криптограмму в «Кодексе Борджа», л. 72).

Итак, можно сделать заключение, что в поздний послеклассический период у народов Месоамерики существовали представления о мифическом существе в виде пернатого змея, связанного с Кецалькоатлем, Шипе-Тотеком, реже с Тлалоком и Уицилопочтли. Соответственно он увязывался с водой, растительностью, солнцем. Бытовали и мифологемы о пернатой змее и о паре подобных существ. Функции Кецалькоатля как культурного героя у пернатого змея не зафиксированы.¹⁷ Необходимо отметить, что, согласно основным принципам своей мифологии, ацтеки, как и другие народы Месоамерики того времени, удваивали (с противоположными значениями) доставшийся им по наследству мифологический образ (типы бинарных оппозиций: «мужское — женское», «ночное — дневное», «вода — огонь» и т. п.). Отсюда появление шиу'коатль («бирюзовой змеи») у Уицилопочтли и Тонатиу, «облачной змеи», «ицкоатль («обсидиановой змеи») и т. п. Иногда старый образ даже учетверялся, чтобы его можно было связать со сторонами света и цветовой символикой (ср. богов чаков, мировые деревья и соответствующих змеев у юкатанских майя того же периода и криптограмму в «Кодексе Борджа»). Более старые представления, как мы увидим, сохранились у миштеков и у науа Пуэблы, которые помещали пернатого змея на небо и рассматривали его как второго (кроме Тескатлипоки) бога звездного, ночного неба. От этого, очевидно, и идут представления

¹⁵ Nowotny K. A. Tlacuilolli. Die mexikanische Bilderhandschriften: Stil und Inhalt. — In: Monumenta americana, 3. Berlin, 1961, S. 39.

¹⁶ Пополь-Вух. М.—Л., 1959, с. 9—10.

¹⁷ В эпосе об обретении костей прежнего человечества и создании нового Кецалькоатль, правда, разговаривает и советуется со своим на'уалли, но какой мифологический персонаж подразумевается под этим двойником, из текста неясно. При желании, конечно, можно думать о пернатом змее, но я полагаю, что в данном случае более вероятен Шолотль, если исходить из его подземных функций.

о связях Кецалькоатля с тринадцатью созвездиями мексиканского зодиака, членение тела его на уалли на тринадцать сегментов, созвездие Шонекуилли как оружие у многих звездных божеств и др. Отсюда же и кролик — зверь луны — в пасти пернатого змея в «Кодексе Борджа». Ацтекские жрецы, утерявшие частично это значение, заменили змея на так называемый «звездный фриз» — полосу, усеянную глазами, — символами звезд.

Эти более древние представления широко засвидетельствованы в монументальной и мелкой пластике, в архитектуре и живописи тольтекского периода. Так, многие храмы Толлана (Тулы), Чич'ен-Ицы, Майяпана, Тулума, Эль Меко и другие имели колонны в виде пернатых змей. Храм — это прообраз, модель неба, и поэтому пернатый змей здесь выступает как его олицетворитель и держатель. Часто встречаются на тех же городищах и храмовые балюстрады в виде пернатых змей — путь с неба на землю. Не случайно все змеиные колонны сооружены так, что их головы служат базой, а поднятые вверх хвосты с погремушками — капителями. Встречаются изображения пернатых змей и на других памятниках Толлана, например на фризах, где также четко подчеркнута их связь с небом и воинским культом (см. выше, аналогичные ацтекские рельефы), или на сандалиях атлантов из «Храма утренней звезды» — реминисценция змеиных колонн.

Нередки изображения пернатого змея на барельефах и фресках Чич'ен-Ицы (Храм воинов, Храм ягуаров и др.). В большинстве случаев змеи изображены приподнявшимися на хвосте, на фоне изгиба тела их стоит тольтекский воин. Таковы, например, фигуры на фресках Храма ягуаров или на барельефах других зданий Чич'ен-Ицы тольтекского времени. Здесь этот мифологический персонаж выступает отчетливо как спутник тольтекских предводителей, как их племенной и профессиональный определитель. Ни у одной фигуры майя его нет.¹⁸

В свете этого становится совершенно ясным наскальный рельеф около Тулы, который так привлекал внимание исследователей начиная с А. Пеньяфьеля, ибо в нем видели доказательство историчности личности Кецалькоатля.¹⁹ На нем изображен человек с поднятой левой рукой (возможно, держащей атлатль, — рельеф в нескольких местах разбит) на фоне большого пернатого змея. Над ней календарная дата — «1 аКаТль». На наш взгляд, этот рельеф говорит лишь об эпифании тольтекского божества в качестве военного предводителя воинов — не более. Близок этому памятнику и другой рельеф оттуда же, на котором бородатый Кецалькоатль в шлеме в виде головы орла держит в одной руке три дротика, в другой — цветок. За ним извивается пернатый змей.

Нередки сочетания пернатой змеи и солнечного диска, например на трех сторонах резной деревянной притолоки из Храма ягуаров или на рельефе северной стороны Северного храма Большого стадиона. Присутствует она и в изображении человеческих жертвоприношений на рельефах зданий Чич'ен-Ицы, сопровождая приносителей жертвы. Достаточно часто этот мифологический образ встречается и в мелкой пластике рассматриваемого периода. Так, на золотой маске Тлалока, найденной

¹⁸ Упоминаемые А. Тоззером два случая (Tozzer A. Chichen Itza and its Cenote of Sacrifice. A Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec. — Mem. of the Peabody Museum of Amer. Archaeology and Ethnology. Harvard Univ., Cambridge, Mass., 1957, vol. 11, p. 99) не имеют никакого отношения к рассматриваемому образу, так как сопровождаемыми майя являются не пернатые, а обычные гремучие змеи.

¹⁹ Covarrubias M. Indian Art of Mexico and Central America. N. Y., 1957, fig. 117.

в Сеноте жертвоприношений, брови божества образованы двумя пернатыми змеями. На знаменитых золотых и медных дисках из того же Сенота пернатый змей постоянно витает над тольтеками, как бы охраняя и вдохновляя их. Изображаются они и на нефритовых бусинах, либо следующими друг за другом, либо обращенными друг к другу. В пасти одной из них находится бородастая человеческая голова. Вероятно, этот последний рисунок воспроизводит часть более сложной сцены, сохраненной нам на карнизе трона в северо-западной колоннаде, где две змеи с человеческими лицами помещены встречно около корзины с дарами. Встречаются изображения пернатых змей и на других нефритовых украшениях.²⁰

Очень интересен рельеф с северной стороны Северного храма Большого стадиона,²¹ где изображен лежащий на земле исполинских размеров человек в пышном одеянии, сплошь расшитом крупными нефритовыми дисками. Из грудной клетки его выходит пернатая змея с двумя головами. Перед этими головами в почтительных позах находятся небольшие фигурки мужчин, за ними — растительные мотивы. Известной параллелью к этому изображению могут служить фигуры принесенных в жертву на стелах 11 и 14 в Пьедрас Негра, где из живота поднимается какое-то растение, и л. 3 Дрезденского кодекса, где из груди жертвы (девушки) вырастает целое дерево. Следовательно, в этом рельефе из Чич'ен-Ицы выражена та же мифологема, что и в описанной в начале нашей работы ацтекской статуе юноши-змеи, т. е. «человеческая жертва» + «растительность» («плодородие»).

Таким образом, в тольтекский период мы можем отметить следующие характерные черты интересующего нас мифологического персонажа: 1) связь с небом, с солнцем и отсюда, очевидно, его роль как мифологического предка и покровителя тольтеков; возможно, что самоназвание тольтеков было связано с этим божеством; 2) связь с водой — маска Тлалока; 3) связь с человеческими жертвами, обуславливавшими, по воззрениям тольтеков, растительное (а возможно, и животное) плодородие; 4) множественность пернатых змей, а следовательно, и их разнополость; 5) двухголовость, вероятно, выражавшая два аспекта божества: небесность и хтоничность.

Очевидно, чтобы как-то связать все эти представления воедино, и был создан (вероятно, на основе старого ольмекско-исапского дракона через Теоти'уакан) микстовый образ чудовища, сочетающего в себе черты Тлалока, змеи, птицы (кецаля) и ягуара. Оно часто встречается на рельефах Толлана. Обычное толкование этого существа как Гла'уискальпантекутли, по-моему, крайне узко по значению и не соответствует его полиморфной семантике.

Наиболее известным памятником позднего классического периода, связанным с культом пернатой змеи, можно считать главный храм в Шочикалько (штат Морелос). На склонах его пирамиды высечены могучие извивающиеся змеи, покрытые пышными перьями; в изгибах их расположены сидящие человеческие фигуры и иероглифические надписи. Толкование этих рельефов до сих пор вызывает споры, нам в данном случае важно лишь засвидетельствовать наличие интересующего нас мифологического персонажа в классический период. Очень важно также, что тела змеев в Шочикалько украшены раковинами — символами водной стихии, с одной стороны, и нагрудной подвеской — раковиной Кецалякоатля.

²⁰ Tozzer A. Op. cit., fig. 124, 125, 130, 131.

²¹ SGA, Bd 5, S. 321, Abb. 196.

В классический период распространение этого образа заметно уже, чем в послеклассическом (так, например, он совсем не встречается в искусстве Монте-Альбана). Можно назвать здесь в первую очередь памятники Теоти'уакана, в частности горельефы на стенах Сьюдаделы (Храма Кецалькоатля). Следует отметить, что пространства между извилами змеиных тел заполнены изображениями морских раковин, целиком относящихся к видам, живущим в Карибском море. Это последнее обстоятельство указывает на связь в данное время образа пернатого змея не вообще с водной стихией, а с влажными ветрами, несшими дождевые облака с Атлантики. Та же связь выражена и на рельефах «Храма пернатых раковин» в Теоти'уакане, где изображены морские раковины с пышным плюмажем из перьев кецаля. Более сложная мифологема отражена на рельефах колонн во дворце «Кецальпамалотль» в том же городище. Здесь мы видим сов или индюков, окруженных со всех сторон перьями кецаля. Л. Сежурне, на наш взгляд, правильно толкует этот образ как связанный с комплексом Шочипилли,²² т. е. весны и пробуждения растительности. В росписях Атетелько в «Храме земледелия», а также на керамике интересующий нас мифологический образ присутствует, но не занимает главного, определяющего положения. Так, в фресках Атетелько он выступает как бордюр, окаймляющий центральных персонажей; в некоторых случаях в его изображение вплетены «сияющие диски», части раковин, следы человеческих ног. В «Храме земледелия» пернатая змея борется с полуягуаром-полусобакой среди колышущихся волн. Уникален рельеф на сосуде, где глаз, окаймленный перьями, помещен на перекрестке четырех дорог. Сзади него — гора с пещерой внизу. Истолковать этот сложный комплекс ввиду его единичности очень трудно.

Таким образом, в культовой практике Теоти'уакана пернатый змей не играл, по-видимому, такой выдающейся роли, как в ацтекское и тольтекское время. Связь его с водой несомненна, с растительностью — вероятно, с небом — не засвидетельствована.

На памятниках искусства майя классического периода пернатые змеи почти не встречаются. Можно назвать лишь известный алтарь О в Копане и рисунок на сосуде из Йалоча (Белиз), где две такие змеи стоят на весьма стилизованных деревьях. Другие изображения (например, знаменитые притолоки 15 и 25 из Йашчилана), кажется, передают простых гремучих змей. В искусстве Исапы пернатый змей вообще отсутствует, судя по работе В. Т. Нормана.²³ Следовательно, можно было бы ожидать, что в более ранние периоды этот мифологический персонаж встретиться не может. Однако это не так.

В ольмекском искусстве (где, очевидно, впервые был воплощен этот мифологический образ) пернатая змея, наоборот, встречается достаточно часто. Мы видим ее здесь то вытянувшейся на земле (с характерными для наиболее ранней формы ее чертами Сипактли и «андреевскими крестами» по телу) — роспись 1-с в Опшотитлане,²⁴ сосуд из Тлатилько,²⁵ то свившейся кольцами с антропоморфной головой — статуэтка неизвестного происхождения,²⁶ то приподнявшейся — роспись 2 из Хуш-

²² Sejourné L. El lenguaje de las formas en Teotihuacán. México, 1966, p. 183—192.

²³ Norman V. G. Izapa Sculpture. Pt. 1, 2. — PWAf 30, Provo, Utah, 1976.

²⁴ Grove D. C. The Olmec paintings of Oxtotitlan cave, Cuerrero, Mexico. — Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology (далее: SPAA), № 6. Dumbarton Oaks, Washington, 1970, p. 16.

²⁵ Piña Chan R. Tlatilco. T. I, II. México, 1958, fig. 48.

²⁶ Easby E. K. Ancient Art of Latin America. From the Collection of Jay C. Leff. The Brooklin Museum, Brooklin, 1966, pl. 9.

тла'уаки.²⁷ Особенно интересен и значителен рельеф V из Чалькасинго,²⁸ где из ее рта выходит юношеская фигура с кукурузным стеблем на голове, т. е. перед нами непосредственная связь пернатой змеи и молодого бога растительности; она рождает (изрыгание = рождению) молодого бога маиса. Та же мифологема выражена, в сущности, на большом барельефе 19 из Ла Венты.²⁹ На нем гигантский пернатый змей в своих изгибах держит сидящую человеческую фигуру; левая рука сидящего спущена вдоль тела, в правой, вытянутой вперед, он держит небольшую сумку.³⁰ Вероятно, близкая тема изображена и на стеле 3 из Ла Венты.³¹

Итак, подытожим результаты нашего беглого обзора. В ольмекскую эпоху пернатый змей был связан с водной стихией, но не только дождя, а и подземной влаги (изображения в пещере; черты, присущие Сипактли). Он рождает или способствует рождению молодого бога — олицетворителя маиса. Прямой связи с солнцем у него пока нет — эта черта появится в следующих эпохах. Иконографический облик его чаще всего почти без перьев, они присутствуют главным образом в виде пучка на голове (что и вводит иногда в заблуждение исследователей). Он мыслится и с человеческой головой (см. упомянутую выше статуэтку). На теле его или в глазу мы часто видим андреевские кресты.

На еще одну особенность представлений о пернатом змее у ольмексов, по нашему мнению, указывает необычный рельеф 29 из Ла Венты.³² На нем перед стоящим на хвосте пернатым змеем находится бородастый человек в набедренной повязке и тюрбане; руки его наложены на туловище змея. Характерной чертой интересующего нас персонажа является здесь могучий ряд зубов на верхней челюсти и отсутствие нижней. Если мы вспомним, что в позднейшем искусстве (майя, например) отсутствие нижней челюсти означает принадлежность к миру мертвых, то возникает возможность истолкования этого рельефа как изображения ресуррекции пернатого змея. Тем самым мы можем, следовательно, постулировать наличие у ольмексов представления о периодическом умирании рассматриваемого нами персонажа и его воскресении путем магических обрядов. Если мы примем во внимание старый взгляд, высказанный еще Коваррубисом, что пернатый змей = облачная змея = олицетворение влажных облаков, несущих дожди с Атлантики, то это представление о периодической смерти (= засухе) покажется достаточно вероятным.

Целью нашего небольшого исследования было проследить развитие мифологического персонажа от конца его, т. е. изображения в ацтекском искусстве, и связанные с ним представления, до первичного этапа, т. е.

²⁷ Gay C. T. E. *Oldest Painting of the New World.* — *Natural History*, 1967, vol. 76, № 4, p. 30.

²⁸ Cook de Leonard C. *Sculptures and Rock Carvings at Chalchacingo, Morelos.* — *Contr. Univ. Calif. Archaeol., Research Facility*, 1967, № 3, pl. 5.

²⁹ Drucker Ph., Heizer R. F., Squier R. *Excavations at La Venta, Tabasco.* — *Bureau of American Ethnology, Bull.* 170, Washington, 1959, fig. 55.

³⁰ Обычно в ней видят хранилище для благовоний (см., например: Joralemon P. D. *A Study of Olmec Iconography.* — *SPAA*, № 7, Washington, 1971, p. 83). Думается, что в данном контексте этот предмет правильнее определять как сумку с семенами (см.: Кинжалов Р. В. *Опыт реконструкции мифологической системы ольмексов.* — В кн.: Доклады IX МКАЭН. М., 1973, с. 9).

³¹ Drucker Ph., Heizer R. F., Squier R. *Op. cit.*, fig. 67; Кинжалов Р. В. *Опыт...*, с. 13, 14.

³² Williams H., Heizer R. F. *Sources of Rocks used in Olmec Monuments.* — *Contr. Univ. Calif. Archaeol., Research Facility, Berkeley*, 1965, № 1, p. 2-d. Д. Джоралемон (*op. cit.*, p. 44—45), по-видимому, ошибается, видя в этом изображении бога I: на теле змея явно видны два пучка перьев; тип глаза же не всегда может являться определяющей иконографической чертой.

ольмекского периода. Естественно, что главное внимание уделялось именно этим определяющим точкам, а не промежуточным этапам. На этом замечании можно было бы и закончить. Но есть еще один памятник, который, по нашему мнению, может внести добавочные интересные данные об интересующем нас мифологическом образе. В краткой предварительной публикации его³³ было обращено внимание только на культурно-историческую и хронологическую атрибуцию (датировка была дана по существовавшим тогда очень заниженным хронологическим рамкам ольмекской культуры). Здесь же мы хотим остановиться только на иконографии памятника и связанной с ним мифологеме.

Предварительно хотелось бы сказать несколько слов о значении некоторых иконографических черт, которым, по нашему мнению, при анализе памятников ольмекской культуры не уделялось должного внимания. Так, например, поза фигуры, положение ее рук и ног, объекты в руках, некоторые детали украшений в ольмекском искусстве, как ни в каком другом, несут огромную семантическую нагрузку и являются определяющими при расшифровке (истолковании) заложенной в данном памятнике мифологемы. Так, например, борода характерна для «старого бога» — божества огня и землетрясений. Отсюда его спокойная, чаще всего сидячая поза; в большинстве случаев он сидит на скамье, а ладони рук лежат на ее краях. Если же мы видим его с вытянутыми перед собой руками, в напряженной, алертной позе статуи борца из Санта Мариа Ушпанана³⁴, то перед нами мифологема о его эпифании, т. е. сокрушительном землетрясении.

Поэтому глубоко неправы те, кто видит в этом, как и во многих других произведениях, памятник чисто светского реалистического искусства. Такого не было и не могло быть в ольмекскую эпоху. О культовом значении так называемых гигантских голов — портретов правителей, по мнению зарубежных исследователей, мы уже писали ранее.³⁵ В свете этих положений и рассмотрим эрмитажный памятник.

В собрании памятников культуры и искусства древней Америки Государственного Эрмитажа хранится небольшая статуэтка из темно-зеленого камня³⁶ (высота 7,5 см, инв. № ДМ-27; рис. 2), происходящая из коллекции Строгановых, куда она поступила от мексиканиста Э. Бобана. Она изображает сидящую человеческую фигуру в накидке и головном уборе. Тело фигуры плотное, пропорции его тяжелые, ноги скрещены и подобраны под себя. Правая рука опущена вдоль туловища, левая прижата к груди и держит какой-то предмет, напоминающий голову человека или зверя; руки короткие и толстые. Пальцы, различимые только на левой руке, даны крайне суммарно. Задняя сторона статуэтки представляет собой почти плоскую поверхность: на нее нанесены лишь линии, изображающие головной убор, складку накидки (с правой стороны)



Рис. 2. Ольмекская статуэтка. Государственный Эрмитаж.

³³ Кинжалов Р. В. Ольмекская статуэтка Эрмитажа. — Сообщения Гос. Эрмитажа, Л., 1954, VI, с. 30—31.

³⁴ Bernal I. The Olmec World. Berkeley, 1969, pl. 27.

³⁵ Кинжалов Р. В. Опыт..., с. 9—13.

³⁶ По определению минералога Г. Г. Леммлейна, плотный тальк с зернышками магнетита.

и повязку. Накидка представляет собой вид короткого плаща с косыми краями, спереди более короткого (до локтя руки), сзади несколько более длинного. На левом плече заметно добавочное крыло плаща в виде пелерины, переданное глубоким врезом. Спереди на уровне талии заметна круглая впадина, очевидно, место для утерянной теперь инкрустации. Думается, что в свое время эта вставка должна была передавать какое-то украшение (накладку?) на поясе.

Голова статуэтки очень массивна. Лоб почти закрыт головным убором; под тяжелыми надбровными дугами находятся большие глаза, некогда также инкрустированные (на это указывают отверстия в уголках глаз). Нос, узкий и вдавленный в переносице, затем сильно расширяется. Эта часть лица сильно стерта, и поэтому теперь создается впечатление, что кончик носа сливается с приподнятой верхней губой. Рот полуоткрыт, в середине его видны два больших клыка, переданные врезами. Нижней губы не видно, опять же из-за потертостей, щеки и подбородок полные, одутловатые. Общее выражение лица тупое и жестокое.

Ушей статуэтки не видно; они закрыты повязкой, имеющей на себе вертикальные нарезки, очевидно, передающие складки материи. Головной убор надет поверх повязки; на это указывают глубокие врезы, ограничивающие его края. Он представляет собой широкий венец, на передней части которого имеется рисунок в виде широких зубцов, обращенных остриями вниз. Боковые стороны венца более широкие, чем передняя и особенно задняя его часть. Ряд полос на голове и спине статуэтки, вероятно, изображают не волосы, а часть повязки; на это указывает как будто отсутствие пограничной полосы между ними и повязкой, что было бы немисливо, если бы эти нарезки передавали волосы.

Сохранность статуэтки в основном удовлетворительная. Кроме отмеченных выше потертостей и утери инкрустации, обколота задняя сторона правой руки; кроме того, имеются две небольшие выбоины с правой стороны головы и накидки.

Отнесение интересующего нас памятника к произведениям ольмекской пластики не вызывает сомнений. Поза фигуры, одежда, стилистическая трактовка, наконец, техника исполнения и материал, из которого она изготовлена, находят многочисленные аналогии среди корпуса ольмекской скульптуры.³⁷ Точная датировка его, однако, представляет определенные трудности ввиду неразработанности еще региональных и хронологических групп в мелкой ольмекской пластике. С наибольшей вероятностью эрмитажную статуэтку можно отнести к промежутку от VIII до V в. до н. э.

Среди памятников крупной пластики наиболее близка к рассматриваемой вещи большая статуя из Ла Венты, обнаруженная экспедицией Тулейнского университета.³⁸ Поза тела, положение рук, держащих какой-то предмет (к сожалению, памятник поврежден), практически идентичны эрмитажной статуэтке. Близка к ней и мужская статуя из Сан-Лоренсо (монумент 47), найденная в 1967 г. экспедицией Йельского университета.³⁹ Мы видим почти такой же плащ, только заброшенный

³⁷ См., напр.: Bernal I. *Op. cit.*, fig. 22, 33, 37 (a, b), 39, 47, 52 (a), 62; Collier D. *Indian Art of the Americas*. Chicago Natural History Museum, Chicago 1959, № 26; Benson E. P. *An Olmec Figure at Dumbarton Oaks*. — SPAA, Washington, 1971, № 8, и др.

³⁸ Blom F., La Farge C. *Tribes and Temples. A Record of the Expedition to Middle America conducted by the Tulane University of Louisiana in 1925*. Vol. 1. New Orleans, 1926, p. 89, fig. 79.

³⁹ Coe M. D. *San Lorenzo and the Olmec Civilization*. — In: *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*. Washington, 1968, p. 55, 71, fig. 10.

на спину; на груди — лишь широкая лента с узлом посередине, удерживающая верхние края плаща. В руках, положенных на колени, крепко зажата голова большой змеи с хорошо моделированными челюстями и большими круглыми глазами. От змеиной головы отходят под углом два мало понятных отростка, похожих на обрезки толстой веревки. Голова статуи, как у большинства статуй в Сан-Лоренсо, к сожалению, отбита, и сказать что-либо определенное о ней нельзя.

Этот последний памятник помогает нам истолковать тот неопределенный предмет, который находится в руках эрмитажной статуэтки. При внимательном рассмотрении мы видим, что это также голова змеи, имеющая треугольный абрис, с большими круглыми глазами; сверху она украшена тремя довольно схематично переданными перьями. Одно из них (левое) полуприкрыто краем плаща. На верхней части змеиной головы видна узкая полоса типа ленты, переданная двумя глубокими врезами. Трудно сказать, что имел здесь в виду скульптор: ленту, к которой прикреплены перья, или разрез, отделивший змеиную голову от туловища. По общему смыслу скорее можно предположить второе толкование.

Известно, что в древней Америке повсеместно был распространен обычай носить при себе голову побежденного врага. От седой древности до ацтекского времени (см., например, «Камень Тисока») в Месоамерике жест схватывания за волосы означает победу над противником (и последующее его умерщвление). Поэтому мы вправе видеть в эрмитажной статуэтке изображение торжествующего победителя пернатого змея с его головой на коленях.

Кто же этот победитель? Иконографические особенности передачи его лица (близость к рычащему ягуару) заставляют вспомнить ацтекского Тескатлипоку в его ипостаси Тепейотля. Но ягуароподобные черты в ольмекском искусстве свойственны очень многим персонажам — это не может являться решающим доказательством. Попробуем проследить эту связь на другом материале.

В ацтекских мифах Кецалькоатль и Тескатлипока — братья-соперники. Это мы видим, например, в мифе о конце Толлана. Еще более открыто такое соперничество выражено в мифе о мировых эпохах. Кецалькоатль борется с Тескатлипокой (солнцем первой эпохи), побеждает его и становится вторым солнцем. Конец второй эпохе кладет Тескатлипока, превратившийся в ягуара («История мексиканцев по их картинам»). Солнцем становится Тлалок. Не случайно в указанном источнике последнее божество названо богом ада, как не случайно и то обстоятельство, что в иконографии Тлалока можно проследить некоторые ягуаровые черты. Таким образом, при третьей мировой эпохе Тлалок выступает как креатура Тескатлипоки и одновременно как его ипостась (вспомним связь Тескатлипоки — Тепейотля с глубинами земли). Следовательно, третье солнце можно рассматривать как эру нового владычества Тескатлипоки. И совершенно естественно, что наши источники говорят о следующей, четвертой эпохе: «Кецалькоатль вызвал огненный дождь с небес, устранил Тлалока и сделал солнцем его жену Чальчиутликуэ», т. е., говоря современным языком, поставил у кормила власти свою креатуру. К этому надо, кроме сказанного, добавить, что, согласно комментатору к «Ватиканскому кодексу А», Кецалькоатль был сыном Чальчиутликуэ.

Итак, все предыдущие четыре эпохи идут попеременно под знаком владычества Тескатлипоки и Кецалькоатля. Из этого следует, что современная эпоха является доменом Тескатлипоки, а в следующей, шестой, должно ожидать нового появления и владычества Кецалькоатля.

Это предположение подтверждается и темными намеками комментатора к л. 2 «Кодекса Теллерпано-Ременсис».

Можно, конечно, возразить, что выше рассматривались ацтекские мифы и что прилагать их к толкованию ольмекского памятника, который старше их на две с лишним тысячи лет, слишком смело. Но недавно было показано, что миф о мировых эпохах существовал уже в классический период, причем в форме, близкой к ацтекской.⁴⁰ Поэтому хронологическое расстояние уже сокращается. Кроме того, известно, что бытование мифов порой длится куда дольше, чем время, прошедшее от ольмеков до ацтеков (например, в древнем Египте).

Итак, на основании эрмитажной статуэтки мы, думается, вправе постулировать существование в ольмекское время версии мифа о борьбе Кецалькоатля и Тескатлипока, в результате которой последний отрезал голову пернатой змее — Кецалькоатлю. В свете этого, конечно, заманчиво было бы истолковать и рассмотренный выше рельеф 29 из Ла-Венты как изображение той же борьбы Кецалькоатля и Тескатлипоки, но, к сожалению, степень сохранности памятника не позволяет найти какие-либо определяющие иконографические детали в фигуре предполагаемого Тескатлипоки. Единственным доводом, может быть, является загадочный знак позади человеческой фигуры: продолговатый овал с острыми выступами — когтями с одной стороны. Не может ли он передавать стилизованное изображение лапы ягуара как имя-определитель?

Мы подошли к концу нашего исследования. Мы видели, что пернатый змей обладал вначале более ограниченными функциями: связь с водой, главным образом дождевой, и отсюда с растительностью (молодой бог кукурузы — позднейший Шипе-Тотек). Возможно, что и сам мифологический образ возник как определенная антитеза к обычной змее — символу хтоничности почти у всех народов мира и отсюда хранителю подземных вод. Тогда же возникают представления о его соперничестве и борьбе с «Тескатлипокой». Далее, с течением времени, интересующий нас пресонаж постепенно расширяет свои связи и функции. В тольтекский период он увязывается с небом вообще, с солнцем и звездным небом. Старые представления о нем как о создателе маиса превратили его вначале в открывателя этого злака, а потом и в благодетельного бога, зачинателя культа и культурного героя. Отсюда цикл сказаний о Толлане. Поэтому в ацтекский период Кецалькоатль превратился в столь сложный мифологический комплекс, что сами жрецы не могли дать удовлетворительного определения его ни как божества, ни как исторической личности. Их попытки синкретизации привели лишь к еще большей путанице. Деятели католического духовенства, стремясь использовать старые представления в свою пользу и отождествляя это божество то с апостолом Фомой, то с другими персонажами христианского пантеона, усугубили трудности, но ничего не добились. Напомним, однако, что такие их попытки не всегда терпели неудачу, свидетельства этому — современные культы мадонны Гуадалупе (из ацтекской богини Тонанцин) и св. Яго (из Уицилопочтли).

⁴⁰ Кинжалов Р. В. Представления о мировых эпохах на стелах Шочикалько. — В кн.: Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии. Л., 1979.

Ю. Е. Березкин

Божество — покровитель земледелия
на изображениях мочика (Перу)

В 1854 г. русский исследователь Л. Шренк посетил Перу и по поручению Петербургской Академии наук приобрел в районе Лимы коллекцию древностей, главным образом сосуды из погребений. Известно, что некоторые вещи были извлечены из земли в присутствии Шренка, другие куплены им. Большая часть из 60 предметов коллекции датиру-

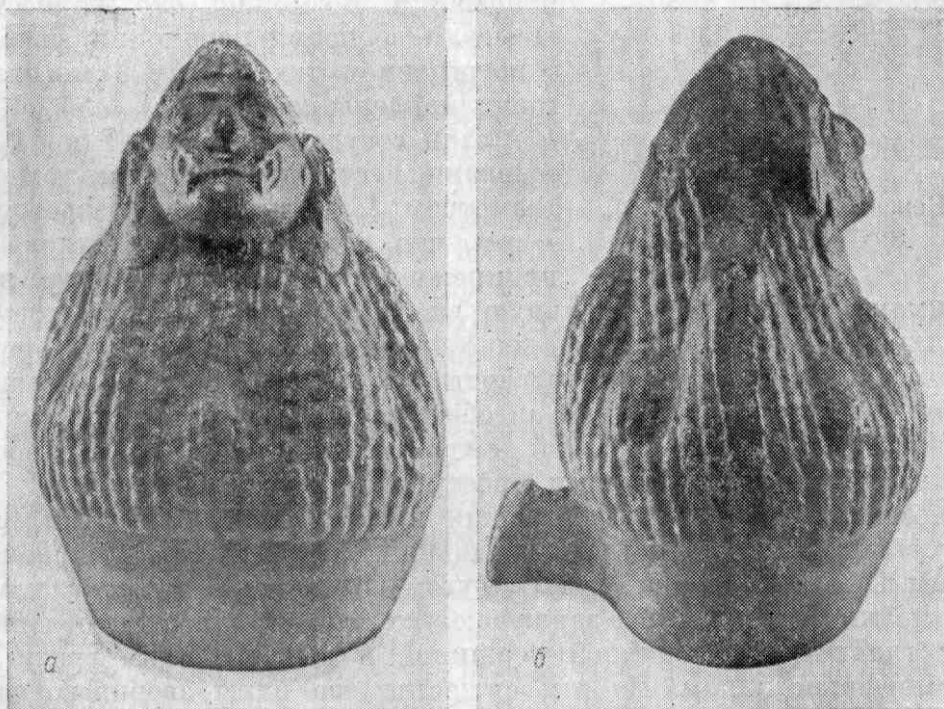


Рис. 1. Божество кукурузы («С»), мочика IV. Кол. № 42-34.

ется инкским или поздним предынкским временем. Единственное исключение составляет красноглиняный сосуд, изготовленный в виде божества кукурузы (№ 42-34). Он относится к культуре мочика, существовавшей на северном побережье Перу с конца I тыс. до н. э. по VII—VIII вв. н. э. В развитии этой культуры выделяется пять этапов. Сосуд можно датировать этапом IV, т. е., скорее всего, VI в. н. э.

Сосуд (рис. 1) высотой 14,5 см, шириной 9,7 см и толщиной 9 см, сделан из двух половин, по-видимому изготовленных в формах. После

3*

того как лицевая и задняя половины были извлечены из форм и соединены, стык между ними был залощен, поэтому рельефный декор в месте соединения отсутствует. Лощению подверглись также придонная и верхняя конусовидная части сосуда. Сзади в придонной части есть нечто вроде носика длиной 2.5 см со слегка отогнутым венчиком. Толщина венчика около 0.5 см. Можно полагать, что и в других местах стенки сосуда имеют примерно такую же толщину. Расположение носика с отверстием вблизи дна исключает возможность использования сосуда для хранения жидкостей или сыпучих тел. Впрочем, форма отверстия такова, что если сосуд наполнить водой и слегка наклонить вперед, давление

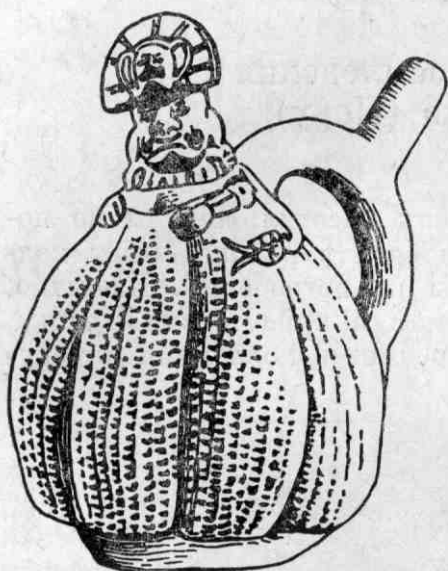


Рис. 2. Божество кукурузы («С»), мочика IV.

воды оказывается недостаточным для преодоления сил поверхностного натяжения, и жидкость не выливается. Трудно сказать, был ли подобный эффект предусмотрен гончаром. Во всяком случае это не исключено, поскольку многие сосуды мочика явно сформованы таким образом, чтобы жидкость из них трудно было извлечь иначе, нежели высасывая ее ртом.¹ Большая часть изображений на подобных сосудах (хотя и не все) принадлежит к числу «непристойных» в нашем понимании. Возможно, что жидкость высасывали во время церемоний, связанных с погребением тех людей, в могилах которых найдены сосуды.

Сзади сосуда на высоте 7 и 11 см от основания есть два круглых отпечатка диаметром 1.7—2 см, свидетельствующих о том, что в этом месте к тулову была прикреплена ныне отсутствующая деталь.

По-видимому, сосуд имел типичную для мочикской керамики стремявидную ручку (ср. рис. 2 и др.). Обычно такая ручка служит одновременно и горлом, но в данном случае отверстий в стенке в месте ее крепления нет. Сосуд покрыт коричневым ангобом, а отдельные детали расписаны светло-желтой и черной краской, сильно стершимися. Из-за неровного обжига на поверхности местами проступают темно-бурые пятна.

Поверхность сосуда почти сплошь покрыта вертикальными рядами продолговатых выпуклостей, изображающих зерна маиса. По периметру выделены 12 сливающихся друг с другом початков: 6 крупных и между ними 6 мелких. Они как бы заключают со всех сторон один большой початок с гладкой конусовидной вершиной и выступающим среди зерен антропоморфным лицом. Во рту существа две пары звериных клыков, в ушах дисковидные подвески, глаза круглые. Рот, подвески и белки глаз окрашены светло-желтым, глаза, возможно, были окаймлены черным. Конический верх сосуда окрашен светло-желтым, а самая маковка —

¹ Anton F. Alt Peru und seine Kunst. Leipzig, 1972; Benson E. P. The Mochica, a culture of Peru. New York—Washington, 1972; Donnan C. B. A precolumbian smelter from Northern Peru. — Archaeology, 1973, vol. 26, № 4, p. 290—294; D'Harcourt R. Gestes rituels de fécondation dans l'ancien Pérou. — Journ. Soc. des Américanistes, 1935, t. 37, № 1, pl. 1-b; Larco Hoyle R. Chacana. Essais sur les représentations érotiques du Pérou précolombien. Genève—Paris—Munich, 1965, p. 21, 25, 37, 132; Posnansky A. Die erotischen Keramiken der Mochicas und deren Beziehungen zu occipital deformierten Schädeln. — Abhandl. zur Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Frankfurt, 1925, Bd II, Abb. 9.

черным. Светло-желтый круг окаймлен также черной полосой, а внутри него пущен еще один круг из 7 или 8 мелких черных пятен. Подобный орнамент характерен для мочикских росписей периода IV. Особенно часто он используется при изображении круглых щитов в руках воинов.

Мне известны 22 опубликованных мочикских сосуда, изображающие божества маиса. Некоторые из них спереди аналогичны нашему, но так как ни вида сзади, ни описаний в большинстве публикаций не сохранилось, невозможно судить, насколько те или иные особенности предмета из коллекции МАЭ уникальны.

Рассматриваемый сосуд, вероятно, происходит либо из долины Санты, либо из долины Непеньи на северном побережье. Во всяком случае из 22 опубликованных мочикских сосудов с подобным изображением 13 обнаружены в Санте или в районе г. Чимботе (а значит, попали в коллекции из той же Санты или из соседней Непеньи),² происхождение 5 сосудов не указано в источнике,³ и лишь 1 происходит из долины Виру, лежащей между Сантой и Моче.⁴ Опубликованные экземпляры из Моче и Чикамы — ядра мочикских земель — мне неизвестны. 3 сосуда найдены в долинах Пакасмайо и Ламбайеке, расположенных севернее Чикамы, но по типу они резко отличаются от нашего.⁵

В середине I тыс. н. э. долины Санта и Непенья составляли южную окраину территории мочика. Древнейшие мочикские памятники, вероятно первых веков до н. э., обнаружены в долине Пьюры (близ границы с Эквадором). Немного позже центр культуры перемещается в долины Моче и Чикамы (у современного г. Трухильо), но отдельные сосуды этого времени происходят и из района Чимботе. Возможно, что долины Пакасмайо, Санья, Ламбайеке, Лече и Мотупе, лежащие между Чикамой и Пьюрой, также входили в зону формирования мочикской культуры,⁶ но они слабо изучены археологически. В первых веках нашей эры долины Чикамы и соседней Моче предстают как центр быстро развивающейся цивилизации. Что происходило в это время в Пьюре, неясно. На рубеже периодов II и III по пятичленной временной шкале мочика разворачивается экспансия создателей этой культуры в те долины, которые находились южнее Моче. В период IV Санта и Непенья уже оказываются под полным контролем мочика.⁷

² Baessler A. *Altperuanische Kunst*. Bd I—IV. Berlin—Leipzig, 1902—1903, Taf. 86; Donnan C. B. *Moche occupation of the Santa valley, Peru*. — Univ. Calif. Publications in Anthropology, Berkeley—Los Angeles—London, 1973, vol. 8, pl. 4-f, g; Eubanks Dunn M. *Ceramic depictions of maize: a basis for classification of prehistoric races*. — Amer. Antiquity, 1979, vol. 44, № 4, fig. 3—5; Safford Ph. D. *Notre héritage des Indiens Américains*. — Ann. do XX Congr. Intern. de Americanistas, vol. 1. Rio de Janeiro, 1924, fig. 1; Schmidt M. *Kunst und Kultur von Peru*. Berlin, 1929, S. 176; Seler E. *Altperuanische Alterthümer*. Berlin, 1893, Taf. 23-4; Wassermann B. J. *Cerámicas del antiguo Perú de la colección Wassermann-San Blas*. Buenos Aires, 1938, fig. 524.

³ Disselhoff H. D. *Alltag im alten Peru*. München, 1966, S. 50; Fuhrmann F. *Peru II. Keramik der Chimú*. Hagen, 1922, Bild. 25; Sestieri P. C. *Rappresentazioni di Ai-Pec su vasi Mochica del Museo Pigorini*. — Boll. d'arte, anno 48 ser. 4, 1963, № 4, Roma, fig. 5—7; Towle M. *The ethnobotany of pre-columbian Peru*. — Viking Fund Publications in Anthropology, 1961, № 30, pl. VII-b, XV-a.

⁴ Eubanks Dunn M. *Op. cit.*, fig. 4.

⁵ Baessler A. *Op. cit.*, fig. 292; Eubanks Dunn M. *Op. cit.*, fig. 3, 5.

⁶ Lechman H., Parsons L. A., Young W. J. *Seven matched hollow gold jaguars from Peru's Early Horizon*. — Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 1975, № 16, Dumbarton Oaks.

⁷ Donnan C. B. *Moche occupation...*, p. 126; Proulx D. A. *Archaeological investigations in the Nepeña valley, Peru*. — Reas. rep. Dep. Anthropology, Univ. Mass. Amherst, 1973, № 13, p. 35—49.

Хотя в главных проявлениях мочикская культура периода IV едина, материалы, происходящие из отдельных районов, несколько различаются. Традиция изготовления сосудов в виде божества кукурузы, видимо, принадлежит к числу таких черт, которые были характерны лишь для южного ареала. В долинах к северу от Санты подобные сосуды либо вовсе не изготовлялись, либо изготовлялись реже. Возможно, что свою роль в некотором культурном обособлении района Чимботе сыграл местный домочикский субстрат, пока почти неизученный.

Изобразительное искусство мочика (представленное более чем сотней тысяч хранящихся в музеях образцов) является уникальным источником для изучения древнеперуанской мифологии. Тема происхождения



Рис. 3. Божество кукурузы («С»), мочика IV. Сзади, возможно, персонаж «А».



Рис. 4. Божество «С» в пещере, мочика IV. Рядом персонаж «А» и игуана.

культурных растений, популярная у всех земледельческих народов Нового Света, была несомненно знакома и индейцам перуанского побережья. Очевидно, что с ней и связано изображение на предмете из нашей коллекции.

Мочикский мифологический персонаж, представленный на сосуде № 42-34, выступает не только в качестве духа маиса. Это лишь одно из проявлений того божества, которое я предлагаю закодировать литерой «С». Работа по его идентификации на изображениях уже была начата нами,⁸ однако желательнее напомнить читателю основные аргументы, доказывающие связь его отдельных ипостасей друг с другом.

Отметим прежде всего, что божество «С» в качестве духа маиса не всегда скрыто почти целиком под покровом из зерен. В ряде случаев показаны его руки и отросток-змея, отходящий от пояса (рис. 2). На одном из сосудов изображен прильнувший сзади к его фигуре еще один антропоморфный персонаж с клыками во рту и змеями у пояса (рис. 3). Мы полагаем, что это тот же самый персонаж («А»), который вместе со своим обычным спутником богом-игуаной стоит у входа в пещеру с восседающим внутри нее божеством «С»⁹ (рис. 4). В обоих слу-

⁸ Березкин Ю. Е. Идентификация трех антропоморфных мифологических персонажей на изображениях мочика. — В кн.: Проблемы истории и этнографии Америки. М., 1979, с. 142—155.

⁹ Baessler A. Op. cit., Abb. 315; Larco Hoyle R. Los Cupisniques. Lima, 1941, fig. 220; Sawyer A. R. Ancient Peruvian ceramics. The Nathan Cummings

чаях божество «С» изображено сидя (или в неопределенной, но скорее все же сидячей позе, если говорить о духе маиса), находится в центре композиции, обращено к зрителю в фас, на нем богатый головной убор. Этот убор включает полулунное украшение над лбом либо вереницы зерен, которые спускаются с висков и окаймляют лоб, создавая тот же эффект, что и свисающие с головного убора ленты и прочие украшения на многих других изображениях божества. Персонаж «А» в обоих случаях представлен стоя, сбоку, в более простом одеянии и головном уборе, чем у персонажа «С».

Идентичность божества в пещере и божества маиса подтверждается и иным путем. Пещера персонажа «С» окаймлена телами двух змей (не



Рис. 5. Божество «С», стиль касма.



Рис. 6. Божество «С», мочика IV.

отходящих от пояса божества). Такие же две змеи фланкируют его фигуру на множестве изображений, на которых персонаж стоит или сидит на фоне расходящихся за его спиной или вокруг него горных пиков, либо как бы вырастает из них.¹⁰ Подобные изображения включают три важные для нас группы. 1. Сами горные пики оформлены в виде початков, или, иначе, початки, выступающие из тела персонажа, расходятся веером на манер горных пиков (рис. 5).¹¹ Все подобные изображения выполнены в стиле касма, распространенном на северном побережье в VIII—IX вв. н. э. Хотя этот стиль гетероген,¹² большая группа характерных для него изображений стилистически и сюжетно продолжает

collection. New York, 1966, fig. 71; Wassermann B. J. Op. cit., fig. 544. На сосуде из Берлинского музея народоведения, опубликованном Бесслером, идентификация второго стоящего персонажа как игуаны сомнений не вызывает. Относительно сосуда из коллекции Каммингса А. Сойер любезно сообщил мне, что фигура игуаны на нем была повреждена и реставратор по ошибке заменил голову животного человеческой. Поэтому публикация Вассерманна, воспроизводя эту реставрированную фигуру, вводит зрителя в заблуждение.

¹⁰ Напр.: Baessler A. Op. cit., Taf. 82, 84; Seler E. Op. cit., Taf. 21-14, 15, 18, 19; Wassermann B. J. Op. cit., p. 315—316.

¹¹ Carrión Cachot R. Religión en el antiguo Perú (Norte y centro de la Costa, período postclásico). Lima, 1959, fig. 82, lám. III.

¹² Berezkin Yu. La tradición mochica y las culturas del Perú (siglos IX—XIII).—In: Las antiguas civilizaciones de América. América Latina: estudios de científicos soviéticos. M., 1978, p. 175—187.

мочикскую традицию и при иконографическом анализе может быть использована наряду с собственно мочикскими материалами. 2. Персонаж держит в одной руке стебель маиса, а в другой клубни маниока.¹³ 3. Он держит в одной руке стебель маиса, а другую опустил в привязанный через плечо и находящийся у пояса мешочек с зернами для посева (рис. 6).¹⁴

Изображения божества с маисом и маниоком в руках появляются в период мочика IV, а затем, претерпевая постепенные стилистические изменения, переходят в репертуар стиля касма (рис. 7).¹⁵ На этих последних персонаж не только держит растение (а также нередко предмет, очень похожий на землекопалку), но и из самого его тела выступают растения и плоды, что семантически близко изображению божества, тело которого состоит из початков маиса.

Если мы обратимся теперь к изображениям персонажа, у пояса которого находится мешочек с зернами, то и здесь приходим к исходной точке. На разном навершии землекопалки, обнаруженном в погребении «воина-жреца» в долине Виру (между Моче и Сантой), представлены две фигуры (рис. 8).¹⁶ Одна, большая, изображает божество с клыками во рту, в головном уборе с большим полудиском над лбом, сжимающее в руках землекопалку. Другая фигура — мальчик у ног божества; клыки у него во рту не выделены, но сама форма рта с расширенными уголками предполагает их наличие. Эта пара наделена атрибутом, известным у божества «С», — мешочком для семян. Правда, находится он у меньшей фигуры, в то время как с божеством, держащим растения стоя на фоне гор, может быть сопоставлена скорее большая. Это различие, однако, вряд ли существенно, так как оба персонажа, представленные на резном навершии, связаны с исполнением одной функции — севом маиса (возможно, они выступают как мифологические дарители не только самих растений, но и сельскохозяйственных навыков).

Соотношение обоих персонажей таково (центральный — боковой, больший — меньший, богаче — проще одетый), что позволяет предположить в персонаже у ног большей фигуры божество «А», которое мы уже дважды видели в качестве помощника или почитателя «С». Правда, иконографически мальчик-сеятель существенно отличается от обычных изображений божества «А», поэтому полной уверенности в подобной идентификации нет.

В погребении, где была найдена землекопалка, обнаружены тела глубокого старика в такой же одежде, какая показана на главном божестве, запечатленном на рукоятке оружия, и мальчика-жертвы у его ног. Взаиморасположение тел не оставляет сомнений в том, что фигуры на навершии землекопалки изображают божественных аналогов погре-

¹³ Baessler A. Op. cit., Taf. 85; Donnan C. B. Moche art and iconography. — UCLA Latin American Studies, vol. 33, Los Angeles, 1976, fig. 93; Fuhrmann E. Peru II, Bild. 15; Hocquenghem A. M. Quelques projections sur l'iconographie des mochicas: une image de leur monde d'après leurs images du monde. — Baessler-Archiv, Bd XXV (1977), 1978, S. 163—191; Carrión Cachot R. Op. cit., fig. 46; Horkheimer H. Nahrung und Nahrungsgewinnung im vorspanischen Peru. Berlin, 1960, Taf. 3; Lips E. Das Indianerbuch. Leipzig, 1967, S. 272—273.

¹⁴ Carrión Cachot R. Op. cit., fig. 39; Wassermann B. J. Op. cit., p. 317.
¹⁵ Baessler A. Op. cit., fig. 272; Carrión Cachot R. Op. cit., fig. 41, 42, 45, 55; Heyerdahl T. The art of Easter Island. London, 1976, pl. XIV, top right; 320; Kutscher G. Nordperuanische Keramik. — Monumenta americana, Bd 1. Berlin, 1954, Abb. 76-a; Muelle J. C., Blas C. Muestrario de arte peruano precolombino. I: cerámica. Lima, 1938, pl. 57; Osborne H. South American mythology. Feltham, 1968, p. 61.

¹⁶ Strong W. D., Evans C. Cultural stratigraphy in the Viru valley, Northern Peru. The Formative and Florescent epochs. — Columbia Studies in Archaeology and Ethnology, New York, 1952, vol. IV, pl. XXIII.

бренных людей и что, следовательно, божеству «С» соответствует жрец или правитель-жрец, влияние которого простиралось не на всю терри-

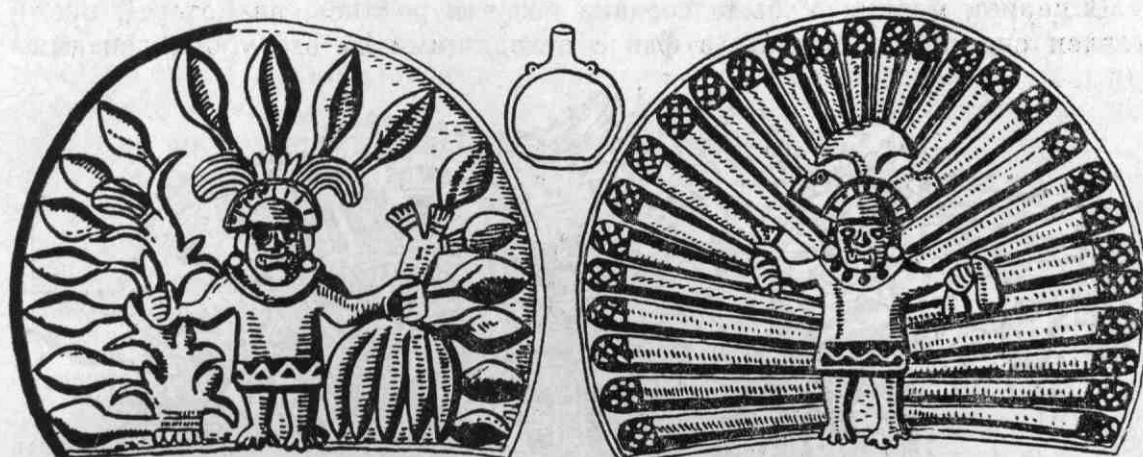


Рис. 7. Божество «С», стиль касма.

торию мочика, а на довольно ограниченный район (степень богатства инвентаря могилы, количество сопровождающих человеческих жертв, местоположение могильника в пределах долины Виру позволяют сделать именно такое заключение). Этот факт не только помогает уточнить положение данного божества по отношению к другим членам пантеона (в период IV персонаж уступает в значении богу с лучами, который, по нашему мнению, ассоциируется с общемочикским правителем), но и свидетельствует о его соотносительности с представителем именно традиционной власти, с древним вождем-жрецом, и тем самым подтверждает архаичность его образа. В противоположность этому формирование образа бога с лучами относится лишь к началу периода IV и было, по-видимому, обусловлено процессами, происходившими в мочикском обществе в период образования государства.¹⁷

По-видимому, именно персонаж «С» (наряду с богом с лучами) руководит церемониями с участием людей или зооантропоморфных божеств, в каковых случаях его тождество с правителем-жрецом очевидно.¹⁸ Там, где руководящая роль принадлежит богу с лучами, фигура «С» все равно выделяется своими более крупными размерами среди фигур прочих участников.¹⁹ На подобных изображениях (росписях) «С» облачен в богатую одежду и сложный головной убор со свешивающимися с него лентами. Концы этих лент нередко оканчиваются



Рис. 8. Божество «С» и мальчик-сеятель, мочика IV.

¹⁷ Березкин Ю. Е. Из истории древнего Перу: социальная структура мочика сквозь призму мифологии. — Вестник древней истории, 1978, № 3, с. 38—59.

¹⁸ Donnan C. B. Moche art... fig. 51-a, с. 106.

¹⁹ Ibid., fig. 404-a, персонаж «d».

головами змей, точнее головами хищных животных, но мочика всегда надеяли рептилий именно такими головами.

В период мочика V была создана вазовая роспись, на которой представлен сидящий персонаж в фас с отходящими от его убора лентами,

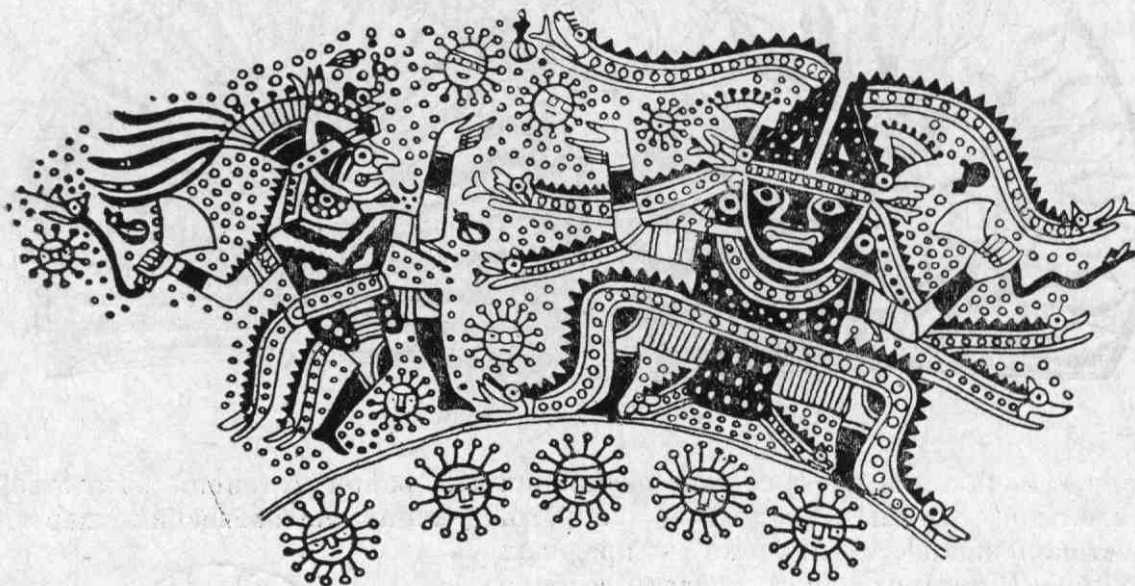


Рис. 9. Божество «С» (сидя) и «А» (стоя) среди звезд, мочика IV.

в окружении звезд (рис. 9). На рельефах, стилистически переходных от мочика к касма, персонаж «С» с растениями в руках также обрамлен звездами.²⁰ Почти нет сомнений в том, что и божество на рис. 9

есть также «С», тем более что сбоку от него в профиль показан другой антропоморфный персонаж, вероятно «А» (соотношение: «С» в фас, другой персонаж сбоку от него в профиль мы уже встречали).

Изображения божества со свешивающимися с его головы на обе стороны змеями близки таким, где голова или верхняя часть тела персонажа обрамлена фигурой одной змеи с головами на обоих концах тела,²¹ а эти изображения в свою очередь не отличаются по существу от композиции, на которой сидящее на троне на фоне гор божество находится внутри арки, образованной телом двуглавой змеи (рис. 10). На многих рельефах касма божество с выступающими из его головы побегами кукурузы также окружено аркой-змеей. Подобная змея в иконографии мочика символизирует небесный свод. Изображения персонажа внутри арки-змей и в звездном обрамлении свидетельствуют о том, что перед нами космическое божество, обладающее, помимо частных функ-

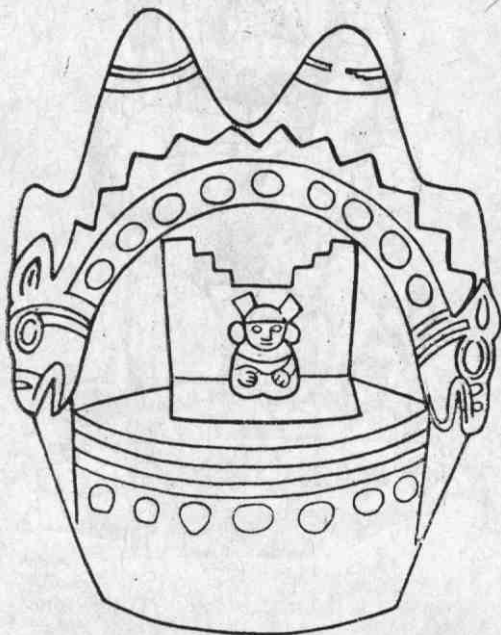


Рис. 10. Божество «С», мочика IV.

нографии мочика символизирует небесный свод. Изображения персонажа внутри арки-змей и в звездном обрамлении свидетельствуют о том, что перед нами космическое божество, обладающее, помимо частных функ-

²⁰ Carrión Cachot R. Op. cit., fig. 45; Wassermann B. J. Op. cit., fig. 28.

²¹ Anton F. Alt Peru..., Taf. 138; Seler E. Op. cit., Taf. 24-1, 22-5.

ций (даритель маиса и т. п.), также и наиболее общей — функцией создателя и устроителя мира. В этом качестве оно, по-видимому, близко позднему Пачакамаку, чье имя означает на кечуа «создатель мира». В обоих случаях космический образ божества раскрывается, по-видимому, только в культе, но не в мифологии. Нам неизвестны тексты с перуанского побережья, в которых описывалось бы творение мира в целом, а не происхождение его отдельных элементов.

Относительно земледельческой функции персонажа «С» добавим, что его изображения в роли духа маиса соответствуют изображениям духа маниока. Соответствующие сосуды сделаны в виде божества, тело которого состоит из клубней, а голова выступает из побега или из места соединения побегов с клубнями.²² Именно эти два растения — маис и маниок — находятся в руках божества, стоящего на фоне гор, поэтому естественно, что их же это божество воплощает. Необходимо отметить, что предпочтение маиса и маниока другим культурным растениям сохраняется и в мифах раннеколониального времени. Индейцы побережья рассказывали, что когда Пачакамак убил ребенка первой женщины, зачатого ею от луча солнца, он «посеял зубы умершего, и из них вырос маис — зерно, по виду напоминающее зубы; посеял ребра и кости, и вырос маниок (юка) — коренья, длиной и цветом напоминающие кости, а также другие коренья, произрастающие в этой стране. Из мяса вышли дынная груша, гуава и прочие местные плоды (растущие) на деревьях».²³

То, что маниок стоит на втором месте в паре с маисом, в то время как остальные растения, не считая фруктов, даже не упомянуты, возможно, объясняется традицией, зародившейся в районах тропического леса. Именно там клубнеплоды первенствуют среди выращиваемых культур, тогда как на перуанском побережье почетное место должно было быть отведено не им, а бобовым. В отношении мочика ведущая роль маиса и бобовых в рационе недавно подтверждена анализом органических остатков с городища Пампа Гранде.²⁴ Те аналогии между реконструируемыми мифами мочика и гвианскими и амазонскими текстами, которых мы коснемся дальше, делают правдоподобным предположение о неперуанских истоках мотива маниока.

Помимо маиса и маниока, на мочикских изображениях представлены и другие обожествленные культурные растения (картофель, арахис, фасоль, тыквы), но связаны они не с клыкастым антропоморфным божеством, а с другими персонажами. Может быть, исключение составляет перец, воплощением которого является то же божество, что и на мифологических изображениях маиса и маниока.²⁵ Я не уверен, однако, что заключение Д. Лавалле, считающей, что здесь показан именно дух перца, а не маниока, верно.²⁶

²² Benson E. P. *The Mochica*, fig. 5—20; Donnan C. B. *Moche art...* fig. 100; Haberland W. *Das gaben Sie uns. Indianer und Eskimo als Erfinder und Entdecker*. Hamburg, 1975, Taf. 2-h; Hocquenghem A. M. *Quelques projections...*, pl. 15; Kroeber A. L. *The Uhle pottery collections from Moche*. — Univ. Calif. Publications in American Archaeology and Ethnology (далее: UCRAE), Berkeley, 1925, vol. 21, № 5, pl. 55-b; Wassermann B. J. *Op. cit.*, fig. 518.

²³ Calancha A. de la. *Coronica moralizada del orden de San Agustín en el Peru, con sucesos egenplares en esta monarquia*. Barcelona, 1638, p. 412—414.

²⁴ Shimada I. and M. *Resource exploitation and management at Pampa Grande, Lambayeque valley, Peru*. — Paper presented at the 75-th Annual Meeting of the American Anthropological Association. Washington, D. C., 1976.

²⁵ D'Harcourt R. *Arts de l'Amérique*. Paris, 1948, fig. 123.

²⁶ Lavallée D. *Les représentations animales dans la céramique Mochica*. — Mém. de l'Institut d'Ethnologie, Paris, 1970, t. IV, pl. 87-c.

Периодом V датируется сосуд, на ручке которого изображен дух маинюка с кубком в руке (рис. 11). В отличие от прочих подобных фигур, нижняя часть тела персонажа человеческая, а клубни отходят у него от пояса. У меня не было возможности осмотреть сосуд, хранящийся в музее Аmano в Лиме, но по фотографии складывается впечатление, что за спиной божества, на ручке, нарисован початок маиса, также вырастающий из тела персонажа. Если это верно, то две ипостаси божества, обычно представленные раздельно, в данном случае слиты.

Некоторые изображения заставляют полагать, что божество «С» связано с шаманской практикой. Сидя в пещере (рис. 4) или находясь



Рис. 11. Божество «С» (вверху, стоя) и лягушки-ягуары (внизу на ручке), деталь сосуда мочика V.



Рис. 12. Божество «С», мочика IV.

в обрамлении горных пиков (рис. 12), персонаж держит сосудик, извлекая из него что-то палочкой. Учитывая многочисленные древние и современные аналогии,²⁷ можно не сомневаться, что в сосудике находится известь, которую употребляют при жевании коки для стимуляции действия кокаина. Обследование мочикских изображений убеждает в том, что атрибуты, связанные с принятием коки (сосудики для извести, сумочки с листьями), сочетаются с такими особенностями во внешнем облике персонажей и с совершением ими таких действий, которые можно толковать как шаманские.²⁸

²⁷ Donnan C. B. *Moche art...*, p. 94—95; Mortimer W. G. *Peru: History of Coca, «the Divine Plant» of the Incas and of Andean Indians of Today*. N. Y., 1901, p. 209—221; Peña Begué R. de la. *El uso de la coca entre los incas*. — *Rev. Española de Antropología Americana*, vol. 7:1, Madrid, 1972, p. 277—304; Reichel-Dolmatoff G. *Training for the priesthood among the Kogi of Colombia*. — In: *Enculturation in Latin America: an Anthology*. Los Angeles, 1977, p. 280; Wiedemann I. *The folklore of coca in the South-American Andes*. — *Zeitschr. für Ethnologie*, Braunschweig, 1979, Bd 104, Hf 2, S. 278—303.

²⁸ Benson E. P. «Salesmen» and «sleeping» warriors in Mochica art. *Actas del 41 Congreso Internacional de Americanistas, México, 1976*, t. 2, p. 26—34; Hocquenghem A. M. *Les représentations de chamans dans l'iconographie mochica*. — *Nawpa Pacha*, 1977, № 15, p. 127.

Божество «С» выступает как патрон человеческих жертвоприношений и в этом качестве имеет своим двойником хищника из семейства кошачьих. Жертвоприношения, о которых идет речь, происходят в горах (рис. 13).²⁹ Трон божества «С», как всегда, окружен горными пиками и обращен к зрителю в фас, хотя на этот раз смещен относительно центра композиции. Одна из человеческих фигур распластана на скале головой вниз, другая, обнаженная, лежит под скалой. Неподдалеку от лежащего тела стоит человек с животным на руках. Прочие участники размещены в ложбинах среди гор. Длинные волосы людей, заня-



Рис. 13. Божество «С» среди участников жертвоприношения, мочика IV.

тых в церемонии, не покрыты и распущены, но сидящее на троне божество облачено в обычную для него богатую одежду с оплечьем и в головной убор, украшенный спереди полудиском. Персонаж «А» и игуана тоже участвуют в такого рода жертвоприношениях, но не сидя на троне, а в качестве активных действующих лиц, чьи фигуры помещены по бокам сосуда. По-видимому, они появляются на более позднем этапе церемонии, когда божество «С» со своим тронном исчезает, а лежащее под скалой тело уже обезглавлено.³⁰ Возможно также, что речь идет о разных, хотя и похожих церемониях, однако нас в данном случае интересует не это.

На одном из изображений, фиксирующих тот момент, когда лежащее перед тронном тело еще не обезглавлено, на тронном восседает персонаж с головой пумы (рис. 14). Поскольку все остальные детали не от-

²⁹ Baessler A. Op. cit., Taf. 93; Disselhoff H. D. Zur Frage eines «Mittelchimu»-Stiles. — Zeitschr. für Ethnologie, 1939, Bd 71, Hf. 1/3, Abb. 1; Kutscher G. Nordperuanische Keramik, Abb. 78; Lothrop S. K. Treasures of Ancient America. The Arts of the Pre-Columbian Civilizations from Mexico to Peru. Genève, 1964, p. 168; Muelle J. C., Blas C. Op. cit., pl. 13; Sestieri P. C. Op. cit., fig. 3, 4; Strong W. D., Evans C. Op. cit., pl. XXVIII-k.

³⁰ Напр.: Baessler A. Op. cit., fig. 314.

личаются от обычных, можно полагать, что представлено не новое существо, а зооморфная ипостась того же персонажа «С».

Есть и другие данные, подтверждающие связь божества с хищником из семейства кошачьих. В период мочика III антропоморфное божество часто показано как получеловек-полуягуар.³¹ Правда, в подобных случаях его можно скорее идентифицировать как персонаж «А»: божество запечатлено во время совершения активных действий, что свойственно «А» и не свойственно «С». Оба персонажа, однако, судя по тем изображениям, которые были упомянуты, столь тесно связаны сюжетно

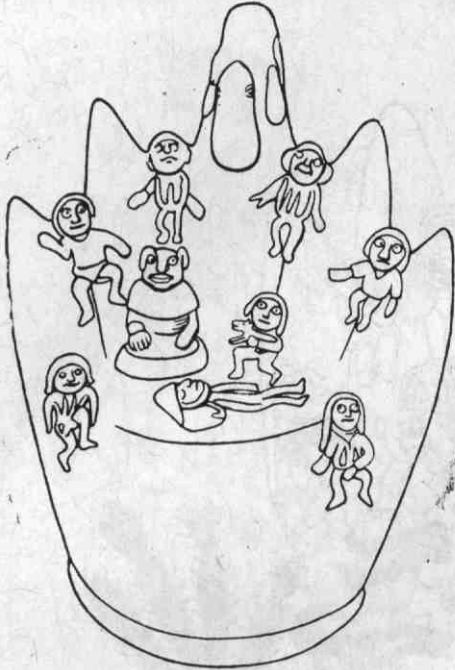


Рис. 14. Пума в качестве ипостаси божества «С» среди участников жертвоприношения, мочика IV.



Рис. 15. Лягушка-ягуар (внизу) и ягуар-лягушка (вверху) с выступающими из тела клубнями маниока, мочика IV.

и столь близки иконографически, что зооморфный прототип, реконструируемый для одного, тем самым проецируется и на другого. Доказывая зооморфную природу божества «С», мы не упоминаем такой признак, как ягуарьи клыки у него во рту (заметные и на сосуде в виде духа кукурузы, с которого мы начали обзор), поскольку, с одной стороны, клыки чаще или реже встречаются почти у всех мифических существ мочика, а с другой — для божества «С» (в отличие, может быть, от «А») они как раз необязательны, как необязательны и змеи, отходящие от пояса персонажа. Специфическими (хотя и не представленными на всех изображениях) атрибутами именно божества «С» можно считать двух змей, обрамляющих его фигуру, головы которых нередко покоятся у него надо лбом, а также, возможно, змей, растущих у него из головы.

Итак, из рассмотренных изображений божества «С» следует, что оно 1) воплощение и даритель культурных растений, 2) персонаж пассивный, статичный, 3) связан с пещерой, с горами, но также и с небесной сферой, 4) имеет отношение к шаманским обрядам и верованиям, 5) один из двух главных мочикских божеств, 6) небесный аналог пра-

³¹ Kutscher G. Nordperuanische Keramik, Abb. 55-a, 74 u. a.

вителя-жреца, 7) в качестве его двойника выступает хищник из семейства кошачьих.

Перечень сюжетов, освещающих образ рассматриваемого персонажа, однако, не закончен. Есть группа изображений, связанных с мочикскими мифами о происхождении культурных растений и на первый взгляд существенно отличных от тех, где растение воплощает антропоморфное божество. Исследователи признают, что не могут удовлетворительно интерпретировать соответствующие сюжеты.³² Начиная с периода III и до конца развития культуры мочикские гончары создавали сосуды в виде мифических лягушек, наделенных чертами ягуара (уши, нос, иногда клыки и когти), из тел которых часто выступают маис, маниок, бобы и, возможно, перец и другие растения. Эти изображения известны как для Моче — Чикамы, так и для района Чимботе.³³ С данным сюжетом связан другой — фигуры лягушки-ягуара (самки) и ягуара-лягушки (самца) в любовных объятиях (рис. 15); черты хищника и земноводного присущи обоим партнерам, однако в разной пропорции.³⁴ В этом случае плоды выступают не из тела лягушки, а из спины ягуароподобного самца.

Еще один сюжет известен мне по двум рельефным изображениям. Одно из них нанесено по периметру позднемочикского сосуда: антропоморфный персонаж стоит перед чудовищной лягушкой, из тела которой выступают плоды. В руках он держит большой U-образный предмет. Ниже идущие друг за другом обезьяны несут мешки. Качество опубликованной фотографии сосуда не позволяет, к сожалению, определить все детали рельефа.³⁵ Второе изображение связано с постмочикским стилем касма (рис. 16). Оно разделено на две панели, помещенные на противоположных сторонах сосуда, сюжетная связь которых становится ясной лишь при сравнении с мочикским рельефом. Вместо антропоморфной фигуры на изображении касма U-образный предмет держит антропо-зооморфный персонаж. Его конический хвост и головной убор с изображением птицы позволяют видеть в нем бога-игуану, голову которого на мочикских изображениях всегда украшает орнитоморфный убор. На противоположной стороне вазы представлена гигантская лягушка, из тела которой выступают маис, бобы и клубнеплоды (по-видимому, маниок). На обеих половинах изображения внизу, как и на мочикском рельефе, показаны несущие мешки обезьяны. Представлены также еще какие-то существа с чертами птиц и животных; здесь и там разбросаны отдельные плоды — бобы, початки маиса. Главные стилистические и сюжетные особенности обоих рельефов совпадают. Речь идет о персонаже, стоящем напротив мифической лягушки и, возможно, получающем от нее культурные растения. При этом антропоморфное божество и бог-игуана взаимозаменяемы в исполняемой ими роли, что свидетельствует в пользу идентификации этого антропоморфного пер-

³² Hocquenghem A. M. Quelques projections..., p. 169—170.

³³ Benson E. P. The Mochica, fig. 3-11; Bushnell G., Digby A. Ancient American Pottery. London, 1955, pl. 53; Danzel T. W. Handbuch der präkolumbischen Kulturen in Lateinamerika. Hamburg—Berlin, 1927, S. 108; Anton F. Peru: Indianerkunst aus präkolumbischer Zeit. München, 1958, Abb. 53; Fuhrmann E. Reich der Inka. Hagen, 1922, Bild. 19; Hocquenghem A. M. Quelques projections..., pl. 21; Kidder H. A. Two Peruvian frogs. — Expedition, 1968, vol. 10, № 4; Kutscher G. 1) Chimú: eine altindianische Hochkultur. Berlin, 1950, Taf. 47; 2) Nordperuanische Keramik, Abb. 43; Larco Hoyle R. Pérou. Genève, 1966, fig. 54—56; Art péruvien. — Journ. de chefs-d'oeuvre de l'art, Paris, 1964, № 82, p. 1312; Lavalleye D. Op. cit., pl. 95.

³⁴ Benson E. P. The Mochica..., fig. 6—13; Larco Hoyle R. Chécan, p. 141.

³⁵ Larco Hoyle R. Pérou, fig. 60.

сонажа как «А» (игуана сопровождает божество «А» в самых разных эпизодах).

Итак, мочика был, очевидно, известен сюжет о мифических лягушке и ягуаре — супругах, из тел которых выступают культурные растения — главным образом те же, что и растения, которые воплощает божество «С» (маис и маниок). Возможно, что в роли героев, добывших эти растения у первоначальных обладателей и передавших их людям, действуют божество «А» с игуаной. Насколько можно судить по совокупности изображений, на которых эти персонажи представлены, они

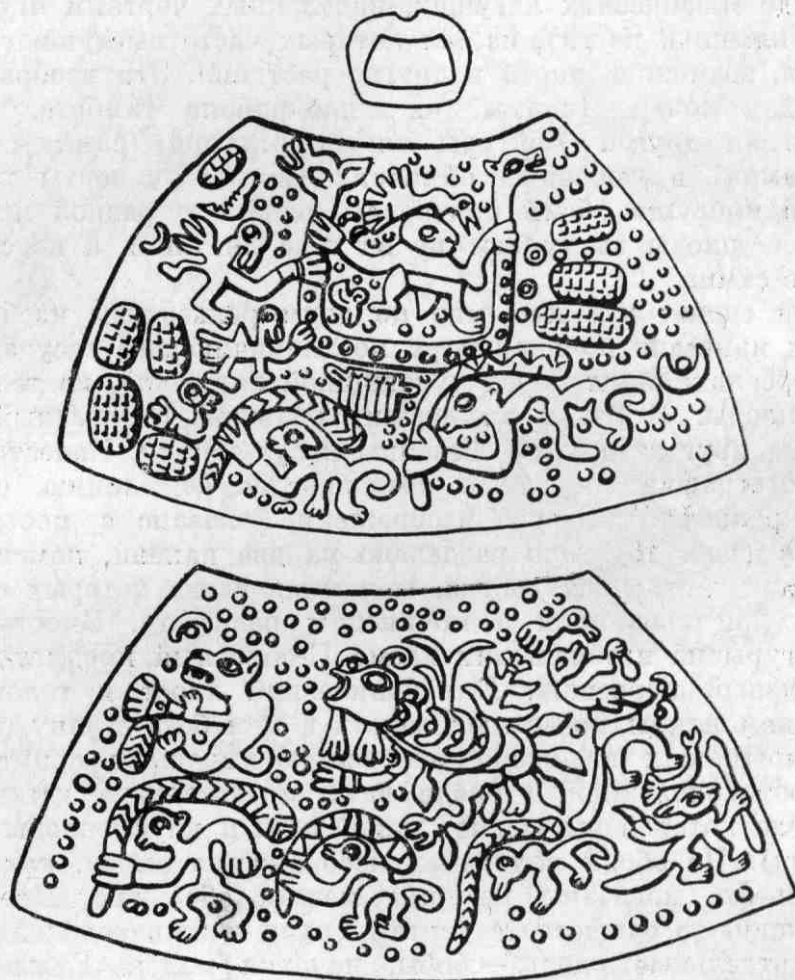


Рис. 16. Бог-игуана и чудовищная лягушка с выступающими из тела плодами, стиль касма.

выступают в роли старшего (более значительного) и младшего (менее значительного) братьев. Подобная пара — братья если не по реальному родству, то по характеру взаимоотношений — типична для индейских мифов. В основном антропоморфный облик одного персонажа и в основном зооморфный другого также не составляют особенности одной лишь мочикской мифологии (ср. Карусакайбе и броненосец Дайиру у мундуруку,³⁶ Рей и броненосец Тату-гунна у чиригуано).³⁷

Реконструируемый набор мифологем (лягушка и ягуар — супруги, происхождение культурных растений из тела одного из них) обнаруживает аналогии в текстах, записанных в XX в. у племен Амазонии, Гвианы и

³⁶ Murphy R. F. Mundurucu religion. — УСПААЕ, 1958, vol. 49, № 4.

³⁷ Métraux A. Mitos y cuentos de los Indios Chiriguano. — Revista del Museo de la Plata, 1932, t. 33, p. 172—177.

Восточной Боливии.³⁸ Наиболее развернутые совпадения с мочикским текстом содержатся в мифах карибоязычных племен Гвианы и в односюжетном мифе варрау устья Ориноко. Во всех них рассказывается о том, как мать близнецов попадает в дом в лесу и гибнет там, так что ее дети воспитываются у чужих. В мифах собственно карибов³⁹ и макуши⁴⁰ хозяевами дома — воспитателями близнецов оказываются старуха-лягушка и ее дети ягуары, у варрау упоминается только старуха-лягушка,⁴¹ у вайвай действуют как ягуары, так и их мать, но ее животная природа не уточняется.⁴² Братья замечают, что их приемная мать изрыгает огонь (варрау и, по-видимому, макуши), а из ее плечей выступает бататовый (варрау) или маниоковый (карибы) крахмал. В мифе вайвай маниок появляется из костей старухи после того, как братья сжигают ее.⁴³ В совокупности мифы указанных племен дают набор мифологем, очень близкий мочикскому: ягуар и лягушка являются хозяевами культурных благ, прежде всего культурных растений, которые получают от них герои.

Весьма сходная ситуация развернута в тексте восточноболивийских такана.⁴⁴ Герой попадает в дом Деавоаван, жена которого, согласно разным версиям, является тапирихой или лягушкой. Сам Деавоаван не назван ягуаром, но подобен этому хищнику и как питающийся мясом прекрасный охотник, и как хозяин леса, в какой роли в южноамериканских мифах обычно выступает ягуар, точнее человек-ягуар. Деавоаван и его жена наделяют героя пищей, хотя культурные растения в этом мифе не упоминаются.

В мифе куна, живущих на юге Панамского перешейка, чудовищные ягуар, лягушка и змея находятся у корней мирового дерева и мешают герою срубить его. Повалив дерево, герой достает с ветвей все культурные растения. Другой миф куна, в котором действуют старуха-лягушка и ее хищные сыновья, по структуре ближе гвианским текстам, но в нем молодые герои не получают от этих существ каких-либо благ.⁴⁵ То же относится и к мифу санема (южная Венесуэла), в котором хотя и присутствует пара ягуар (хозяин леса) и жаба (воспитательница близнецов), ничего не говорится о родственных или супружеских отношениях между ними.⁴⁶

Иной аспект данной темы сохранил текст тукуна (средняя Амазонка).⁴⁷ Среди приключений женщины, оставленной в лесу и побывавшей у хозяина обезьян ягуара, есть такой эпизод. Животные приходят, чтобы посмеяться над женщиной, лишенной крова и пищи. Ящерица якобы предлагает ей маис, производя треск, похожий на тот, который издают зерна, лопаясь от огня. Жаба же говорит, что пригото-

³⁸ В связи с этими мифами заметим, что отношения «муж—жена» и «сын—мать» в индейских текстах исключительно легко обратимы.

³⁹ Roth W. E. An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians. — Ann. Rep. Bureau of American Ethnology, vol. 30 (1908—1909), Washington, 1915, p. 133—135.

⁴⁰ Ibid., p. 135.

⁴¹ Ibid., p. 130—133.

⁴² Fock N. Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe. — Nationalmuseets skrifter. Ethnografisk Roekke, vol. 8. Copenhagen, 1963, p. 39—46.

⁴³ Ср. приведенный выше перуанский миф о происхождении маниока из костей ребенка, убитого божеством.

⁴⁴ Hissink K., Hahn A. Die Tacana. Stuttgart, 1961, S. 180—185.

⁴⁵ Holmer N. M. Cuna Chrestomathy. — Ethnologiska Studier 18, Göteborg, 1951, p. 145—155; Wassen H. Mitos y cuentos de los Indios Cunas. — Journ. de la Société des Américanistes, 1934, t. 26, № 1, p. 5—7, 22—25.

⁴⁶ Wilbert J. Indios de la región Orinoco-Ventuari. Caracas, 1963, p. 232—233.

⁴⁷ Nimuendaju C. The Tucuna. — UCRAAE, 1952, vol. 45, p. 148—150.

вила для женщины ямс, и начинает скрести себя по животу, так что по звуку можно подумать, что она чистит клубни. В свете гвианских аналогий, когда жаба или лягушка оказывается обладательницей крахмала клубнеплодных растений, выступающего из ее тела, весьма вероятно, что и у тукуна в скрытой форме представлен тот же мотив.

Интересен также миф сурара, живущих на севере Бразилии. Он известен лишь в кратком изложении, но, подобно гвианским версиям, соединяет мотивы культурных растений, жабы и ягуара. После того как у сурара появились их главные земледельческие культуры — бананы и пупунья, люди пришли на поле и увидели там жабу. Они хотели ее убить, но жаба побежала и превратилась в черного ягуара.⁴⁸ То, что

жабу находят именно на поле, вряд ли случайно, тем более что пупунья хотя и древесный плод, но по виду и консистенции (сухая мучистая масса) напоминает клубнеплоды.



Рис. 17. Лягушка, ведущая ламу, из тела которой выступают плоды. Деталь вышивки, культура наска.



Рис. 18. Лягушка, возможно, с выступающими из тела растениями. Деталь вышивки, культура наска.

Несомненно, что в дальнейшем удастся отыскать новые фольклорные параллели к мочикским изображениям, однако и приведенных, по-видимому, достаточно для разъяснения смысла последних.⁴⁹ Отметим лишь еще одну аналогию, на этот раз изобразительную, свидетельствующую о распространении сходных мотивов не только на северном, но и на южном побережье Перу. Здесь, главным образом на п-ове Паракас, были найдены ткани, относящиеся к начальным этапам развития культуры наска (первые века до н. э.). На бордюре одного из вышитых полотнищ, помимо разнообразных антропоморфных фигур с плодами в руках и с фитоморфными придатками, есть дважды повторяющаяся композиция: лягушка, ведущая на поводу ламу (рис. 17).⁵⁰ Еще на одной вышивке растения, возможно, выступают из тела самой лягушки (рис. 18). Ягуар в связи с лягушкой здесь не изображен, но на тканях и сосудах ранней наски представлены стилизованный хищник из семейства кошачьих или во всяком случае существо с маской такого хищника, из тела которого выступают плоды.⁵¹ Это зооморфное существо

⁴⁸ Becher H. Algunas notas sobre a religião e mitologia dos Surara. — Revista do Museu Paulista, n. s., 1959, vol. 11, p. 106.

⁴⁹ Что касается самих причин сопоставления ягуара именно с лягушкой, то они были исследованы К. Леви-Строссом (Lévi-Strauss C. Du miel aux cendres. Paris, 1966, p. 212).

⁵⁰ D'Harcourt R. Textiles of Ancient Peru and their Techniques. Seattle, 1962, pl. 93 (fig. 26), 97 (fig. 50); Sawyer A. R. A group of Early Nasca sculpture in the White collection. — Archaeology, 1962, vol. 15, № 3, fig. 11.

⁵¹ Березкин Ю. Е. Росписи культового содержания на сосудах наски (Перу). — Сб. МАЭ, Л., 1975, т. XXXI, табл. I-1, 2.

связано с антропоморфным земледельческим божеством, также нередко носящим на лице маску ягуара.⁵² Земледельческое божество с выступающими из тела растениями занимает господствующее положение в пантеоне ранней культуры наска. В этом пантеоне есть и другое антропоморфное существо, носящее маску хищника постоянно и связанное прежде всего с военной функцией: на изображениях оно почти всегда держит в руках отрубленные головы.⁵³ В руке главного божества иногда находится маленькая фигурка этого второго антропоморфного персонажа.⁵⁴ Соотношение и функции двух антропоморфных божеств наска, по-видимому, близки соотношению и функциям мочикских персонажей «А» и «С», однако этот вопрос требует отдельного исследования. Сейчас для нас важно, что в искусстве наска тоже представлены и мифическая лягушка, и ягуароподобные существа, видимо, выступающие в роли первоначальных обладателей культурных растений.

Возвращаясь к мифам мочика, отметим, что персонажи, представленные в сюжетах двух рассмотренных групп, в значительной мере изоморфны. Антропоморфное божество («С») одного мифа соответствует зооморфному герою другого: оба они связаны с ягуаром, из тел обоих выступают культурные растения. Образ божества «С», очевидно, восходит к образу «хозяина» (хозяина леса, животных, первоначального обладателя культурных благ), что, в частности, доказывается его ролью предводителя зооморфных божеств (во время церемоний), типологически близких людям-животным тех индейских мифов, которые были записаны к востоку от Анд. Что касается ягуара-лягушки, то это скорее не развитый, а напротив, «сниженный» вариант персонажа типа «хозяина», его частное воплощение. Семантическая близость антропоморфного земледельческого божества и ягуара-лягушки, видимо, осознавалась мочика. На уже упомянутом позднемочикском сосуде, где от пояса стоящего божества с кубком в руке отходят клубни маниока и, возможно, початок маиса, одновременно представлены и четыре пары лягушек-ягуаров в любовных объятиях, с отходящими от тел плодами (рис. 11).

В обоих вариантах мифа представлен антропоморфный персонаж «А». При божестве «С» его роль второстепенна, но в эпизоде встречи с лягушкой, из тела которой выступают плоды, она, по-видимому, активна и значительна. Соответствующие сцены могут быть сопоставлены в плане принадлежности к разным категориям сюжетов. Сцена, где персонаж, держащий U-образный предмет, стоит перед лягушкой, сложна по составу участников и по композиции и, вероятно, соотносится с определенным мифическим эпизодом. Что же касается изображений божества в роли духа маиса и т. п., то они имеют скорее онтологический характер, демонстрируя свойства и функции божества безотносительно ко времени. В иконографии мочика персонаж «А» играет самостоятельную (и очень важную) роль только в тех сюжетах, которые иллюстрируют мифы. В ритуальных и онтологических сценах его образ сливается с образом персонажа «С» и не несет самостоятельной функции. Божество «С», напротив, редко изображается в иллюстрациях к мифам

⁵² Seler E. Die buntbemalten Gefäße von Nasca. — Gesammelte Abhandlungen, Bd IV. Berlin, 1923, Abb. 44, 131-a; Largo Hoyle R. Pérou, fig. 108; Yacovleff E. N., Muelle J. C. Un fardo funerario de Paracas. — Revista del Museo Nacional, Lima, 1934, t. 3, № 1—2, fig. 29-j.

⁵³ Первоначально я полагал, что в пантеоне ранней наска представлен лишь один антропоморфный персонаж (Березкин Ю. Е. Росписи, с. 71), так же как не различал мочикских божеств «А» и «С», описывая их под именем «Аи-Апек» (Березкин Ю. Е. Мифология мочика, Перу. — СА, 1972, № 4, с. 174).

⁵⁴ Sharon D. G., Donnay C. B. The magic cactus. — Archaeology, 1977, vol. 30, № 6, p. 379.

и играет при этом пассивную роль. Оно представлено главным образом как руководитель или как один из главных участников церемоний или же как персонаж, демонстрирующий свои функции и атрибуты. Таким образом, разные варианты мифа об обретении культурных растений связаны с разными разделами религиозно-мифологических представлений — с повествовательными сюжетами в одном случае, с культом и ритуалом — в другом.

Кроме того, божество «С» и ягуар-лягушка противопоставлены как персонажи разных мифологических уровней — уровня индивидуализированных антропоморфных божеств



Рис. 19. Бог с лучами (глава пантеона) и лягушка-ягуар с выступающими из тела растениями, деталь росписи, мочика IV.

для божества «С», т. е. для второго по значению персонажа пантеона. На другой росписи (иллюстрация к мифу о «бунте вещей») ягуар-лягушка (схематично изображенное четвероногое существо с выступающими из тела клубнями) сопровождает бога с лучами, имея чисто зооморфный облик (рис. 19).

К сожалению, известные нам нарративные мифологические тексты с перуанского побережья немногочисленны и не содержат соответствий всему тому множеству мотивов, которые известны по древним изображениям. В XVI в. создателем культурных растений во многих районах побережья считался глава пантеона Пачакамак.⁵⁸ Соответствующие этим поздним мифам изобразительные памятники были в основном уни-

⁵⁵ Пример подобной классификации см. в кн.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965.

⁵⁶ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 234.

⁵⁷ Rowe J. H. Kunst in Peru und Bolivien. — In: Das alte Amerika. Berlin, 1974, Taf. XLVII, S. 334. См. также: Березкин Ю. Е. Мифология мочика (Перу), рис. 1, персонаж «7». Предположение об идентичности персонажа ягуару-лягушке впервые высказано А. М. Оккенгем (Hocquenghem A. M. Les combats mochica: essai d'interprétation d'un matériel archéologique à l'aide de l'iconologie, de l'ethnohistoire et de l'ethnologie. — Baessler-Archiv, 1979, Bd 26, p. 136).

⁵⁸ Calancha A. de la. Op. cit., p. 412—414; Lopez de Gómara F. Historia general de las Indias. — Biblioteca de los Autores Españoles, Madrid, 1852, t. 22, p. 233.

чтожены в период «искоренения идолопоклонства».⁵⁹ Сохранились мелкие металлические фигурки божков, из тел которых выступают маис, маниок и, вероятно, какие-то фрукты.⁶⁰ Несмотря на то что происхождение большинства фигурок не документировано, по их стилю можно заключить, что они были сделаны на побережье, скорее всего северном или центральном. Правда, нет уверенности в том, что фигурки датируются именно предыспанским временем, а не концом I тыс. н. э., поскольку они близки изображениям в стиле касма. Вряд ли фигурки воплощают высшее божество, скорее в них можно видеть персонаж, соответствующий ребенку, из тела которого Пачакамак создал растения.

В заключение отметим, что, поскольку на мочикских изображениях мифический ягуар представлен вместе с лягушкой, ей в иной системе сюжетов и на другом уровне должен по логике вещей соответствовать антропоморфный женский персонаж. Мы полагаем, что такой персонаж действительно есть, однако объем статьи не позволяет заняться его идентификацией. Отдаленным и не совсем прямым потомком мочикской богини является, по-видимому, Урпай-Уачах, почитавшаяся на побережье в XVI в. в качестве подательницы плодородия.⁶¹

⁵⁹ Arriaga P. J. de. La extirpación de la idolatría del Perú. — Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, Lima, 1920, t. 1.

⁶⁰ Baessler A. Op. cit., fig. 419; idem. Altperuanische Metallgeräte. Berlin, 1906, fig. 165, 545; Expressive art of old Peru. — Nat. History, 1961, vol. 170, № 9, p. 22; Larimer A. C. Precolumbian Art of South America. N. Y., 1976, pl. 689—691.

⁶¹ Березкин Ю. Е. Сосуд из перуанской коллекции МАЭ (дар Национальной Академии наук Кубы). — Сб. МАЭ, 1980, т. XXXV, с. 183—187.

Е. А. Окладникова

Калифорнийская коллекция И. Г. Вознесенского и проблема древних культурных связей Азии и Америки

Составить представление о духовной культуре калифорнийцев древнего периода трудно без углубления в доисторию Калифорнии и без широких параллелей с явлениями аналогичного характера у других народов мира. В нашем представлении, генезис религиозного мышления калифорнийцев, и в частности жителей северной части Центральной Калифорнии, шел тем же путем, что и развитие религиозных представлений других народов мира, например аборигенного населения Сибири, Северной Азии, а также островов южных морей. Пожалуй, наиболее достоверными и полноценными с научной точки зрения фактами, позволяющими сделать реконструкцию религиозных воззрений и мифологии калифорнийцев, располагают археология и этнография.

Неоценимую помощь в деле подобной реконструкции могут оказать этнографические коллекции, собранные в Калифорнии в 1840—1841 гг. знаменитым русским исследователем и путешественником И. Г. Вознесенским во время его экспедиции в Русскую Америку. Особый интерес представляют перьевые регалии и предметы культа, приобретенные Вознесенским в бассейне р. Сакраменто и ныне хранящиеся в МАЭ (кол. № 570).

Перьевые регалии и ритуальные костюмы из перьев ворона калифорнийской коллекции И. Г. Вознесенского представляют особую научную ценность. Это отмечали все, кому приходилось заниматься материалами, собранными исследователем, или историей его научной деятельности в Русской Америке.¹ Неоднократно указывалось, что И. Г. Вознесенскому выпало счастье стать не только одним из последних заинтересованных свидетелей жизни калифорнийских индейцев накануне событий «золотой лихорадки», но и собрать уникальные предметы их материальной и художественной культуры. Культовые предметы составляют чуть ли не третью часть всей собранной им в Калифорнии коллекции. В число таких предметов входят ритуальные плетеные сосуды, церемониальные головные уборы, серьги из кости, эффектные бисерные украшения с перламутровыми подвесками, ритуальные свистульки, за-

¹ Гильзен К. К. Илья Гаврилович Вознесенский. К столетию со дня рождения. — Сб. МАЭ, Пгр., 1916, т. III, с. 4—14; Степанова М. В. И. Г. Вознесенский и этнографическое изучение северо-запада Америки. — Изв. ВГО, 1944, т. 76, вып. 5, с. 297; Липшиц Б. А. Этнографические материалы по Северо-Западной Америке в архиве И. Г. Вознесенского. — Там же, 1950, т. 82, вып. 4, с. 415—420; Ляпунова Р. Г. Экспедиция И. Г. Вознесенского и ее значение для этнографии Русской Америки. — Сб. МАЭ, Л., 1967, т. 24, с. 36—39; Алексеев А. И. Илья Гаврилович Вознесенский. М., 1977.

колки для волос, ритуальные ленты из перьев дятла и, конечно же, роскошные церемониальные одежды из перьев ворона и кондора (рис. 1, 2). Культурные предметы, и особенно перьевые регалии, в настоящее время

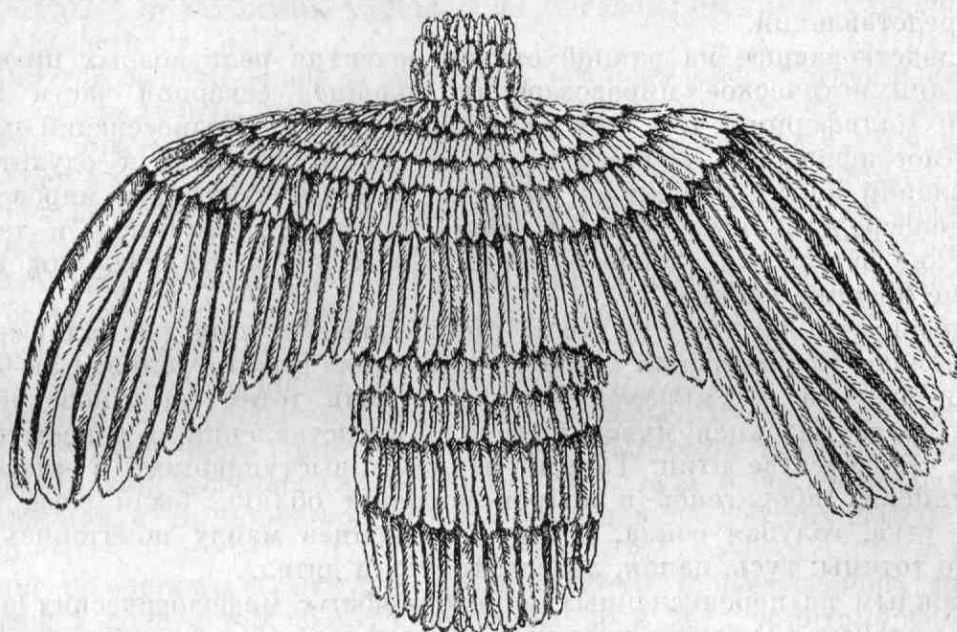


Рис. 1. Ритуальная одежда из шкуры калифорнийского кондора. Кол. № 570.

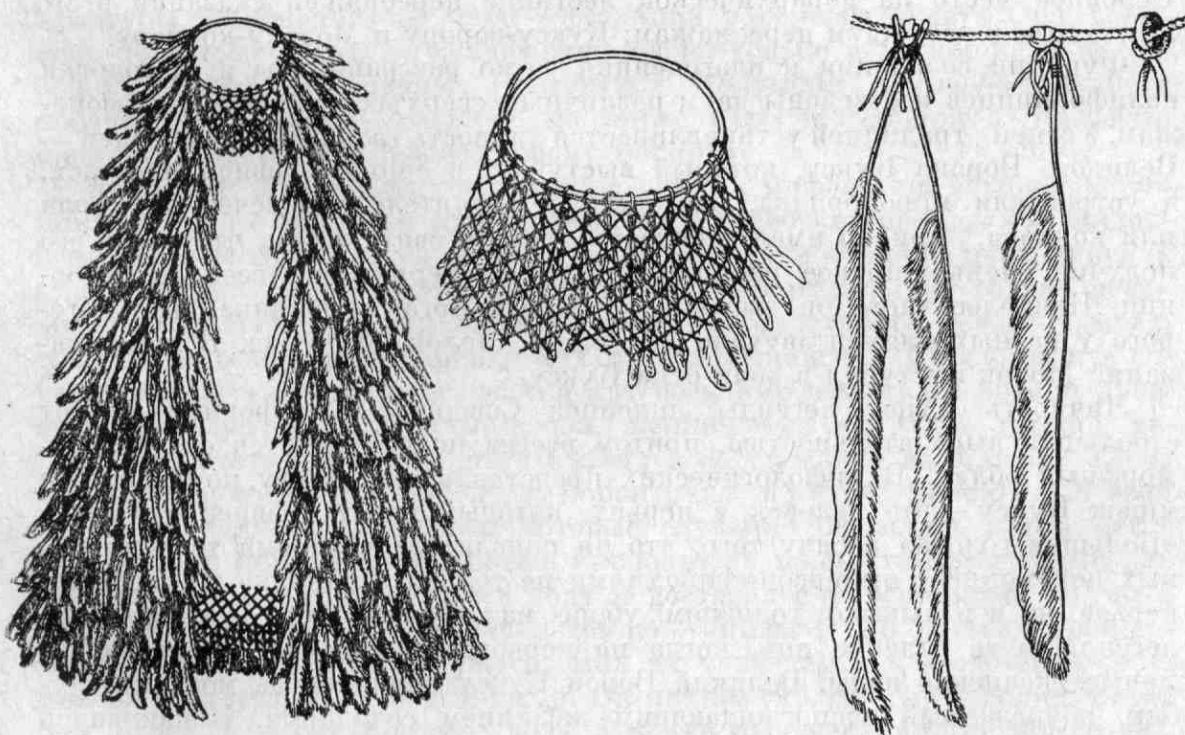


Рис. 2. Церемониальный костюм из перьев ворона. Кол. № 570.

служат бесценным фактическим материалом, подтверждающим наши представления о ныне исчезающей, но некогда развитой и богатой духовной культуре калифорнийских индейцев.

При изучении ритуальных одежд из перьев хищных птиц особый интерес представляют проблемы религиозно-культурного порядка, тесно свя-

занные с мифологией и сакральной практикой тайных обществ калифорнийских индейцев.

Перьевые регалии индейцев северной части Центральной Калифорнии есть явление, восходящее к самому древнему пласту тотемистических представлений.

Господствовавшее на ранней стадии развития религиозных представлений анимистическое мировоззрение индейцев северной части Центральной Калифорнии, т. е. тех мест, откуда И. Г. Вознесенский привез свои этнографические коллекции, сводилось в основном к одухотворению явлений живой и неживой природы. С анимистическим мировоззрением непосредственным образом были связаны тотемические и тотемистические воззрения калифорнийцев. Тотемизм в Калифорнии имеет глубокие древние корни.²

В древности жители тех мест, где впервые ступил на калифорнийскую землю Вознесенский (окрестности залива Бодига, залива Сан-Франциско и бассейн р. Сакраменто), наследовали тотем по отцовской линии. В среде индейцев мивок бытовали представления о некоем допотопном человечестве птиц. Такими птицами, выступавшими в мифах калифорнийских аборигенов в антропоморфном облике, были сова, орел, ястреб, утка, голубая сойка, дятел. У индейцев майду почитались следующие тотемы: гусь, цапля, лебедь, голубь и дятел.

С каждым из перечисленных орнитоморфных мифологических персонажей индейская устная традиция связывала определенные легенды, где они часто фигурировали в антропоморфном облике. Сказания о допотопном человечестве птиц относятся к циклу легенд о создании мира. Основное место на иерархической лестнице персонажей сказаний этого цикла отводилось двум персонажам: Куксу-ворону и Молоку-кондору.

Функции созидания и благоденствия четко разграничены в мифологии калифорнийцев и отведены двум различным сверхъестественным персонажам. Устной традицией устанавливается личность творца Земли и людей — Великого Ворона Куксу, который выступает в орнитоморфной ипостаси, и устроителя миропорядка, благодетеля и учителя человечества — орла или кондора.³ Кондор имел множество имен в связи с тем, что образ его получил очень широкое распространение на территории всей Калифорнии. Наиболее часто он выступал в образе Бога-громовника, имя которого у разных племен звучало как Моки, Молок, Марумда. В ряде сказаний Молок выступал в роли отца Куксу.⁴

Личность Куксу легенды индейцев Северной Калифорнии рисуют с большой выразительностью, притом всегда подчеркивается его орнитоморфный облик. В мифологических представлениях майду, помо, вину и мивок Куксу — это человек в перьях, который носит древнее прозвище «Большая голова» в силу того, что он появляется во время торжественных церемоний с имперсонализациями не только в накидке из вороньих перьев, но и в пышном головном уборе из перьев. Как гласит древняя легенда, в те далекие дни, когда на первозданной земле бушевали соленые океанские валы, Великий Ворон Куксу поднялся из морских глубин, обуреваемый всепоглощающим желанием созидания. Покачиваясь на вспененных волнах, Куксу заговорил. Силой своих магических слов он создал Землю. Сопровождаемый Койотом, он вступил на берег только

² Merriam G. Totemism in California. — Amer. Anthropologist (далее: AA), 1968, № 4, p. 558—562.

³ Loeb Ed. The creator concept among the indians of North Central California. — AA, 1926, vol. 28, № 3.

⁴ Loeb Ed. The western Kuksu cult. — Univ. Calif. Publications in American Anthropology and Ethnology (далее: UCPAAE), 1932, vol. 33, № 1, p. 3.

что созданной земли. Куксу стал первым человеком на земле. Он сплел первого человека из корней сосны по своему образу и подобию не менее искусно, чем калифорнийские женщины XVII в. плели свои великолепные сосуды с орнаментом, украшая их бисером, перьями и перламутровыми кулонами.

В другой версии мифа о создании, который рассказывают индейцы мивок, в роли творца мира выступает тот же Куксу, или Великий Ворон. Индейцы мивок рассказывают, что в первые дни творения он извлек из подмышек своих крыльев каучуковый шар, который и превратил в землю.

С целью сделать соплеменника, изображавшего Куксу во время сакральных церемоний с имперсонализациями божеств, неузнаваемым для зрителей лица исполнителей — членов тайного союза — покрывались черной краской, а тела — полосами черной, красной и белой краски. Такая раскраска символизировала дуализм представлений калифорнийцев о мире (день — ночь, жизнь — смерть и т. п.). Голову танцора, исполнявшего роль Куксу, венчал высокий убор из перьев канюка или грифа-индейки. Верхняя часть лица была покрыта бахромой из перьев, которая смотрелась как полумаска. Остальная часть тела была тщательно укутана накидкой из вороньих перьев, доходившей до щиколоток исполнителя.

Судя по регалиям, искусно сделанным из перьев ворона, которые хранятся в коллекциях МАЭ, существование культа орнитоморфного божества Великого Ворона Куксу и торжественной обрядности, связанной с его отправлением, свидетельствует о наличии в идеологии индейцев Северной и Центральной Калифорнии одной из самых древних традиций культуры тихоокеанского мира — традиции вороньего культа. Она связывает духовную культуру калифорнийцев не только с миром идей их северных соседей — индейцев Британской Колумбии и северо-западного побережья Северной Америки, но также народов Сибири и Дальнего Востока, живших по другую сторону Берингии.

Эти связи прослеживаются прежде всего в мифологии. Исходным для цикла легенд о создании мира камчадалов, палеоазиатов, а также индейцев северо-западного побережья Северной Америки и калифорнийских индейцев был вороний миф. Аналогии прослеживаются не только в фонетической транскрипции самого названия культурного героя: камчатский Кутх, североамериканский Элх и калифорнийский Куксу, но и в содержании легенд, где описывается акт создания земли. По версии древней палеоазиатской легенды, ворон, женившийся на дикой гусыне, решил перелететь через Берингов пролив и обосновался на Аляске. Устав от непривычно долгого перелета, Ворон рухнул в воды Берингии, и если бы не куча листьев и палок, которые случайно оказались в том месте в океане, он неминуемо бы погиб. Воспользовавшись этими листьями как плотом, Ворон нырял с него в воду и доставал с морского дна камни и песок, из которых он и сотворил землю — Аляску.⁵ Но на созданной им земле Ворон встретил людей. Он стал их учителем и благодетелем: обучил их искусствам, ремеслам и т. п. Он принес украденный у солнца огонь для людей, а также пресную воду. Именно изображения Ворона-творца, зажавшего в клюве небесный огонь или каплю воды, нарисованную в виде круга, сохранились в наскальном искусстве как северо-западного побережья Северной Америки (мыс Мьюдж, о-ва Баранова, Врангеля, Этолина), так и на нижнем Амуре (петроглифы Сакачи-Аляна).⁶

⁵ Дзенискевич Г. И. Сказание о вороне у атапасков Аляски. — СЭ, 1976, № 1, с. 73—84.

⁶ Окладников А. П. Петроглифы Нижнего Амура. Л., 1971, табл. 42, рис. 2.

Ворон, по легенде индейцев северной части Центральной Калифорнии, качаясь на первозданных волнах мирового океана, силой своих магических слов создал землю. Танцор, персонифицирующий создателя — Ворона Куксу среди собравшихся, был облачен в накидку из вороньих перьев, скрывающую его с головы до щиколоток. По ритуалу во рту он держал кусок перламутровой раковины, завернутый в листья. Индейцы объясняли необходимость подобного аксессуара тем, что это придавало танцору «большее сходство с божественной птицей».⁷ Вероятно, этот кусок перламутровой раковины символизировал частицу небесного огня, каплю пресной воды или кусочек земли с морского дна, т. е. являлся существенным и определяющим природу Ворона моментом вороньего мифа.

Тотемические и теротеистические представления, хорошо изученные на примере аборигенов Сибири, Северной Азии и Дальнего Востока, не были чужды и индейцам Калифорнии. Более того, теротеистические представления получили в их среде особо широкое распространение в связи с тем особым местом, которое отводилось в их мифологии хищным птицам. Как следствие господства представлений о некоем мифическом допотопном человечестве птиц, об орнитоморфных предках явилась вера калифорнийцев в возможность перевоплощения в то или иное животное и особенно в птицу при помощи ритуального костюма, изготовленного из перьев обожествляемой птицы.

Как известно, идея орнитоморфного духа-предка или духа-хранителя шамана в религиозной практике народов Сибири была одной из самых широко распространенных. Достаточно вспомнить многочисленные наскальные изображения крылатых человеческих фигур или орнитоморфные бляхи пермского звериного стиля. Если шаманский костюм народов Сибири сохранил лишь символические орнитоморфные черты, то ритуальная одежда из перьев калифорнийских индейцев может рассматриваться как наиболее древний вид ритуального маскировочного костюма. Возможно, что теротеистические представления попали на американский континент с одной из многочисленных волн миграций населения Северной Азии. Достигнув калифорнийской земли, они получили на новой почве неожиданно пышное развитие и выразились в сложной обрядности культа имперсонализации божеств. Притом следует подчеркнуть, что у калифорнийских индейцев это был костюм, либо сшитый из цельной шкуры обожествляемой птицы (например, кондора), либо представлявший собой длинную накидку из пучков перьев ворона, которые крепились на сетковидную основу, а не костюм с символическими элементами, косвенно указывающими на вид обожествляемого животного или птицы. Такими символическими элементами обычно были отдельные части тел птиц: пучки перьев, когти, клюв, которые крепились к основе из ровдуги или ткани. Классическим образцом такого типа был шаманский костюм аборигенов Сибири.

Вторым особо почитаемым и имперсонализируемым во время торжественных культовых церемоний калифорнийцев мифологическим персонажем был Молок, или Бог-громовник, который, согласно устной традиции, обладал не менее ярко выраженными орнитоморфными чертами, чем Куксу. Единственной и постоянной его орнитоморфной ипостасью был орел или калифорнийский кондор.

Американским ученым удалось наблюдать наиболее яркие проявления культа Бога-громовника в нижнем течении р. Сакраменто и системы

⁷ Loeb Ed. *Pomo Folkways*. — UCRAAE, 1926, vol. 10, № 2, p. 364.

ее притоков, хотя этот культ был широко распространен на всей территории нынешнего штата Калифорния и не был чужд как южным, так и северным соседям калифорнийцев.

Культ Молока-кондора на территории, где обитали индейцы мивок, отличался особой древностью. Так, в нижнем течении р. Сакраменто, в устье р. Сан-Хоакин, на Элк-Хилл в Керн Кантри, в Юло Кантри (расположенном в 20 милях от г. Сакраменто) и в других пунктах, вплоть до северо-западной границы расселения индейцев мивок, были найдены многочисленные захоронения орлиных черепов, а также орлиные черепа с инкрустированными перламутром глазами и скелеты птиц не в анатомическом порядке. Последнее свидетельствовало о том, что практика изготовления перьевых регалий для танцоров имела явные прецеденты в древности. Кроме того, особо почтительное отношение к останкам убитых птиц с целью использования шкурок для изготовления ритуальных костюмов свидетельствует о существовании культа этих птиц. Следы поклонения кондорам и орлам зафиксированы в материалах по этнографии индейцев северной части Центральной Калифорнии, и в частности индейцев мивок, а также в их мифологии.⁸

Правда, некоторые американские ученые не согласны с мнением Крёбера и полагают, что в Калифорнии в древности не существовало вообще никаких культов, в том числе и птичьего, а существовала только неосознанная привязанность к животным, аналогичная той, которую испытывают современные жители Сан-Франциско, которые хоронят своих любимых кошек и собак на особых кладбищах в пригородах.⁹

При сравнении культа Бога-громовника или Орла-кондора калифорнийских индейцев с культом орла у сибирских народов, особенно тюркоязычных, населявших север Азии (якутов), четко прослеживается система совпадений, причем не случайных или единичных, а совпадений, которые могут быть организованы в строгую систему аналогий. Эту систему невозможно объяснить только конвергентностью. На возможность генетического родства, которая должна являться одним из логических выводов, базирующихся на системе этих аналогий, указывал Л. Я. Штернберг, рассматривая культ орла у сибирских народов.¹⁰

Рамки системы этих аналогий могут быть расширены настолько, что охватят без труда большинство североамериканских племен, которые поклонялись божееству грома, чей образ был неразрывно связан с орлом. Но в нашем конкретном случае ограничимся лишь рассмотрением материала, который мы могли наблюдать на примере изучения культовых предметов калифорнийских индейцев и связи их духовной культуры с миром идей сибирских аборигенов.

Калифорнийские индейцы	Тюркоязычные народы Сибири (якуты)
1. Ассоциация орла с солнцем	1. Орел — повелитель солнца
2. Орел-кондор — благодетель и учитель человечества	2. Орел — творец земли, божественная птица, посланница Небесного отца, родоначальник шаманов

⁸ Kroeber A. Handbook of the Indians of California. — Bureau of American Ethnology (далее: BAE), 1925, Bull. 78.

⁹ Heizer H., Hewes G. W. Animal ceremonialism in central California in the light of archaeology. — AA, 1947, vol. 12, pt. 1, p. 604.

¹⁰ Штернберг Л. Я. Культ орла у сибирских народов. — В кн.: Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 111—126; Иванов В. В. Проблема древних этнических связей кетов и американских индейцев в свете данных срав-

- | | |
|--|--|
| 3. Связь с огненной стихией | 3. Хозяин огня |
| 4. Возродитель природы (церемония «Веда» северных и горных майду: обряды имперсонализации Бога-громовника по случаю наступления весны) | 4. Якутский Дионис, участие орла в праздновании Ысыаха |
| 5. Орел, кондор — тотем | 5. Орел — тотем |
| 6. Мировое дерево в культе орла | 6. Связь орла с мировым деревом |
| 7. Табуации, связанные с именем и убийством хищных птиц | 7. Табу на убийство и разорение гнезд орлов |

Что же собственно известно о культе Куксу и о том, какое место ему отводилось в религиозной практике калифорнийцев?

Первые, далеко не систематические исследования в области религии индейцев проводились миссионерами XVI, XVII и XIX вв., которые изучали обычаи, языки и религиозные представления индейцев с целью пропаганды христианства. Начиная с 1879 г., т. е. с момента создания при Смитсоновском институте в Вашингтоне Бюро американской этнологии, дело этнографического изучения индейцев взяли в свои руки компетентные люди.

В 1870-е годы американские ученые обратили более пристальное внимание на религиозную практику индейцев в связи с повышением интереса к их культуре и языкам, что было обусловлено проведением кардинальных реформ в положении индейцев, направленных на уничтожение их самостоятельности.

В начале XX в. появились первые серьезные и обобщающие труды по этнографии, культуре и религиозным верованиям калифорнийских индейцев. Это были работы С. Пауэрса, Ал. Тэйлора, И. Годдара, А. Кребера, Х. Марриам, Дж. Харрингтона, Р. Диксона¹¹ и др. Американская наука о человеке вплотную подошла к изучению проблем религии калифорнийцев.

Основной вклад в изучение верований северной части Центральной Калифорнии внесли А. Кребер, Эд. Гиффорд и Эд. Лоеб.¹² Благодаря их многолетним и систематическим исследованиям в области религиозных представлений индейцев помо, мивок, винту и майду, а также соседних с ними племен севера и юга был собран обширный полевой материал. На основе его анализа появилась возможность выделить наиболее значительные культовые системы аборигенов штата Калифорния: культ обновления жизни, культ Куксу и Толоач.¹³

нительной мифологии. — В кн.: Тез. докл. Всесоюзн. конфер. «Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока». Новосибирск, 1973, с. 178—180; Меновщиков Г. А. Сказки народов Камчатки и Чукотки. М.—Л., 1976.

¹¹ Powers St. Tribes of California. — Contr. to North American Ethnology 3, Washington, n. s., Geographical and Geological Survey of the Rocky Mountain Region, 1877; Taylor Al. Indianology of California. — Calif. Farmer and Journ. of Useful Sciences, vol. 13, № 20, February 22, 1860—October 30, 1863; Kroeber A. L. Handbook of the Indians of California. — BAE, 1925, Bull. 78; Goddar P. Morphology of the Hupa Language. — UCFAAE, 1905, vol. 3, p. 1—34; Marriam G. H. Indian population of California. — AA, 1905, vol. 7, № 4, p. 594—606; Harrington J. Rescuing the Early History of the California Indians in Exploration and Fieldwork of the Smithsonian Institution. Washington, 1933, p. 54—56.

¹² Gifford Ed. W. 1) Miwok myths. — UCFAAE, 1917, 12, p. 283—338; 2) Miwok cults. — Ibid., 1926, 18, p. 391—408; 3) Pomo Folkways. — Ibid., 1926, 19, p. 149—405; 4) The western Kuksu cult. — Ibid., 1932, 33; Kroeber A. L. Religion of the indians of California. — Ibid., 1907, vol. 4, № 6, p. 320—356.

¹³ Handbook of North American Indians. — California, Washington, 1978, vol. 8, p. 662.

И все же в мире идей племен Северной и Центральной Калифорнии еще оставался почти nepотревоженный большой пласт наиболее древних представлений, связанных с шаманской традицией, которая является исходным моментом для всех примитивных религий. Это были обряды женских инициаций, военные танцы, поминание покойных, культ птиц и т. п. Изучение перечисленных явлений представляет несомненный интерес, так как американские исследователи обратили внимание на эти явления религиозной жизни калифорнийцев слишком поздно, когда основные приверженцы древних традиций либо были обращены в христианство, либо умерли, а сами традиции захирели и деградировали. В советской этнографической литературе этой проблеме уделялось пока очень мало внимания.

Основные культовые системы, в том числе и культ Куксу, объединяли большое количество людей — членов как многочисленных, так и более мелких культовых сообществ, так называемых тайных мужских союзов. Институт тайных мужских союзов полностью оформился по крайней мере за тысячелетие до прихода белых.

Каждая из трех вышеназванных религиозных систем Калифорнии имела глубокие корни в шаманизме. Шаманы часто возглавляли тайные союзы, так как являлись культовыми «специалистами», которые могли осуществлять контакт между людьми и сверхъестественными существами. Деятельность шаманов базировалась на традиционных знаниях. Шаманы исполняли роль священнослужителей в больших культовых системах (культы Куксу, «обновления жизни», Антап).

В группах, где структура родства и кланы не были развиты (атсугеви, ачумави, тубатулабал), тайные объединения типа мужских тайных союзов или тайных союзов докторов-медведей можно найти с трудом. Совершенно иное дело — индейцы мивок, юкут, серрано, майду, типаи, каюла. В их среде развитая система сложных общественных образований типа тайных союзов служила не только в религиозных целях, но и для поддержания социально-экономического равновесия в неблагоприятных с точки зрения экологии поселениях. Такие развитые религиозные объединения служили и целям политической экспансии для распространения влияния тайных обществ на соседние территории.

Религиозная система Куксу не была в этом смысле исключением. Она так же, как и две другие крупные религиозные системы Калифорнии, объединяла различные мелкие локальные религиозные группы. Религия Куксу — явление сложного порядка. Культ Куксу впитал в себя многочисленные верования и обряды, которые отправляло местное население до момента его распространения. Религия Куксу, кроме того, несомненно — явление древнего порядка: она насчитывает тысячелетия. Американским ученым удалось установить, что религия Куксу называлась по имени божества, которое наиболее часто имперсонифицировалось во время сакральных церемоний Куксу (Куксу — имя, данное этому мифологическому персонажу восточными помо), являвшегося в образе ворона.

Территориально культ Куксу охватывал окрестности залива Сан-Франциско, нижнее течение и бассейн р. Сакраменто, северную часть долины р. Сан-Хоакин и прилежащие горные районы. Культ Куксу отправляли индейцы помо, равнинные, прибрежные и озерные мивок, патвин, равнинные низенан, майду, като, юки и хучном, обитавшие на этих территориях.

Несмотря на существование определенных границ распространения культа Куксу, он втягивал в область своего влияния практически все соседние племена, так как приглашенные на церемонию представители

соседних общин становились участниками празднеств, что было несомненно выгодно для устроителей, ибо это в определенной мере способствовало поддержанию мира и развитию торгового обмена. Наиболее развитые варианты культа Куксу были обнаружены на территории плотно населенных речных долин. С особой пышностью и неприменной имперсонификацией главных действующих лиц исполнялись священные танцы Койота, Кондора и Ястреба.

В репертуаре сакральных церемоний Куксу первостепенная роль отводилась божественному творцу мира и людей — Ворону Куксу. Персонификатор Куксу, член тайного союза куксуитов, появлялся перед собравшимися в церемониальном доме зрителями не только в одежде из вороньих перьев, но и с соответствующими атрибутами, красноречиво свидетельствующими о его орнитоморфной природе. В поздних вариантах мифа о создании мира, получивших распространение в среде индейцев вапшо и южных мивок, в качестве божественного творца фигурирует уже не Ворон, а Койот. Отсюда следует догадка, что Койот узурпировал эту мифологическую функцию у древнего орнитоморфного персонажа. Это было вполне возможно в силу «смешения культур» — явления, очень характерного для жизни аборигенной Калифорнии, где широко практиковался не только экономический межплеменной обмен, но и обмен духовными ценностями и религиозными взглядами.

Обычно Койот предстает одним из двух близничных персонажей, а точнее — младшим братом творца земли, людей и т. п. Он наделен разумом, сообразительностью и стремлением к созиданию. Кондор и ястреб наравне с другими хищными птицами воспринимались как символы власти, а в южной части Центральной равнины и в Южной Калифорнии хищные птицы почитались как могущественные божества. Л. Бин писал, что эти существа относятся к представителям космологического пантеона аборигенов Калифорнии.¹⁴

Во время имперсонификации божеств использовались великолепные перьевые костюмы и головные уборы из перьев канюка, орла или, как это имело место в более позднем культе Боул-Мару и «Большой головы», головные повязки из длинных перьев с пушками на концах. У индейцев помо тела танцоров, перевоплощавшихся в Куксу, окрашивались в черный цвет, а индейцы центральной части долины р. Сакраменто и центральной части долины р. Сан-Хоакин покрывали тело перьевым плащом. У западных индейцев Куксу обладал антропоморфным обликом и его образ ассоциировался с луной. В восточных районах образ Куксу был более орнитоморфен. На периферии (долина р. Сакраменто у подножия гор) культ Куксу сосуществовал с культами Хези и Аки.

Членство в тайных союзах рассматривалось как привилегия, которую могли получать по наследству или в результате признания заслуг того или иного индейца. Члены тайных союзов Хези, Куксу, Аки и т. п. в социально-политическом плане стояли гораздо выше своих соплеменников, т. е. принадлежность к таким малым сообществам рассматривалась как привилегия избранных в них людей. Региональные культовые сообщества или тайные союзы индейцев Калифорнии, и особенно северной части Центральной Калифорнии, были своего рода общеобразовательными институтами, в которых религиозные постулаты и нормы поведения в обществе передавались из поколения в поколение. Как правило, религиозные деятели, стоявшие во главе тайных союзов, исполняли не только

¹⁴ Bean L. I. Power and its application in Native California. — Journ. Calif. Anthropology, 1975, vol. 2, № 1, p. 25—33.

ритуальные функции, но занимались и административно-политической деятельностью. В их обязанности входила как религиозная, так и политическая и административная опека соседних племен единой с ними языковой семьи.

Членство в тайных сообществах зависело обычно от общественного положения, степени благосостояния, знаний в той или иной области ремесла и интеллекта. Религиозные сообщества в Калифорнии, такие как антап у индейцев чумаш, были вовлечены в экономическую жизнь общества. Члены тайных союзов осуществляли контроль над производством и распределением в каждой племенной группе, причем в сферу их влияния попадали и соседние племена. Так, тайный союз Антап чумаш следил за уровнем профессионального мастерства ремесленников. Члены союза были участниками «комиссии», в обязанности которых вменялось определять, может ли тот или иной человек вступить в ряды союза, и т. п.

Социальная роль тайных обществ, во время отправления торжественных обрядов культа которых совершались пышные имперсонализации божеств и духов, заключалась в посвящении подрастающего поколения в полноправные члены племени. Естественно, что при инициациях строго соблюдался принцип элитарности. Сама процедура инициаций разыгрывалась как впечатляющее драматическое представление и глубоко переживалась неофитами и их наставниками в силу того, что она включала не только познание формальных и ремесленных навыков, но и «контакт» со сверхъестественными силами потустороннего мира, который осуществлялся под непосредственным руководством шаманов.

Посвящение в кукусыты у северо-западных и юго-восточных племен Калифорнии проходили мальчики. В тех же областях Калифорнии, где особое распространение получили другие культы, например культ Хези, в кукусыты посвящались девочки. На время инициаций все участвующие в обряде индейцы делились на зрителей, неофитов, которые впоследствии становились полноправными кукусытами, и руководителей церемоний. Последние занимали высокое положение в обществе и стояли во главе тайного союза.

К членству в тайных союзах, процветавших на этих землях, допускались только индейцы, в совершенстве постигшие процедуру священнодействия, досконально изучившие все предписанные ритуалом обряды, что помогало им удерживать свое лидирующее положение в обществе. Цель сложных и длительных церемоний, которыми эти люди руководили, заключалась в необходимых для излечения, инициаций, снискания благорасположения духов и повышения плодородия скота и растений обрядах. Во время церемоний члены тайного союза появлялись перед собравшимися соплеменниками в доме для священных танцев в пышных ритуально-маскировочных костюмах из птичьих перьев, имперсонализируя божественных персонажей: духов, животных, божественных птиц, в том числе ворона, кондора, ястреба и т. п. Во время обрядов в течение четырех дней устраивались впечатляющие инсценировки, в которых кукусыты как бы реконструировали времена творения, в лицах повествовали о великих деяниях первопредка и создателя людей — Великого Ворона Кукусу.

У многих племен Калифорнии культ Кукусу и культ духов предков объединялись в одно целое. В других районах штата лишь определенные черты Кукусу проникали в культы местного характера, например имперсонализации медведей во время торжественных культовых церемоний. Возникнув в северо-западной части Калифорнии, они получили широкое распространение среди некоторых групп индейцев помо, прибрежных мивок, патвин, где тайный союз «шаманов-медведей» совершал инициации

ежегодно. Там, где существовало несколько тайных союзов одновременно, каждое из тайных сообществ имело свой собственный статус и ранг. Так, у индейцев патвин тайные союзы шаманов-медведей и аналогичные им по функции тайные союзы «северных духов» относились к третьему уровню или к третьему рангу. Аналогичная картина существования рангов тайных сообществ отмечалась исследователями и среди индейцев северо-западного побережья Северной Америки, например у квакиутлей. Наиболее почетным считалось быть членом тайного мужского союза каннибалов.

Наравне с культом Куксу на территории центральной части Северной Калифорнии существовали и другие культы, вероятно более древние. Во время ритуальных церемоний этих тайных союзов их членами изображались не божества — создатели Вселенной, Земли и людей, а духи мертвых. По представлениям древних калифорнийцев, эти духи оставались в тех же местах, где покойные жили при жизни, только местом их пребывания становились леса. От живых духи мертвых отличались еще и тем, что все, что они делали, — они делали наоборот, т. е. спали днем, а бодрствовали ночью и т. п. Наличие аналогичной картины представлений о жизни после смерти отмечалось разными учеными,¹⁵ в том числе исследователями в среде сибирских народов, хотя земля мертвых, по представлениям тех же нганасан, располагалась под землей.¹⁶ Потусторонний мир, который, так же как и мир живых людей, располагался на земле, по представлениям древних калифорнийцев, был населен злыми и опасными духами, встреча с которыми ничего доброго не предвещала индейцам, особенно молодым людям. Именно поэтому члены тайных союзов изображали во время церемоний выходцев из мира мертвых — чаще всего духов болезней. Тела их были покрыты черными, красными и белыми полосами, а в руках они несли длинные черные песты. Эти «духи предков» выступали не только в роли посредников между миром мертвых и миром живых, но и являли собой некое организующее начало, так как во время ритуальных плясок неуправляемые сверхъестественные силы «входили в контакт» с малоуправляемыми силами подросткового мужского населения.

Поклонение духам, особенно духам-предкам, было широко распространено на территории всей Калифорнии. Наиболее яркое выражение это поклонение получило в ежегодных поминальных церемониях. В бассейнах рек Сакраменто и Патвин существовали сообщества так называемых «бегущих духов», в своих функциях во многом перекликающиеся с деятельностью тайных союзов, в которых поклонялись духам мертвых.

В долине р. Сакраменто существовали древние тайные союзы Хези, в члены которых принимались все желающие. Для того чтобы стать членом такого союза, не требовалось особых эзотерических познаний, можно было просто заплатить. Продвижение по социальной лестнице в тайном союзе, где существовало от 10 до 12 рангов, осуществлялось либо платой, либо благодаря личной активности.

С танцорами, которые исполняли определенные роли во время церемоний, также расплачивались деньгами. Предводитель танцевальной церемонии изображал орнитоморфное существо, которое носило имя Моки, данное ему индейцами патвин. Куксу имперсонифицировался наравне

¹⁵ Фрезер Дж. Золотая ветвь. Вып. IV. М.—Л., 1928, с. 204—215.

¹⁶ Грачева Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 63.

с другими представителями животного царства. Во время церемоний использовались многочисленные пышные ритуальные костюмы, соответствующие характеру исполняемых танцев.

Церемонии тайных союзов Хези устраивались по случаю сезонных праздников: сбора урожая, наступления Нового года и т. п. К сожалению, современные знания о характере и содержании танцев церемоний Хези очень неполны, так как к моменту зарождения научного интереса к этому древнему явлению религиозной и социальной жизни калифорнийцев обряды либо захирели, либо вовсе прекратили свое существование. Как известно, аналогичную функцию в среде горных майду исполняли тайные союзы Аки. Равнинные низенан и низенан горных отрогов, а также определенная часть индейцев майду не имели тайных союзов духов-предков, а отправляли ежегодные поминальные церемонии.

Культ Куксу охватил всю северную часть Центральной Калифорнии. В ходе изучения этого яркого явления религиозной жизни калифорнийцев американские ученые выработали два различных, но дополняющих друг друга взгляда на проблему его происхождения. Выразителем одного взгляда был Эд. Лоеб, который справедливо указывал, что отправление культа Куксу всегда было связано с активностью тайных мужских союзов. Обряды инициаций, устраиваемые во время торжественных церемоний культа с участием самих имперсонифицируемых членами тайного союза божеств, носили посвятельный характер. Куксуиты приобщали своих неофитов к эзотерическим знаниям и шаманской практике. Сам институт имперсонификации божеств был неразрывно связан со знахарством, практиковавшимся шаманами. Поэтому родилось предположение Эд. Гиффорда, выразителя другой точки зрения на природу культа Куксу, о шаманистской основе культа; свой вывод он подкрепил личными полевыми исследованиями. «Шаманы, — писал он, — „отравляли“ перьевые регалии, посыпая их в горах толчеными кореньями, травами и т. п. Делалось это с целью сакрализации регалий. После совершения обряда „отравления“ перьевые регалии становились неприкосновенными для рядовых индейцев. Кроме того, именно шаман был единственным лицом, которое помогало исполнителю главной роли — роли Куксу — и другим участникам сакральных танцевальных церемоний облачаться в костюмы. Действия, совершаемые шаманом над танцорами перед началом церемониальных плясок, носили название „излечения“ танцоров. В обязанности шаманов вменялось хранение регалий в тот период времени, который отделял одни мистерии от других. В некоторые моменты сама практика имперсонификации божеств совпадала с заклинаниями духов».¹⁷ Гиффорд высказывал предположение, что дух — хранитель шамана и имперсонифицируемое божество — Ворон или Кондор — были одними и теми же мифологическими сверхъестественными персонажами. Конечной целью как шаманских мистерий, так и танцев с имперсонификациями божеств было избавление от болезней, повышение плодовитости скота и плодородия земли, посвящение в шаманы. В итоге Гиффорд пришел к заключению о вероятности существования единой основы для шаманистской деятельности калифорнийцев и активности эзотерических обществ индейцев северной части Центральной Калифорнии.

Итак, любое углубленное изучение этнографических материалов немыслимо без широких сопоставлений с явлениями аналогичного круга. Рассмотрение же материалов коллекции Вознесенского, особенно перьевых регалий, в отрыве от аналогичного этнографического материала не

¹⁷ Gifford Ed. Southern maidu religeous ceremonies. — AA, 1927, vol. 29, p. 257.

5 Сб. МАЭ, т. XXXVII

привело бы ни к каким научным результатам. При помощи же сравнительного анализа удалось установить, что древний культ хищных птиц имеет не только длительную историю, но и является исходным моментом церемоний культа Куксу, шаманского в своей основе. Привезенные Вознесенским костюмы калифорнийских индейцев, сшитые из цельных птичьих шкурок, являются наиболее древней формой ритуально-маскировочного костюма, пережитки которого сохранились также и у аборигенного населения Северной Азии и Сибири. Весь комплекс мифологических представлений о хищной птице, иными словами, культ хищной птицы — орла, кондора, ястреба, сокола, а также ворона — распространился в Северную Америку из Старого Света, из мира народов Сибири, Северной Азии, Забайкалья, Алтая. Духовная культура калифорнийских индейцев — еще один факт, который может служить подтверждением вероятности генетического родства и древней культурной общности народов Старого и Нового Света.

Р. А. Ксенофонтова

Фольклорно-культурные образцы японской гончарной продукции начала XX в.

В 1927 г. в Отдел Дальнего Востока Музея антропологии и этнографии АН СССР поступила японская коллекция различных этнографических предметов, привезенных в 1926 г. из Японии Львом Яковлевичем Штернбергом. Коллекция большая; она насчитывает 122 экспоната, зарегистрированных в МАЭ под номером 3448.¹ В ней привлекают внимание искусством и образностью исполнения, а также мастерством декоративного оформления 7 керамических фигурок, изображающих барсучков. Все они очень разные, занимательно оформлены, в музейной документации значатся как изображения священных барсучков.

В пантеоне священных животных синтоизма и буддизма — наиболее распространенных религий в Японии — барсучки не встречаются. № 3448-10 и 11 — фигурки, выполненные из серовато-бежевой глины и сверху покрытые глазурями бежевого и светло-коричневого цветов. Барсук изображен стоящим на задних лапах с приподнятой вверх мордочкой; его передние лапы сложены на большом раздувшемся животе, на правой лапке сбоку висит прямоугольная сумка (рис. 1). Высота фигурок соответственно 9.5 см и 13.3 см.

Особенностью этих фигурок является определенно выделенный непропорционально большой *scrotum*.

Под номером 3448-12/2 значатся две фигурки, изготовленные из темно-коричневой глины и покрытые цветными глазурями. Каждая из них изображает барсучка в образе странствующего монаха или актера (рис. 2). Первая фигурка — барсук, стоящий на задних лапах с раскинутыми в сторону передними; на нем надеты кимоно, хакама, гэта и дзори,² а у пояса висит прямоугольная сума. Детали одежды фигурки покрыты глазурями — коричневой разных оттенков, черной, зеленой и белой. Высота фигурки — 11.5 см. Вторая фигурка — также барсук, стоящий на задних лапах, а левая передняя поднесена к виску, на правой висит прямоугольная сума. На барсучке надето кимоно, поверх которого — безрукавка, на голове — платок, завязанный под подбородком узлом. Детали одежды и шерсть животного подкрашены черной, белой, зеленой, коричневой и бежевой глазурями. Высота фигурки — 11.1 см.

У обоих барсучков на поясе висит округлый колокольчик определенной фаллоидной формы, при этом непропорционально большой для фигурки

¹ Отдел Фондов Института этнографии АН СССР, Книга поступлений, Сектор Зарубежной Азии, опись № 3448.

² Название деталей японской мужской одежды: *хакама* — празднично-церемониальные штаны, *гэта* — чулки, *дзори* — сандалии.

размер его как бы концентрирует на нем внимание и, вероятно, указывает на смысл и значение этих изображений.

№ 3448-17 — скульптурная композиция из тяжелой темно-коричневой глины (рис. 3), представляет собой лодку, вылепленную из глины (следы лепки в глине в виде характерных желобков-бороздок хорошо видны с наружной поверхности корпуса лодки), плоскодонную, вытянутую в длину, с удлиненным округло-заостренным носом, плавно расширяющуюся к верхней части корпуса. Две противостоящие стороны корпуса



Рис. 1. Фигурка барсука. Кол. № 3448-10. Рис. 2. Фигурка барсука — странствующего монаха. Кол. № 3448-12/2.

у носовой части борта страхуются деревянной распоркой. В центральной части лодки — шалашевидное укрытие из полотнища древесной коры, по центру вдоль наколотое на деревянный шест, при этом два долевых края его лежат на бортах лодки. В плавно расширенной кормовой части лодки наполовину скрытый под укрытием сидит барсук; конец его пышного хвоста лежит на борту лодки. Правой лапой он придерживает шалаш, просунув ее в дырочку в полотнище коры, а в левой лапе держит молотовидный инструмент с заостренной рабочей частью, который, вероятно, служит для добычи глины. Навес из коры, деревянные детали лодки и хвост барсука подкрашены розовато-бежевой, а глаза животного — голубовато-белой глазурями. Длина лодки — 43,8 см, высота — 10 см.

№ 3448-18 — фигурка из тяжелой темно-коричневой глины, изображает стоящего на задних лапах барсука-монаха. Вся фигурка с головой закутана в плащ, края которого у мордочки и по подолу как бы колышутся и приподнимаются от порывов ветра; передними конечностями

он прижимает края плаща к груди. На ногах барсука-монаха большие деревянные башмаки, характерные для старинного костюма синтоистского священнослужителя. Зрачки глаз животного подкрашены коричнево-черной глазурью, на плаще — пятна и подтеки коричнево-бежево-зеленой глазури. Мордочка барсука и край левой задней лапы покрыты темно-коричневым красителем. Высота фигурки — 36,5 см.

№ 3448-21 — фигурка, сформованная из грубой тяжелой темно-коричневой глины, изображает сидящего на задних лапах барсука с большим округлым животом (рис. 4). На нем надето красное кимоно, распахнутое на груди и животе, мордочка животного слегка приподнята вверх, левая лапа поднесена к приоткрытой пасти; конец пышного хвоста выглядывает спереди из-под халата-кимоно. Шерсть на шкурке живот-

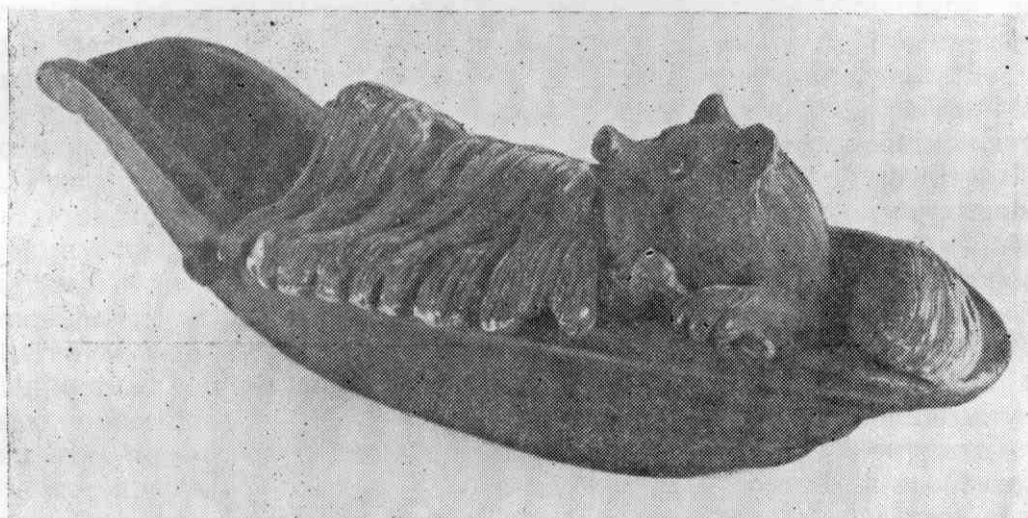


Рис. 3. Композиция «Барсук в лодке». Кол. № 3448-18.

ного подкрашена рыжевато-коричневым красителем, а зрачки глаз — черным. Высота фигурки — 19,5 см.

Смысловым центром скульптурки, по-видимому, является крупное сравнительно с самой фигуркой грибовидное изображение в правой лапке барсука, покрытое золотым красителем. В японской культово-образовательной практике гриб являлся символом фаллоса, с которым обычно связывается также красный цвет и золото.³ Поэтому можно считать, что барсук держит в руке фаллическое изображение.

Изучение скульптурок барсучков из коллекции МАЭ свидетельствует, что в задачу мастеров входило не изображение животных, живущих в лесах Японии, а сказочных, наделенных какими-то необычными особенностями и свойствами; тем самым эти образы оказываются причастными к японскому фольклору. В то же время некоторые фигурки наделены в качестве важного атрибута фаллическими эмблемами, а это свидетельство того, что они имеют отношение и к фаллическому культу. В этой статье мы попытаемся рассмотреть образ барсука в японском фольклоре и выяснить, на какой основе он соотносится с фаллическим культом.

Животное, называемое в японском фольклоре *тануки*, с японского языка несколько условно переводится словом «барсук». В действительности это енот или енотовидная собака. Не только в Японии, но и на

³ Aston W. G. Shinto (the Way of the Gods). N. Y., 1905, p. 189, 194.

азиатском континенте оно достаточно широко распространено и хорошо известно, в частности в районе Амура.⁴ Это — сравнительно мелкий хищник, для человека не представляющий никакой опасности, в зимнее время впадающий в длительную спячку. В его повадках и биологии отклонения, которые могли бы провоцировать возникновение вокруг них каких-то легенд, не наблюдаются. Поэтому можно считать, что все удивительные свойства, приписываемые барсукам японским фольклором, созданы только воображением.



Рис. 4. Фигурка барсука — монаха. Кол. № 3448-21.

Знакомство с японскими фольклорными материалами о барсуках заставляет обратить внимание на то, что образ этого животного в них далеко не однозначен. При этом специфика его трактовки, как правило, обуславливается самим фольклорно-повествовательным жанром.

В японском фольклоре к основным видам повествовательных жанров относятся сказки (*мукаси-банаси*), в том числе волшебные, и легенды (*дэнсэцу*).⁵ Волшебную сказку и вообще сказку рассказчик и публика воспринимают как выдумку, в то время как легенда для них — это действительно имевший место случай, каким бы невероятным он ни казался. Легенда считается подлинной неписаной историей, передаваемой устно от одного поколения к другому.

Легенды, как правило, бывают связаны с какими-то примечательными местными объектами — мостом, плотиной, деревом странной формы, источником, со старинным замком или заброшенным жилищем, с храми-

⁴ Volker T. The Animal in Far Eastern art. — Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden, 1950, № 6, 7, p. 13.

⁵ Seki Keigo. Folktales of Japan. Chicago, 1963, p. VII.

ком-святилищем или с какими-либо выдающимися людьми, отличавшимися некогда большой физической силой, юмором, хитростью, или с историческими деятелями, жившими здесь или только проезжавшими мимо. Подобная конкретизация действующего лица и места действия придает легенде в глазах местного населения большую достоверность и обеспечивает ей существование в течение длительного времени. Так, легенда о каком-нибудь мстительном духе упорно передается от одного поколения жителей к другому потому, что существует храм-святилище, посвященный ему; чтобы умиловить его, надо заботиться о храмике, приносить подношения на его алтарь. Поэтому легенды для народа — отнюдь не занимательные истории, они органически переплетены с местной историей, с народными традициями, верованиями и обычаями.⁶

В сказках, где главными действующими лицами являются животные, барсук, как правило, выведен глуповатым, доверчивым существом, которого с легкостью обманывают его партнеры. Так, в одной из сказок с мотивом «неравноценный дележ добычи» рассказывается, как лис, барсук и заяц украли узелок у случайно повстречавшегося им рассыльного, но обнаружили в нем лишь письмо и всего несколько рисовых катышков. Развернув письмо и сделав вид, что читает, лис объявил: «Взять полагается по одному катышку барсуку и зайцу, а все остальное — господину лису».⁷ Мотив «похищение и неравноценный раздел добычи между похитителями» в японском фольклоре существует во множестве вариантов.⁸

Легенды, напротив, наделили барсука многими сверхъестественными особенностями — огромной физической силой, неутомимой энергией, хитростью, способностью к самым удивительным перевоплощениям. Прделки его якобы доставляют людям много хлопот и неприятностей. Он может предстать как в облике любого животного, так и в образе человека, тем самым вводя в заблуждение повстречавшихся с ним людей. В облике человека барсук может вступить в брак с людьми. Тех, кто к нему хорошо относился или в чем-либо помог, он способен щедро награждать, но своим недругам может мстить и причинять всяческое зло.⁹

О том, как барсук благодарит своего покровителя, рассказано в легенде «Бамбуку тягама» («Чайник, приносящий счастье»). В одном из вариантов этой легенды повествуется, что однажды служитель храма в окрестностях Токио налил воду в старый металлический чайник и хотел повесить его над очагом. Внезапно у чайника появились барсучья голова, ноги и хвост, и это странное существо стало бегать по помещению. Перепуганный человек поймал его, затолкал в коробку, где он ранее лежал, и барсук вновь превратился в чайник. На следующий день священнослужитель за несколько медных монет продал чайник бродячему лудильщику. Познакомившись с трюками, которые выкидывало его новое приобретение, лудильщик стал разъезжать по стране, показывая их людям. Молва об удивительном чайнике распространилась в народе, а представления с превращениями чайника, пользовавшиеся большой популярностью, постепенно привели к тому, что лудильщик разбогател. Удивительный чайник, принесший богатство, благодарный человек вернулся храму.¹⁰ С этого времени якобы превращения чайника прекратились,

⁶ Dorson R. M. Folk legends of Japan. Rutland, 1962, p. 19, 24—25.

⁷ Ikeda Hiroko. A Type and Motifs Index of Japanese Folk-literature. — FF Communications, Helsinki, 1971, v. LXXXIX, № 209, p. 12.

⁸ Seki Keigo. Op. cit., p. 4—6.

⁹ Dorson R. M. Op. cit., p. 24.

¹⁰ Volker T. Op. cit., p. 15—16.

но, судя по традициям и легендам нескольких храмов в Японии, чайник бамбуку хранится именно в их стенах.¹¹

Легенды рассказывают и о том, что барсуку нравится демонстрировать людям свои возможности в перевоплощениях. В одной из них («Барсук-музыкант») говорится, что однажды человек из деревни Кита-Арима отправился в Танигава купить кое-какие товары. Дойдя до реки Арима, он увидел барсука, перебиравшего вброд через реку. Достигнув берега, животное обернулось и посмотрело на стоящего на противоположном берегу человека, словно затем, чтобы убедиться, что тот его видит. Тогда, выловив из воды плывущий чурбан и положив на него несколько травинок, барсук превратил все это в *сямисэн*.¹² Аналогичным образом он сотворил маленькую девочку, а сам перевоплотился в слепую музыкантшу. Человек с любопытством наблюдал, как слепая, захватив *сямисэн*, в сопровождении девочки, отправилась к храму в Танигава, где множество людей собралось вокруг нее послушать превосходную игру на этом инструменте.¹³

Японские легенды приписывают барсукам необыкновенную способность и изобретательность в том, чтобы одурачивать одиноких путников на глухих дорогах. Так, легенда «Утес бонбори» («Утес-фонарь») повествует, что в уезде Оэ, в глухой местности на пути от деревни Каядахара к старому колодцу, у реки возвышается утес «бомбори», где барсуки сильно досаждают запоздалым пешеходам. Когда задержавшийся человек ночью бредет по дороге мимо утеса с зажженным фонарем в руке, то на его вершине зажигается такой же фонарь. Затем среди окружающей темноты путник замечает, что фонарь с утеса начинает медленно к нему приближаться. Словно замороженный, смотрит он на него, а когда таинственный фонарь оказывается совсем рядом, машинально берет его в руку. Однако не успевает он сделать и нескольких шагов, как фонарь гаснет. Только тогда человек замечает, что зажженный фонарь, который он нес в руке, медленно от него удаляется и, наконец, исчезает за утесом. Так незадачливый путник оказывается в кромешной тьме и вынужден буквально ощупью брести по этой глухой дороге.¹⁴

Трюки, которые выкидывают барсуки, для них самих кончаются далеко не всегда благополучно. В легенде «Моти то сираиси» («Моти и белые камни») ¹⁵ рассказывается о том, что однажды в ночное время на свет очага в одинокую хижину охотника забрел барсук в образе человека. Отведав моти, гость ушел в лес. Догадавшись, что за гость побывал в его хижине, хозяин на следующее утро набрал плоских белых камней, по виду похожих на моти, и спрятал их в горячем пепле очага. Когда же ночью вновь появился незванный гость и потребовал угощение, хозяин подал ему раскаленные камни; съев их, барсук умер, но перед смертью проклял новогодние моти. Чтобы умиротворить душу барсука, деревенские жители соорудили в его честь храмик; однако в той местности, где возникла эта легенда, в дни новогодних празднеств моти в качестве новогодних угощений, в отличие от всей остальной Японии, не используют.¹⁶

О мести барсука повествует легенда «Кати-кати яма» («Гора Кати-кати»). Старый крестьянин работал на своем поле; откуда-то появился

¹¹ Ikeda Hiroko. Op. cit., p. 81.

¹² Японский щипковый трехструнный музыкальный инструмент.

¹³ Dorson R. M. Op. cit., p. 135—136.

¹⁴ Касаи Синъя. Ава но тануки но ханаси («Рассказы о барсуках Ава»). Токио, 1927, с. 37—38. (На япон. яз.).

¹⁵ Моти — название новогодней лепешки из риса.

¹⁶ Hiroko Ikeda. Op. cit., p. 227.

барсук, сел на соседний пенек и стал над ним насмехаться. На следующий день крестьянин поймал вновь пришедшего барсука и, связав, принес к себе в дом, чтобы жена сварила из барсучины похлебку. Старая женщина толкла пшеницу в ступе, и барсук обещал ей помочь в этой тяжелой работе, если она его развяжет. Когда же она освободила его от пут, пестом убил ее и сварил из нее похлебку. Вечером хозяин вернулся с поля, и барсук под видом его жены накормил его. Затем, высмеяв старика за то, что он ел свою жену, убежал.

Заяц, пробежавший мимо хижины крестьянина, услышав его стенания, зашел к нему и, узнав в чем дело, поклялся отомстить барсуку. Однажды заяц резал тростник для своей хижины; барсук проходил мимо и, помогая зайцу, взвалил охапку тростника на спину и понес к хижине зайца. Заяц же, следовавший сзади, поджег тростник, и огонь сильно опалил спину барсука. Выздоровев, барсук зашел навестить зайца и застал его за строительством деревянной лодки. Заяц предложил барсуку слепить лодку из глины¹⁷ и отправиться вместе в море ловить рыбу. Когда обе лодки были готовы, заяц и барсук — один в деревянной, другой в глиняной лодке — выехали в море. Но постепенно вода размывала глину, и барсук утонул.¹⁸

Эта легенда интересна своей композицией: она состоит как бы из двух частей, и вторая ее часть может быть отнесена к жанру сказок. Действующими лицами в ней являются только животные, барсук и заяц, при этом барсук выведен доверчивым животным. Нам представляется, что вторая часть легенды была самостоятельным повествованием, сказкой, и позже легенда и сказка были объединены. Свидетельством тому, нам кажется, могут служить те варианты легенды, где действующими лицами второй части являются даже не барсук и заяц, а медведь и заяц; заяц мстит медведю, но непонятно, за что.¹⁹

Наша попытка отождествить образы фольклора с глиняной пластикой в собрании МАЭ оказывается, за одним исключением, невыполнимой. Исключением является композиция из кол. № 3448-17, которая сопоставима с последней частью легенды «Гора Кати-кати». Барсук изображен в тот момент, когда, закончив лепить свою глиняную лодку, отдыхает перед выходом в море.

Остальные скульптурки МАЭ прямой связи с той или иной легендой, по-видимому, не имеют. Во всяком случае фигурки № 3448-10—12/2, 18 и 21 идентифицировать с конкретной легендой не представляется возможным. В то же время почти все они благодаря ряду дополнительных атрибутов или специальных акцентов на какой-то детали изображения тяготеют к фаллическому культу. И эта особенность фигурок, вероятно, является характерной чертой образа барсучка в народной интерпретации. Зарубежные этнографы и фольклористы отмечают, что эти животные наиболее часто изображаются либо стоящими на задних лапах с нарочито выделенным *scrotum*'ом, либо в образе странствующего монаха, собирающего подаяния.²⁰

В то же время в самих легендах о барсуках образ этого животного, по крайней мере в некоторых из них, трактуется в таком аспекте, который также позволяет соотнести его с фаллическим культом. Так, напри-

¹⁷ В одном из вариантов этой легенды упоминается о том, что барсук строит лодку из земли. Однако японский иероглиф «земляной» (*do*) имеет значение также и «глиняный». В контексте этой легенды, нам кажется, следует читать «глиняный». См.: Японские сказки. Москва, 1958, с. 18—22.

¹⁸ Hiroko Ikeda. Op. cit., p. 42—43.

¹⁹ Seki Keigo. Op. cit., p. 6—14.

²⁰ Dorson R. M. Op. cit., p. 134.

мер, одна из легенд повествует, что однажды бродячий торговец иглами заблудился на горных тропах, к ночи вышел к одинокой лесной хижине и попросил хозяина пустить его на ночлег. Согревшись у очага, он обратил внимание на циновку с непривычно грубой поверхностью на полу хижины. Приводя в порядок свои товары, торговец заметил, что хозяин болезненно хмурится всякий раз, когда он втыкает очередную иглу в циновку. Тогда взяв нож, он с силой ударил по циновке. В тот же момент раздался визг, дом затрясся, затем торговец был выброшен за дверь, а дом исчез. Утром по следам крови на земле он обнаружил барсука мертвым в пещере. Торговец убедился в правильности своей догадки: дом создан колдовскими чарами барсука, а странная циновка на полу — его *scrotum*.²¹

В легендах подобного вида акцент делается на необычных способностях детородного органа барсука. Все удивительные деяния барсука обуславливаются необыкновенными возможностями детородного органа, *scrotum* барсука — это символ его силы. Тем самым образ барсука из легенд сближается с фаллическим культом.

Фаллический культ в Японии был запрещен в 1872 г. правительством.²² Своеобразие его привлекло к нему внимание исследователей еще в конце XVIII в., но собирание материала по этой проблеме и попытки его интерпретации предпринимаются с конца XIX в.²³ Особенности этого культа сложны, в настоящей статье рассматривать его всесторонне мы не имеем возможности, однако вынуждены коснуться отдельных его сторон, чтобы попытаться определить причастность к нему такого популярного персонажа японского фольклора, как барсук.

Японский фаллический культ своими корнями уходит в глубочайшую древность, в японский неолит. На его существование в древней Японии указывают отдельные археологические реликвии, и прежде всего каменные фаллические изображения и *сэкибо* — каменные жезлы (иногда называемые также дубинками или палицами), находимые в местах поселения древних японцев. Размеры *сэкибо* значительно варьируют, но наиболее распространенными были, вероятно, образцы до 1 м длиной и в сечении близкие к овалу. Поверхность их была отшлифована, с одного конца их имелось утолщенное навершие, в ряде случаев оно имело фаллоидную форму.²⁴

По мнению исследователей японского фаллицизма, в древней Японии первоначально фаллические изображения были символами, олицетворяющими производящую силу природы, силу, дарующую потомство и тем самым — продолжение жизни. Дальнейшее развитие этого представления должно было привести к возникновению абстрактного понятия о сильной здоровой жизни, и фаллический символ стал восприниматься в качестве антипода смерти, силой, противостоящей различным болезням.²⁵ Фаллические представления в своем развитии прошли фактически три стадии — первоначально фаллические эмблемы, по всей вероятности, были просто символами, затем они стали магическими объектами и только после этого превратились в божества.²⁶

²¹ Ikeda Hiroko. Op. cit., p. 86.

²² Griffis W. E. The Religious of Japan. N. Y., 1907, p. 28.

²³ Aston W. G. Op. cit., p. 4; Kato Genchi. A Study of the Development of Religious Ideas among the Japanese people as illustrated by Japanese Phallicism. — Transactions Asiat. Soc. Japan, Second Series, vol. 1, dec. 1924, p. 11, 22.

²⁴ Воробьев М. В. Древняя Япония. М., 1958, с. 25, 27—29, 36, 57, 66; Munro N. G. Prehistoric Japan. Yokohama, 1911, p. 633—636.

²⁵ Aston W. G. Op. cit., p. 186.

²⁶ Ibid., p. 187, 197.

Фаллические представления второй и третьей стадии их трансформации получили отражение в японской мифологии, изложенной в таких старинных письменных памятниках, как Кодзика («Летопись Древних Дел», 712 г.) и Нихонги («Хроники Японии», 720 г.). В Кодзиках фаллические божества названы Кунадо но Kami или Тимата но Kami (Божество перекрестка дорог), Нагатиха но Kami и Митидзика но Kami. Сотворены они были якобы при совершенно особых обстоятельствах.

По японской мифологии, божественная чета Идзанаги и Идзанами, создавшие океан, Японские острова, реки, горы, деревья, травы и пр., распалась после рождения бога огня, стоившего жизни Идзанами, его матери. Она ушла в подземную страну, в мир Темноты, известный под названиями Ёми или Хаги. В поисках своей супруги Идзанаги проникнул в Ёми и встретился там с нею. Она сказала ему, чтобы он подождал ее, но запретила смотреть на себя. Однако Идзанаги все же зажег факел и, увидев, что тело ее уже разложилось, в ужасе и отвращении бежал прочь. Разгневанная его ослушанием, Идзанами посылает ему вдогонку злые силы (символизирующие болезни и смерть). На пути к выходу из Ёми, пытаясь выиграть время, Идзанаги бросает за спину свой гребень, превращающийся в ростки бамбука, затем — головной убор, превращающийся в виноград, а добежав до выхода, загоняет своих преследователей назад в подземный мир, бросив в них три персика. Но у выхода его настигает сама Идзанами. Тогда, схватив огромный камень и заблокировав выход из Ёми, он произносит обрядовую клятву о расторжении брака с нею, а затем, вонзив свой жезл в землю, — особое заклинание, означающее: «Дальше прохода нет». Этот жезл получил название Кунадо но Kami или Фунадо но Kami, что значит «божество места, куда нет доступа». Далее Идзанаги сбросил свой пояс, получивший название «божество Нагатиха», и другие детали своего костюма, при этом почти каждая из них дала божество, охраняющее от злых сил и болезней.²⁷

В этом мифе²⁸ Идзанаги для борьбы со злыми силами, олицетворением которых выступила после ухода в мир Ёми его супруга Идзанами, вынужден привлечь священный предмет — жезл. Этот жезл, ставший затем божеством, в качестве магического объекта, охраняющего от смерти, использует Идзанаги в обряде заклинания.²⁹ Археологические материалы позволяют нам увидеть сделанные из камня священные жезлы древнего населения Японских островов; они имели фаллоидную форму, и, надо полагать, жезл Идзанаги должен был быть аналогичного вида. Во всяком случае образным выражением Кунадо, сотворенного из жезла Идзанаги, всегда был фаллоид.

Все божества, созданные Идзанаги на пути из Ёми и призванные охранять от злых сил — болезней и смерти, стали считаться и божествами дороги или развилки на дорогах.³⁰

Как свидетельствуют письменные памятники, в феодальной Японии, начиная с раннефеодального государства VII—XIII вв. и вплоть до середины XIX в., существовали особые фаллические божества — они же божества дорог. Названия их мы узнаем из летописи «Энгисики» («Обы-

²⁷ Ibid., p. 93—94.

²⁸ В интерпретации мифов мы придерживаемся той точки зрения, что в мифологии в своеобразном, даже фантастическом преломлении нашли отражение обряды и обычаи, действительно имевшие место в жизни населения древней Японии.

²⁹ Особая сила этих магических объектов для отражения злых сил подчеркивается также в некоторых мифах такого источника, как Нихонги (Aston W. G. Op. cit., p. 197).

³⁰ Причинная связь этой ассоциации представляет отдельную проблему; на страницах этой работы мы ее не касаемся.

чаи периода Энги», 901—923 гг.), в состав которой оказались включенными старинные молитвы, использовавшиеся в культовой практике за много столетий до X в.³¹ Некоторые молитвы обращены к фаллическим божествам дорог, называемым Саэ но ками, в числе которых были Ятимата хико, Ятимата химэ и Кунадо.³²

В феодальной Японии было известно еще одно фаллическое божество, не входившее в состав Саэ но ками, имя его — Сарута хико. Мифы свидетельствуют, что местом его обитания были развилки дорог на небесах. Когда богиня солнца Аматэрасу отправила своего внука Ниниги управлять страной на земле, то сопровождал его в процессе спуска с небес на землю, страхуя безопасность пути, Сарута хико.³³ Так же как Саэ но ками, Сарута хико на земле стал божеством дорог и развилок.

Фаллические божества Японии Саэ но ками и Сарута хико могут называться также Досёдзин.³⁴ Кроме этого, известны и такие их названия, вероятно местные, региональные, как Консэй, Косэнсама, Консэй-Даймёдзин,³⁵ Мара но ками,³⁶ Гион-Мёдзин³⁷ и др.

Иконография этих божеств не вполне ясна, но, как нам представляется, каких-то жестких канонов в их изображении не наблюдалось. В то же время, вероятно, можно говорить о существовании двух форм изобразительной передачи фаллических божеств, т. е. условно персонифицированной и символической, при этом в отдельных случаях они были взаимозаменяемы. В одном из памятников начала X в. читаем, что фигуры фаллических божеств, мужская и женская, вырезанные из дерева, устанавливались на дорогах друг против друга. Далее же отмечено, что иногда на дорогах ставились не фигуры, а вырезанные из дерева символы, мужские и женские.³⁸ Называли их Тимата но ками или Митама; вероятнее всего, первое из них — это местный вариант названия Ятимата.³⁹

Значительное распространение получили, по свидетельству письменных материалов XVIII в., Саэ но ками в виде фаллических эмблем. Вырезанные из дерева (при этом некоторые из них достигали 3 м высоты и более метра в окружности), они ставились друг против друга на дорогах и возобновлялись ежегодно на 15-й день первого месяца.

Правда, персонифицированная форма фаллических божеств была также известна в позднефеодальной Японии. В работах конца XVIII—начала XIX в. отмечено, что местные жители некоторых районов страны поклоняются деревянным фигурам, мужской и женской, с подчеркнутыми половыми признаками. В восточных провинциях такие фигуры высекались из камня.⁴⁰

Такая же двойственность в изобразительной практике наблюдается и применительно к божеству Сарута хико. Он может быть представлен в виде гигантской фигуры с ярко-красным лицом и необыкновенно длинным носом.⁴¹ В то же время Досёджином называли и естественный валун фаллоидной формы на развилке дорог.⁴²

³¹ Aston W. G. Op. cit., p. 3.

³² Ibid., p. 187.

³³ Ibid., p. 111—112.

³⁴ Ibid., p. 197; Kato Genchi. Op. cit., p. 6, 29; Munro N. G. Op. cit., p. 634—635.

³⁵ Kato Genchi. Op. cit., p. 10.

³⁶ Ibid., p. 14—15.

³⁷ Ibid., p. 17.

³⁸ Aston W. G. Op. cit., p. 189.

³⁹ Ibid., p. 189.

⁴⁰ Ibid., p. 189, 195.

⁴¹ Ibid., p. 194, 197.

⁴² Ibid., p. 191.

Наибольшей популярностью в народе, вероятно, все же пользовалось божество Кунадо. Оно составляло некоторое исключение благодаря своей сравнительной однозначности, представляя фаллоидное изображение, при этом область использования его в обрядовой практике была значительно шире, чем остальных фаллических божеств. Кунадо обязательно присутствовало во время гаданий цудзи-ура, совершавшихся в сумерках на дорогах еще в раннефеодальной Японии. Участник гаданий, выйдя на дорогу, втыкал в землю палку, символизирующую Кунадо, и подслушивал разговор первых появившихся прохожих.⁴³

В феодальной Японии в конце и в начале балюстрады моста устанавливались особые столбы с фаллоидным навершием (*о-басира*, т. е. «столб-мужчина»), представлявшие собой модификацию Кунадо. Их расположение у начала прохода через мост может свидетельствовать, что первоначально они предназначались для задержания злых сил. Со временем сакральное значение столбов оказалось забытым,⁴⁴ но по традиции фаллоидная форма их продолжала существовать в практике мостостроения вплоть до XX в.

Известно, что еще в X в. празднества в честь божеств Саэ но ками устраивались при дворе императора в первое полнолуние каждого года, во время которого мальчики обходили вокруг собравшихся молодых женщин и символически били их палкой. В некоторых провинциях Японии существование сходных обычаев было отмечено столетием позже; в этом случае для битья использовались *кэдзурикакэ* — деревянные жезлы, заструганные у края в виде массы мелких стружек, связанных между собой.⁴⁵ Эти жезлы ведут свое происхождение от эмблемы Кунадо.

Некогда *кэдзурикакэ* использовались в Японии во время свадебной церемонии для оббивания (вероятно, с целью очищения) невесты. К началу XX в. этот обычай в отдельных случаях кое-где еще сохранялся в глухих сельских районах. При этом в одних местностях обряд оббивания совершался во время свадьбы, в других — на 15-й день первого месяца этот обряд проходили молодые женщины, вступившие в брак в течение предыдущего года.⁴⁶ В XX в. *кэдзурикакэ* широко используются на 14-й день первого месяца; их вешают под карниз крыши, устанавливают у входных ворот или у дверей дома в Новый год с целью предотвратить проникновение в семью дурных влияний и болезней.⁴⁷

Функции фаллических божеств не были однозначными. Правда, по материалам, относящимся к раннефеодальной Японии, основной акцент делается на защитительных свойствах этих божеств против инфекционных болезней и эпидемий.⁴⁸ В случае угрозы эпидемии на развилках дорог совершались особые церемонии, посвященные Саэ но ками. Устраивались они и за два дня до прибытия в столицу иностранных послов с целью предупредить проникновение вместе с ними в город инфекций и дурных влияний.⁴⁹

Поскольку эти божества находились на развилках и по обочинам дорог, то они стали восприниматься также и как покровители путников и путешественников.⁵⁰ Отправляясь в дорогу, человек брал с собой *нуса-букуро* (мешок с подношениями, в котором находились листья конопли

⁴³ Ibid., p. 341.

⁴⁴ Ibid., p. 190.

⁴⁵ Ibid., p. 190—191.

⁴⁶ Munro N. G. Op. cit., p. 585, 635.

⁴⁷ Aston W. G. Op. cit., p. 191.

⁴⁸ Ibid., p. 88; Munro N. G. Op. cit., p. 635.

⁴⁹ Aston W. G. Op. cit., p. 188.

⁵⁰ Ibid., p. 197; Munro N. G. Op. cit., p. 635.

и рис). В течение всего пути необходимо было понемногу делать подношения всем повстречавшимся на пути Саэ но ками. При этом случавшиеся с путниками в пути несчастья или болезни объяснялись его небрежностью в почитании этих божеств.⁵¹

Одна из важнейших функций фаллического культа определенно была связана с земледелием и магическими обрядами, направленными на обеспечение урожая. О существовании подобных обрядов в древнем японском обществе мы узнаем прежде всего из мифа, повествующего, что когда бог риса Митоси но ками узнал, что бог земли Отоконуси но ками дал поесть говядины своим рабочим на полях, страшно разгневался и наслал на поля полчища саранчи. Умилостивить его и справиться с насекомыми удалось только после того, как были сделаны соответствующие подношения Митоси но ками, а также совершены магические ритуалы с использованием фаллического символа.⁵²

Эта причастность фаллических божеств к земледельческим обрядам сохранилась в Японии вплоть до XX в. Как отмечено японскими исследователями, в ряде районов обязательным атрибутом обрядов и празднеств, направленных на то, чтобы обеспечить хороший урожай на полях, является фаллическое изображение. Так, в провинции Овари, в уезде Хигаси-Касугай, в храме Тагата-дзиндзя, в начале года совершаются обряды, во время которых богу риса Митоси но ками подносится вырезанное из дерева фаллическое изображение. Далее, во время совершения земледельческих обрядов при храме Хатиман, расположенном в Ни-икэ в провинции Микава, и при храме Варэй-дзиндзя в провинции Ие обязательными принадлежностями церемониала являлись фаллические эмблемы.⁵³

В отдельных случаях наблюдается даже переосмысление фаллического божества и превращение его в божество риса. Так, в деревне Аюсава близ станции Готэмба на железнодорожной линии Токайдо находится каменное изваяние, называемое местными жителями Митоси но ками, т. е. «бог риса». Это прямоугольный в сечении, вертикально поставленный камень со слегка заостренным навершием, на боковой плоскости которого высечены две рельефные стоящие рядом фигуры, мужская и женская. Совершенно очевидно, что в далеком прошлом это было фаллическое божество Саэ но ками; со временем оно было преобразовано в божество риса.⁵⁴

У фаллических божеств периода позднего феодализма функции стали еще более обширными. Они выступали покровителями новобрачных и влюбленных, у них можно было испрашивать подходящую жену или мужа, легкие роды и наследников, удачу в войне и в деловой жизни, хорошую погоду и многое другое, в том числе — защиту от болезней.⁵⁵

Как свидетельствуют материалы, относящиеся к раннефеодальной Японии, специальные храмы для фаллических божеств не сооружались, поклонялись им на открытом воздухе. В конце 6-го и 12-го месяцев на развилках дорог устраивались праздничные церемонии *мити-аэ*, т. е. «праздник дорог».⁵⁶

Мы не располагаем сведениями о том, когда над фаллическими божествами стали возводить укрытия, но отмечено, что в XIX в. над некоторыми из них такие храмики-укрытия уже существовали. В этот

⁵¹ Aston W. G. Op. cit., p. 198.

⁵² Ibid., p. 196; Kato Genchi. Op. cit., p. 5.

⁵³ Kato Genchi. Op. cit., p. 6.

⁵⁴ Ibid., p. 6, 29, fig. 6A.

⁵⁵ Ibid., p. 7, 10—11; Munro N. G. Op. cit., p. 636.

⁵⁶ Aston W. G. Op. cit., p. 188.

период празднества в честь Саэ но ками стали проходить на 15-й день первого месяца.⁵⁷

Официальное запрещение фаллического культа во второй половине XIX в. со стороны правительственных органов, конечно, не искоренило народных обычаев, обрядов и самой культовой практики, выросших на его основе. Собственно, претворение в жизнь этого правительственного указа выразилось в первую очередь в уничтожении изображений божеств и всяких символов фаллического культа. Для дорожных развилки и дорог среди буддийского пантеона был найден эквивалент божеству Саэ но ками — были установлены каменные фигуры буддийского божества Дзидзо, которое, так же как и Саэ но ками, является покровителем путешественников.⁵⁸ В результате в стране изображения фаллического культа в подавляющем большинстве были либо заменены на буддийские культовые скульптуры, либо вообще убраны.

Интересно отметить, что буддийское духовенство в этот период, вероятно, охотно шло на объединение буддийских культовых объектов с образами и символами популярного в стране фаллического культа. В результате некоторая часть реликвий фаллического культа продолжала существовать под сенью буддийского камуфляжа. Так, в префектуре Сидзуока уезда Харима, в деревне Сакабэ, у входа в буддийский храм Сэки-Ун-Ин, возвышается каменный шестигранный столб, на каждой грани которого высечено изображение Дзидзо. Навершие же столба — стилизовано-фаллоидное — свидетельствует, что это Саэ но ками.⁵⁹

В Токио, у пруда Синобадзу в парке Уэно, еще в начале XX в. стояла каменная скульптура Дзидзо. Изучение фигуры со стороны спины и ее силуэта в целом убеждает, что верхняя часть ее представляла собой стилизованное навершие (*glans penis*) фаллоидного камня. По всей вероятности, фигура Дзидзо была высечена в фаллоиде.⁶⁰

Виды камуфляжа бывали разные, иногда лишь слегка касающиеся самого фаллоидного изображения. Так, в провинции Идзумо уезда Хикава, в деревне Оцука, стоят друг подле друга три фаллоидных каменных изображения, как бы поднимающихся из середины стилизованных цветков лотоса; эти фигуры местными жителями называются «мара но ками», т. е. «фаллические божества».⁶¹ В начале XX в. какая-то часть фаллических изображений в глухих сельских районах страны встречалась и в незакамуфлированном виде.

В заключение посмотрим, что же дало нам для интерпретации керамических фигурок барсучков из коллекции МАЭ знакомство с фольклорными материалами об этих животных, а затем сравнение с имеющимися у нас сведениями о японском фаллическом культе.

Сопоставление фольклорного материала о барсуках с соответствующей ему скульптурной продукцией в собрании МАЭ убеждает, что, хотя в основу скульптурного образа барсучка безусловно легла его фольклорная трактовка, сами же скульптурки, по крайней мере значительная часть их, с конкретной канвой фольклорного повествования не связаны. Иначе говоря, барсучки даются в обобщенно-фольклорном обличье.

Как мы уже отмечали, образ барсучка в скульптуре, так же как и фольклорный, тяготеет к фаллическим представлениям. Японский фольклор сложился на основе всей совокупности народных традиций, обрядов

⁵⁷ Munro N. G. Op. cit., p. 636; Kato Genchi. Op. cit., p. 37, fig. 12 A, B; p. 41, fig. 14; p. 46, fig. 19; p. 56, fig. 31 B; p. 39, fig. 39.

⁵⁸ Kato Genchi. Op. cit., p. 16.

⁵⁹ Ibid., 10, 14, 18—19, 57, fig. 32.

⁶⁰ Ibid., p. 12—13, 50—51, fig. 24 A, B.

⁶¹ Ibid., p. 14, 56, fig. 31 A.

и верований,⁶² а среди последних в феодальной Японии значительное место занимал фаллический культ, который, конечно, не мог не оказать своего влияния на легенды. Удивительно только то, что наиболее заметное влияние представлений фаллического культа видно в легендах о барсуках; из всех животных японского фольклора только у барсука способность к перевоплощениям и трюкачеству обуславливается необыкновенными свойствами его *scrotum*'а. Тем самым налицо не только влияние фаллического культа, но, может быть, даже и существование какой-то связи барсучков с этим культом.

С другой стороны, в привлеченных нами материалах по фаллическому культу никаких сведений о причастности к нему каких-либо животных, в том числе и барсука, нет. Однако сами эти материалы фрагментарны и до некоторой степени случайны, и поэтому отсутствие в них прямых указаний еще не может быть основанием для безоговорочного отрицательного ответа на интересующий нас вопрос.

Вся совокупность сведений об этом культе все же позволяет интерпретировать наши керамические фигурки, хотя, может быть, и не стопроцентной уверенностью в правильности наших выводов. Для нас очень важно указание одного из исследователей японского фольклора на то, что характерно для созданного народом образа барсука: изображение этого зверька стоящим на задних лапах на обочине дороги с надутым животом и выделенным *scrotum*'ом или ожидающим подаяния и при этом одетым как странствующий священнослужитель.⁶³

Действительно, подавляющая часть скульптурок барсучков в МАЭ связана с идеей подаяния. На поясе фигурок или на лапах — сумы для хранения подаяния (№ 3448-10, 11), при этом некоторые из них (№ 3448-12/2) снабжены еще и колокольчиком для привлечения внимания верующих. Более того, эти фигурки связаны с идеей дороги, так как бродячие священнослужители собирали подаяния, бродя по дорогам. Мы уже знаем из приведенных ранее материалов о фаллическом культе, что в феодальной Японии на дорогах ставились фаллоиды *Саэ но ками*. Отсюда образы скульптурных барсучков из собрания МАЭ, наделенных фаллоидными эмблемами или определенными фаллоидными признаками, с подчеркнутой идеей «место действия — дорога», мы полагаем, правомерно соотносить с фаллическим культом.

Правда, остается неясным, когда подобные скульптурки барсуков стали изготавливаться — в феодальной Японии или уже после 1872 г. Во всяком случае, если наше предположение о том, что основная часть скульптурок барсуков в собрании МАЭ относится к фаллическому культу, верна, то образ фольклорного животного является превосходным камуфляжем для запрещенных в Японии изображений крамольного культа. А мы уверены, что такой камуфляж здесь присутствует; свидетельством этому может служить фигурка в кол. МАЭ № 3448-18, изображающая закутанного в плащ барсука. Силуэт этой фигурки очень похож на силуэт фаллоидного в основе изображения Дзидзо в парке Уэно в Токио,⁶⁴ о котором мы уже говорили.

⁶² Dorson R. M. Op. cit., p. 18, 22.

⁶³ Ibid., p. 134.

⁶⁴ Kato Genchi. Op. cit., p. 50—51, fig. 24 A, B.

А. М. Решетов

Дракон в культурной традиции китайцев

Образ дракона — один из наиболее распространенных в китайской культуре: мифологии, праздниках, верованиях, искусстве и т. д. И значение его столь велико, что не будет преувеличением сказать: дракон является одним из символов Китая, всего связанного с Китаем.¹

Известно, что иероглиф *лун*, обозначающий дракона, уже встречается в иньских надписях, но его еще нельзя связать с мифологической традицией или культовой практикой. В словарях, толкующих значение иньских гадательных надписей, *лун* переводится как имя собственное.² Сначала пиктографическое изображение дракона было безлапым, в чжоуское время пририсовывались лапы, т. е. образ дракона развивался, но значение его оставалось прежним (антропоним), и оно входило в состав более сложных знаков как фонетик. Есть сведения, что в Китае найдены изделия эпохи Чжоу: фигура аиста, стоящего на драконе (змее?) и фигура животного с головами птицы и дракона. Упоминания о драконе встречаются в чжоуских письменных памятниках.³ Однако считается, что образ дракона в Китае появляется в период Хань: к этому времени относятся бесспорные свидетельства его появления и затем его оформление в китайской культурной традиции. За много веков существования этого сюжета и культа произошла их значительная трансформация в связи с их распространением и временной протяженностью.⁴

Легендарный творец мира Паньгу, образ которого появляется в китайской мифологии примерно в III в. н. э., имел голову дракона и тело змеи.⁵ Паньгу, имевший драконьи черты, жил и похоронен, как считает китайская традиция, в Южном море, там было государство под названием Паньгу, и все его жители носили эту фамилию.⁶ Дух горы Чжуншань Чжу-лун был с человеческим лицом и туловищем змеи, только

¹ Сведения о драконе наиболее полно собраны в кн.: Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970; Сычев Л. П., Сычев В. Л. Китайский костюм. М., 1975, с. 26—29. Многообразные проявления отношения китайцев к дракону зафиксированы в отечественной синологической литературе. См., например: Алексеев В. М. В старом Китае. Дневники путешествия 1907 г. М., 1958, с. 40, 56, 118, 130, 137, 162, 163, 182, 213, 214; Федоренко Н. Земля и легенды Китая. М., 1961, с. 223—239.

² Крюков М. В. Язык иньских надписей. М., 1973, с. 120.

³ Напр., в «Книге перемен». Об этом см.: Терентьев-Катанский А. П. Китайская легенда о драконе. — Страны и народы Востока, М., 1971, вып. XI, с. 119.

⁴ См.: Васильев Л. С. Указ. соч.; Сычев Л. П. и Сычев В. Л. Указ. соч., с. 26, 109, 111, 121; Терентьев-Катанский А. П. Указ. соч., с. 119—126. См. также: Рифтин Б. Л. Мифология и развитие повествовательной прозы в древнем Китае. — В кн.: Литература древнего Китая. М., 1969, с. 6—41.

⁵ Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965, с. 324.

⁶ Там же, с. 326.

красного цвета,⁷ его сын по имени Гу также обладал человеческим лицом и телом дракона.⁸ На разных изображениях на камнях и кирпичках эпохи Хань мифологические прародители человеческого рода Фуси и Нюйва предстают «до пояса в виде людей, одетых в шапку и халат, а ниже пояса — в виде змеи (иногда дракона)».⁹ Здесь заметно, что нет противопоставления образов змеи и дракона, они по существу идентичны. Часто при описании внешнего облика мифологических образов и духов пользовались сравнением с драконом. Так, в источнике V в. н. э. о духе Гуйгу говорится, что «у него голова как у тигра, ноги как у дракона, брови — как у мана, четырехпалого дракона, глаза — как у цзяо, водяного дракона».¹⁰

В китайском классическом мифологическом произведении «Возведение в ранг духов», или «Прославление героев» («Фэншэнь янь»), рассказывается о мальчике Начжа, побеждающем морского владыку Лунвана. Во время схватки с драконом в бушующем море бесстрашный Начжа даже хватает дракона за голову и держит за хвост.¹¹

В китайской мифологии и классической литературе образ дракона встречается довольно часто, поскольку он играл большую роль в жизни китайцев. Дракон почитался как божество рек и озер. Китайцы считали дракона патроном дома и местности, а потому, собравшись вместе, призывали, чтобы он «явился и принес обитателям дома или деревни как можно больше счастья».¹² В честь появления дракона, о чем специально возвещал глава церемонии, зажигали восковые свечи и ароматные палочки, все присутствовавшие на церемонии падали ниц. Колдун выкладывал на блюдо тело дракона из вареного риса, которое сплошь покрывалось медными монетами, символизовавшими чешую могучего покровителя и повелителя. Пообещав дракону всеобщее поклонение, если он в свою очередь будет оказывать покровительство всем жителям этого села, колдун разбрасывал в лежащих ничком односельчан рис и монеты из фигурного изображения дракона. Рис подбирали и съедали на счастье, а монеты носили как амулеты.

Во время новогоднего праздника Весны — самого большого традиционного народного китайского праздника — дракон занимал видное место. Немало бумажных фонарей, вывешивавшихся во время праздника фонарей, которым завершалось празднование Нового года, имело форму или изображение дракона. По старой китайской традиции вечером 15 января по лунному календарю устраивались «танцы дракона», для чего специально изготовлялся цветной манекен дракона для дневного шествия и в виде фонаря — для ночного. «Поистине великолепное зрелище представляет эта сверкающая огнями громада, стремительно извивающаяся по воздуху над площадью или улицей под зазорные звуки гонгов и барабанов, под оглушительные взрывы хлопушек».¹³ Такого рода

⁷ Чжу-лун справедливо рассматривается по существу как двойник Паньгу: они напоминают друг друга по внешнему виду и своим функциям. См.: там же, с. 324.

⁸ Там же, с. 112.

⁹ Там же, с. 43.

¹⁰ Там же, с. 323.

¹¹ Именно такие эпизоды из этого произведения легли в основу современной картины «Начжа побеждает морского дракона», см.: Цзя Юйцзян. Прекрасное искусство. — Китай, 1980, № 1, с. 18, 19.

¹² Почитание дракона в Китае. — Всемирный путешественник, СПб., 1871, декабрь, с. 33.

¹³ См. в кн.: Праздник Весны. Пекин, 1960, с. 12. (На кит. яз.). См. также: Эберхард В. Китайские праздники. М., 1977, с. 63—66; Tun Li-ch'ien. Annual customs and festivals in Peking. Translated and annotated by Derk Bodde. Hong Kong, 1965, p. 1—9.

шествия с драконами стали наиболее широко распространенным элементом массового празднования Нового года у всех групп зарубежных китайцев: в странах Юго-Восточной Азии, Америки, Океании, Австралии...

В праздник начала лета (5-го числа 5-го лунного месяца) устраивалось празднество в честь дракона. В этот день делали *чжунцзы* — специальное угощение из вареного риса, завернутого в бамбуковые листья, и бросали их в воду рек и озер, чтобы дракон, насытившись ими, не тронул тело утонувшего в древности чуского поэта Цюй Юаня. Однако здесь вполне возможно говорить и о более древнем пласте верований аборигенов, живших к югу от р. Янцзы и создавших рисовод-

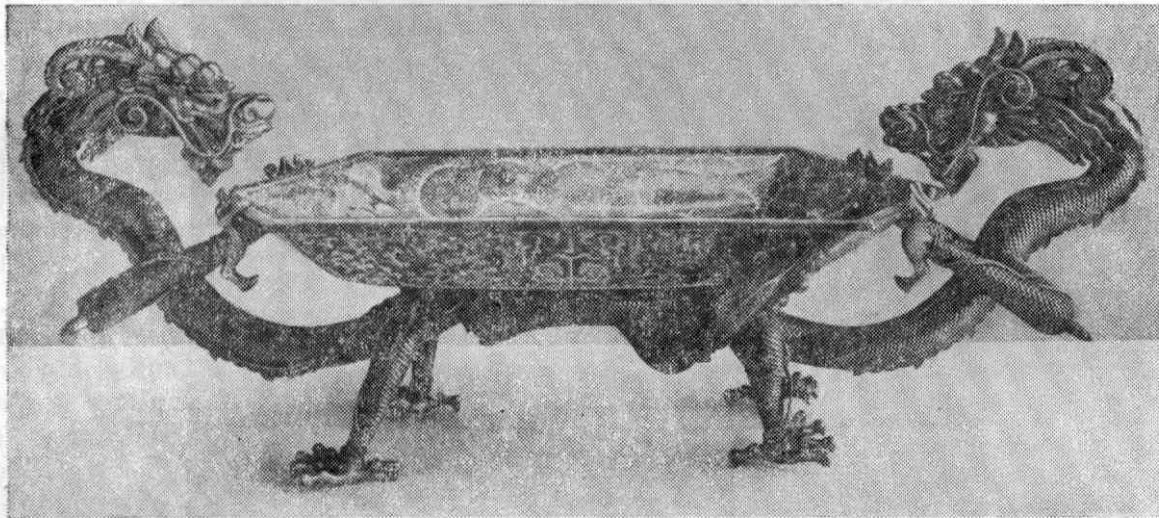


Рис. 1. Поднос. Кол. № 2790-44.

ческую традицию. Чжунцзы представляли собой своеобразную форму жертвоприношения божеству вод дракону и духам водоемов в самом начале лета, чтобы они щедро давали влагу в жаркое время года и тем самым обеспечивали богатый желанный урожай зерновых, но чтобы не было вместе с тем стихийных бедствий от чрезмерного выпадения дождей. Во время этого празднования устраивались на воде гонки на лодках, которые по форме напоминали изображение дракона.¹⁴ Такого рода лодочные соревнования широко распространены во всей Юго-Восточной Азии.

Изображения дракона, как и храмы в честь дракона, были широко распространены в Китае прежде и до сих пор имеются у зарубежных китайцев, которые по преимуществу, как известно, являются выходцами из южных районов Китая. Образ дракона очень часто встречается на лубочных картинках, на сосудах и т. д. Много китайских вещей с изображением дракона имеется и в фондах Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Высокохудожественными достоинствами обладает декоративный поднос-клуазон на ножках в виде драконов (кол. № 2790-44). На поверхности его изображены крабы, раки, раковины, рыбы, лягушки, словно плавающие среди зеленых водорослей в резервуаре, над стенками которого высунули головы драконы. Изобра-

¹⁴ Коростовец И. Китайцы и их цивилизация. СПб., 1898, с. 553; Эберхард В. Указ. соч., с. 67—89; Aimer G. The dragon boat festival on the Hupeh-Hunan plain, Central China. A Study in the ceremonialism of the transplantation of rice. Stockholm, 1964; T'ung Li-ch'ien. Op. cit., p. 42, 43.

жения драконов, как и изображения представителей морской фауны, носят исключительно характер украшений (рис. 1).

Изображение дракона считалось символом императорской власти, поэтому оно очень часто встречалось на одежде императора, членов императорской фамилии (см. кол. № 311-247, 248).¹⁵ Цвета, которые использовались в этих случаях, были глубоко символичны: желтый цвет — цвет зрелых злаковых, красный — цвет грозы, молнии и грома, соответственно желто-красный цвет сюнь отражает процесс выпадения дождя,



Рис. 2. Вышивка на халате. Кол. № 5978-374.

оплодотворения Земли Небом — торжество деятельности дракона (лунвана).¹⁶ Постепенно у императора, управлявшего земледельческим народом, сформировалось императорское жертвенное облачение — халат с изображением на нем дракона (лунпао). Однако дракон изображался не только на императорских одеждах. Его изображения, например, имеются на костюмах китайского генерала и офицера, привезенных М. В. Ладыженским из Китая и подаренных МАЭ.¹⁷ В 1940 г. из Государствен-

¹⁵ «...центральная фигура из серии живых образов-символов: дракон — повелитель туч, играющий огненной жемужиной-молнией» (Сычев Л. П. Традиционное воплощение принципа иньян в китайском ритуальном одеянии. — В кн.: Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972, с. 146); см. также: Сычев Л. П., Сычев В. Л. Указ. соч., с. 109—111, табл. I—IX, XII.

¹⁶ См.: Сычев Л. П. Указ. соч., с. 146.

¹⁷ Подробнее см.: Итс Р. Ф. и Гловацкий Г. А. Парадный костюм китайского генерала из собраний Кунсткамеры (к истории китайской армии XVIII—XIX вв.). — Сб. МАЭ, Л., 1957, т. XVII, с. 225, 228, оп. № 667.

ного музея этнографии в МАЭ поступила заготовка халата из синего шелка, как указано в описи, для чиновничьего халата, на котором золотыми (желтый цвет) нитками вышиты среди стилизованных облаков драконы, вазы с цветами, птицы, летучие мыши и др. (кол. № 5978-374; рис. 2).

В 1927 г. из коллекций Ухтомского получены предметы китайского быта — одежда, украшения, образцы прикладного искусства, среди которых находится и длинный светильник-подсвечник, украшенный перегородчатой эмалью (№ 3560-30). Он закреплен на круглой подставке, узоры на которой символизируют голубые с белой пеной волны. В пасти извивающегося дракона на длинном стебле укреплен цветок лотоса, в который и вставлялась свеча (рис. 3).



Рис. 3. Светильник. Кол. № 3560-30.

В китайской коллекции МАЭ имеются также два бронзовых сосуда, украшенных перегородчатой эмалью. Изготовлены они в период правления императора Цянь Луна (1736—1796) и в описи (№ 5835) значатся как бывшие в его дворцовой утвари. Середина горлышка и верхняя часть корпуса кувшина соединены фигурной ручкой в виде разноцветного дракона (клуазоне). На тулове на фоне цветных стилизованных облаков изображены два черных дракона с рогами и усами, стремящихся к огненному шару — драгоценной жемчужине. В нижней части горлышка помещено изображение еще одного, красного дракона, догоняющего жемчужину (№ 5835-1). На шарообразном тулове другого кувшина (№ 5835-2) изображены два красных дракона и два огненных шара: один расположен между головами, а другой — между хвостами драконов. Помещенное на нижнем горлышке сосуда изображение дракона рисует его синим, с повернутой назад головой (рис. 4).

Драконы часто изображались на вазах — см., например, белую фарфоровую вазу с фигурным изображением дракона, (МАЭ, № 2790-53), а также фарфоровую вазу-кракле с рельефными наклепными драконами из коллекции Государственного Музея изобразительных искусств КиргССР (инв. № 1854, КП-1981; рис. 5).

Изображения дракона входят в состав свадебного головного убора

китайской невесты (№ 2144-1).¹⁸ Приведу еще несколько примеров изображений дракона, встречающихся на коллекционных предметах МАЭ. В центральной части бумажного свитка, № 683-12/6(d), изображен Лунван — бог дождя, грома и молнии в даосском пантеоне. Слева и справа от него изображены помощники, в руках которых предметы, сим-



Рис. 4. Сосуд. Кол. № 5835-2.

волизирующие дождь и воду. Низ свечи, отлитой из горного воска, украшен стилизованным рельефным изображением дракона (№ 683-5/1, 2). На внешней стороне курильницы изображена бушующая водно-воздушная стихия: в волнах — рыбы, в облаках — птицы, кони и т. д., на цельнолитой крышке — дракон и хищные птицы. К торцовым частям курильницы прикреплены ручки в виде львиных морд с кольцами в пасти (№ 826-5ab).

Изображения дракона очень часто встречаются в храмовой архитектуре, особенно на юге Китая и у зарубежных китайцев. Конек крыши

¹⁸ См. также: Сусллова И. В. Головные украшения китайцев и их символика. — В кн.: Одежда народов Зарубежной Азии. Л., 1977 (Сб. МАЭ, т. 32), с. 242, 243.

зачастую украшен драконообразной черепицей. Почитание дракона вошло также в китайский буддизм и ислам. Драконова табличка встречалась в Китае даже в мечети, где совершалось моление о дожде; в пекинском буддийском монастыре Юнхэгун имеется фигура западного богатыря — Вирубаксы, олицетворения осени и символа богатого уро-



Рис. 5. Ваза. Гос. Музей изобразительных искусств КиргССР, № 1854, КП-1981.

жая, изображенного с драконом в одной руке (он почитался как распорядитель всех драконов) и с жемчугом в другой (как олицетворение святого дела).¹⁹ Ко всему, что было связано с именем дракона, высказывались знаки внимания, почитания, в нем почитали силу, которая могла помочь. Так, в южных и центральных районах Китая издавна строились лодки с головой дракона или по крайней мере с драконьими гла-

¹⁹ Дунганские народные сказки и предания. М., 1977, с. 550; Юнхэгун. Пекин, 1956, с. 14—17.

зами на носу. Встречавшиеся на юге Китая окаменевшие кости и зубы, получившие в народе название «костей дракона», использовались местным населением и зарубежными китайцами в качестве лекарства.

Вместе с тем образ дракона зачастую имел не только символическое значение, но и — в большей или меньшей степени — использовался с декоративной целью. В 1878 г. в Китае впервые вышли почтовые марки: на них были изображены большие и малые драконы. В китайских ресторанах подаются изысканно оформленные рыбные и мясные блюда под названием «Два дракона играют в жемчуг». На цветочных выставках встречаются декоративные изображения белого дракона из хризантем. Изображения драконов встречаются на тушечницах.²⁰

В бытовой речи имя дракона нередко использовалось для подчеркивания силы. Так, на арго членов тайного общества рука называлась *у чжао лун* («пятипалый дракон»), вожаки местных групп общества — *лун тоу* («голова дракона»), император почитался как «истинный дракон».

Дракон — один из самых распространенных сюжетов в мировой культурной традиции, в которой нашли отражение различные этапы развития мировоззрения людей. И теперь искусствоведы выделяют зооморфные сюжеты, и в частности — изображения различных пресмыкающихся, змей. Исследователи духовной культуры из зоолатрических культов вычлениют офеолатрию как культ поклонения змеям.²¹ До сих пор у некоторых племен Австралии и Африки змеи почитаются как тотемы. По мировоззрению самых разных народов можно проследить, что они осознавали связь со змеями, верили в их покровительство, если с ними хорошо обращаться. Такое отношение переходило в почитание. Отношение к змеям как к одушевленным существам можно видеть не только у народов, стоящих на сравнительно низких уровнях социально-экономического развития, но и значительно ушедших вперед, живущих уже даже в классовом обществе. У индийцев, иранцев и других народов существуют поверья, по которым дракон или злые духи нападают на солнце и луну, вызывая тем самым затмение.²² У славянских народов бытовало представление, что человек, отведав змеиной ухи, начинал понимать язык животных и трав.²³ Древние ацтеки видели свое верховное божество Кецалькоатля в образе пернатой змеи.²⁴ Пожалуй, нет ни одного народа, у которого бы в том или ином виде не существовало мифов о змеях, их отражения в мифологии, верованиях и искусстве.²⁵

²⁰ Пэй Вэньчжун. К вопросу о раскопках и сохранении «костей дракона». — Вэнь цанькао цзыляо, 1956, № 6, с. 27—28. (На кит. яз.); Филателист Цзян Чжифан. — Китай, 1980, № 3, с. 30—33, с. 39; Хуан Фупин. Выставка хризантем в Сюлане. — Китай, 1980, № 3, с. 42—43; Цзян Ши. Тушечница Лунвэйянь. — Китай, 1980, № 2, с. 19.

²¹ Чегодаев А. Одежды в чешую. — Наука и религия, 1980, № 1, с. 34, 35.

²² Штакельберг Р. Р. Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян. — В кн.: Древности восточные (Тр. Моск. археол. о-ва), М., 1900, т. II, вып. 2, с. 22.

²³ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979, с. 173.

²⁴ Кинжалов Р. В. Культура древней Америки. Л., 1972.

²⁵ Помимо каталога Аарне—Томпсона, см.: Остроумов Н. П. Сарты. Вып. 2. Ташкент, 1890, с. 168—171; Пиотровский Б. Б. Випапы, каменные статуи в горах Армении. Л., 1939; Кожин П. М., Сарганиди В. И. Змея в культовой символике анауских племен. — В кн.: История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968, с. 35—40; Плесовский Ф. В. 1) Медведь как прообраз дракона в волшебных сказках коми. — В кн.: Проблемы финно-угорской фольклористики. Саранск, 1971; 2) Леший как один из прообразов дракона волшебных сказок пермских народов (удмуртов, пермяков, зырян). — В кн.: К истории малых народностей Европейского Севера СССР. Петрозаводск, 1979, с. 140—148; Абегиан М. Армянские

Культ змеи широко распространен у самых разных по происхождению, совершенно не родственных и не имевших между собой никаких контактов народов и вошел даже в мировые религии.²⁶

Как уже отмечалось, в мифологии древних китайцев есть указания на существование змее- или драконоподобных людей. Аналогичные мифологические сюжеты есть у многих аборигенных народов Юго-Восточной Азии. У вьетов, например, есть легенда, по которой человек — молодой король Лак Лонг Куан — произошел от дракона. Согласно мифологической традиции, распространенной у вьетов, живущих вдоль больших рек, женщина вступает в сношения со змеей (драконом) для продолжения рода. По представлениям мыонгов, человек — молодой и красивый король Кху — в образе змея-дракона живет в воде.

Традиция, конкретные условия не различают четко не только змею и дракона, но и крокодила — все они являются символами водной стихии. Можно предполагать, что реальные формы змеи и крокодила в первую очередь способствовали формированию образа мифологического дракона, ставшего в мировом фольклоре и верованиях наиболее универсальным, широко распространенным фантастическим животным.

У кхмеров, например, наряду с развитым змеиным культом нага крокодил как водяной бог играл большую роль в традиционных обрядах.²⁷ По представлениям яванцев, женщина однажды вступила в связь с крокодилом, и с тех пор они почитают его как предка. После рождения ребенка плаценту бросали в реку, чтобы течение отнесло ее к предкам-крокодилам. У кхмеров же есть легенда, согласно которой, нага — змееподобное божество подземных сфер и вод, приняв человеческое обличье, стал монахом буддийской общины. И хотя после раскрытия тайны мифический змей был изгнан из монастыря, в память об этом событии посвящаемого в монахи юношу называют *нага* (кхмерское *ниек*), а сам обряд — праздником посвящения змея нага в монахи.²⁸ Здесь нетрудно увидеть адаптацию буддизмом первобытных, аниматических в своей основе представлений, в данном случае о нага.

Как хорошо известно из данных этнографии, у народов Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии широко распространено представление о змеях-нагах.²⁹ Нельзя не обратить внимания на прямую идентификацию нага и дракона. Так, по бирманской астрологии, суббота — Сатурн, его олицетворением является дракон Нага.³⁰ Исследователи обратили внимание, что при переводе санскритских текстов на китайский язык слово *нага* переводится словом *лун* (по-китайски «дракон»).³¹

Таким образом, география культа дракона-змеи исключительно широка и по существу глобальна. В этой связи едва ли правомерно рассматривать проблему первоначального центра этого культурного феномена. Очевидно, это в широком плане отражало стадию в первобытном

народные верования. — Труды АН АрмССР, Ереван, т. 7, с. 63—65. (На арм. яз.); Сказки народов Китая. М., 1961, с. 15—27, 132—135, 232—242, 355—359; Глаза дракона. Легенды и сказки народов Китая. М., 1959; Simpson J. Fifty British Dragon Tales: An Analysis. — Folklore, 1979, vol. 79, № 1, p. 79—93; Durrenberger P. An Interpretation of a Lisu Tale. — Folklore, 1979, vol. 79, № 1, p. 94—103.

²⁶ Подробнее см.: Sarkar A. Snake-kult in World Religions. — Modern Review, Calcutta, 1962, vol. III, № 1, 2; Мифы народов мира. Энциклопедия, т. 1. М., 1980, с. 394, 395, 434, 435, 440—449, 468—471.

²⁷ Pogue-Maspero E. Etude sur les rites agraires de Cambodgiens. Paris—Lahay, 1962—1968.

²⁸ Пользуюсь случаем поблагодарить И. Г. Косикова за данное сообщение.

²⁹ По этому вопросу имеется большая литература. Подробнее см.: Чеснов Я. В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976, с. 102—104.

³⁰ Сумлёнова Е. В. Бирма: земля и люди. М., 1980, с. 18.

³¹ Почитание дракона в Китае, с. 31.

мышлении, в аниматическом мировоззрении древних людей.³² Сохраняясь в преобразованном виде, оно продолжало существовать и в средневековье, войдя в мировые религии. Так, один из видных идеологов русского православия священник П. Флоренский писал: «Христианская ангелология говорит об ангелах стихий, в том числе и об ангеле водяном, об ангелах даже отдельных источников как духовных силах, приставленных к соответственным стихиям и явлениям природы».³³

Вполне вероятно, что у древнейшего населения современного Северного Китая, вошедшего в состав древних китайцев, существовали тотемы. Так, по мнению Вэнь Идо, дракон был тотемом племен ся, и он сформировался как образ первопредка у многих народов Китая.³⁴ Таким образом, можно говорить о наличии офиилатрического культа у древних китайцев, пережитки которого сохранялись вплоть до самого последнего времени.³⁵ То, что у древних китайцев существовал культ змееподобных существ с человеческой головой, не вызывает сомнений, но едва ли справедливо из этого делать вывод, что «родиной образа дракона нужно считать Восточную Азию».³⁶

Представляется более правильным считать Юго-Восточную Азию как район формирования образа дракона. Выше уже говорилось о роли дракона в культурной традиции некоторых народов Юго-Восточной Азии. Следует особо подчеркнуть, что культ дракона издавна существовал у древних аборигенов Индокитая, о чем свидетельствуют его изображения на бронзовых барабанах культуры Донгшон. Эти барабаны использовались в культовых целях при различных земледельческих обрядах.

Культ дракона как повелителя водной стихии у всех народов связан с земледелием, зависящим от осадков, влаги. И хотя невозможно сегодня говорить о центре происхождения образа и культа дракона, вполне возможно попытаться выделить районы формирования локальных вариантов этого культа.³⁷ Одним из таких ареалов была Юго-Восточная Азия — центр формирования заливного рисосеяния, где культ дракона формировался в тесной связи с мировоззрением земледельцев — создателей культуры риса. Интересно, что представления о драконе нашли самое широкое отражение в культурной традиции вьетов — самого многочисленного народа материковой части Юго-Восточной Азии, правопреемника упомянутой донгшонской культуры. Согласно одной легенде, царь Дракон со дна морского дал вьетам свой меч, чтобы они во главе с Ле Лоем, вооруженным чудесным священным мечом, разгромили полчища северных захватчиков. После победы меч вернули морскому владыке, где он и хранится до лучших времен. Вполне вероятно, что основная сюжетная линия легенды — участие дракона в отражении вражеского нападения — древняя, а ее конкретизация — связь с отражением определенной агрессии — более поздняя.

Слово *ронг*, *лонг* («дракон») часто встречается во вьетнамской топонимике. Например, мост через р. Ма близ г. Тханьхоа называется Хам-

³² Котляр Е. С. Мифы бантуязычных народов Тропической и Южной Африки. — СЭ, 1967, № 3, с. 50, 51.

³³ Флоренский П. Философия культа. — Богословские труды, М., 1977, сб. 17, с. 198.

³⁴ Вэнь Идо. 1) Представление о существах с человеческими головами и змеиными телами как о драконах-тотемах. — Жэньвэнь кэсюе сюэбао, Куньмин, 1942, т. 1, № 1. (На кит. яз.); 2) Мифы и поэзия. Пекин, 1956, с. 69 (На кит. яз.).

³⁵ Chao Denise. The Snake in Chinese Beliefs. — Folklore, 1979, vol. 90, № 2, p. 193—203.

³⁶ Терентьев-Катанский А. П. Указ. соч., с. 125.

³⁷ Успешные попытки наметить некоторые локальные варианты распространения сюжетов о драконе предприняты Б. Л. Рифтиным, см.: Дунганские народные сказки и предания. М., 1977, с. 403—411, 543.

ронг — («Пасть дракона»), р. Меконг (Кып-Лонг) — «Девять драконов», залив Халонг — «Опустившийся (затонувший) дракон» и т. д. Как показали специальные исследования, термины *лонг*, *ронг*, *хлонг*, *кронг*, *шонг* со значением «река» широко встречаются в разных районах Юго-Восточной Азии, а значение «дракон» является вторичным.³⁸ Часто встречаются терракотовые изображения дракона на коньках крыш пагод и т. д.

Очевидно, вместе с культурой риса культ дракона в его юго-восточном варианте стал постепенно проникать к древним китайцам, успешно воспринявшим рисоводческую традицию от аборигенов, живших к югу от р. Янцзы.³⁹ Здесь особо следует подчеркнуть большую роль изучения различных контактов между этносами, жившими в этих регионах в разные периоды истории начиная с древности.

Этно-лингво-культурные взаимосвязи первобытных народов, живших в Юго-Восточной Азии и на севере Восточной Азии, влияние южных компонентов на этнокультурную историю древних насельников, живших на севере современного Китая, привлекает все более пристальное внимание исследователей. Так, Н. Н. Чебоксаров на основе изучения новейшего палеоантропологического материала отмечал: «Неолитические крапиво-логические серии из бассейна Вэхэ обнаруживают немало особенностей, сближающих их с древними и современными популяциями южного ответвления тихоокеанских монголоидов».⁴⁰ Проведя анализ типологической структуры языка иньских надписей, М. В. Софронов делает вывод о том, что еще «во второй половине II тысячелетия до н. э. народ инь или во всяком случае его правители и прорицатели говорили на языке южноазиатского типа».⁴¹

Влияние юга на север даже в пределах современного Китая — большая и, к сожалению, до сих пор мало исследованная тема. Прежде изучалось только движение с севера на юг, что объясняется хорошо известным переселением в известные времена значительных масс населения из бассейна р. Хуанхэ за р. Янцзы и что в конце концов привело к китаизации районов, лежащих к югу от р. Янцзы.⁴² А вместе с тем, помимо приведенных выше соображений, следует вспомнить вывод Го Можо о том, что именно царства У и Юэ, находившиеся к югу от р. Янцзы в I тыс. до н. э., «являлись знаменитыми районами по производству бронзы, где искусство выплавки металла ... уходит в глубокую древность», что «Южный Китай — родина бронзовых изделий».⁴³ От аборигенов, живших к югу от р. Янцзы, была заимствована и вся мифологическая и культовая традиция дракона.

³⁸ Мурзаев Э. М. Очерки топонимики. М., 1974, с. 317. См. также: Нго Дык Тхинь. Восточный Индокитай как историко-этнографическая подобласть. М., 1980, с. 19.

³⁹ Решетов А. М. Основные вопросы древнейшей истории юга Восточной Азии. — В кн.: Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1968, с. 278, 279.

⁴⁰ Чебоксаров Н. Н. Антропологический состав населения территории современного Китая в палеолите, мезолите и неолите. — В кн.: Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977, с. 88. Когда я впервые показал Г. Ф. Дебецу публикацию Янь Иня на китайском языке, не говоря, какую группу представляет опубликованная серия, он определил ее как малайскую.

⁴¹ Софронов М. В. К типологической характеристике языка иньских надписей. — В кн.: Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977, с. 204.

⁴² Решетов А. М. Основные вопросы древнейшей истории юга Восточной Азии. М., с. 250—281; Итс Р. Ф. Этническая история юга Восточной Азии. Л., 1972; Решетов А. М., Чебоксаров Н. Н. Антропология и этнография о происхождении китайцев. — В кн.: Расы и народы. Вып. 3. М., 1973, с. 89—114.

⁴³ Го Можо. Бронзовый век. М., 1959, с. 404.

Дракон в Китае, где благосостояние населения зависело от урожая, стал символом императора,⁴⁴ и поэтому он, как предстоятель во всех делах, делал первую борозду, после чего в стране начинались сельскохозяйственные работы, приносил жертвы дракону как повелителю водной стихии, оплодотворяющей землю, спасающему людей и плоды их труда от засухи. Дракон и император были связаны цветовой символикой — желтым цветом.

По китайской традиции, не только культ дракона, но и другие феномены китайской культуры рассматриваются как исключительно китайские, всегда существовавшие у китайцев, по крайней мере в пределах современного Китая. Вместе с тем очевидно, что отдельные элементы культуры, считавшиеся бесспорно китайскими, имеют некитайское происхождение. Очевидно, мифологический образ дракона, сформировавшийся на основе офиолатрических культов змеи, крокодила в Юго-Восточной Азии, был заимствован древними китайцами как божество водной стихии, получил там большое развитие. Земледелие в этой стране — основа жизни, а потому не случайно, что в Китае, по некоторым данным, поклонялись 185 царям драконов (*лунван*).⁴⁵ Естественно, что дракон широко почитался китайскими крестьянами.

Со временем, под влиянием социально-экономических факторов, дракон, осознававшийся как символ верхнего мира, космологического единства, стал в Китае начиная с эпохи Хань и символом императорской власти.

⁴⁴ Сидихменов В. Я. Китай. Страницы прошлого. М., 1974, с. 125, 126.

⁴⁵ См.: «Цыхай». Шанхай, 1948, с. 1572, 1573. (На кит. яз.). См. также: Китайско-русский словарь, составленный бывшим начальником Пекинской духовной миссии архимандритом Палладием и старшим драгоманом императорской дипломатической миссии в Пекине П. С. Поповым. Пекин, 1888, т. 1, с. 351, 352.

М. Ф. Альбедиль

О южноиндийских ритуальных коромыслах

Цель настоящей работы — пополнить этнографические сведения о южноиндийском ритуале, в частности ввести в обиход данные о тамильских коромыслах и предложить один из возможных путей интерпретации их ритуальной семантики.

В индийской коллекции фондов МАЭ хранится несколько ритуальных коромысел (тамильск. *kāvaṭi*), вывезенных из Южной Индии А. М. и Л. А. Мервартами в 1914—1918 гг. (кол. № 3087, экз. № 22—29 — полные комплекты коромысел, 30—32 — украшения к коромыслам).

Термин *kāvaṭi*, толкуемый обычно как «деревянная палка с украшениями, которую носят в шиваитских процессиях», этимологически возводится к общедравидскому корню *kā* со значением «коромысло, шест для ношения груза на плечах». (Попутно отметим полезную для дальнейших рассуждений архаичность различения в тамильском языке ритуального и профанического терминов, образованных от морфемы *kā* в указанном значении.)

Все имеющиеся в МАЭ коромысла однотипны по конструкции и различаются большей или меньшей степенью отделки. Они состоят обычно из четырех главных частей: довольно длинного шеста (73 см), на обоих концах которого укрепляются две поперечные доски (2 и 3 части), как правило, украшенные резьбой, орнаментом (преимущественно растительным) и содержащие изображения божеств Ганеши и Субраманьи, которые в ортодоксальном индуизме считаются сыновьями одного из верховных божеств — Шивы. Четвертая часть представляет собой арку, сделанную, по свидетельству собирателей, «из проволоки и бумаги или пальмовых листьев, разукрашенную цветами и другими изделиями из бумаги, мишуры, дерева *sola* и т. д.», она «прикрепляется к *kāvaṭi* во время паломничества».

Изображения богов отсутствуют лишь на одном коромысле (№ 22), где на поперечных досках процарапаны три концентрических круга на одной и раковина, закрученная вправо, — на другой. На всех остальных божества представлены — иногда весьма пышно — в соответствии с иконографическим канонам: Ганеша (слоноголовый бог), сидящий верхом на крысе (своей вахане — традиционном ездовом животном), изображен с четырьмя руками (атрибуты выполнены нечетко). Цветовая характеристика не всегда строго выдерживается, преобладает традиционный синий цвет тела или отдельных его частей, в синий цвет выкрашена и крыса. Субраманья (известный также под другими именами, в том числе под именем Муруга — «юный») сидит верхом на павлине (на доске в экз. № 26 птица держит в клюве кобру). На одном варианте коро-

мысла (№ 24) он изображен шестиликим и двенадцатируким. На голове — золотая тиара, в руках — золотое копьё или трезубец, остальные атрибуты или не просматриваются четко, или отсутствуют. Основное цветовое определение божества в изображениях — красное тело, красный фон. Оба божества на досках коромысла изображены в окружении адорантов, застывших в молитвенных позах.

Орнаментированы чаще всего основания поперечных досок, где довольно грубо и схематично выполнены листья и лотосы. На экз. № 26 и 28 поперечная доска с изображением Муруги увенчана вырезанным из дерева растительным мотивом, напоминающим по форме лист ашваттхи, имеющий характерную сердцевидную форму с удлинённым верхним концом. Вторая поперечная доска, на которой изображен Га-

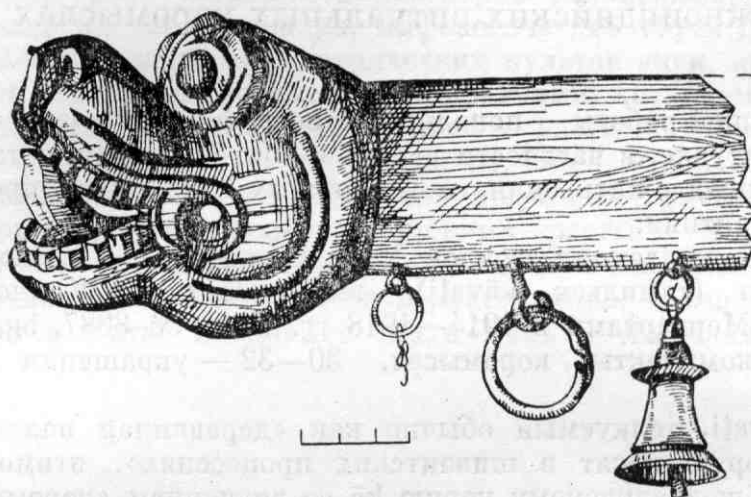


Рис. 1. Деталь коромысла с головой уāli. Кол. № 3087-29.

неша, в тех же комплектах коромысел не имеет аналогичной орнаментальной детали, она либо отбита (№ 28), либо заменена другим растительным мотивом, сильно стилизованным и потому трудно распознаваемым (№ 26).

Некоторые экземпляры *kāvati* имеют дополнительные мотивы в украшениях поперечных досок: № 25 — изображение попугаев, № 28 — изображение уāli (мифическое животное, обычно интерпретируемое как слонолев). Экз. № 29 представляет собой толстую палку длиной 112 см, на обоих концах которой вырезаны оскаленные львиные морды, рядом с ними — колокольчики и кольца для подвешивания горшков с жертвоприношениями. Экз. № 30—32 — украшения, прикрепляемые к *kāvati*, сделанные в форме трехъярусного царского зонта из белой бумаги и декорированные бумажными цветами и мишурой.

Резьба и украшения на досках выполнены в примитивной манере, что свидетельствует об их применении в народной обрядности, ибо предметы храмового инвентаря обычно отделяются весьма тщательно.

Упоминания о ритуальных церемониях с *kāvati* в доступной этнографической литературе скудны и немногочисленны.¹ Символика коромысел, хотя она и ощущается носителями туземной традиции,² тем не менее никак не истолковывается.

¹ Diehl C. G. *Instrument and purpose. Studies on rites and rituals in South India*. Lund, 1956; Кхокар М. О религиозном содержании индийских танцев. — В кн.: *Индийский этнографический сборник*. Л., 1961 (Тр. ИЭ, т. XV), с. 66—79; Anderson M. *Note on the kavadi ceremony among the hindus in Ceylon*. — *Journ. of the Royal Asiatic Society of Great Britain*, 1908, vol. 2, pt 3, p. 848—850.

² М. Кхокар называет *kāvati* эмблемой божества (указ. соч., с. 78).

На основании этих кратких этнографических сведений можно сделать заключение о практическом применении *kāvaṭi* как культового предмета: а) в качестве атрибута паломников, направляющихся к святым местам Муруги;³ б) в качестве атрибута прорицателей, доводящих себя ритуальными плясками до экстатического состояния, в котором они предсказывают будущее;⁴ в) в качестве жертвенного предмета и инструмента для жертвоприношений в некоторых умиловительных обрядах.⁵ Эти же этнографические свидетельства позволяют сделать вывод о преимущественной соотнесенности упомянутых обрядовых действий с почитанием Муруги.

Возникает целый ряд вопросов, ответы на которые мы не смогли найти в этнографических работах. Как и почему такой сугубо бытовой предмет, как банальное коромысло, попал в сферу культовой практики, где он имеет безусловную ритуальную нагрузку? В чем эта нагрузка заключается? Каким образом коромысло, пусть даже сакрализованное (сознательно отвлекемся пока от мотивировки этой сакрализации), связано с культом тамильского бога гор Муруги, в числе атрибутов и символов которого трудно усмотреть что-либо даже отдаленно напоминающее коромысло? В чем может состоять «вдохновляющая» роль коромысла в упомянутых выше экстатических танцах прорицателей?

Оказалось, что ответы на эти подчас курьезно звучащие вопросы можно получить при знакомстве с протоиндийским материалом, с которым (как теперь выясняется) преемственно связаны многие явления духовной и материальной культуры Индии исторического периода (особенно в дравидоязычном ареале). Оказалось также, что столь своеобразное употребление заурядного бытового предмета в культе относится не к числу необъяснимых и «странных» (с европейской точки зрения) особенностей индийского ритуала, а вполне логично и обоснованно связано со складом индийского мышления, привыкшего оперировать самыми разнообразными символами, и может быть понято из оснований, находимых в типологических особенностях культовой практики на дравидском юге Индии.

Первое, что обращает на себя внимание при знакомстве (по названным выше этнографическим источникам) с составом ритуальных действий с *kāvaṭi*, — это принципиальное отличие их от классических индуистских обрядов (подробнее об этом см. ниже) и приближение скорее к культовым отправлениям шаманского толка в духе древнего дравидского ритуала.

Отсутствие каких бы то ни было истолкований символики может быть объяснено глубоким и давним укоренением обряда в дравидской культовой традиции, в связи с чем мифологические и связанные с ритуалом реалии оказались забытыми. Все это вместе взятое наводит на мысль, что мы имеем дело со следами древней системы ритуала старого типа, тем более что именно на юге Индии, более консервативном и приверженном древним традициям, до настоящего времени продолжают существовать рудиментарные ритуальные процедуры (главным образом в народной обрядности) наряду с индуистскими ортодоксальными.

Поскольку мы не располагаем прямыми данными для выяснения ритуальной семантики и мифологического подтекста обрядовых действий с *kāvaṭi*, представляется целесообразной попытка интерпретации тер-

³ Diehl C. G. Op. cit., p. 25.

⁴ Ibid., p. 223; Кхокар М. Указ. соч., с. 78—79.

⁵ Diehl C. G. Op. cit., p. 230, 232.

мина и его применения в современной культовой практике тамиллов через протоиндийский материал, которая будет оправданной в том случае, если благодаря такому сопоставлению окажется разъясненной ритуальная характеристика *kāvati* и мифологическая референция обряда.

В свою очередь обращение к данным живой южноиндийской традиции, законсервировавшей фрагменты некоторых архаических ритуальных действий и находящей глубокие аналогии в протоиндийском материале, способствует более адекватному восприятию соответствующих протоиндийских текстов и связанных с этими текстами реалий.

В протоиндийском алфавите есть знак, пиктографически интерпретируемый как «носильщик» и изображающий человека с коромыслом на плечах. Семантическое отождествление этого знака (протодравидск. *kā* — «хранитель, покровитель, защитник») ⁶ и контекстуальная обусловленность его появления в протоиндийских текстах (употребляется как приложение к именам различных богов) в сопоставлении с позднейшими дравидскими параллелями позволяют сделать заключение о применении этой языковой единицы в протоиндийской мифологической системе. Она, по-видимому, передавала ту семантическую информацию, которая в системе дравидских языков передается понятием «бог-покровитель» (как общий термин божества, употребляемый в макро- или микрокосмическом плане в зависимости от контекста — или ситуации).

Для целей нашей работы приведенные данные важны тем, что они свидетельствуют не только об употреблении коромысла как предмета материальной культуры в период существования протоиндийской цивилизации, но и о его преимущественной знаковой функции в системе мифологических представлений протоиндийцев. Естественно предположить, что в восприятии носителей протоиндийской цивилизации существовала тонкая связь знакового символа и обозначаемого им мифологического персонажа или определенной функции персонажа. Таким образом, знак письма может считаться символом не только для современного рефлектирующего исследователя протоиндийской культуры, но и для жителей протоиндийских городов, о чем свидетельствует, например, бахрейнская печать из Ура, где этот знак письма заменял изображение божества.⁷

Важным, хотя и косвенным доказательством употребления *kāvati* в указанном смысле в ритуальном действии (и одновременно свидетельством его архаичности) является декорирование его цветочной аркой. Индийский иконографический канон предписывает помещать изображение божества в арке, символизирующей небесный свод, причем наиболее устойчивым оказывается соотнесение арки с божествами шиваитского комплекса.⁸ В свою очередь архаичность арки как важной иконографической детали удостоверяется протоиндийскими параллелями (ср., например, печати с изображением верховной богини в арке, схематически изображающей крону мирового дерева).⁹

Прикрепление арки к коромыслу во время отправления обряда, на которое указывают Мерварты в описи, означает, по всей вероятности, его сакрализацию.

Знак, схематично изображающий человека с коромыслом, весьма сходный по начертанию с протоиндийским, обнаружен на мегалитиче-

⁶ Gurov N. V. Prospects for the linguistic interpretation of Proto-Indian texts. — Brief report on the investigation of the Proto-Indian texts. М., 1968, p. 38.

⁷ Кнорозов Ю. В. Формальное описание протоиндийских изображений. Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. II. М., 1972, с. 211.

⁸ Gouveau-Dubreuil G. Iconography of Southern India. Paris, 1937.

⁹ Кнорозов Ю. В. Указ. соч., с. 210.

ской керамике Южной Индии,¹⁰ где он, вероятно, обозначал божество, символизируемое сосудом.

Соответствие знаков настолько показательное, что практически исключает случайность и скорее подтверждает преемственную связь. Возможно, уже к тому времени этот знак, бесспорно важный в системе классификационных соответствий протоиндийской культуры (по крайней мере в определенных типовых ситуациях), утратил свой первоначальный смысл, но продолжал сохраняться в ритуале как черта символической классификации.

Приведенные выше сведения представляются необходимыми и достаточными для установления: а) архаичности *kāvati*; б) длительной традиции его употребления в ритуальном статусе; в) мифологической обусловленности этого статуса. Возможно, символика *kāvati* была впоследствии переосмыслена таким образом, что его ношение и манипуляции с ним в определенных ситуациях приобрели самостоятельное значение и стали частью ритуала, знаменующего акт обращения к богу-покровителю.

Возможно также допущение, что коромысло, на котором носили жертвоприношение в храм, с самого начала в исконно дравидских обрядах участвовало в роли символа божества (см. выше упоминание о бахрейнской печати из Ура) и на этом основании его изображение попало в число знаков протоиндийского алфавита.

К сожалению, мы можем сейчас скорее задавать вопросы, нежели давать на них окончательные, однозначные ответы. Бесспорным пока представляется лишь то, что сведения о ритуальном употреблении *kāvati* можно квалифицировать как принадлежащие одновременно к диахронному и синхронному планам культовой практики дравидов.

Для подтверждения ритуальной нагрузки *kāvati* важно учитывать некоторые типологические особенности южноиндийского ритуала, имеющие, впрочем, глубокие аналогии и у других народов Индии. Имеется в виду обычное у дравидов обращение в культовой практике не непосредственно к объекту почитания (который, естественно, мыслится религиозным сознанием как реально существующий), а чаще к какому-либо его атрибуту, предметному символу, т. е. элементу внешней обрядности, замещающему функционально и семантически объект почитания в культовом действии (явление так называемой субституции объекта культа). Об этом свидетельствуют данные не только живой традиции, но и древних и средневековых письменных источников (ср., например, обращение к браслету как к заместителю Шивы в тамильских культовых гимнах шиваитских поэтов-бхактов VI—XI вв. н. э.).

Такое соответствие литературных, фольклорных и этнографических данных позволяет отнести указанное явление к типичным способам включения в ритуал мифологических кодов, и в свете этого считать обоснованной трактовку роли *kāvati* в ритуале как символического предмета, замещающего объект почитания в его специфической функции и в то же время наделенного инструментальной функцией.

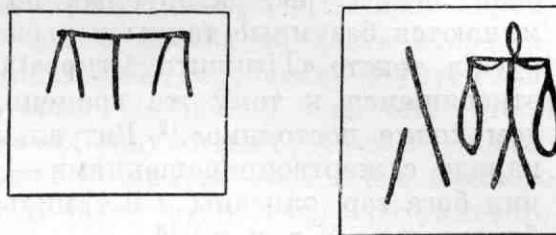


Рис. 2. Изображение коромысла на протоиндийском объекте и на мегалитической керамике.

¹⁰ Lal B. B. From the megalitic to the Harappa: tracing back the graffiti on the pottery. — *Ancient India*, New Delhi, 1960, № 16.

Для целей нашей работы важно выделить из комплекса ритуальных действий, непосредственно связанных с *kāvaṭi* у современных тамиллов, экстатический танец (танцы в честь Муруги на празднике почитания этого божества; дикие пляски прорицателей), а также часто обусловленную им временную психопатологию исполнителя такого танца, которая расценивается как непереносимое условие для установления связи с объектом почитания и свидетельствует о специфически культовой функции этого танца.¹¹

Заметим сразу же, что ритуальный танец, исполняемый современными прорицателями с целью обрести особое состояние, необходимое для реализации пророческого дара, связывается опять-таки с почитанием древнетамильского бога Муруги, жрецы которого (там. *vēlaṇ* — «копыеносец») бесспорно были шаманами и предсказывали будущее во время дикой пляски (тамилск. *veṛi-y-āṭal* — букв. «танец в состоянии одержимости Муругой»). В самых ранних письменных памятниках тамильской литературы, датируемых по меньшей мере I—III вв. н. э., упоминаются безумные танцы копыеносцев, т. е. жрецов Муруги, а сам Муруга в тексте «*Tirumūṟṟaṅṟuppaṭai*» («О постижении пути к Муруге»), относящемся к тому же времени, изображается «танцующим на каждом холме постоянно». ¹² Ритуальные пляски, которые расценивались — наряду с жертвоприношениями — как преимущественная форма почитания бога гор, описаны и в тамильском эпосе «Повесть о браслете» (приблизительно V в. н. э.).¹³

Таким образом, ритуальный танец как стандартное действие при отпращивании культа у современных тамиллов и связанное с ним аномальное (с точки зрения западного исследователя, но не участников ритуала) поведение почитателей Муруги в пределах культового акта является копией весьма архаической культовой структуры.¹⁴

На основании приведенных соображений представляется обоснованным рассматривать культовые действия с *kāvaṭi* как реликты некогда развитого ритуала почитания древнетамильского бога Муруги, причем ритуал апеллировал, по-видимому, к функции покровительства этого божества.

Для доказательства последнего утверждения приведем, во-первых, данное выше истолкование символики *kāvaṭi*, во-вторых, свидетельства древнетамильской письменной традиции, выделяющие функцию покровительства (понимаемую в специализированном значении) как доминирующую в комплексе «обязанностей» божества по отношению к своим

¹¹ К. Г. Диль пишет, что он наблюдал состояние одержимости, длящееся часами, у адепта Муруги, который направлялся к святилищу божества с *kāvaṭi* на плечах, по дороге занимаясь пророчествами в таком состоянии. Этот прорицатель был рабочим хлопчатобумажной фабрики в Мадрасе и членом местного тредьюниона (Diehl C. G. Op. cit., p. 223). Ср. также свидетельства М. Кхокара (указ. соч., с. 78—79).

¹² Перевод А. М. Дубянского. Подробнее о шаманском танце у древних тамиллов по литературным источникам см.: Dikshitar R. V. R. *Studies in tamil literature and history*. Madras, 1930, p. 270—290; Ruben W. *Shamanism in alten Indien*. — *Acta Orient.*, Н. III, 1940, Bd 18; Naṅṅaṅam X. C. Thani. *The educators of early tamil society*. — *Tamil culture*, 1956, v. V, № 2.

¹³ Повесть о браслете. Пер. с тамильского. М., 1966, с. 149—150.

¹⁴ Представления о божестве-танцоре в ортодоксальном индуизме явственно связываются с Шивой, танец которого переосмыслен в мистическом плане как акт порождения видимости мира и всего сущего. Важно отметить, что древнетамильский Муруга в индуистском пантеоне считается сыном Шивы, тем самым подтверждается сохранение ритуального танца с богами шиваитской группы. См. об этом, в частности: Naṅṅaṅam X. C. Thani. *Tamil culture and civilisation*. Bombay, 1970.

адептам. Так, в «Tolkāṛṇiyam» («Трактат о древней поэзии», пригл. I—III вв. н. э.) говорится: «Мир темных гор охраняет Красный» (одно из имен-эпитетов Муруги¹⁵). Аналогичным образом указания на эту функцию содержатся в древних и средневековых тамильских текстах.

Диахроническое рассмотрение реализации названной функции Муругой на зафиксированном литературном материале (не приводимое здесь как выходящее за рамки данной работы) и сопоставление отдельных мифологических и исторических реминисценций в текстах имеет самостоятельный интерес, ибо на их основании можно предположить, что мифологические представления, связанные с Муругой, в том виде, в каком они отражены в письменных источниках начала н. э., уже в то время были архаичными и относились к еще более древней, угасающей традиции.

Общие этнографические сведения о характере почитания Муруги также могут быть поняты как дегенерирование иной культовой структуры, отражающее процесс сужения роли божества до ранга второстепенного (в рамках ортодоксального индуизма). Включение Муруги вместе с Ганешей в шиваитский культовый комплекс, где они стали сыновьями Шивы — одного из верховных индуистских божеств, можно интерпретировать как результат наложения индуистской идеи высшего бога на местные дравидские культы. В свете этого связь ритуального действия с *kāvati* с Шивой, о котором упоминают, в частности, Мерварты, правомерно отнести к числу содержательных элементов, подлежащих исключению в процессе реконструкции как не присутствовавших в первоначальном варианте ритуала, а возникших позднее в связи с формированием индуистских канонів.

Высказанное выше предположение о большей (по сравнению с началом н. э.) древности и значительности Муруги приобретает доказательную силу при обращении к протоиндийским материалам. В протоиндийском пантеоне среди важнейших мифологических персонажей имеется бог-копьеносец, обнаруживающий ряд сходных характеристик с древнетамильским Муругой, генетическим предшественником которого названный протоиндийский персонаж гипотетически мог быть.

Достойны упоминания некоторые орнаментальные детали в оформлении описанных выше коромысел из фондов МАЭ. При условии, что архаичность *kāvati* как ритуального предметного символа доказана, эти детали могут оказаться столь же архаичными и, следовательно, передавать информацию, относящуюся к древним формам культа. В пользу этого свидетельствует поразительно протоиндийский облик этих деталей. Их появление на современных южноиндийских коромыслах является само по себе знаменательным фактом, даже если они сейчас выступают в роли орнаментальных мотивов и не несут никакой семантической нагрузки. Если же допустить, что некогда они такую нагрузку имели, и попытаться интерпретировать ее на основе протоиндийского материала, то мы получим весьма интересные свидетельства, которые могут оказаться полезными для установления некоторых частных подробностей ритуала.

Три концентрические окружности, процарапанные на одной из поперечных досок экз. № 22 (там, где в прочих комплектах изображены божества), — важный протоиндийский символ, употребляющийся в надписях для обозначения большого сезона года.

¹⁵ Tolkāṛṇiyam. Poruḷadikaram. Īampūraṇar Uraiyūṇ. Tirunelvēli, Cēṇnai. 1956.

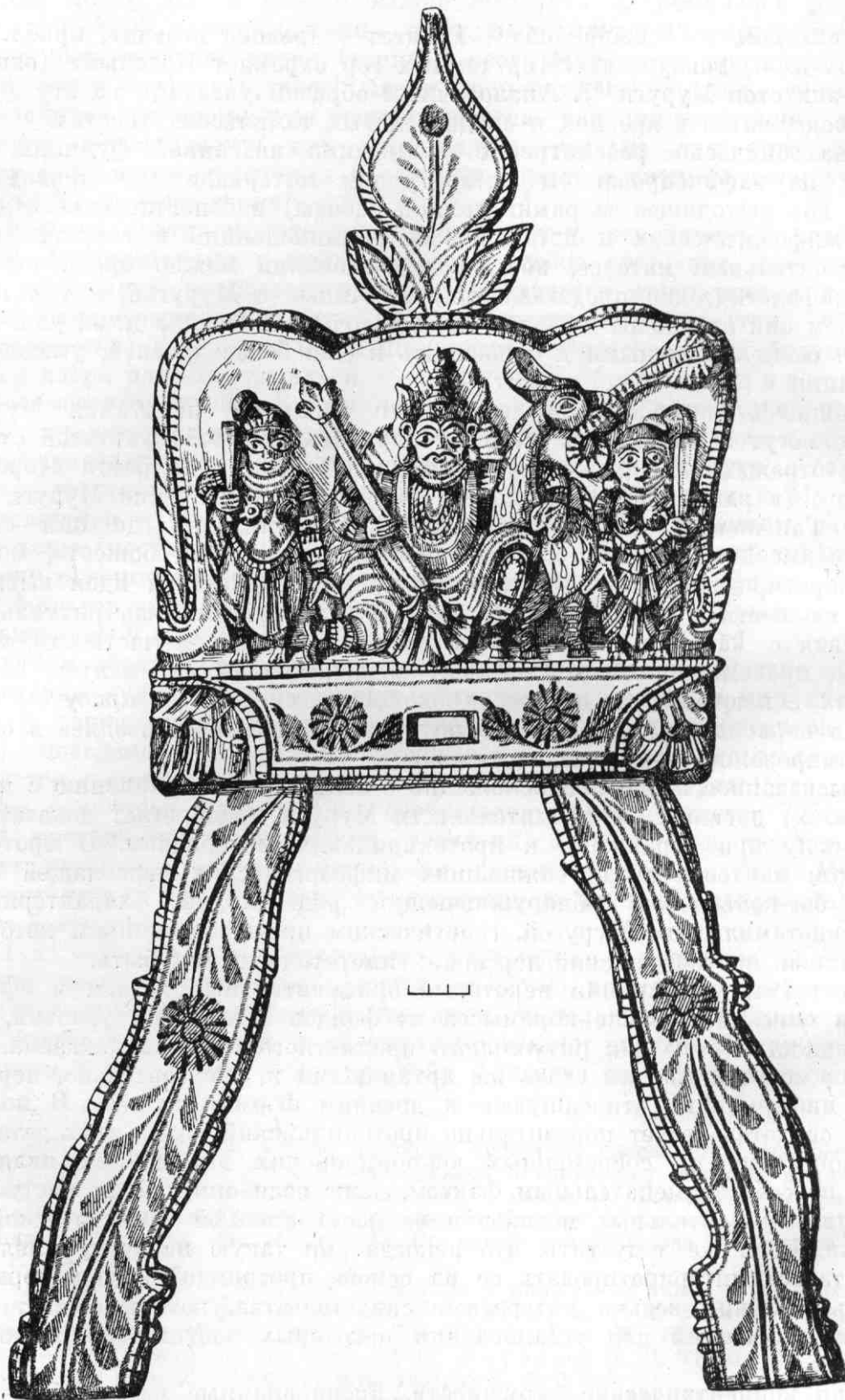


Рис. 3. Деталь коромысла (поперечная доска) с изображением Муруги.
Кол. № 3087-26.

Так называемый сердцеобразный символ, упомянутый в начале работы (№ 26, 28), по формальным данным связан, видимо, с годом как с календарно-хронологической единицей.¹⁶ Важно отметить устойчивую связь этого символа на ритуальном коромысле с Муругой.

Уже на основании этих двух свидетельств можно предположить, что на достаточно древней стадии божество, с почитанием которого ритуал с *kāvaṭi* был связан, покровительствовало какому-то календарно-хронологическому подразделению (году или сезону). Для первого символа возможно и другое истолкование: он мог указывать на дату совершения ритуала.

На двух коромыслах имеются головы львов и изображения *yāṭi*. Если допустить неслучайность появления этих изображений на ритуальных предметах и возможность их семантической интерпретации, то мы получим еще одно указание календарного свойства. Слово *yāṭi* в числе прочих значений употреблялось для наименования зодиакального созвездия Льва, которое в протоиндийское время обозначало летнее солнцестояние и тем самым начало сезона юго-западного муссона, приносящего дождь, важность которого для земледельца трудно переоценить. В свете этого может получить свое истолкование и связь змей с культом Муруги (ср., например, змею в клюве павлина — ваханы Муруги на коромысле экз. № 26; змею, доставляемую современным почитателем Муруги в его храм в качестве жертвоприношения),¹⁷ ибо агрессивное поведение змей, выползающих из затопляемых нор, — одна из примет приближающегося сезона дождей в Индии,¹⁸ так же как и крик павлина.

Значительное количество фактов, которые могут быть истолкованы в этом же ключе, содержится в древнетамильских текстах, посвященных Муруге. Не приводя здесь их полного перечня, укажем лишь на существенную роль выразительной числовой символики в связи с Муругой — он изображается шестиликим и двенадцатируким (ср. традиционное деление года в Индии на 6 сезонов и 12 месяцев) — и на устойчивость ассоциации его изображаемого облика с солнцем. Важно отметить также подчеркивание красного цвета в описаниях и изображениях Муруги,¹⁹ который естественно объясняется как реальная цветовая характеристика из его ассоциации с солнцем.²⁰ В мифологии красный цвет обычно выделяется как символ активного мужского начала, связанного с созданием.

Обращает на себя внимание и связь горной области, которой правит Муруга (по древнетамильскому поэтическому канону, сформулированному в «*Tolkāṟṟiyam*»), с холодным сезоном, что также может быть истолковано как поздний рефлекс древней календарной даты ритуала почитания. В качестве другого возможного варианта интерпретации этой связи имеет смысл упомянуть тождество понятий «год» и «холод, холодный сезон», отмеченное в ведических текстах еще И. П. Минаевым,²¹ а также то, что в протоиндийском календаре холодный сезон был

¹⁶ Кнорозов Ю. В. Указ. соч., с. 241.

¹⁷ Diehl C. G. Op. cit., p. 223.

¹⁸ В традиционном индуизме змеи считаются символом воды. См., напр.: Zimmer H. *Myth and symbols in Indian art and civilisation*. N. Y., 1946, p. 37.

¹⁹ Ibid., p. 203—205, 207. О роли красного цвета в южноиндийском ритуале и его амбивалентности см.: Beck B. E. F. *Colour and heat in South Indian Ritual*. — *Man*, 1969, v. IV, № 4, p. 558—559.

²⁰ По этим характеристикам Муруга близок Сканде — божееству санскритского эпоса. Однако представляется более оправданным предполагать не заимствование, а восхождение к одному источнику.

²¹ Минаев И. П. Очерк важнейших памятников санскритской литературы. — В кн.: *Избранные труды русских индологов-филологов*. М., 1962, с. 13.

первым большим сезоном года, обозначаемым одним символом «колеса». Все приведенные выше факты имеет смысл учитывать при исследовании мифологических и ритуальных данных, связанных с Муругой, с целью установления его первичных функций и обрядов его почитания.

Культ в его практической части бесспорно подвергся значительным искажениям при передаче во времени; его древнее состояние едва ли может быть надежно реконструировано. Опираясь на древнеиндийские представления о сакральном характере царя (т. е. первоначально племенного вождя), а также учитывая предполагаемую связь ритуала с определенным временным циклом, можно предположить обязательное участие царя в древнем ритуале. Кроме этих априорных соображений общего характера, в пользу высказанного мнения могут быть приведены лингвистические свидетельства: ср., например, значения тамильских слов и словосочетаний, производных от корневой морфемы *kā:kāvalan* < *kā* — «покровитель», «защитник», также «царь»; *kāval* — «покровительство», «защита», «царский доминион»; *kāval-mugasam* — «царский барабан»; *kāval-magam* — «царское дерево» (отражает древнетамильский обычай, по которому каждый правитель имел свое дерево); *kārru* — «царская печать».

Касаясь вопроса о связи мифа и ритуала (которая в данном случае необязательно сводится к отражению мифа в ритуале, а может иметь и более сложный характер), заметим, что разграничение мифологических и ритуальных данных и адекватное решение вопроса об их детальной соотношенности в нашем случае весьма затруднительно, если вообще возможно, по крайней мере в настоящее время (учитывая безусловные диахронические импликации, эзотерический характер культа, недостаточную ясность ритуальных и мифологических реалий, необходимость оперировать чаще не явными, а реконструированными данными).

Из частных вопросов в связи с *kāvaṭi* целесообразно отметить один, касающийся географии ритуала, а именно бытование церемонии с *kāvaṭi* на Цейлоне.²² Значение этого факта состоит в том, что он создает предпосылки для постановки вопроса о южной границе распространения протоиндийской культуры.²³

Подводя итог всему сказанному, возьмем на себя смелость утверждать, что семиотичность ритуальных коромысел и условия их функционирования в культовой практике на дравидском юге в сопоставлении с данными протоиндийского материала оправдывают их интерпретацию как предметных символов божества. Эта интерпретация подкрепляется некоторыми типологическими особенностями дравидского ритуала.

²² Anderson M. Op. cit., p. 848—850.

²³ Вопрос о распространении протоиндийской культуры на Цейлоне затронут также в статье Б. Я. Волчок «Цейлонский талисман» (СЭ, 1979, № 3, с. 141—146).

В. Р. Арсеньев

Культурная среда и факт культуры

(к идентификации одной женской фигуры бамбара)

В фондах Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого под номерами 6707, 6711, 6732, 6796 хранятся коллекции предметов материальной культуры народов Республики Мали, собранные автором настоящей статьи в период пребывания в этой стране с 1971 по 1974 г.¹

Среди особо интересных предметов этих коллекций имеется женская фигурка бамбара (№ 6711-101), которая не только привлекает к себе внимание как своеобразный пример деревянной пластики, связанный с магической практикой населения, но и отличается от большинства других предметов тем, что она была взята нами непосредственно с места своего естественного пребывания, т. е. предмет был зафиксирован не в искусственной для него ситуации (лавка или просто временное, функциональной природой предмета не обусловленное хранилище), а на своем, так сказать, рабочем месте (или на одном из таких рабочих мест, если предмет используется в нескольких действиях).

В условиях ограниченных возможностей, имеющихся в распоряжении исследователя, для проникновения в сферу духовной культуры изучаемых народов принципиальное значение получает объективная и целенаправленная фиксация обстоятельств приобретения предметов (и прежде всего предметов, связанных так или иначе с магической функцией), а также внешнего вида, состояния и расположения самого предмета, анализ полученной информации с учетом общего фона всей системы общественных отношений населения, у которого этот предмет возник и используется. Попытаемся проделать это на примере фигурки № 6711-101 (рис. 1, 2).

Фигурка (55,5 см выс. и 15,5 см шир.) изготовлена из дерева твердой породы острым режущим инструментом — долотом. Поверхность заскоблена и залощена. Поза статична. При общей монументальности фигура отличается искаженными пропорциями: вытянутая по вертикали голова занимает более трети общей длины тела. Изображение условно, схематично. В то же время некоторые части тела, например груди, проработаны довольно тщательно, с приближением к реальности.

Ступни массивные, удлиненные. Ноги короткие, плотные, слегка согнуты в коленях. Резко выявлены выдающиеся ягодицы с четко обозначенной складкой между ними, переходящей в канавку, которая, видимо, обозначает позвоночник и доходит до шеи. В промежности эта складка переходит в изображение гениталий. Здесь же, в промежности, имеется небольшое круглое отверстие, направленное вертикально вверх, возможно, обозначающее анус. Живот слегка выдается вперед с образованием вершины в районе пупка. Сам пупок отмечен небольшим круглым отверстием. На животе, выше и ниже пупка, обозначены процарапанными

¹ Подробнее см.: Гоцко Г. Н. История отдела Африки. — Сб. МАЭ, Л., 1980, т. XXXV.

линиями два пояска, украшенные наклонными линиями. Грудь полные, острые, нависающие, резко выдаются вперед, на концах с маленькими углублениями, обозначающими соски. Между ними отмечена небольшая канавка. Плечи прямые, широкие. Руки опущены резко вниз и слегка вывернуты плоскими растопыренными ладонями вперед. На кромке каждой ладони небольшими вырезами обозна-

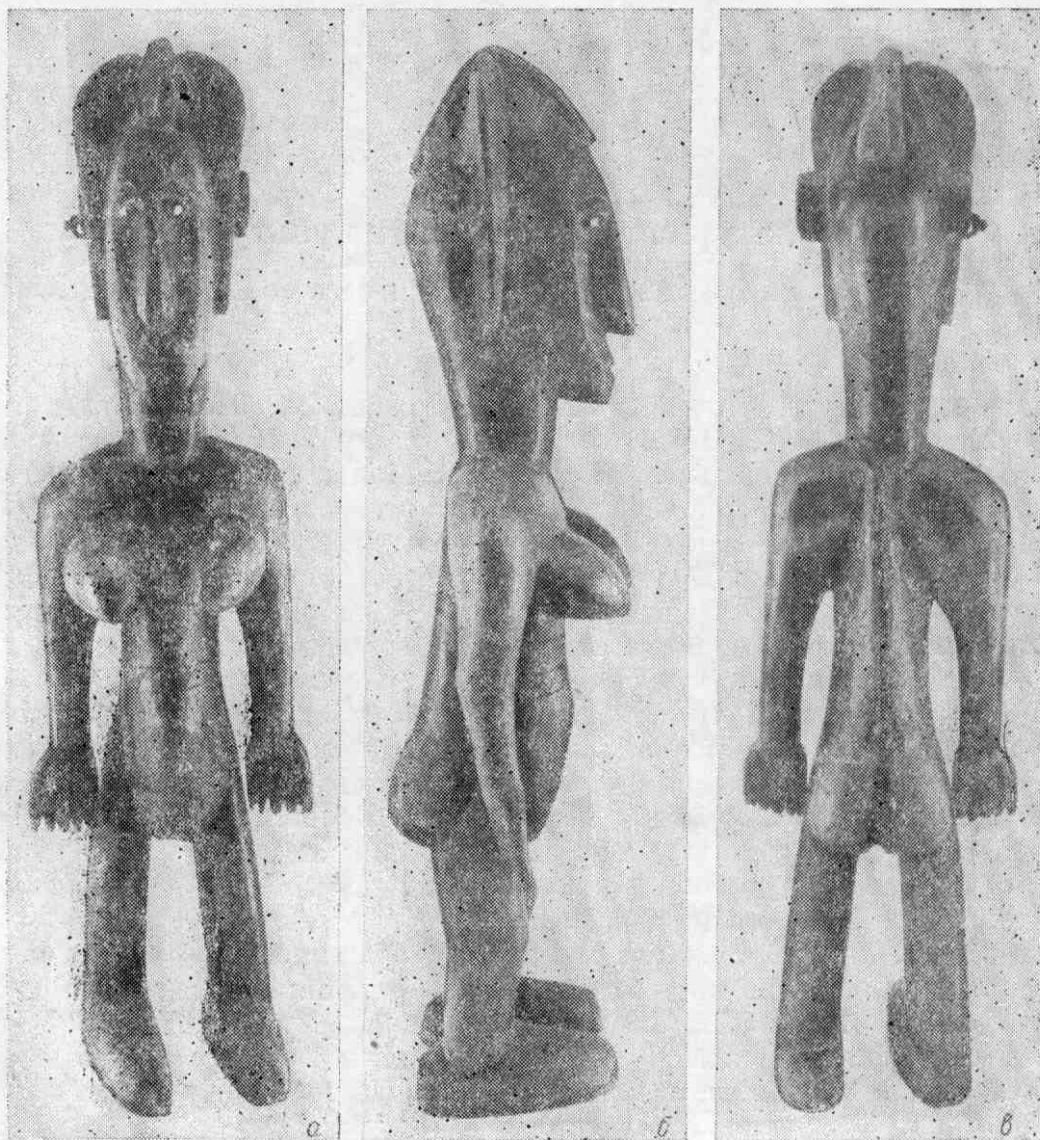


Рис. 1, а—в. Женская фигура бамбара. Кол. 67 11-101.

чены пальцы. Сзади на руках отчетливо выявлены локти. Лопатки отмечены уплощенными участками на общей покатой поверхности спины. Шея тяжелая, массивная, резко противопоставлена линии плеч. Голова удлиненная, яйцеобразной формы. Большой, орлиный, остро нависающий нос. Подбородок плоский, украшенный двумя парами перекрещивающихся линий (см. рисунок). Рот сделан в виде небольшой канавки. Глаза маленькие, выпуклые, расположены у самой переносицы. В их щелки забито по одному металлическому предмету (возможно, гвоздю), которые придают глазам блеск. Брови выпуклые, дугообразные. На них штрихами обозначены волосы. Над переносицей три небольшие вертикальные канавки, такие же канавки на висках. Прическа в виде четырех перекрещивающихся прядей (две вдоль и две поперек плоскости носа). На этих прядях прямыми линиями обозначены волосы. За поперечными прядями располагаются небольшие выпуклые схематичные ушные раковины. По краю их имеются сквозные отверстия (по шесть с каждой стороны), в два из которых в правом уже продеты пучки красных хлопчатобумажных нитей.

Вся поверхность тела покрыта тонким слоем высохшего кашеобразного буроватого органического вещества на белесой основе, образующего значительные скоп-

ления в складках, в особенности вокруг ушей, внутри глаз, во рту, вокруг грудей и в промежности.

Сохранность фигурки удовлетворительная. Имеются трещины.

Опишем по возможности точно и в соответствии с изложенными принципами обстоятельства приобретения предмета № 6711—101.

21 ноября 1971 г., проезжая по шоссе на дороге Бамако—Сегу, мы сделали короткую остановку на окраине дер. Варсала, приблизительно в 100 км от Сегу и соответственно в 140 км от малийской столицы Бамако. Местные жители, говорившие на языке бамбара, предложили купить арбуз. Мужчина лет 40, также разговаривавший на бамбара, предложил нам пройти за арбузом прямо на поле, которое находилось приблизительно в 200—300 м от дороги, среди нескольких групп жилых построек, каждая из которых представляет собой отдельное домохозяйство (*du*). По отношению к обществу центру деревни (*fèrè-kene*) поле находилось в юго-восточном направлении и отстояло от него на несколько сот метров. По пути к полю он зашел в одну из групп построек (*du*), которую назвал местом своего проживания. В ответ на вопрос, нет ли у них в деревне масок, он подвел нас к находившемуся здесь же круглому сооружению, имевшему вид цилиндра (диам. около 1 м) с коническим навершием, из плетеной соломы (типа циновки). Мужчина извлек из него два-три схожих наголовника, имевших вид фантастического животного, похожего на собаку, но с длинными, как у антилопы, рогами.² На нашу просьбу продать хоть один из них мужчина ответил решительным отказом, сославшись на то, что это не принадлежит ему (*a ta te*), что это общественное достояние (*be je ta do*). Поле оказалось на расстоянии 100—150 м от домохозяйства мужчины. Оно было обнесено плетнем из веток деревьев. Проход вел через подобие калитки, обвитой растением с колючками. На поле, поделенном на грядки, пло-



Рис. 2. Деталь женской фигурки бамбара. Кол. 6711-101.

отказом, сославшись на то, что это не принадлежит ему (*a ta te*), что это общественное достояние (*be je ta do*). Поле оказалось на расстоянии 100—150 м от домохозяйства мужчины. Оно было обнесено плетнем из веток деревьев. Проход вел через подобие калитки, обвитой растением с колючками. На поле, поделенном на грядки, пло-

² Аналогичные маски, принимающие участие в аграрных обрядах бамбара, широко известны в литературе под именем *чи-вара* и *согонин-кун* и имеют несколько региональных типов. В кол. № 6711 есть аналогичные образцы (№ 6711-88, 89). Нам также известно название *пконсонкун* для обозначения наголовников такого типа, которые, по М. Деляфоссу, можно толковать как «наголовник (*kun*) (в честь) почитаемого (*son*) существа-защитника (*kon*)» или как «наголовник (*kun*) для почитания (*son*) бруссы (*kon-kongo*)» (Delafoisse M. *La langue mandingue et ses dialectes*. Paris, 1955, t. 2, p. 381, 399).

щадью порядка 0.1 га, помимо арбузов, росли табак и другие культуры. Виднелись срезанные стебли проса или кукурузы. Прямо на поле, в 2—3 м от входа, лицом к нему (с общей ориентацией примерно с юга-юго-востока на север-северо-запад) стояла вырезанная из дерева женская фигурка. На вопрос, что она здесь делает, мужчина ответил, что она охраняет это самое поле (*a be foro tanga*). При этом из его реплик можно было предположить, что воры — лишь одна из причин для охраны поля. На предложение продать фигурку мужчина ответил отрицательно, но не столь решительно, как в случае с наголовниками. Отказавшись продать за тысячу малийских франков (*dogome keme fla*), он после некоторых колебаний отдал ее за сумму, в два раза большую, при этом он просто взял ее с грядки и передал из рук в руки. Попутно он сообщил, что сам приобрел ее недавно у кузнецов в деревне Мараканунго и что использование такого рода предметов широко распространено. Фигурка называлась *jiri maani*: «деревянный (*jiri*) человек (*maa*) маленький (*ni*)», — впрочем, это может быть и собирательное название предметов из такого материала и такого внешнего вида, не передающее его функциональную нагрузку.

Попытаемся дать предварительную этнографическую интерпретацию самой фигурки и обстоятельств ее приобретения. По существу речь идет о том, что при этнографическом изучении какого-либо явления (действия, предмета, умозаключения и т. п.) оно должно рассматриваться в связи со всеми компонентами этноса, обладающими в той или иной степени этническим своеобразием и рассматриваемыми как целостная система. Установив достоверность отношения какого-либо материального предмета к определенному срезу культуры той или иной социальной общности (например, этноса), мы видим уже в этом предмете объективное свидетельство тех или иных отношений внутри этой общности. Именно эти отношения и связанные с ними идеи, общественная практика обусловили существование самого предмета. Как достоверный элемент этой культуры, такой предмет может быть с полным правом назван фактом культуры. Тот же большой комплекс, свидетельством которого этот предмет выступает и внутри которого существует как интегральная часть, может быть назван культурной средой. При этом под культурной средой подразумеваются и естественное (природное) окружение человека, и сами люди в их отношениях к природе и друг к другу, как это отразилось в сознании людей. Практически мы всегда сталкиваемся с культурной средой конкретных этносов, зачастую в их взаимодействии.

Мы исходим из того, что фигурка оказалась на поле не с целью продажи, т. е. в искусственно созданной или инсценированной ситуации, а находилась в уготованном ей традицией месте, при исполнении соответствующих функций, т. е. она может рассматриваться как факт традиционной культуры одной из групп населения среднего течения р. Нигер.

Остановимся теперь на основных характеристиках культурной среды этой фигурки. Дер. Варсала располагается в зоне высокотравной саванны с небольшими перелесками, в междуречье Нигера и Бауле, на расстоянии примерно 40 км от р. Нигер. Других крупных водных артерий поблизости нет. Основным занятием населения деревни является мотыжное земледелие подсечно-огневого типа. В деревне имеется локальный рынок, собирающийся по воскресным дням (*kaŋi don*) семидневной недели.

В соответствии с географией населения Республики Мали дер. Варсала расположена в зоне проживания двух основных этнических

групп — бамбара и сонинке (последние на языке бамбара именуется *марка* или *марака*). Известно, что оба эти этноса чрезвычайно близки друг другу: говорят на языках одной группы и обладают очень схожими чертами материальной и духовной культуры. К числу отличительных признаков сонинке от бамбара, помимо некоторых языковых особенностей, относятся хозяйственная специализация значительной части сонинке на торговле, а также более глубокое по сравнению с бамбара проникновение ислама в сферу духовной культуры.

В правобережной части Нигера, от Бамако до Сегу, сонинке представляют этническое меньшинство и, как правило, не образуют компактные поселения, а живут в одних деревнях с бамбара, основными жителями региона. Дер. Варсала — одно из такого рода поселений. В районах преимущественного проживания бамбара сонинке, как правило, двуязычны, употребляя бамбара как главный язык общения за пределами своей языковой группы. К тому же и сфера основной хозяйственной деятельности (земледелие), и способы его ведения не отличают здесь сонинке от их соседей бамбара. При совместном проживании в одних и тех же деревнях сонинке и бамбара принимают в принципе одинаковое участие в общественной жизни деревни, в единой для нее культовой практике, не ограничиваемое фактом этнической принадлежности, т. е. социальная общность, основывающаяся на совместной хозяйственной жизни и единстве места проживания, обуславливает и соответствующую форму культурной общности. Вот почему по поводу фигурки № 6711-101 нельзя однозначно говорить, что она относится только к культурной среде бамбара.

Район вниз по течению р. Нигер от Бамако до средней дельты, и в первую очередь район правобережья, — это область длительного взаимодействия сонинке, бамбара, а вдоль крупных водных артерий — и бозо. Не вдаваясь в сложные вопросы этнической истории этой части Мали, отметим, что не позднее XVII в. социальное и культурное развитие региона, в котором расположена дер. Варсала, происходило под прямым воздействием потестарной и политической жизни «империи» Сегу.³

Если обратиться к пластическим формам этой фигурки, то она вполне соответствует так называемому сегусскому стилю скульптуры бамбара. (Попутно отметим, что и регионализация скульптуры бамбара по существу не проведена, а различные стили не изучены). Это проявляется в удлинённой яйцевидной форме головы, большом орлином носе с резко очерченными стреловидными ноздрями, и в расположении прядей волос на голове перпендикулярно и продольно плоскости носа. Наконец, для того же стиля характерна и некоторая округлость общих линий фигуры, массивность объемов. Однако обратимся к трактовке, например, некоторых деталей головы,⁴ и мы обнаружим определенные аналогии в изображении этих деталей в традиционной пластике, характерной для других этносов, в то время как другие региональные стили скульптуры бамбара дают совершенно иные примеры. Так, стреловид-

³ К сожалению, региональная история Республики Мали, а именно история более мелких потестарных и политических образований, входивших в состав «империй» Мали, Сегу, Каарта и им подобных, почти неизвестна. Это относится, например, к таким образованиям, как сохранившиеся и ныне в сознании населения исторические области вроде Беледугу, Бендугу, Мегетан и др. Так, дер. Варсала могла входить как непосредственно во владение Сегу, так и опосредованно, например через Динадугу (Днандугу) или какое-то другое подобное образование.

⁴ Как известно, изображению головы в африканской пластике, и в частности у бамбара, уделяется особое внимание. Не случайно у фигурки № 6711-101 голова занимает около трети длины тела.

ность ноздрей напоминает соответствующий прием в скульптуре догонов. В то же время общая линия лица и носа в фас напоминает характерные маски сонинке.⁵ Та же иконографическая аналогия может быть проведена с антропоморфными изображениями на ролике ткацкого станка (МАЭ, № 6711-99) и на хлопущках (МАЭ, кол. № 6711-75, 6711-76а). Подобный стиль приписывается Д. Польм этносу бозо.⁶

Эти факты примечательны, если принять во внимание, с одной стороны, предположения об этногенетической связи бозо и сонинке, с другой — все тот же факт социального и культурного взаимодействия бамбара, сонинке и бозо, на почве которого сложилась «империя» Сегу. Наконец, необходимо принимать во внимание и отмеченную не одним поколением французских исследователей (аббат Анри, Л. Токсье, М. Гриоль, Ж. Дитерлен, Д. Заан и др.) взаимосвязь мифологических представлений бозо с представлениями такого же рода у бамбара, догонов и других этносов района среднего течения Нигера.

Вероятно, совпадения стилевых особенностей в передаче различных деталей фигурки № 6711-101 с известными данными об этногенезе в пределах культурной среды этого предмета не случайны. Они свидетельствуют, видимо, о синтетическом или синкретическом характере культуры «империи» Сегу (как минимум ее юго-западной части, где располагается дер. Варсала), обусловившей появление сегусского стиля. Эта культура Сегу возникла в свою очередь на основе определенных синтезированных форм социальной организации «империи» Сегу, включившей многие этносы района среднего течения реки Нигер, ведущее место среди которых заняли бамбара.⁷ Отсюда и за всем стилем этой скульптуры закрепилось этническое определение «бамбара».⁸ Можно говорить о том, что жители дер. Варсала как интегральная часть практически всего населения бассейна среднего течения Нигера входили в близкий по экологическим условиям, хозяйственной специализации, уровню развития производительных сил культурно-хозяйственный комплекс, на основе которого сложились в целом одинаковые формы социального устройства и идеологических представлений нескольких этносов. Развитие этого комплекса на традиционном этапе происходило под прямым воздействием потестарной организации «империи» Сегу. Именно этот комплекс и образовывал ту культурную среду, фактом которой является фигурка № 6711-101, если принять во внимание, что в этой среде представлены и все те общественные изменения, которые произошли со времени возникновения комплекса до обнаружения фигурки, т. е. 70-х годов XX в.

В соответствии с климатическими условиями основные сельскохозяйственные работы проводятся в период дождей, т. е. приблизительно с конца мая—начала июня по конец сентября—начало ноября. Как го-

⁵ Ср. маску на фото № 93 в кн.: Искусство Тропической Африки в собраниях СССР. М., 1967, которая ошибочно определена как принадлежащая бамбара. Ср. также: Elisofon E. The Sculpture of Africa. N. Y., 1958, p. 42, fig. 28.

⁶ Paulme D. Les Sculptures de l'Afrique Noire. Paris, 1956, p. 30, fig. 4.

⁷ Подробнее см.: Арсеньев В. Р. Бамбара: лингвистические и социальные аспекты этнической истории. — СЭ, 1978, № 3, с. 59—71.

⁸ Кстати, об известной условности определения этнической принадлежности культурной среды фигурки № 6711-101 как бамбара говорит и тот факт, что изготовлена она неподалеку от места, где использовалась, в деревне под названием Маракаунго. Из самого этого названия на языке бамбара следует, что по крайней мере в период своего возникновения эта деревня была заселена преимущественно сонинке (марака), которые, видимо, обладали в Маракаунго социальной и культовой властью.

ворилось в описании обстоятельств приобретения фигурки № 6711-101 она была обнаружена на поле 21 ноября, т. е. вскоре после окончания периода дождей и соответственно завершения основных работ земледельческого цикла — на поле виднелись срезанные стебли высокотравных культур (проса или кукурузы). Оставались только огородные культуры, требующие постоянного полива из находящегося тут же колодца.

Начало сельскохозяйственных работ, соответствующее наступлению дождливого периода, а также их окончание с прекращением дождей — важнейшие этапы жизни населения, к которым приурочены главные обрядовые действия. Несмотря на значительную исламизацию населения региона, обрядность домусульманских культов, связанных прежде всего с воздействием на плодородие земли, на обеспечение урожая, глубоко укоренилась среди жителей среднего течения Нигера, и в частности дер. Варсала. Как уже отмечалось, по дороге на поле мы видели наголовники типа чи-вара и согонин-кун, которые используются в действиях завершения аграрного цикла. Характерно, что в условиях исламизации целый ряд мусульманских праздников слился с немусульманскими по происхождению актами обрядовой практики населения Западного Судана. Такое наложение мусульманской идеологии на аграрную культовую практику жителей региона, появление на этой основе синкретических представлений, в частности календарного цикла, отмечал еще М. Деляфосс.⁹ Так, праздник мусульман, связанный с окончанием месяца рамадана (*sunkalo*), совпадает с торжествами по случаю окончания сезона дождей и начала сбора урожая: «Наступает период осеннего равноденствия, который означает конец сезона дождей и служит сигналом к сбору урожая. Десятый месяц — приблизительно октябрь — называется „месяцем возлияний“ (*mi nkālo*), потому что он начинается большим празднеством, в ходе которого происходят благодарственные возлияния пивом, изготовленным из первого сбора проса или сорго».¹⁰ Примечательно, что мы оказались в дер. Варсала на следующий день после праздника окончания рамадана, который в 1971 г. отмечался в Западном Судане 20 ноября.

Скорее всего, именно после окончания периода дождей (т. е. незадолго до нашего приезда) фигурка и была выставлена на поле. Это предположение основывается на том, что если бы она находилась там и в период дождей, то обязательно пострадала бы от прямого воздействия воды. Никаких следов такого воздействия не обнаружено.¹¹ Можно было бы предположить, что установка фигурки на поле является атрибутом ритуала, связанного с окончанием сбора урожая.

В соответствии с социальными нормами земледелия у населения интересующей нас зоны существует несколько категорий земельных участков, находящихся под обработкой. Эти участки различаются в соответствии со следующей оппозицией — общественное и индивидуальное. При этом в качестве общественных полей выступают общедеревенские и общесемейные (для данного домохозяйства) участки, находящиеся в совместной обработке всеми членами соответствующего по уровню общественного коллектива. Продукт с таких участков идет на удовлетворение нужд каждого такого коллектива. Индивидуальные же поля различаются по признаку пола их пользователей — поля мужчин

⁹ Delafosse M. L'année agricole et le calendrier des Soudanais. — L'Anthropologie, 1921, t. XXXI, p. 111.

¹⁰ Ibid., p. 110.

¹¹ Имеющиеся теперь трещины — преимущественно результат естественного высыхания дерева, особенно проявившегося в чуждых естественным климатических условиях нынешнего местопребывания фигурки № 6711-101.

и поля женщин, причем поля женщин (вернее, огороды) — относительно давно возникший факт этой культуры. Исстари продукт труда женщин распределялся между семьей мужа и семьей женщины по месту рождения.¹² Индивидуальные же поля мужчин возникли как всеобщее для данного региона явление сравнительно недавно — с развитием товарно-денежных отношений (особенно после колонизации). Их существование связано с повышением экономической и социальной значимости малой семьи каждого взрослого мужчины — члена деревенского коллектива. Впервые такой вид землепользования возник задолго до колонизации в форме индивидуального закрепления земельных участков за социально неполноправной категорией так называемых «рабов» (jonu). Однако теперь социальная основа его существования расширилась и качественно изменилась.

Именно таким индивидуальным полем мужчины оказался огороженный участок, на котором стояла фигурка № 6711-101. Следовательно, мы можем предположить, что ограда участка сводила пространственную сферу деятельности фигурки к самому этому полю и что при этом по представлениям, свойственным данной культурной среде, фигурка должна каким-то образом способствовать соблюдению интересов непосредственного пользователя этого поля в границах этого поля. Наконец, можно отметить, что результат такого действия должен сказаться лишь внутри данной деревни, так как в случае с женским полем велика вероятность, что достигнутый положительный эффект действия фигурки скажется и на коллективе родственников этой женщины, находящемся в другой деревне.

Предположим, что эти интересы сводятся к защите поля от воров, как об этом сообщил наш контрагент при продаже фигурки. Действительно, фигурка стояла напротив входа на поле и лицом к нему, из чего можно предположить, что главное направление (вектор) ее активных функций связан с калиткой — наиболее уязвимым местом для проникновения на поле. Достоверность факта использования магических охранителей урожая известна и в литературе.¹³ Но обычно речь идет не о скульптурных изображениях человеческих фигур, а о магических предметах вполне обыденной формы: узел, гвоздь и т. д.¹⁴

Следует особо подчеркнуть, что перед нами в такой, в частности, функции выступает женская фигура. Это обстоятельство само по себе расходится с утверждением крупного авторитета по этнографии Западного Судана М. Гриоля о том, что в отличие от масок статуэтки предназначены для скрытых пространств, святилищ, что извлечение их из тени на передний план, на обозрение публики, — святотатство.¹⁵

По существу мало что проясняет обычная интерпретация мужских и женских скульптурных изображений в пластике западноафриканских народов как фигурок предков. Конечно, заманчиво увидеть в такой фигурке воплощение предка, блюдущего интересы своих живых наследников. Однако у нас практически нет реальных данных, чтобы говорить о прямой, непосредственной связи фигурки № 6711-101 с такими представлениями.

¹² Женщины (жены взрослых мужчин жителей деревни), как правило, в традиционном обществе происходили из соседних деревень. Ср.: Brousseau G. Etude de géographie régionale: le village de Ténéto (Mali). — Bull. de l'IFAN, 1964, p. 625, t. XXIII, ser. B, № 3—4.

¹³ См., например: Labouret H. et Travéle M. Le Théâtre mandingue. — Africa, London, 1928, vol. 1, № 1, p. 89, 90.

¹⁴ Ibid., p. 89.

¹⁵ Griaule M. Arts de l'Afrique Noire. Paris, 1947, p. 81—82.

Обращаясь к объективным данным, надо сказать, что, с точки зрения местного населения, эта фигурка не была на поле мертвым, безжизненным предметом. Ее можно сравнить с механизмом со взведенной пружиной. Показателем служит отмеченное выше при описании предмета наличие на его поверхности тонкого клейкого органического вещества, вероятно кашеобразной массы. Это значит, что фигурка перед экспозицией подверглась «кормлению» с целью передачи ей какой-то магической силы.

Исследование фактов культуры населения Западного Судана, подобных фигурке № 6711-101, осложняется малым числом работ о связях тех или иных материальных предметов с воззрениями использующих их людей в интересующем нас регионе. Нет сводов предметов даже по наиболее общим отраслям деятельности населения бассейна среднего течения Нигера: орудиям труда,¹⁶ оружию, одежде и т. д. и т. п. Фрагментарные сведения о предметах магического, ритуального предназначения разбросаны в многочисленных работах, в центре которых стоит изучение в первую очередь идеологии жителей региона.

Поскольку настоящая статья не может претендовать на исчерпывающий анализ культурной среды фигурки № 6711-101, а представляет лишь первый подход к такому исследованию, то, принимая во внимание и объем статьи, и обилие разноречивой информации об идеологических воззрениях жителей нашего региона, мы считаем возможным лишь предварительно обозначить направление изучения этого среза культурной среды. В этом отношении представляют интерес сведения, полученные от Гаусу Джавара, видного деятеля культуры Республики Мали. По его словам, фигурка имеет непосредственное отношение к организации *коте-ба* (*kote-ba*), в сферу деятельности которой входят устройство празднеств с представлениями, обозначаемыми тем же названием.¹⁷ Фигурка называется *коте-ма* (*kote-ma*), где *ма* означает «мать», т. е. речь идет о *коте-мусо* (*kote-muso*) — «женщине коте» (второе название фигурки). В обрядах *коте-ба* выступает и партнер этой фигурки — изображение мужчины, именуемое *коте-фа* (*kote-fa*) — «отец коте». *Коте-ма* охраняет деревню от несчастий, опасных болезней, различных трудностей и забот (*a be dugu tanga ka bo jihadi, toro, banajugu, kunko gelen ma*). По словам Г. Джавара, воры боятся *коте-ма* больше, чем замков. *Коте-ма*, как и *коте-фа*, является советницей молодежи деревни (*kote-ma ye dugu demisenu jigi ye, i n'afu kote-fa*). По тем же сведениям, металлические заклепки в глазах фигурки, придающие им характерный блеск, на самом деле означают, что глаза фигурки закрыты и обращены внутрь себя (*a nye yelenin be a yere kono, a tugunia be kene ma*). Это значит, как сказал Г. Джавара, что она не смотрит на быстротечные вещи, а лишь на бесконечные (*o b'a yira ko fen-o-fen min be temen, a t'u fle, fen miniu ti ban o b'o de fle*).

В этой информации обращает на себя внимание указание на возможную связь фигурки с так называемым тайным союзом *коре* (*korè*) или *кворе* (*kworè*). Действительно, *коре*, *кворе*, *коте* — различные региональные варианты обозначения одного и того же чрезвычайно важного для жителей этого региона факта культуры.¹⁸ Так обозначаются общественные

¹⁶ Исключение составляет работа Д. А. Ольдерогге «Земледельческие орудия Западного Судана» — см. в кн.: *Africana. Культура и языки народов Африки*. М.—Л., 1966 (ТИЭ, нов. сер., т. XC), с. 3—10.

¹⁷ Довольно подробное описание праздника см.: Labouret M., Travélé M. Op. cit.

¹⁸ Labouret H. et Travélé M. Op. cit., p. 94; Tauxier L. *La religion bambara*. Paris, 1927, p. 311; Delafosse M. *L'année agricole...*, p. 401—402.

объединения жителей деревни с единой для них функцией магического воздействия на силы природы, влияющие на воспроизводство самого деревенского коллектива, на повышение продуктивности общественного труда. Олицетворением этих сил (а, возможно, и всего деревенского коллектива) может быть дерево, выступающее объектом такого воздействия. Надо отметить, что это группирование имеет и соответствующие нормы воспроизводства. Однако в этом качестве функций и сферы их приложения *коре* — не единственное общественное группирование, встречающееся в нашем регионе. Например, почти такое же по способу деятельности, целям и объекту приложения этой деятельности группирование представляет собой такой факт культуры, как *дасири*. Но в отличие от *коре* это не корпоративная группа внутри деревни, а практически все население деревни. Важно также обратить внимание на то, что деятельность *коре*, объединяющая как мужчин, так и женщин, находится в тесной связи и под известным руководством другой корпоративной группы, объединяющей всех взрослых мужчин деревни — *комо*,¹⁹ также известной в литературе под определением «тайное общество». Ж. Диетерлен пишет по поводу соотношения *комо* и *коре*: «*Комо* и *кворе* объединяют тесные связи. Их культы дополняют друг друга, и один индивид... может принадлежать к обоим обществам... Одна из задач *комо* — следить за хорошим произрастанием культур..., но урожай зависит от *кворе*».²⁰

Несмотря на огромную по объему литературу, вопрос о тайных обществах в нашем регионе, как и вообще об идеологических представлениях и формах их проявления в вещественной, духовной или социальной сферах, видимо, нельзя считать изученным с необходимой для понимания глубиной. Наверное, правильнее сказать, что до сих пор происходил компонентный анализ этого среза культурной среды, когда задача была выявить основные явления, факты. Теперь же надо стремиться к синтезу этих явлений, к рассмотрению их во взаимосвязи.

Несомненно, что *коре*, *комо*, *дасири* относятся к одному и тому же пласту земледельческой культуры населения бассейна среднего течения р. Нигер, и как факт все того же пласта земледельческой культуры фигурка № 6711-101 может быть с полным правом соотнесена с ними. Например, с известной долей вероятности можно утверждать, что именно о фигурках такого типа говорится у Л. Токсье, что так называемые «шуты *коре*» изготавливают куклы различного пола. При помощи этих кукол в обрядовых целях они изображают сцены половой близости, которые называются *коте-маньяга*.²¹ Однако несмотря на некоторое прояснение природы этой фигурки, мы все-таки не находим бесспорных указаний на прямые задачи пребывания фигурки на поле вскоре после празднования «годовщины *кворе*»,²² которая, возможно, превратилась в празднование окончания рамадана, ранее названного праздником окончания сезона дождей и начала сбора урожая. Вполне вероятно, что ныне эти категории совпадают.

По цитируемому Л. Токсье высказыванию аббата Анри, факт продажи этой фигурки может быть объяснен временем нашего появления в дер. Варсала (конец дождливого периода): окончание сезона дождей и сбор проса — момент, когда по преимуществу продаются фетиши. Акт

¹⁹ Dieterlen G. Essai sur la religion bambara. Paris, 1951, p. 165.

²⁰ Ibid., p. 169—170.

²¹ Tauxier L. Op. cit., p. 322.

²² Dieterlen G. Op. cit., p. 205.

такой продажи раскрывается категорией *fugu* (конуо) — «свадьба».²³ Л. Токсье уточняет, что этот момент приходится на октябрь—ноябрь.²⁴

В заключение обзора тех выводов в исследовании, которые намечаются при отработке версии о причастности фигурки № 6711-101 к *коре*, обратимся еще раз к возможной социальной характеристике лица, продавшего нам ее. Для этого воспользуемся опять информацией Л. Токсье: «К *коре* можно отнести еще *чи-вара*... Это божество, которое выводят молодые люди деревни, когда идут совместно работать на поле... Маски и одежды хранит глава молодых людей деревни, он же — ... главный жрец божества».²⁵ Таким образом, становится ясно, что этот человек (как мы уже писали, мужчина лет 40) не только держал на своем поле одно из возможных воплощений *коре*, но и имел какое-то отношение к причастному к *коре* объединению молодежи *чи-вара*. Как минимум он был прямым родственником главы этого объединения, например старшим братом или отцом (дядей). Об этом говорит упомянутый факт хранения масок в доме, где он проживал.

Итак, мы рассмотрели в общих чертах женскую фигурку № 6711-101 из коллекций МАЭ как предметное воплощение (научно устанавливаемое явление, названное нами фактом культуры) хозяйственных, социальных и мировоззренческих обычаев и правил (обозначенных как различные аспекты культурной среды) населения бассейна среднего течения р. Нигер. Можно сказать, что определение ее этнической принадлежности как бамбара условно. Фигурка, вероятно, связана с магическим воздействием на плодородие и урожайность. Возможно, эта связь осуществляется через принадлежность фигурки как одного из инструментов к общественным объединениям, именуемым в научной литературе «тайными союзами» («обществами»), в частности к *коре*.

Таким образом, пристальное рассмотрение обстоятельств приобретения предмета и его внешнего вида в сопоставлении с данными об общественной жизни региона позволяет выйти на достоверный и перспективный уровень информации как непосредственно о предмете, так и о той системе отношений и конкретных коллективов, атрибутом которых он является.

²³ Tauxier L. Op. cit., p. 345.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., p. 325.

С. Б. Чернецов

Миф, живопись и историография в средневековой Эфиопии

Знакомясь с довольно обширными коллекциями традиционной эфиопской живописи, хранящимися в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (№ 2597, 6264 и 6607), трудно не обратить внимания на то обстоятельство, что большинство эфиопских картин написано на мифологические сюжеты. Даже если не рассматривать картины религиозного (и уже потому мифологического) характера и ограничиться произведениями светского содержания, то и в этом случае мифологические сюжеты останутся преобладающими. Еще более интересными представляется тот факт, что многие из этих сюжетов широко бытуют и в эфиопской традиционной историографии. Сама по себе взаимосвязь между средневековой живописью и литературой вполне закономерна, и эта закономерность была отмечена Д. С. Лихачевым применительно к культуре древнерусской: «Слово и изображение было в Древней Руси связаны теснее, чем в новое время. И это накладывало свой отпечаток и на литературу, и на изобразительные искусства. Взаимопроникновение — факт их внутренней структуры... Изобразительное искусство Древней Руси было остросюжетным, и эта сюжетность вплоть до начала XVIII в., когда произошли существенные изменения в изобразительном искусстве, не только не ослабевала, но неуклонно возрастала».¹ Однако в нашем случае положение осложняется тем, что эта сюжетность оказывается к тому же мифологической, что требует выяснения взаимоотношений не только слова и изображения, но также взаимоотношений мифа и литературы и мифа и живописи. В настоящей статье хотелось бы попытаться определить эти взаимоотношения и рассмотреть с этой точки зрения те мифологические сюжеты, которые нашли себе выражение как в живописи, так и в литературных произведениях средневековой Эфиопии.

Эфиопское средневековое искусство живописи, подобно древнерусскому, так же «как бы тяготилось своей молчаливостью», стремилось «заговорить». И оно «говорило», но говорило «особым языком».² В древнерусской живописи, как показал Д. С. Лихачев, «изображение двух-трех эпизодов в одной миниатюре» служило тому же «пространственному преодолению» «повествовательного времени» и помогало понять событие в его временной протяженности. Каждая из миниатюр может быть разбита на ряд повествовательных единиц, и «в каждой композиции может быть изображено один, два или даже три эпизода... В одной миниатюре согласно количеству эпизодов могут несколько раз повторяться одни и те же дей-

¹ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979, с. 22.

² Там же, с. 25.

ствующие лица».³ В этом отношении эфиопское искусство пошло гораздо дальше древнерусского, широко развив этот прием. В результате из миниатюр произошли целые картины, разбитые орнаментальной рамкой на множество отдельных картинок-эпизодов, числом до 30 и более (рис. 1). Часто эти картинки сопровождались краткими пояснительными надписями, так что их можно было бы сравнить с современными комиксами, если бы не огромный хронологический разрыв, существующий между этими двумя сходными живописными жанрами. Этот прием позволял

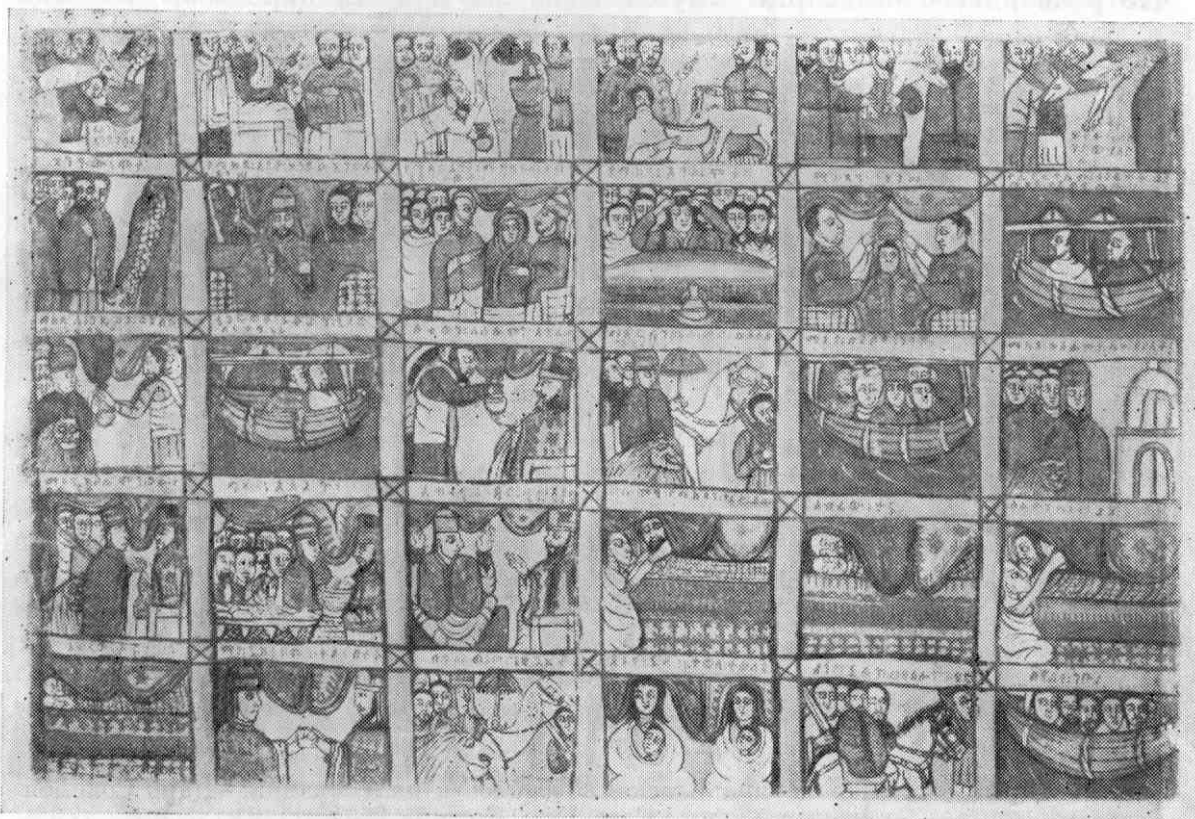


Рис. 1. Сюжет о посещении царицы Савской царя Соломона (без подписи). Кол. № 6264-1.

изображать целые мифы и успешно добиваться «пространственного преодоления» «повествовательного времени».

Одним из наиболее распространенных таких сюжетов является сюжет о посещении царицы Савской царя Соломона иерусалимского. Эфиопскую версию этого сюжета нетрудно проследить по изображенным эпизодам: она значительно отличается от канонической библейской. Согласно эфиопской версии, сабейское царство находилось на севере Эфиопии, и правил им огромный змей. Молодая эфиопская девушка Македа предложила своему отцу накормить ядом козленка и отдать его на съедение змею, от которого местные жители давно хотели избавиться. Эта хитрость удалась, змей издох, и благодарные жители сделали Македу царицей Савской. Прослышав о существовании мудрого царя Соломона, царица-девушка решила навестить его и испытать его мудрость. Известный женолюб, Соломон при встрече начал домогаться Македы, которая отвергла его домогательства на том основании, что царь желает того, что ему не принадлежит. Соломон согласился с этим доводом, однако спросил ца-

³ Там же, с. 40.

рицу Савскую, будет ли он иметь на нее права в том случае, если она в свою очередь попытается на то, что принадлежит не ей, а царю Соломону. Царица ответила утвердительно, однако сказала, что не станет этого делать, ибо богата и не нуждается в чужом добре. После этого хитрый царь Соломон устроил пир, где накормил царицу острыми яствами. Ночью царица не выдержала жажды и взяла кубок с водою, чтобы напиться. Соломон тут же указал на нарушение соглашения и предъявил свои права на Македу. Царица пыталась отговориться тем, что речь идет о безделице — кубке воды, но мудрый царь возразил, что



Рис. 2. Царь Соломон и царица Савская. Подпись к иллюстрации: «Царь Соломон упрекает царицу Савскую». Кол. № 2594-9.

вода-то и есть самая драгоценная вещь на земле, ибо без нее жизнь невозможна. В результате царица Савская вынуждена была уступить царю Соломону.

Плодом этого союза явился Менелик, который родился уже по возвращении царицы в Эфиопию. Когда мальчик вырос, он захотел узнать, кто его отец. Тогда мать отправила его в далекое путешествие в Иерусалим, где Соломон с радостью принял сына. Он готов был уступить ему свое царство, но Менелик непременно желал вернуться к матери и попросил отца послать с ним в Эфиопию всех первенцев народа иудейского, так как сам он сын Соломона первородный. Соломон согласился. Перед отъездом Менелик узнал от сына первосвященника, который также должен был вместе с ним отправляться в Эфиопию, о существовании величайшей святыни Израиля — Ковчега Завета. По настоянию Менелика сын первосвященника выкрал Ковчег, и беглецы поспешили в Эфиопию. Тем временем царь Соломон увидел во сне, что солнце зашло в Иудее и взошло в Эфиопии. Проснувшись, он узнал от первосвященника, что Ковчег похищен, а его сын бежал. Он пустился в погоню, однако свыше ему было ниспослано откровение оставить эту попытку. Так первым эфиопским царем стал Менелик I, сын царя Соломона и царицы Савской, а Ковчег Завета и поныне хранится в аксумском кафедральном соборе. Этот миф нашел свое выражение как в многочисленных произве-

дениях эфиопской живописи, так и в специальном трактате «Слава царей» — самом знаменитом произведении эфиопской литературы.

Нет ничего удивительного в том, что миф о царице Савской — миф, равно широко распространенный по обе стороны Красного моря, приобрел в Эфиопии значение историческое. Ведь он не только излагает обстоятельства появления эфиопской царской династии, но и тесно связывает ее историю со всеобщей священной историей. Неудивительно, что этот миф стал чрезвычайно популярен как в многочисленных эфиопских царских хрониках, хронографах и религиозно-патриотических трактатах, так и в Конституции Эфиопской империи 1955 г.⁴ Огромный пиетет и большая любовь, с которой эфиопские книжники относились к этому мифу, объясняются не только тем обстоятельством, что он позволял им излагать историю Эфиопии как продолжение и завершение истории христианских народов.⁵ Этот миф являлся в их глазах безусловным доказательством исключительности исторических судеб Эфиопии, этого «Нового Израиля», законного наследника и преемника Израиля Ветхого. И в самые тяжелые для своей родины времена эфиопский книжник-патриот всегда вспоминал историю царицы Савской и черпал уверенность в грядущем возрождении, вспоминая о своем первородстве и богоизбранности.

Однако для объяснения сложных перипетий династических переворотов (а историю страны средневековые историографы понимали как историю династий по преимуществу) эфиопы использовали не только сюжеты, освященные библейским авторитетом. Согласно представлениям, сложившимся в эфиопской средневековой историографии, Менелик I явился родоначальником аксумских царей, чья власть впоследствии была на 372 года узурпирована династией так называемых «загвеев». Однако в 1270 г. отдаленный потомок аксумских царей (а следовательно, и царя Соломона и царицы Савской), по имени Иекуно Амлак, свергает последнего загвейского царя и восстанавливает таким образом «законную династию соломонидов» на эфиопском престоле. Обстоятельства свержения, послужившие сюжетом как специального трактата «Богатство царей»,⁶ так и многочисленных произведений эфиопской живописи, достаточно любопытны. При дворе последнего царя-загвея объявился петух, кричавший в полночь человеческим голосом: «Съевший голову мою будет царствовать и наследует царство Давида⁷ и воцарится во век и не прейдет царство его к другому!». Испуганный царь обращается за объяснением этого чуда к знаменитому эфиопскому святому Такла Хайманоту, который советует царю зарезать петуха и съесть его голову. Следуя этому совету, царь приказывает своей служанке зарезать и приготовить для него петуха, что она и делает, однако по неведению выбрасывает голову, которую съедает царский слуга по имени Иекуно Амлак, оказав-

* Вторая статья Конституции гласила: «Императорское достоинство навсегда остается привилегией рода Хайле Селассие I, потомка царя Сахле Селассие, происшедшего по прямой линии от династии Менелика I, сына царицы Эфиопии, царицы Савской, и царя Соломона Иерусалимского».

⁵ В качестве довольно типичного образца подобного рода историографических памятников можно привести «Историю царей», рукопись которой хранится в Рукописном отделе ЛО ИВАН за № Эф. 27. Сама рукопись занимает 104 страницы текста, который делится на 5 глав: история патриархов — 4 с., история царей еврейских — 5 с., история царей самарийских — 4 с., история царей римских — 6 с. и история царей эфиопских — 89 с.

⁶ Тураев Б. А. «Богатство царей». Трактат о династическом перевороте в Абиссинии в XIII веке. — ЗВОРАО, вып. II—III, т. XIII (1900), СПб., 1901, с. 157—177.

⁷ Здесь имеется в виду библейский царь Давид, отец Соломона, а под «царством Давида» имеется в виду Эфиопия — «Новый Израиль».

пийся потомком свергнутой династии Соломонидов. Следствием этого явилось то, что «наполнила внутренность его благодать, и сделала его высоким и сильным, так что он возвысился над всеми сильными. И озарила она лицо его, как солнце, и страх его устрашил всех рабов царя. И боялись все люди его, и удивлялись ему, и полюбили его весьма, и положили его в сердца свои, и уразумели, что Бог над ним, и говорили: „Что свершилось над отроком сим?“».⁸

Далее царь, не найдя головы петуха, снова прибегает к св. Такла Хайманоту, однако святому является ангел, который объясняет ему, что теперь бесполезно молиться за царя-загвея, который все равно лишится царства, а следует молиться и помазать на царство того слугу «соломонида», который съел петушину голову. Затем ангел объясняет святому состав царского мирра, которое собственно и является «богатством царей». Рассказ о мирре и пророчестве ангела о судьбе будущих потомков «восстановленной династии» составляют вторую часть трактата, где подчеркивается значение помазания, которого удостоится не все цари, а лишь Иекуно Амлак, съевший голову петуха и низложивший царя-загвея, будущий царь Зара Якоб праведный, а также тот царь, «кто восстанет после Зара Якоба во дни многи и в 7160 году мира, а лет царствования царя, который воцарится тогда, — дней его 43 года».⁹

В своей работе Б. А. Тураев подробно рассмотрел вопросы о названии, времени и происхождении этого трактата. Что касается первой его части, то он определил ее как «приспособление весьма распространенной и попадающейся почти у всех народов сказки о волшебной „счастливой“ птице, ее голове и юноше, проглотившем последнюю и получившем после этого особое счастье и даже царство... Общераспространенная и, может быть, заимствованная извне, сказка оказалась удобной для приурочения к столь важной в национальных преданиях смене династий; последняя, кроме того, была разукрашена подробностями ветхозаветного и апокалиптического характера».¹⁰ Здесь хотелось бы рассмотреть подробнее, почему эта волшебная сказка оказалась удобной для построения династической легенды, хотя по своему масштабу она далеко уступает мифу о царице Савской.

В этой сказке решающим оказывается обретение Иекуно Амлаком особой благодати, благодаря которой он получает царство. Поэтому весьма показательными и интересными представляются народные воззрения на благодать и передачу благодати через пищу, которые были широко распространены среди многих народов и восходят, по-видимому, к глубокой древности. В этой связи хотелось бы обратиться к марокканским наблюдениям Эдварда Вестермарка по поводу народных взглядов на благодать, которой обладают султаны и шерифы, т. е. потомки по мужской линии Фатимы, дочери пророка Мухаммеда: «В Марокко правящий султан является не только шерифом, обладающим благодатью, которая свойственна ему как главе семейства Алавийин..., но он также обладает благодатью и как султан... Мне говорили, что Мулай Абдель Азиз лишился трона потому, что потерял эту святость. А именно от благодати султана зависит благополучие всей страны».¹¹ Таким образом, согласно народным воззрениям на правителя страны и его благодать, всякий правитель должен обладать таковой, в противном случае он лишается своей власти. Как мы видели, именно это и произошло с последним загвейским

⁸ Тураев Б. А. Указ. соч., с. 168.

⁹ Там же, с. 167.

¹⁰ Там же, с. 168—169.

¹¹ Westermarck E. Pagan survivals in Mohammedan civilization. Amsterdam, 1973, p. 88.

царем. Каким же образом может быть обретена или утрачена благодать? По этому поводу Вестермарк пишет: «Человек может „исполниться“ благодати различными способами. Святой может передать ее своему слуге, плюнув ему в рот, или может поесть пищи в его присутствии в последний день расставания и затем приказать ему съесть остаток; когда слуга кончит есть, святой говорит ему: „Ты получил лепешку хлеба“, что означает, что слуга отныне получил благодать. Однако передача благодати от одного лица к другому может произойти и против воли ее обладателя. Люди верят, что претендент Бухамара, который вызвал в начале этого столетия много волнений в Марокко, сумел заполучить благодать султана... Говорят, что могущественные шерифы Ваззана имеют скверную привычку красть у других шерифов, которые посещают их, их благодать, если те оставят какую-либо недоеденную пищу, даже просто кость... Вообще же шерифы весьма опасаются кражи своей благодати... Существует пословица, что „слуга людей является их господином“, имеющая в виду, что человек, который прислуживает другим людям, принося им пищу и питье и поливая им воду на руки, обретает их благодать».¹² Нечто подобное произошло и с Иекуно Амлаком, слугою царя-загвея, который исполнился царской благодати не столько потому, что просто съел голову петуха, предназначенную царю, столько потому, что съел ее после царя. После того как это свершилось, понятны слова ангела, обращенные к Такла Хайманоту, о бесполезности молитв за царя-загвея, лишившегося благодати, и о содействии Иекуно Амлаку, обретшему ее.

Таким образом, в основе этой волшебной сказки лежит также миф. Вестермарк, описавший народные воззрения на благодать в Марокко, определил их как «языческие», т. е. магические по своему характеру. Несмотря на определенную трансформацию мифа в сказку, эфиопский книжник, который включил ее в династическую легенду, видимо, чувствовал языческий характер используемой сказки. Этим, вероятно, и объясняется его попытка освятить магическое обретение Иекуно Амлаком особой царской благодати авторитетом св. Такла Хайманота и ангела, явившегося святому, а также то обстоятельство, что петух сам возвещает человеческим голосом о значении, которое имеет съедение его головы. Последнее, впрочем, является также и показателем трансформации мифа в волшебную сказку. Таким образом, несмотря на все различие масштабов мифа о царице Савской и волшебной сказки о петухе, оба сюжета послужили одинаковой цели — построению династической легенды — и прочно вошли как в историографию, так и живопись средневековой Эфиопии. Здесь нелишне заметить также и то, что обе легенды воспринимались эфиопами как святая историческая правда.

Рассуждая о целях создания «Богатства царей», Б. А. Тураев полагал, что «все это, связанное чисто механически, было включено в цикл преданий о великом основателе дабралибаносской конгрегации (Такла Хайманоте, — С. Ч.), которого хотели таким образом сделать вторым Самуилом Давидова дома».¹³ Такла Хайманот действительно играет определенную роль в повествовании, и с его помощью миф оказывается приспособлен для целей династической легенды. Однако цель самой династической легенды (и в этом ее существенное отличие от мифа) лежит не внутри повествования, а вне его. Этой целью является утверждение прав того безымянного царя, который «восстанет после Зара Якоба во дни многи» и удостоится той благодати и помазания, которого в свое время удостоились такие знаменитые цари, как Иекуно Амлак и Зара

¹² Ibid., p. 89—91.

¹³ Тураев Б. А. Указ. соч., с. 171.

Якоб. Таким образом, повествование об одном чудесном династическом перевороте должно было явиться оправданием и пророчеством *ex eventu* о гораздо более позднем перевороте, происшедшем, по-видимому, вполне обыденным образом.

Эти явно политические цели эфиопских книжников, из-под пера которых выходили как книги, так и произведения живописи, придавали их произведениям ту остроту и злободневность, каковых нынешний читатель и зритель, как правило, уже не замечает. При всей публицистичности своих целей эфиопский книжник осознавал себя историком и ставил своей задачей изложение всемирной истории. Его воззрения на историю и соответственно на задачи историка существенно отличались от современных. Этими воззрениями и определялись методы работы эфиопских авторов. Основательный знаток Эфиопии и ее культуры Аллан Хобен так описал это отношение к истории: «Большинство амхара мало интересуется прошлым как таковым. Для них главные события традиционной истории важны постольку, поскольку они отражаются на современной местности и имеют продолжение в нынешних административных и общественных отношениях. Современные отношения находят свое оправдание в ссылках на их исторические аналоги, и изменения этих отношений, в частности изменения, касающиеся прав на землю, обычно влекут за собою и изменения в интерпретации „истории“». ¹⁴ Это наблюдение современного американского этнографа-полевика, изучающего эфиопское крестьянство, удивительным образом перекликается с утверждением А. А. Шахматова, строившего свои фундаментальные исследования прежде всего на изучении рукописей, о том, что средневековый историограф чувствовал себя «полным и безответственным хозяином накопленного материала». ¹⁵ Вполне отчетливо это видно на примере эфиопских хронографов, получивших в научной литературе название «интерполированных хроник» потому, что в них линия исторического повествования часто прерывается пассажами легендарного и пророческого характера. Знакомство с содержанием таких «интерполяций» показывает, что они имеют свою вполне определенную и весьма специфическую функцию в произведении, которая и заключается во внесении тех самых «изменений в интерпретацию „истории“», соответствующих изменениям в современных отношениях, о которых писал Аллан Хобен. Такое сходство взгляда на историю у амхарских крестьян и средневекового историографа между тем вполне логично: если крестьянин, выдвигая свою интерпретацию «истории», домогался той доли земли, на которую, по его мнению, он имеет право претендовать, то историограф обосновывал права того или иного царя на эфиопский престол. При этом разница между ними заключалась не только в масштабе притязаний, но также и в том, что если крестьянин домогался доли, для чего не требовалось подвергать сомнению аналогичные права других общинников, то царь претендовал на целое. Из этого вытекало необходимость отвергнуть права всех остальных претендентов. Именно эту задачу и выполняли так называемые «интерполяции». В качестве примера можно привести так называемый «Трактат Рагуила» ¹⁶ — довольно частую интерполяцию в хронографах, составленных при дворе шоанской ветви царской династии.

¹⁴ Hoben A. Land tenure among the Amhara of Ethiopia. Chicago, 1973, p. 83.

¹⁵ Шахматов А. А. Разбор сочинений И. А. Тихомирова «Обзорение сводов Руси Северо-Восточной». — В кн.: Отчет о сороковом присуждении наград графа Уварова. СПб., 1899 (Зап. Академии наук по историко-филологическому отделению, т. IV, № 2/1), с. 106.

¹⁶ Saquet A. L'homélie en l'honneur de l'archange Raguel. — Ann. d'Ethiopie, Paris, 1957, t. 2, p. 91—122.

«Трактат Рагуила» представляет собою весьма темное и запутанное пророчество, изреченное архангелом Рагуилом знаменитому эфиопскому царю Лебна Денгелю. Этот царь, живший в первой трети XVI в., остался в памяти потомков главным образом в связи с тем, что в его царствование могущественная эфиопская феодальная империя была жестоко разгромлена мусульманами. Не успев оправиться от этого удара, страна испытала нашествие кочевых племен оромо, за которым последовал длительный период феодальных усобиц. В то время, когда страна пребывала в состоянии раздробленности, верховная власть эфиопских императоров была попросту фикцией, а в крупнейших областях Эфиопии — Шоа, Бегемдере со столичными городами Гондаром и Тиге — незаметно выросли и крепили местные династии. Все они возводили себя с большим или меньшим правдоподобием к Лебна Денгелю и, следовательно, к «соломонидам». Поэтому, когда во второй половине XIX в. они стали бороться за верховную власть в стране, внешне это выглядело как борьба между шоанской, гондарской и тигрейской ветвями все той же древней династии потомков царя Соломона и царицы Савской. Именно в это время в Шоа появился «Трактат Рагуила», где архангел открывает царю грядущую судьбу многих поколений его потомков. Коротко цель этого трактата можно сформулировать как последовательную компрометацию и обвинение в «неправославии» всех ветвей династии, кроме шоанской, и утверждение, таким образом, исключительных прав шоанской ветви на императорский престол, провозглашенных архангелом Рагуилом на 250 лет вперед.

Принимая во внимание подобную функцию и интерполяций, и самих эфиопских хронографов, трудно удивляться тому расхождению, которое обнаруживается при сравнении одних произведений этого жанра с другими или с иными произведениями эфиопской историографии. Не вызывает удивления и то обстоятельство, что в подобных сочинениях большое внимание может уделяться личностям, сыгравшим в истории Эфиопии крайне незначительную роль, вроде личности Иакова, сына царя Лебна Денгеля. Это происходит потому, что для составителя хронографа, этого «полного и безответственного хозяина накопленного материала», значение царевича Иакова заключалось не в его деятельности при жизни, а в том положении, в котором он оказался после смерти в генеалогическом ряду эфиопских царей, т. е. в положении основателя шоанской династии. Недаром уже в 1956 г. в Аддис-Абебе вышла книжка «Краткая история царевича Иакова и его потомства»,¹⁷ потому что последним в ряду порфириносных потомков Иакова, кстати, никогда не бывшего царем, оказывался Хайле Селассие I.

Компилятивный характер хронографов как жанра общеизвестен. При всем этом, однако, возникает вопрос, почему эфиопские историографы искали материал для своих «интерполяций» в мифологии и почему используемый ими мифологический материал столь разнороден? Можно, конечно, искать ответ на эти вопросы в том обстоятельстве, что в Эфиопии, стране с весьма древней письменной исторической традицией, при всякой новой интерпретации истории безопаснее было сослаться на миф, который эта традиция опровергнуть не могла. Однако причины могут лежать и глубже. Дело в том, что мифотворчество в Эфиопии никогда не прекращалось. Политическая жизнь страны всегда порождала в народе массу легенд, пророчеств и предсказаний. Джеймс Брюс, шотландский очевидец эфиопской жизни XVIII в., в своей книге с отвращением

¹⁷ Таддесе Зауде. Исабетохун Яякоб тыуыльдынна ачир тарик. Аддис-Абеба, 1948/1956. (На амхарском яз.).

упоминает о «всяких юродивых вещунах, которые в неистовстве предсказывают будущее и не знают настоящего, и тому подобных безумцах».¹⁸ Однако как бы то ни было, подобная «устная публицистика» существовала всегда и оказывала серьезное влияние на формирование общественного мнения и политическую жизнь в стране. Это понимали итальянские



Рис. 3. Социальная иерархия средневековой Эфиопии. Подпись: «Символическая социальная иерархия средневековой Эфиопии». Кол. № 4055-14.

фашисты, оккупировавшие Эфиопию в 1936—1941 гг. В отчете Родольфо Грациани от 19 марта 1937 г. сказано: «Я приказал, чтобы все сказители, прорицатели и колдуны в городе (Аддис-Абебе, — С. Ч.) были арестованы и расстреляны».¹⁹

¹⁸ Bruce J. Voyage en Nubie et en Abyssinie pendant les années 1768, 1769, 1770, 1771, 1772. T. IV. Paris, 1791, p. 632.

¹⁹ Цит. по: Трофимов В. А. Характерные черты политики итальянского фашизма в Эфиопии в 1936—1940 гг. — В кн.: Африка в новое и новейшее время. М., 1976, с. 59.

Да и сами эфиопские историографы своими трудами создавали официальный исторический миф, находивший свое выражение также и в произведениях живописи, пример которой здесь приводится (рис. 3). На этой эфиопской картине символически показана социальная иерархия эфиопской феодальной империи: на самом верху находится лев — символ императорской власти, ниже изображены хищники, т. е. феодальная знать, под ними быки — крестьяне, а в самом низу находятся свиньи — язычники.²⁰ Однако в эфиопской средневековой культуре с характерным резким разделением на книжную культуру верхов и фольклорную культуру низов процесс мифотворчества шел одновременно на двух этих уровнях, что позволяло историографу пользоваться в случае необходимости и мифами низов, по своему разумению «облагораживая» их и приспособляя для своей конкретной цели. Царская же династия всегда была окружена мифами, как «высокими», так и «низкими». В качестве самого последнего примера такого «низкого мифа» можно привести народное поверье относительно Хайле Селассие I, о котором рассказывали, что он в своем загородном дворце в Бишофту, где бьет много горячих ключей, приносил в жертву водяному духу мальчиков и за это водяной предупреждал императора обо всех заговорах против него. В действительности этот последний эфиопский император создал широчайшую сеть тайных осведомителей по всей стране. Простой люд, видя поразительное всеведение императора, был твердо убежден, что здесь дело не обошлось без нечистой силы.

После того как история эфиопской династии закончилась, вышеприведенный «низкий» миф уже не имеет никаких шансов проникнуть в «высокую» сферу мифов книжных. Так прервалась та взаимосвязь, которая долгие века существовала между мифом, живописью и историографией в Эфиопии.

²⁰ Характерно, что эфиопские студенты, протестовавшие против системы феодальной эксплуатации, отвергали и официальный миф, заявляя в своих листовках, что им надоели басни о трехтысячелетней монархии и сказки о царице Савской.

Л. П. Потапов

Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций

В этнографических коллекциях Музея антропологии и этнографии АН СССР и Государственного Музея этнографии народов СССР в Ленинграде хранятся шаманские бубны тюркоязычных народов Алтая и Саян, в том числе и хакасские, а именно качинские, сагайские, бельтирские и койбальские. Они относятся в настоящее время, как и шаманские бубны многих других народов (якутские, тунгусские и др.), к категории уникальных экспонатов, имеющих ценное источниковедческое научное значение. Дело в том, что шаманский бубен у всех алтае-саянских народов играл главенствующую роль в их традиционной религии; всеобъемлющее значение его стало выясняться только в результате исследований советских этнографов. Его функции не ограничивались, как полагали раньше, служебным, подсобным назначением при камлании либо как музыкального инструмента в виде технического средства призывания духов-помощников или средства возбуждения шамана, либо просто в качестве одного из предметов культового инвентаря. Подробное и углубленное изучение установило нечто другое. Шаманский бубен заключал в себе отражение многих весьма важных представлений шаманистов о духах и божествах, в том числе духах-покровителях шамана, о духах болезней, о трехчленной структуре вселенной: земной, небесной и подземной, каждая из которых являлась сферой обитания тех или иных духов, воздействующих на судьбу человека или определяющих ее. Бубен таил в себе и магическую силу шамана, свидетельствовал о квалификации шамана, о наследственности его профессии. Он использовался шаманом для магического воздействия на погоду, но особенно для лечения больных. Вот почему после многолетнего изучения шаманских бубнов почти у всех народов Саяно-Алтая я пришел к выводу, что бубен — это феномен шаманского культа, что он далеко не просто культовый предмет, а синтетический инструмент шаманского ритуала, насыщенный религиозной символикой, высокая степень концентрации которой наиболее ярко выступает в пиктографическом письме, наносившемся на кожу, обтягивающую бубен.

Символика бубна в целом и его отдельных частей, а также его многочисленных рисунков раскрывают значение шаманского бубна и как древнего комплексного памятника не только шаманской религии, но и этногенетических связей современных тюркоязычных алтае-саянских народов с их далекими историческими предками. Древность шаманских бубнов у тюркских народов удостоверена сообщением византийских послов VI в., посетивших ставку древнетюркского кагана¹ и лично наблю-

¹ См.: Византийские историки. СПб., 1860, с. 371.

давших камлание шаманов с бубном. Подтверждается это и древнетюркской надписью с Енисея (памятник с р. Бегре из бассейна р. Бийхема в Туве), в которой сказано, что умерший «расстался» с шаманским бубном и магическим камнем яда, при помощи которого шаманы воздействовали на погоду.² Шаманский бубен и в недавнее время, когда еще существовали шаманы, запрещалось класть в могилу. Его вешали на дерево вблизи места погребения умершего шамана. Наконец, о существовании шаманского бубна в древнетюркское время свидетельствуют енисейские петроглифы, среди которых нередки изображения шаманов с бубном в руках.³ Мне уже приходилось обращать внимание, основываясь на анализе конкретного материала, на возможность использования шаманского бубна алтае-саянских народов в качестве ценного источника для изучения ряда элементов их материальной и духовной культуры в историческом плане и, конечно, этнической истории.⁴

В настоящее время этот памятник шаманской религии уникален. Он исчез из жизни народов Сибири безвозвратно вместе с профессиональными шаманами и сохраняется только в некоторых музеях, превратившись в один из экспонатов или просто «единицу» музейного хранения, с которой почти ничего неизвестно, кроме того, что это «предмет культа». Как правило, шаманские бубны в музеях описаны крайне формально и кратко и лишь по некоторым внешним признакам (форма, размер, материал и т. п.). Значение его частей, рисунков, их символика, семантика их названий остаются не раскрытыми, зашифрованными сложными религиозными представлениями, ныне не сохранившимися даже в памяти современных потомков бывших шаманистов. Что касается нашей этнографической литературы досоветского периода, то приходится констатировать, что она мало дает для глубокого и сложного изучения и анализа шаманских бубнов. Конечно, имеются исключения, ибо встречаются отдельные публикации с подробным описанием (и даже с иллюстрациями) конкретных бубнов. Однако и здесь мы сталкиваемся преимущественно с внешним описанием бубна, в том числе и рисунков, почти без всяких попыток выяснить символику или проникнуть в связи бубна с шаманскими религиозными представлениями.

Формальное описание отнюдь не способствует раскрытию «секретов» бубна, например что жизнь и здоровье шамана связывались с его бубном. Не дает оно хотя бы и общей картины ритуальной значимости бубна для культовой практики шамана. А ведь только при помощи бубна шаман и мог вести камлание в любой юрте или другом помеще-

² Radloff W. Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. Lief. 3. СПб., 1895, S. 316, 371. С этим переводом согласен и С. Е. Малов, хотя предлагает и свой перевод, согласно которому умерший расстался или отделился «на чужбине от своих родственников». — В кн.: Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. М.—Л., 1952, с. 32. Х. Оркун решительно переводит это место (7-я строка памятника, задняя сторона) как «бубен шамана и дождевой камень» (yat): Orkun H. N. Eski türk jazitlari. Istanbul, 1940, T. III, s. 72; см. также этот перевод: Brockelmann C. Zu den alttürkischen Inschriften aus dem Jenisseigebiet. — Ural-Altische Jahrbücher, 1952, Bd XXIV, Hf 1—2, S. 141. О магическом камне яда — таш и использовании его шаманами как в древнетюркское время, так и у современных тюркоязычных алтае-саянских народов см.: Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978, с. 18—19.

³ Савенков И. Т. О древних памятниках изобразительного искусства на Енисее. М., 1910.

⁴ Potarov L. P. Die Shamanentrommel bei den altaischen Völkern. — In: Glaubenswelt und Föklöre der Sibirischen Völker. Budapest, 1963; Потапов Л. П. К семантике названий шаманских бубнов у народностей Алтая. — Сов. тюркология, 1970, № 6; Potarov L. P. The Shaman Drum as a Source of Ethnographical History. — In: Shamanism in Siberia. Budapest, 1978.

нии, в любом месте под открытым небом, будь то гора или берег реки, лес или степь и т. д. Бубен служил шаману как бы маленькой походной молельней с портативным ритуальным реквизитом, даже со своеобразным «иконостасом», представленным в рисунках вселенной, небесных светил, с изображением духов, священных птиц, деревьев, зверей и т. д. Получить такие данные можно было, разумеется, от шаманов, когда они еще существовали, хотя и тогда это было совсем не легко, в чем мне неоднократно приходилось убеждаться лично. По-видимому, этим и объясняется то, что такие сведения в литературе редки и обычно отрывочны.

Я воспользуюсь собранным мною полевым материалом и попытаюсь восполнить этот пробел по отношению к шаманским бубнам качинцев. Мне кажется, качинский материал представляет особый интерес в связи с некоторыми наблюдениями 1914 г. этнографа С. Д. Майнагашева (сагайца по происхождению). По мнению исследователя, шаманство у качинцев в то время находилось на пути полного исчезновения. Сохранившиеся былые воззрения у качинцев он нашел более сбивчивыми, чем у сагайцев. Шаманов у качинцев, по его словам, тогда было мало, а таких, которые бы имели бубен и костюм и могли совершать полную церемонию жертв, уже вообще не было.⁵ С. Д. Майнагашев изучал абаканских качинцев, у которых оказался и я, но тридцать лет спустя. Я здесь не застал действующих шаманов, но шаманские верования были весьма свежи в памяти качинцев, среди которых я встретил, например, не только нескольких бывших участников церемонии изготовления шаманского бубна, но даже одного бывшего шамана, о чем я скажу несколько дальше, а теперь перейду к характеристике качинских бубнов, хранящихся в упомянутых выше ленинградских этнографических музеях, которую начну с обобщенного внешнего описания.

Как и многие шаманские бубны алтае-саянских народов, качинский бубен почти круглой формы (продольный диаметр до 75 см, поперечный около 70 см), его деревянная обечайка — обод шириной от 10 до 15 см. Бубен обтянут кожей только с одной стороны, образующей как бы дно, но покрывающей и обечайку. Эта внутренняя полость остается открытой, и в нее вставлены две перекладины: вертикальная деревянная (*марс*), служащая также рукояткой, за которую шаман держит бубен во время камлания, и горизонтальная железная в виде прута (*кирис*), продетого через рукоятку ближе к ее верхнему концу. На верхней части бубна, на обечайку под кожу, подложены шесть березовых палочек-бугорков, которые именуются у одних бубнов рогами, у других — сосцами. Кожа на обтяжку полагалась от самца марала или самца козули (*кульбус*), лося. За отсутствием шкур этих животных по причине упадка зверового промысла и т. п. стали натягивать на бубен кожу жеребенка самца или молодого мерина.

Рукоятка бубна представляет широкую доску с Ф-образным вырезом посередине, чтобы брать ее рукой. По форме, вырезу и некоторым другим прорезам она поразительно сходна с рукоятками одного из типов лапландского (саамского) шаманского бубна.⁶ Сходство устанавливается и в том, что бубны саамов также имеют пиктографические рисунки, что колотушка бубна к ним называется тем же термином, что и у алтае-саянских бубнов. В этом отношении шаманский бубен отразил реальные

⁵ Майнагашев С. Д. Отчет о поездке к турецким племенам Минусинского и Ачинского уездов летом 1914 г. — Изв. Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии, сер. II, № 3. СПб., 1914.

⁶ Emsheimer E. Eine sibirische Parallele zur lappischen Zaubertrommel. — Ethnos, Stockholm, 1948, Bd 13, № 1—2.

историко-генетические связи далеких предков саамов и саяно-алтайских народов, которые выявлены и по другим элементам традиционной материальной культуры,⁷ что лишним раз подтверждает его научное значение в качестве историко-этнографического источника. Рукоятка является важнейшей частью бубна, с ней связывается у алтае-саянских народов местопребывание «хозяина» бубна. Она служит по своей форме и признакам для классификации бубнов по внешнему виду, а у самих этих народов — еще показателем того, от какого священного покровителя дан шаману этот бубен (от горы, неба и т. д.).

На горизонтальном железном пруте по обе стороны рукоятки расположены железные подвески в виде конических по форме трубочек или плоских пластинок. Последние именуется *кылыс*, что значит «сабля», и относятся к символическому вооружению шамана, который использовал бубен в некоторых ситуациях как лук, из которого он стрелял по враждебным силам. Поэтому железная перекладина носит название *кирис*, что буквально означает «тетива». На бубне бывшего качинского шамана Романа Кандаракова было 7 *кылыс*, 9 трубочек (*конгур*) и 7 колокольчиков (*сон*).

Таковы внешние признаки качинского бубна, насыщенного шаманской символикой, постичь которую можно не только непосредственным опросом шаманов, но и через изучение церемонии изготовления бубна, что я попытался в свое время сделать при этнографических поездках к народам Алтая и Саян.⁸ Ниже излагаются некоторые результаты этого изучения, основанные на моих записях со слов бывшего качинского шамана Романа Кандаракова, который проживал в долине Абакана в Трояковском улусе, будучи в 1946 г. в возрасте 67 лет. По происхождению он был сагайцем из рода Таг-карга, но вырос и жил среди качинцев и пользовался известностью как качинский шаман, каковым он и сам себя считал всю жизнь. Он прервал свою шаманскую деятельность в начале 30-х годов. Во времена посещения абаканских качинцев С. Д. Майнагашевым он уже был шаманом, имевшим и бубен, и ритуальный костюм, и совершал камлания с жертвоприношениями и, видимо, остался неизвестным С. Д. Майнагашеву. Большую и интересную информацию по изготовлению и оживлению бубна я получил еще от жительницы Верхней Теи И. П. Нарыковой, женщины почтенного возраста, бывшей неоднократно в конце 20-х годов не только очевидцем, но и участницей церемонии изготовления бубна у белоярских качинцев, например когда делали первый бубен и шили ритуальный костюм начинающему тогда качинскому шаману Семену Аткину. Роман Кандараков рассказывал мне главным образом о своем бубне, как его делали и оживляли, какие рисунки наносили и т. д. Его рассказ я излагаю с учетом некоторых данных, сообщенных И. П. Нарыковой, информация которой по этому вопросу в основном совпадала с тем, что я узнал от Романа Кандаракова. Разумеется, я не упускал случая проверить и дополнить свои записи и у других более или менее компетентных лиц, в том числе и у сагайцев.⁹ Последние несколько раз обращали мое внимание на отличия, свойственные бубну, его изготовлению и оживлению у них по сравнению с качинскими.

⁷ Потапов Л. П. К проблеме ареальных исследований этнографии народов Сибири. — В кн.: Народы и языки Сибири. Ареальные исследования. М., 1978, с. 12.

⁸ Потапов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая. — ТИЭ АН СССР, нов. сер., М., 1947, т. I.

⁹ Особенно ценные данные по шаманству у сагайцев я получил от Сатана Бурнакова и Кобона Боргоякова, которым в 1946 г. было по 78 лет, а также от других стариков, живших в то время в верховьях р. Тея.

Первый бубен делали начинающему шаману после того, как устанавливалась его судьба стать шаманом по воле духов. Обычно у избранника это проявлялось в том, что он становился как бы «ненормальным», т. е. что-то бормотал или выкрикивал нечто несвязное, с кем-то разговаривал, убегал в лес, терял сознание и т. д.¹⁰ К нему приглашали опытного шамана, который путем камлания устанавливал характер болезни и кем из духов она наслана. И если оказывалось, что духи требуют, чтобы данный человек стал шаманом, то устанавливалось, и кто именно из духов-предков (бывших шаманов) «наступает» на избранника и по чьей высшей воле. У абаканских качинцев считалось, что главным распорядителем и покровителем шаманов являлся «хозяин» священной почитаемой горы Каратаг (букв. «Черная гора»), находящейся в хребте Карасын (букв. «Черном хребте»). Возможно, что этот Черный хребет под названием Кара Сенгир угоминается в енисейской рунической надписи на скале Кемчик-кая (на правом берегу Кемчика). Мой собеседник назвал Каратаг главным «хозяином» всех гор данного хребта, отроги которого составляют только «жилы» (*анын тамырлары*) Каратага. Он указал также, что вообще все шаманы, не только качинские, получали свои бубны от священных гор. В свое время я это слышал от шаманов у северных алтайцев, в частности у шорцев (от горы Муштаг). Мне подтвердили это и местные сагайцы. Их шаманы получали свои бубны по повелению горы Падын-тага или Каратага (по другому), находящихся в верховьях р. Мрассы в Горной Шории.

Роман Кандараков пояснил, что у хозяина Каратага было девять сыновей (*тогус оол*) и семь дочерей (*четти кыс*), в обязанность которых входил контроль над шаманами, их деятельностью, над сроком жизни и т. д. На Каратаге росла черная пихта Кара-сыбы, на которой были отметки (*тангма*) каждого живого шамана, и если этот шаман ослабевал, долго болел, его отметка начинала стираться, становилась плохо заметной, и тогда дети Каратага подбирали ему замену. Найдя кандидата, они сигнализировали ему об «избрании» через особую болезнь. Все это узнавал от Каратага (и его детей) опытный шаман, который камлал по поводу болезни будущего шамана и объявлял ему и его близким: «Тосторин настырга» («тосторин кыстарча»), т. е.: «Тоси дают» («тоси сжимают»). При этом под словом *тоси* всегда подразумевались предки — бывшие шаманы. Рассказывая о себе, Роман сообщил, что при его собственном становлении шаманом на него «давил» прадед Тадык, после смерти которого в их роду не было шаманов, и Роман его заменил. Об этом ему сказал шаман, камлавший Каратагу, где и решилась судьба Романа. С этого времени шаман, камлавший Роману, стал наставником — *настан пабазы* (букв. «отец, ведущий на поводу будущего шамана»). Он брал на себя подготовку будущего шамана к камланиям, становился его индивидуальным руководителем. В течение двух или трех недель он то и дело камлал различным духам, чтобы узнать, какой сделать бубен, где найти то дерево, из которого сделать рукоятку, где растет тот тальник, из которого нужно согнуть обод (обечайку), и какое животное найти, шкурой которого нужно обтянуть бубен. Наконец шаман-руководитель узнавал от хозяина Каратага, когда, в какое время нужно было сделать бубен и ритуальный костюм. Растянutosть во вре-

¹⁰ Все этнографы, путешественники, затрагивающие в своих заметках вопрос о становлении шаманов у тюркских народов Сибири, единодушно ссылаются на особую нервную болезнь, предшествующую этому, но всегда со слов местных информаторов. Никто из них лично не наблюдал симптомов этой болезни, которая не фиксируется и в наше время, когда медицинское наблюдение на местах в Сибири находится на должной высоте.

мени и частая повторяемость камланий в этот период преследовали и практическую цель: научить становящегося шамана ритуалу и приемам камлания. Между прочим, мои собеседники-сагайцы подчеркнули, что у них процесс узнавания у священной горы о будущем бубне был проще и быстрее, так как камлающий шаман ходил к хозяину горы не один, а брал с собой *чула* (двойника) будущего шамана, которого он показывал хозяину горы. Тот осматривал кандидата, определяя его пригодность по наличию или отсутствию «лишней кости». Если он находил таковую, то утверждал этого шамана, разрешая ему камлать самостоятельно, главным образом для себя (до изготовления бубна), с каким-либо опахалом (*чилъбег*), которым мог быть кусок материи, или рубаха, или опояска. Во время таких камланий с опахалом будущий шаман сносился со своими ближайшими духами-помощниками и через них узнавал, как и когда делать первый бубен.

Изготовлению первого бубна шамана придавалось весьма большое значение, разумеется, в соответствии с его ролью в шаманском культе. Это вытекает прежде всего из самой церемонии, посвященной данному событию, носившей общественный и длительный характер, насыщенной различными ритуальными и магическими приемами, запретами, обрядами, заканчивавшейся большим камланием, целью которого было «оживление» бубна. Символическому оживлению подвергалось животное, шкурой которого был обтянут бубен. Бубен предназначался быть верховым ездовым животным шамана во время камлания, когда шаман совершал свои путешествия к духам и божествам. В призываниях шаманов алтае-саянских народов при обращении к бубну то и дело содержатся просьбы и пожелания к их бубнам не хромать, не спотыкаться, не оступаться или не поскользнуться на льду. При этом бубен уже не называется обычным его именем как предмета *түүр* (*түр* и т. п.), а именуется либо маралом, либо лосем и т. д.

Перейдем теперь непосредственно к церемонии изготовления бубна у качинцев, главным образом по сообщению Романа Кандаракова, в компетенции которого сомневаться нет оснований.

Когда наступал срок изготовления бубна и костюма, установленный духами, о чем *настан набазы* узнавал при камлании, ближайшие родственники и сородичи будущего шамана, его одноулусники и вообще все желающие участвовать в этом жители из ближайших улусов собирались в юрте шамана. Делали бубен и шили костюм ритуальный коллективно. Технологической частью руководил кто-либо из опытных стариков, как правило, из родственников будущего шамана, а *настан набазы* осуществлял свою руководящую роль в ритуальной части церемонии, длившейся обычно семь дней. Существенным моментом обрядовой стороны, характерным для качинцев, был отбор и назначение специальных помощников шамана для проведения ритуала — девяти молодых парней (*тогус оол*) и семи девиц (*четти кыс*), которые символизировали сыновей и дочерей будущего шамана по аналогии с таковыми у хозяина Каратага. Роман объяснил роль этих персонажей в обряде. Они нужны были начинающему шаману, когда он впервые приходит к хозяину Каратага представить себя в качестве нового шамана и показать свой первый бубен, чтобы через этих помощников продемонстрировать свою силу. Он приходил с *чула* каждого парня и каждой девицы. А хозяин горы, покровитель шаманов, представлял ему своих девять сыновей и семь девиц в качестве тосей, покровителей и помощников, через которых новый шаман будет сноситься с хозяином горы. Парни и девицы на это камлание приглашались шаманом по выбору его с таким расчетом, чтобы они были бойкими, умели свободно владеть речью,

могли изготовить ту или иную часть бубна или наносить рисунки на бубен, шить части костюма шамана и т. п.

В первый день делали деревянный остов — обечайку — и подбирали шкуру для обтяжки. Руководил этим обычно почтенный опытный старик, который и вырубал в указанном шаманом месте часть тальникового дерева с таким расчетом, чтобы дерево продолжало расти. Если оно начинало потом сохнуть, это считалось плохим предзнаменованием для нового шамана. Там же, в лесу, вырубался кусок от растущей березы для рукоятки бубна (*марс*), символизировавшей хозяина бубна, который в бубнах с антропоморфной рукояткой (у алтайцев) олицетворял шамана-предка. Стружки и щепки тщательно собирались и закапывались, чтобы на них кто-нибудь не наступил, особенно женщина, и не осквернил бы этим будущий бубен.

Новый шаман определял по указанию своих духов-покровителей и помощников, которые в эти дни «кружились» над ним, какие рисунки нанести на кожу бубна, какие сшить костюм и шапку. Полагалось, чтобы бубен и облачение шамана соответствовали тем, какие были у его предка-шамана, которому новый шаман наследовал. Так восполнялось отсутствие каких-либо канонических письменных указаний или правил. Все основывалось на устной традиции и коллективной памяти участников церемонии.

Обычно в первый день удавалось сделать обечайку, вставить рукоятку и пропустить через нее железный прут, который, как и все другие железные части бубна, старались взять из бубна умершего шамана-предка. С этого же дня семь избранных девиц под руководством опытной старухи начинали шить ритуальное облачение новому шаману, пользуясь его указаниями. Рассказывая об изготовлении бубна и облачения, Роман Кандараков подчеркнул существенную особенность. Оказывается, в старину бубен делали девять избранных парней, а семь девиц шили костюм, но на памяти Романа от этого правила было много отступлений. Тем не менее он утверждал, что такой обычай сохранялся преимущественно у качинцев Белоярского р-на. И это, видимо, так, поскольку об этом же мне говорила И. П. Нарыкова, в свое время принимавшая непосредственное участие в изготовлении шаманского бубна и ритуального облачения именно у белоярских качинцев. По ее словам, здесь каждую часть бубна начинал делать глава девяти парней (*пасчы оол*) и каждую часть облачения — глава семи девиц (*пасчы кыс*), а дodelывали это другие. С первого же дня исполняемой церемонии эти парни и девицы, по утверждению той же И. П. Нарыковой, с обеденного времени и до вечера ежедневно в течение пяти дней выезжали верхом, празднично одетые, на хороших лошадях, в ближайшие улусы собирать материал, преимущественно для ритуальной одежды, в которую шаман облачался во время камлания. По обычаю полагалось, чтобы каждый домохозяин или домохозяйка что-нибудь дали приезжим, хотя бы кусок материи или рукавицу, шкурку зверька или перья птицы (например, крылья филина) и т. д. В тех домах, где знали об изготовлении бубна в ближайшем улусе и готовились к этому заранее, приезжих встречали с угощением и провожали с кроплением их аракой.

На второй день натягивали на бубен кожу молодого мерина гнедой масти, ибо мерин считался наиболее подходящим для верховой езды, а гнедая масть — ритуальной.¹¹ В этот день натягивали кожу, если она

¹¹ Potapov L. P. Signification rituelle du pelage des chevaux chez les populations Sajano-altaïennes. — L'Ethnographie, 1977, № 2.

была подготовлена и обработана для этой цели. Если нет, то кожу натягивали только на четвертый день, и она сохла на бубне еще два дня. Во время сушки по ней от времени до времени ударяли рукой, пробуя «голос бубна». После сушки на нее с внешней, ударной стороны бубна наносили серию различных рисунков, из которой каждый имел определенное ритуальное значение. Рисунки наносились белой, красной, коричневой и другими красками по указанию нового шамана, который сам следил за их выполнением. В большинстве они изображали его помощников или атрибуты, необходимые для путешествия кама в разные миры духов и божеств. Некоторые из помощников, изображения которых наносились на бубен, были также и охранителями самого шамана. Они его предупреждали об опасности, особенно во время сна, когда какой-либо враждебный шаман пытался его «съесть». В таких случаях охранители сигнализировали ему звоном железных подвесок, надетых на железный прут-перекладину. Шаман просыпался, хватал бубен и начинал камлать, быстро узнавал, откуда грозила опасность, и отбивал ее. А «съесть» шамана можно было легче всего именно во сне, ибо в это время выходила одна из его душ (*чула*).

К концу изготовления бубна успевали сшить костюм для камлания и сделать колотушку для бубна, если не было готовой, оставшейся от предшествующего шамана. Роман, например, взял для своего бубна готовую колотушку (*орба*), принадлежавшую его предку Тадыку. Бубен после смерти шамана обязательно уносили в лес, в глухое место, по возможности недалеко от места его погребения, и вешали на дерево. А колотушку родственники умершего нередко оставляли у себя на тот случай, если в их роду появится новый шаман.

После высыхания рисунков шаманский бубен считался готовым. Тогда посылали за *пастан пабазы*. Закалывали белого ягненка-самца. В передний угол юрты нового шамана ставили свежую срубленную березку, выкуривали вино, которое никому из людей не позволяли попробовать. По приезде *пастан пабазы* начинался обряд оживления бубна (*гүйүр тиргисчилер*). К этому моменту съезжалось много народа. Старый шаман заставлял молодого надеть сшитое ему облачение, давал ему в руки его первый бубен, без лент, привязываемых к верхней части рукоятки, и заставлял его сделать *алас* (окуривание богородской травой) с просьбой о благополучном оживлении. Затем оба шамана приступали к камланию. Новый шаман впервые отправлялся в далекий путь к хозяину Каратага, камлая с бубном. За ним «следом» шел, камлая, старый шаман и вместе с ними *чула* парней и девиц — помощников изготовления бубна и костюма. В течение всего камлания 9 парней и 7 девиц, взявшись за руки, стояли в юрте и пели, подражая голосу и мелодии молодого шамана. Пели все, что приходило им в голову, лишь бы усилить его голос. «Дорога» обоих камлающих шаманов, по словам Романа, была следующей. Сначала они шли «обратным следом» (*тискеризинен*) к тальнику, из которого была сделана обечайка, воспроизводя обстановку, при которой ее вырубил из дерева, и описывая жизнь этого дерева. Далее они шли «обратным следом» к березе, от которой был взят кусок для рукоятки бубна, и также восстанавливали картину ее рубки, обработки, вплоть до восстановления «биографии» этого дерева (где росло, как страдало от морозов и т. д.). Но особенно тщательно и подробно шаманы восстанавливали обратным следом «биографию» животного, шкура которого была натянута на бубен и которое предстояло оживить. Они рассказывали, как и где росло это животное, где оно паслось, пило воду и т. д. Дойдя таким образом до момента его рождения, они ловили его *чула*, т. е. жизненную силу, и «вбивали» ее в новый бу-

бен (в рукоятку *марс*). С этого момента бубен считался оживленным, символизируя ездовое животное, так как в нем находилась его *чула*.

Вслед за этим молодой шаман выходил из юрты и разыгрывал сложную пантомиму, сопровождая ее частично возгласами и репликами. Он так бросал бубен, чтобы тот катился, и ловил его, как коня, садился на него верхом и делал вид, что усмиряет и объезжает коня, впервые пойманного для верховой езды. Это напоминает то, как у алтайцев во время жертвоприношения лошади божеству шаман разыгрывал пантомиму ловли ее *чула* (у алтайцев двойник реальной лошади, отправлявшийся камом божеству, именовался *пура*) в особый миниатюрный загон из бересты с воротами, где устанавливалась на березовой полке петля из конского волоса, в которую и «попадалась» *пура* жертвенной лошади.¹² В этом моменте камлания отражено весьма важное представление о шаманском бубне как об оживленном двойнике коня (марала, оленя, какого-либо другого животного), шкурой которого обтянут данный бубен.

Все это лишний раз убеждает меня в том, что камлание у качинцев, так же как и у алтайцев, телеутов, шорцев, тувинцев и др., с путешествием *чула* шамана и его спутников (парней и девиц) к божествам и духам, разговоры с ними и вручение им *чула* жертвенного животного и т. д., основано на представлении о дуализме соматической и психической сущности, или природы, человека и животных. Дуализм этот, думается, возник на почве более древнего и общего дуалистического олицетворения природы, по которому каждый объект или явление природы, в том числе и стихийное (ветер, молния и т. п.), кроме видимого всем образа, содержит в себе еще невидимого «хозяина» данного предмета и явления. У качинцев такой хозяин человека и назывался *чула*. У телеутов он описан как «душа», но тоже под названием *јула*.¹³ У алтайцев его называют и *јула*, и *сюне*, причем подчеркивают, что *јула* и *сюне* — *janys sos* («одно слово», т. е. синонимы). Вероятно, термин *сюне* в рассматриваемом значении, как полагает Н. А. Баскаков, монгольского происхождения. Он оказался у алтайцев, по моему мнению, в результате ассимиляции в их среде монгольских этнических элементов.¹⁴

После «усмирения» оживленного коня-бубна камлание продолжается в юрте. На столике, под установленной в переднем углу березкой, лежало вареное мясо ягненка и была налита в чистую посуду еще никем не пробованная арака. Шаманы делали вид, что берут с собой мясо и вино и отправляются к «хозяину» Каратага, на хребет Карасын, к черной пихте Карасыбы.

Достигнув Каратага, старший шаман входил внутрь горы, в его жилище, а молодой оставался у входа в почтительной позе (опустившись на одно колено), держа за повод коня-бубен.¹⁵ Шаман угощал хозяина Каратага аракой и мясом и сообщал, что он привез нового кама с его первым бубном. Хозяин Каратага подзывал к себе нового кама и спрашивал, как его зовут, из какого сеока, сколько предков у него было шаманами, как их звали, которым по счету шаманом он будет в этом сеоке. Затем хозяин Каратага спрашивал, «с какой жилы он заболел», и проверял кости нового шамана. Если он находил какую-либо лишнюю

¹² Вербицкий В. Алтайские инородцы. М., 1893, с. 46; Radloff W. Aus Sibirien. Bd II. Leipzig, 1884, S. 23.

¹³ Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлению телеутов. — Сб. МАЭ, Л., 1929, т. VIII.

¹⁴ Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая. — СЭ, 1973, № 5, с. 112—113.

¹⁵ Эта сакральная поза запечатлена в реальном образе на знаменитом валуне из могильника Кудурге на Алтае.

кость, то утверждал его в этой роли, а в противном случае объявлял, что он самозванец и должен за это понести наказание, и назначал небольшой срок жизни такому человеку. Шаману, признанному пригодным, он давал напутствие: «Иди, будешь людей лечить, чистые болезни лечи конским изыхом, нечистые — овечьим изыхом, ящерицей и другими своими помощниками». При этом Роман особенно подчеркнул (кажется, специально для меня), что Каратаг запрещал требовать плату за камлание, предупреждая, что за это он будет их наказывать. Роман добавил, что у Каратага имелся для каждого шамана столб с сучками (*пакан*), на которые он «вешал» проступки шамана. Требование платы за камлание считалось такого рода проступком. Если все сучки такого столба были заполнены «проступками», Каратаг судил этого шамана и лишал его жизни.

Хозяин Каратага назначал новому шаману срок жизни и количество бубнов, которое ему предстояло сменить за свою жизнь, камлая каждым из них по несколько лет. Каждый новый бубен Каратаг требовал показывать ему. В заключение Каратаг устраивал испытание. Он показывал шаману табун своих лошадей разной масти, тощих и сытых, скакунов и кляч, с красивой, лоснящейся и с облезлой шерстью, здоровых и убогих, предлагая выбрать одну из них в качестве подарка. Если он выбирал обыкновенную лошадь или даже неприглядную на вид, то за такой выбор Каратаг хвалил, полагая, что этот шаман не будет жадным. Затем хозяин Каратага представлял молодежь, парней и девиц, красивых и уродливых, и предлагал выбрать из них себе помощников. Если и при этом шаман также проявлял скромность, не гнался за красивой внешностью и т. п., то Каратаг снова хвалил его. Словом, Роман пытался подчеркнуть положительный морально-этический элемент в шаманской религии, что, как я думаю, было навеяно сравнительно недавним прошлым из его личной биографии, когда он испытал на себе влияние непримиримого отношения к шаманам со стороны советской общестственности, особенно вследствие их отрицательной позиции, которую они заняли по отношению к строительству социализма у народов Саяно-Алтая.

После испытания Каратаг отпускал шаманов и сопровождавших их парней и девиц. Возвращение фиксировалось тем, что *настан пабазы* вбивал сильным ударом бубна каждому, кто ходил к Каратагу, *чула* в правое ухо, и камлание заканчивалось.

К этому времени к юрте подводили оседланных коней для девяти парней и семи девиц. Немного спустя, они отправлялись объезжать ближайшие улусы. Впереди ехал парень, возглавлявший свою группу (*пасчы оол*), он был в ритуальном облачении нового шамана и держал в руках его бубен. Девуц возглавляла *пасчы кыс*, в руках ее была большая и свежая ветвь березы в качестве опахала. К ритуальным персонажам присоединялась прочая молодежь обоего пола, и вся эта шумная кавалькада под удары бубна, в который бил *пасчы оол* и передавал его поочередно своим парням, и размахивая березовой ветвью, передававшейся поочередно девицами под главенством *пасчы кыс*, отправлялась в путь, провожаемая добрыми пожеланиями и кроплением (*наныг*) им вслед аракой. В какой бы улус ни приезжала эта компания, ее радушно встречали. Девять парней и семь девиц угощались вином. Каждый домохозяин привязывал к железной перекладине бубна и к березовой ветви по ленточке. По этим лентам, по словам Романа, он потом узнавал, как найти того или иного злого духа (*айна*), мучающего болезнь хозяина, привязавшего свою ленту или ленты членов его семьи. Возвращались из поездки вечером, *пасчы оол* отдавал бубен но-

вому шаману, а *пасчы кыс* отдавала березовую ветвь старому шаману. На этом обряд изготовления бубна заканчивался. Бубен теперь становился недоступным для камлания никому, кроме его владельца, который мог камлать с этим бубном столько лет, сколько ему назначил хозяин горы, и не больше (в пределах 9 лет). По истечении данного срока шаман делал новый бубен по образцу первого. Облачение же шамана не менялось. Описанная церемония изготовления бубна была такой же, если шаманом становилась женщина.

Отмечу некоторые особенности или отличия в ритуале изготовления шаманского бубна у сагайцев, с которыми я обсуждал этот вопрос. У сагайцев оживляли бубен за три дня, так как все части делали заранее по указанию нового шамана, общавшегося с духами-покровителями при помощи *опахала*. Съехавшись на церемонию, собирали части бубна, натягивали и сушили кожу, наносили рисунки. Ни девять парней, ни семь девиц для этого не выделялись. Зато все присутствующие до нанесения рисунков (по другой версии — после этого) камлали с бубном, включая и женщин, вечером или ночью, пока бубен не был оживлен, и даже ходили с ним по домам своего или соседнего улуса.

При оживлении (*туур тиригзерге*) шаман все время шел «обратным следом»; когда он доходил до места рождения животного, шкурой которого был обтянут бубен, ловил его *чула*, бубен оживал. Шаман на нем сразу же отправлялся к хозяину своей священной горы, который, осмотрев бубен, говорил шаману, сколько лет ему камлать этим бубном и сколько их у него будет вообще. Возвращался шаман в юрту на гусе, которого он вызывал для этого, а бубен сам находил дорогу в эту юрту. После камлания шаман, оставшись один, еще некоторое время камлал, чтобы спрятать *чула* бубна. Если бубен символизировал марала или козулю, он прятал его *чула* в глухой тайге, если коня, то в дупло дерева или обращал временно в ястреба (*картыга*) или сапсана (*лачын*).¹⁶ *Чула* бубна прятал он от других шаманов, ибо любой шаман, встретив *чула* чужого бубна, мог его легко погубить и тем самым погубить и шамана-владельца.

Во время камлания сагайские шаманы называли бубен не *туур*, а *ала марчын*, т. е. «пестрый мар». При замене бубна старый уносили в лес, взяв только железные части. В отличие от качинских сагайские шаманы оживляли и колотушку (*орба*) бубна, которую они делали из таволожника и обтягивали шкурой белого (зимнего) зайца-самца. Обряд оживления был таким же, как и оживление бубна, но длился недолго. При смене бубнов колотушку оставляли старую.

Что касается рисунков (в отличие от визуального изучения мною рисунков на бубнах шорских и телеутских шаманов),¹⁷ то я вынужден довольствоваться сведениями по памяти, которые сообщил Роман Кандараков. Их перечень и названия он изложил четко, указал расположение их на своем бубне и дал пояснение к каждому. Разрисованная сторона его бубна делилась двумя цветными полосами (вертикальной — белой и горизонтальной — красной) на четыре сектора, заполненных рисунками. Вертикальная полоса служила ориентиром, когда Роману приходилось ехать на своем бубне по незнакомой дороге. Горизонтальная

¹⁶ Удивительно, что столь редкая для здешних мест птица нашла отражение в шаманстве качинцев, да еще под ее древним названием, зафиксированным у тюрков в XI в. (см.: Древнетюркский словарь. Л., 1969, с. 332).

¹⁷ См., например: Potapov L. P. Die Herstellung der Samanentrommel bei den Sor. — Mitteil. des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin, 1934, Bd XXXVII (Ostasiatische Studien, Berlin); Потопов Л. П. Бубен телеутской шаманки и его рисунки. — Сб. МАЭ, Л., 1949, т. X.

полоса именовалась *чолы пахпарарда* («дальняя дорога»). Над двумя верхними секторами шла через весь бубен (под его верхним краем) черная дуга *булут* (букв. «облако»). Оно-то помогало Роману вызвать дождь, когда по этому поводу устраивалось камлание. Перехожу к описанию рисунков.

Первый верхний сектор: 1. *Юс мыйгак* («три маралухи») — созвездие Ориона, звезды которого служили Роману ориентиром при камланиях божествам и духам. 2. *Кёок* — кукушка (белая краска) — это священная птица земли, которая «тянет» траву и листья весной, помогает перечислять шаману названия гор и рек, через которые он «путешествует» во время камлания, без чего он не может совершать свой далекий путь по неизвестным местам. 3. *Кускачак* — воробей (синяя краска) — служил посредником между светилами и помогал Роману с ними общаться. 4. *Кускун* — ворон (черная краска) — помощник в дальней дороге. Он ловил *чула* заболевшего человека, когда, выйдя из человека, *чула* оказывалась, например, у детей хозяина горы и забавлялась с ними. Ворон ее хватал и нес Роману в бубен. Он возвращал *чула* заболевшему и вылечивал его. 5. *Кам позы* — рисунок, символизировавший самого Романа во время его камлания, когда он, точнее его *чула*, путешествовал в мир духов и божеств. 6. *Бай казынг* — священная береза. Она нужна была, когда Роман приходил к хозяину горы, чтобы узнать, как лечить человека, который позвал его камлать. Хозяин горы смотрел на эту березу, сразу же называл сеок больного и определял, от какого изыха послана ему болезнь. 7. *Тогус оол* (девять парней, изображались красной краской фронтально, держащимися за руки). Это сыновья хозяина горы, через которых Роман добивался свидания с ним.

Верхний левый сектор. 1. *Ай* — луна (красная краска). 2. *Кунь* — солнце (синяя краска). Оба светила освещали дорогу Романа, когда он при лечении больного отправлялся на бубне вверх. 3. *Чедиген* — созвездие Большой Медведицы (красная краска) — служила Роману при камлании ориентиром во вселенной.

Нижний правый сектор. 1. *Позрах атгыг кизи* — «на рыжем коне человек» — охранник шамана (красная краска). Если камлающий шаман подвергнется нападению (во время камлания) другого, встреченного им «на дороге» шамана, то охранник этот защитит своего шамана. 2. *Четти кёк нури* — «семь синих волков» (желтая краска). Если камлающий шаман камлал по просьбе какого-либо хозяина, у которого волки нападали на скот, то шаман жаловался на них хозяину горы, и он умирал волков. 3. *Тогус кара адай* — «девять черных собак» (черная краска) — помощники шамана при лечении больного, если причиной его болезни было вселение в него айна. Установив это, шаман изгонял из больного айна, а собаки хватали его зубами и уносили подальше от людей. 4. *Аба* — медведь (черная краска). Это важный помощник шамана, ибо он являлся «хозяином дверей» юрты, которую охранял от духов болезни. Аба «дружил» с «хозяином огня» (очага) в юрте; у них был «один язык», так как оба охраняли жилище.

Нижний левый сектор. 1. *Чылан* — змея (черная). 2. *Келескен* — ящерица (зеленая). 3. *Сомыска* — дождевой червь (красная). Все это тёси овечьего изыха. С ними Роман смело шел во время камлания в далекие горы и каменные россыпи и лечил женские болезни. 4. *Пага* — лягушка (черная), служила хозяину озер (*коль еези*) и через него помогала лечить «плохие» болезни.

Если обратиться хотя бы к краткому анализу рисунков на данном бубне, то можно отметить три основные группы изображений. Одна из

них отражает общие шаманские представления. Вторая характеризует личных духов-помощников шамана, а третья составляет ряд рисунков, связанных с культовыми функциями данного шамана, в пределах его культовой квалификации и возможностей. К первой надо отнести линии, разделяющие разрисованную поверхность бубна на небесную, подземную и земную зоны, выражающие представление о трехчленной структуре устройства вселенной, характерное для шаманизма, а также полосы, означающие «дорогу» шамана в эти зоны во время камлания. Сюда же следует присоединить изображения небесных светил и созвездий, символизирующих ориентиры вселенной. Рисунки тех помощников шамана, которые либо изгоняют злых духов из больного, либо ловят и возвращают *чула* больного, отражают шаманскую теорию, объясняющую болезнь или вселением злого духа в человека, или выходом из него *чула*. Да и сама концепция о чула как невидимом «хозяине» человека, его «двойнике», на которой базируется шаманское камлание, жертвоприношения и т. д., отражена в рисунках на бубне в виде помощников шамана, которому они доставляют *чула* в бубен.

Значительная группа изображений помощников шамана — наглядное выражение одной из главных догм шаманского культа, согласно которой шаман может камлать только при участии и помощи тосей, т. е. духов-помощников.¹⁸

К третьей группе изображений нужно отнести все остальные рисунки, при помощи которых шаман выполнял свою главную (на последнем этапе существования шаманства) функцию — лечение больных людей и заболеваний скота, приносил в жертву или посвящал божеству домашних животных. Качинский шаман, впрочем, как и все шаманы других алтае-саянских народов, выполнял весьма древние основные функции, которые, по исследованию Жан-Поля Ру на основе домонгольских письменных источников, сводились к лечебной магии, прорицанию или пророчеству и к «путешествиям на небо», т. е. молениям к небесным божествам и духам.¹⁹ Кстати сказать, на основе тех же источников следовало бы добавить, что в гуннское и древнетюркское время шаманы в этих государствах кочевников выполняли еще одну важную функцию: они насылали на неприятеля злых духов, вызывая в его рядах болезни, а чаще всего дурную погоду (обычно при помощи камня яда-таш), от которой страдало вражеское войско.²⁰ Но эта функция у алтае-саянских шаманов отмерла за три с половиной столетия пребывания их народов в составе Русского государства. Следы этой функции сохранились в отдельных рисунках шаманского бубна (облако, с помощью которого можно было воздействовать на погоду в хозяйственных целях, таких как борьба с засухой или затяжным ненастьем), и в отдельных подвесках бубна и костюма шамана.²¹

Напротив, лечебная функция стала преобладающей, а путешествия на «небо» мотивировались уже лечебными целями, как и путешествия шамана в древнее время в подземный мир. О признании последнего нам говорит то обстоятельство, что имя главы подземного мира Эрлика, столь грозного и почитавшегося алтае-саянскими шаманистами буквально до по-

¹⁸ Катанов Н. Ф. Отчет о поездке в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897, с. 26.

¹⁹ Roux J.-P. Elements chamaniques dans les textes pre-mongols. *Anthropos*, 1958, vol. 53, fasc. 3—4.

²⁰ Потопов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе..., с. 18—19.

²¹ Иванов С. В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде Сибири. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

следних дней существования шаманов, зафиксировано и древнетюркскими руническими надписями.²²

Как показывает сравнение рисунков на известных нам бубнах качинских шаманов, изображения, отражающие общие шаманские представления, стали, можно считать, каноническими.²³ Отличия же в этих рисунках связаны главным образом с изображением личных духов-помощников и покровителей качинских шаманов и некоторыми их лечебными представлениями о духах конкретных болезней, но это — тема следующей работы.

²² Gabian A. Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften. *Anthropos*, 1953, t. 48; Кляшторный С. Г. Стелы Золотого озера. — В кн.: *Turcologica*, 1976.

²³ Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Т. IX. СПб., 1902, с. 579—580; ГМЭ, кол. № 664-140.

В. П. Дьяконова

Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая

В собраниях Музея антропологии и этнографии хранится представительное количество предметных и иллюстративных коллекций по народам Южной Сибири, являющихся всесторонними свидетельствами их традиционной культуры. Среди них значителен фонд предметов религиозного назначения. Этот фонд, как и все собрания в целом, давно стали одним из надежных историко-этнографических источников серий работ советских этнографов.

В данной статье будут рассмотрены некоторые предметы, связанные с лечебной функцией шаманов Алтая и Тувы, до сих пор недостаточно освещенные в этнографических работах. Как известно, шаманы у алтайцев и тувинцев еще сравнительно недавно осуществляли свои функции с обязательным набором культовой атрибутики. Общеизвестными и хрестоматийными атрибутами алтайских и тувинских шаманов были бубен с колотушкой, облачение (кафтан, шапка, обувь), различные изображения духов-помощников (у тувинцев они именовались термином *ээрен*). В то же время у этих народов шаманы использовали для камланий различные предметы — лук со стрелой, плети, ветки растений, куски тканей, посохи и т. д. Отчего они в ряде случаев подменяли их другими предметами, пока выяснено недостаточно. Принято считать, что камлания шаманов при помощи различных предметов отражают более ранний этап шаманства, и тем самым в этих предметах следует как бы видеть предшественников бубнов и др. Однако можно констатировать, что роль «предшественников» в культовой практике шаманов со временем не исчезла. Более того, она как бы восстановилась в Туве и на Алтае, когда шаманы в массе отказались от этой деятельности, те же из них, кто продолжал, наряду с общепринятыми действовали «ранними» видами атрибутов.

Как известно, одной из основных функций шаманов у тувинцев и алтайцев, как, впрочем, и у всех народностей Сибири, было врачевание. Для выполнения этой функции они располагали довольно разнообразным арсеналом предметов, целиком или частично с нею связанных. В целом врачевание у шаманов не базировалось на народных знаниях, на опыте действий тех или иных растительных, животных материалов на организм человека. В основе его лежала религиозно-магическая специфика.

Заболевания людей в народной среде традиционно расценивались как результат действия различных сил, так называемых духов и божеств, обитавших в окружающей природе, вселенной. Напомним, что мировоззренческую основу тувинцев и алтайцев о происхождении, устройстве мира, всех явлений окружающей природы, как и самого человека, еще

в конце XIX—начале XX в. составляли религиозно-мифологические представления.¹ Провоцировать болезни, исходя из общепринятых религиозных представлений, могло несоординированное поведение, действие любого человека по отношению к системе представлений о персонафицированной окружающей среде (небо, земля, вода, подземный мир), ибо весь жизненный цикл человека ставился в зависимость от них. Вот как сообщается об этом в фольклорных записях Н. Ф. Катанова: тувинцы насчитывают 18 небес, и на самом верхнем живет Майдыр-Бурхан. Кроме «Майдыра, есть и другие божества (боги), (покровительствующие людям и животным и губящие их): чулбус, албыс (русалка), медведь, осел и другие. Нет (на земле ни одного живого) существа, которое не имело бы (на небе) своего патрона».²

Способ определения болезней, и особенно понимание причин их появления, являлся в основном прерогативой шаманов. Для этих целей они были оснащены арсеналом регалий (атрибутов), подтверждающих их связь, контакты с персонажами олицетворенной (обожевленной в отношении неба) природы.

В то же время следует заметить, что врачебательной деятельностью (диагностирование и лечение) на религиозно-мистической основе у тувинцев, алтайцев, хакасов, помимо шаманов, занимались люди, особо именовавшиеся — или старики — и имевшие для выполнения ее некоторые виды атрибутики, аналогичные таковым у шаманов.³

Следует заметить, что, хотя различные виды болезней у алтайцев и тувинцев лечили преимущественно шаманы, у них были довольно хорошо развиты и народная медицина, и практика лечения болезней на фармакологической основе. Известный исследователь этнографии алтайцев миссионер В. Вербицкий описал 33 вида болезней и способы их лечения, широко практиковавшиеся в народной среде. Среди болезней В. Вербицкий указывает довольно серьезные (кровотечения различного характера, переломы, ожоги, фурункулы, ушные и глазные болезни, молочница и т. д.). Каждый вид болезни у алтайцев излечивался определенными рецептурными предписаниями, составленными в основном из растительных и животных материалов.⁴ Кстати, следует сказать, что народная медицина, фармакология у этих народов в прошлом была представлена и специалистами, и эти лекари обозначались словом *эмчи* (у тувинцев, алтайцев, хакасов и поныне так именуют врачей). *Эмчи* (*эмси*) в значении «лекарь» подтверждается для этих народов с довольно раннего времени и доживает в этом значении вплоть до современности.⁵ Напомним, что в известных памятниках древнетюркского времени термин *эмси* датируется XI в.⁶

Диагностирование болезней шаманы и другие лица, исполняющие сходные с ними обязанности, проводили через установления категории духов, наславших то или иное заболевание. Затем исполнителем как бы

¹ Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 268—292.

² См.: Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. IX. СПб., 1902, с. 83.

³ Там же, с. 493; Вербицкий В. Алтайцы. Томск, 1870, с. 64; Дьяконова В. П. К вопросу о различных категориях служителей культа у народов Саяно-Алтая. — В кн.: Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Алма-Ата, 1970, с. 41.

⁴ Вербицкий В. Алтайцы, с. 173—178; Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. СПб., 1883, с. 130—133.

⁵ Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884, с. 43; Тувинско-русский словарь. М., 1968, с. 614.

⁶ Древнетюркский словарь. Л., 1969, с. 172—173.

составлялся план и проводился цикл действий по излечиванию. Распознавание болезней шаманами, в частности, проводилось при помощи тех или иных атрибутов. Так, у хакасских шаманов, по данным Н. Ф. Катанова, этому были подчинены определенные виды изображений на бубнах. Изображения черных птиц, например, являлись их помощниками, когда они лечили у больных кашель, а всадник на коне исполнял роль распознавателя болезней.⁷

Тувинские шаманы диагностирование болезней проводили во время сеанса камлания или путем отгадывания, один из этапов которого был связан с розыском духа, принесшего заболевание. Поиск его не обходился без участия духов-помощников (*ээрен*), благодаря которым он его отыскивал, получал советы и помощь.

Мы уже упоминали, что лечебной практикой у народов Саяно-Алтая занимались и другие лица. Во всяком случае, по данным В. Вербицкого, у алтайцев, помимо шаманов, упомянуто более двадцати наименований лиц, занимавшихся врачевательной или иными видами культовой практики.⁸ Подобный факт для алтайцев несомненно может быть объяснен только сложностью их этнического состава, культурно-историческими особенностями этнических групп, вошедших в состав этой народности.⁹

У тувинцев также существовали подобные категории лиц, хотя число их было менее значительным. Поскольку, кроме отдельных лингвистических данных, о тувинцах в этнографической литературе отсутствуют какие-либо сведения, позволим себе проиллюстрировать одну из таких категорий собственными материалами.¹⁰ У тувинцев и алтайцев в прошлом (и поныне) лица, занимавшиеся врачеванием, именовались термином *домчу* (у телеутов, теленгитов — *томчы*). У тувинцев они лечили только один вид болезни, называемый *эмгышкан* (грудница), которой страдают женщины в период кормления ребенка. Заболевание это, по объяснению лекарей, получалось только через пищу. Если кормящая мать не получала желаемой еды от других лиц, при этом не прося ее, а только увидев или пожелав, она обязательно заболела грудницей.

Домчу становился не каждый человек, а только один из близнецов. Преимущество в этом занятии имели мужчины, хотя бывали *домчу* и женщины. К практике приступали не ранее 17 лет, после обучения. Обучавшим мог быть кто-либо из членов семьи, родственник, но также близнец по рождению и лекарь. Новичок заучивал ряд специальных молитвенных текстов, аналогичных для шаманов, приобретал у любого охотника лапу медведя (или медвежонка), которой он орудовал в течение всей жизни.

Некоторое отклонение от этого правила представляли лица, которые также лечили грудницу, но не являлись близнецами по рождению. Они для лечения *эмгышкан* добывали в семье, где имелись близнецы, какую-нибудь вещь (сапожки, платье, распашонку и т. п.) или же во время сеанса лечения сажали на ногу ребенка-близнеца. И хотя бы один коготь от лапы медведя был обязательным атрибутом в деятельности такого рода «отступленцев».

Сеансы лечения болезни *домчу* проводили в любое время суток у себя дома или у больных. Начинался он с того, что *домчу* чистыми

⁷ Образцы народной литературы тюркских племен..., ч. IX, с. 580.

⁸ Вербицкий В. 1) Алтайцы, с. 64; 2) Словарь алтайского и аладагского наречий, с. 19, 25, 42, 43, 87, 137, 147, 155 и др.

⁹ Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969, с. 21—26.

¹⁰ Запись и наблюдения получены от информаторов в пос. Бора-Тайга Дзун-Хемчикского р-на в 1975 г.

руками обмывал пациентке грудь. Для обмывания использовалась обязательно вода из аржана или молоко, куда крошился можжевельник (*артыш, арцы*).¹¹ Затем, держа в правой руке лапу медведя (или коготь от нее), он проводил несколько раз по груди, при этом на лапу и по четырем сторонам света *домчу* брызгал из чашки (*аяк*) аржан или молоко с можжевельником. Массирование лапой медведя, брызгание аржаном, молоком обязательно сопровождалось исполнением определенных молитвенных текстов. Через некоторое время лапу медведя, к которой были подвешены ленточки и ветка можжевельника, *домчу* прикреплял к правой разутой ноге и повторял те же движения, что и рукой (т. е. массажирование, брызганье, чтение молитв). Когда *домчу* «забирал» болезнь, он отвязывал от лапы медведя пучок лент и, помахивая им и лапой, выводил болезнь из больной и из дома. Пучок лент у лапы наращивался постепенно, от каждой больной подносилась одна ленточка любого цвета и качества ткани. Ленты на лапе медведя обозначаются термином *ээрэн* или *идыг*. Когда пучок лент становился большим, *домчу* относил его к священному дереву (*хам ыяш*)¹² и клал его на крону лиственницы, сопровождая подношение специальной молитвой. Периодически лапу с лентами, которые обычно хранились в мешочке из ткани белого цвета, он очищал дымом можжевельника и чтением молитвенного текста.

В представленном материале обращает на себя внимание тот факт, что лицам данной специализации могли быть только близнецы. К модификации последних следует отнести не рожденных близнецами, но сопричастных таковым определенной подменой (вещи от детей близнецов, сам ребенок). У тувинцев, как отмечает Л. П. Потапов, рождение двойняшек, особенно однополых, всегда расценивалось особо.¹³ В моих полевых записях отмечено, что тувинцы всегда пытались добыть что-нибудь из вещей семей, где имелись такие дети, придавая им определенное магическое значение.

Предмет, которым действует *домчу*, подражая во время сеанса излечения акту нападения медведя на человека (правыми лапами), семантически не однозначен и связан со сложным комплексом представлений об этом звере, определенный пласт которых может быть отнесен к семейной, хозяйственной и общественной сфере жизни алтайцев и тувинцев.

У охотников, например, существовал ряд предписаний и запретов, а также обрядов, относившихся к охоте на медведя. По ряду свидетельств можно предположить, что охота на медведя у тувинцев не имела регулярного промыслового значения, а, по замечанию Ф. Кона, считалась даже грехом.¹⁴

¹¹ У тувинцев и алтайцев аржаны (целебные источники) считались священными, почитались всеми; возле них, помимо лечений, совершались некоторые обряды с участием шаманов и без таковых. Духам-хозяевам аржанов делались различного рода подношения. Можжевельник (*артыш, арцы*) — один из видов почитаемых, священных растений у этих и ряда других народностей Сибири. Растению и дыму от него приписывались очистительные свойства, происхождение его связано со священными, обожествленными явлениями природы (небо, тайга). У тувинцев прежде и поныне старики в доме, юрте всегда имеют пучок можжевельника для воскурений. См.: Дьяконова В. П. Религиозные культы тувинцев. — В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера, Л., 1977 (Сб. МАЭ, т. XXXIII), с. 195—196.

¹² Там же, с. 197—202.

¹³ Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Мойгун-Тайги и Кара-Холя. — В кн.: Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. 1. М.—Л., 1960, с. 211.

¹⁴ Кон Ф. За пятьдесят лет. Т. 3. Л., 1936, с. 61—62; Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961, с. 47—48, 172—173.

В повседневном быту тувинцы использовали когти медведей в качестве оберегов и вешали их к колыбели младенцев. Роль когтей медведя, иногда с куском лапы, в качестве оберегов велика и в настоящее время у алтайцев; теленгиты и поныне в этом значении держат их в домах, аилах. В прошлом у тувинцев и алтайцев при принесении клятвы садились на шкуру медведя и целовали в ноздри морду или пили воду, в которую клали череп медведя, считая, что медведь покарает отступника.¹⁵



Рис. 1. Культурный предмет тувинского шамана.

Наиболее значительный пласт представлений о медведе мы находим в шаманстве и мифологии алтайцев и тувинцев.¹⁶ Сравнительно поздним оформлением, по-видимому, следует считать представление о медведе как духе-помощнике шаманов. У тувинских шаманов, как и у лекарей категории *домчу*, этот дух (*адыг-ээрэн*) представлял собой лапу или морду медведя с пучком лент (рис. 1). В фольклорных записях Н. Ф. Катанова имеется обращение тувинского шамана к этому духу-помощнику: «О, сидящий в снегу медведь мой! Имеющий семярной дворец в верховьях молодого Джиргана (Джиргану, Чыргаккы) и в устье молодой реки! питающийся муравьями! пьющий кровь человеческую! едящий мясо диких животных! имеющий символом ленту, черную, как сажа! помилуй меня!».¹⁷

В качестве духа-помощника медведь имеется на костюмах алтайских и якутских шаманов.¹⁸ Но в то же время можно предположить, что в представлениях о духах-помощниках шаманов именно медведь является наиболее ранним, изначальным образом, и возникновение его, скорее всего, обосновывается уровнем развития мифологических образов и сюжетов. Персонафикация образа медведя у тувинцев и алтайцев сложна. По мифологии, медведь прежде всегда был человеком или легендарным героем (*Карабгы-хан* у теленгитов),¹⁹ но, став зверем, сохранил человеческий ум, физическое сходство и т. д. В бурятском фольклоре медведь — это охотник и шаман (*абагай-хун*) особой категории, владевший магической силой.²⁰ О первом шамане, по одной из тувинских легенд, известно, что им была женщина по имени Ельбичи-хам, и от нее якобы

¹⁵ Потанин Г. Н. Указ. соч., вып. IV, с. 39.

¹⁶ Потанов Л. П. Пережитки культа медведя алтайских тюрков. — В кн.: Этнограф-исследователь. Л., 1928, № 2—3, с. 15—22.

¹⁷ Образцы народной литературы тюркских племен..., с. 108.

¹⁸ Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев. — Сб. МАЭ, Л., 1924, т. IV, вып. 2, с. 45; Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX—начале XX в. Новосибирск, 1975, с. 151.

¹⁹ Потанин Г. Н. Указ. соч., вып. IV, с. 167—169.

²⁰ Там же, с. 288; Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978, с. 3.

пошли другие шаманы с тем же обозначением (*ельбичи*), главной особенностью которых было совершать чудеса и во время камланий «показываться в виде медведя».²¹ Здесь мы хотели бы указать на то, что термин *jelvici* в значении «шаманить» по письменным источникам датируется VIII—X вв. н. э.²² Следовательно, одним из ранних видов культовых атрибутов следует считать те, которые изготавливались из шкуры медведя.

В какой-то степени ранние следы религиозно-мифологических представлений о медведе связаны с некоторыми образами духов-божеств пантеона алтайцев и тувинцев. Напомним, что у тувинцев одним из названий для медведя, всевышнего, неба, небес служит общий термин *хайыркан* (*кайракан* у алтайцев).²³ Одной из самых распространенных формул обращения (и восклицания) и поныне у тувинцев является фраза *оршээ хайыркан* («боже упаси»). В шаманском пантеоне некоторые духи-божества обозначены сочетанием двух слов, одним из которых является термин *кайракан*: Эрлик-Кайракан, Улу-Кайракан, Кудай-Кайракан и др.

Небожитель-громовник Кудай-Кайракан (*кудай* — «небо») или Улу-Кайракан, по сведениям Г. Н. Потанина, «зимует на земле, на высоких горах, а летом поднимается на небо. Места его зимовки недоступны, ни один человек не в состоянии их видеть; где они зимуют — пар стоит».²⁴ «Иконографическим» изображением Улу-Кайракана у шаманов являлся *ак-ээрэн*, который якобы «падал» с неба в бубен, когда они камлали. Кстати, заметим, что *ак-ээрэн* (*ак* — «белый») являлся главным атрибутом тувинских и алтайских шаманов, изготавливался он ими и в семье. Он очень ценился шаманами и почитался в семьях, через этот *ээрэн* осуществлялась связь с духами неба, и в данном случае — с конкретным, которого представлял *ак-ээрэн*.

Помимо *ак-ээрэна*, представлявшего собой пучок лент белого цвета со шкуркой зайца-беляка, у тувинских шаманов имелся в арсенале атрибутов дух-помощник, называвшийся *адыг-ээрэн* (*адыг* — одно из названий медведя). Он изготавливался только из лап медведя (или морды),²⁵ т. е. так же, как у *домчу*. И если *ак-ээрэн* иконографически и по функции был связан с небожителем Улу-Кайраканом, то *адыг-ээрэн* использовался шаманом в земной сфере. Этот дух-помощник помогал шаману отыскивать духа болезни, а ими у тувинцев среди прочих являлись *аза* и *шулбусы*, имевшие определенные места обитания (именовавшиеся в шаманских текстах «страной»), расположение которых осмыслялось в пределах среднего мира (или действительной земли).

Именно Кайракану как одной из персонифицированных единиц пантеона тувинские шаманы посвящали коней определенной масти, при-

²¹ Потанин Г. Н. Указ. соч., вып. IV, с. 288.

²² Древнетюркский словарь, с. 255; Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.—Л., 1959, с. 388; Дьяконова В. П. К вопросу о различных категориях служителей культа у народов Саяно-Алтая, с. 41; Потанов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978, с. 19—20.

²³ *Кайракан* (алтайцы), *хайыркан* (тувинцы), *хайрхан* (монголы) — широко распространенный топоним для обозначения рек, гор, населенных пунктов в Туве, на Алтае и в Монголии. У этих же народов этим термином почтительно именовались божества, духи, идолы, священные, почитаемые горы, обожествленное небо. У тувинцев среди других названий для медведя имелся термин *хайыркан* (см.: Словарь алтайского и аладагского наречий, с. 117; Потанин Г. Н. Указ. соч., вып. IV, с. 157; Тувинско-русский словарь. М., 1968, с. 463; Молчанова О. Т. Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979, с. 194).

²⁴ Потанин Г. Н. Указ. соч., с. 186.

²⁵ У кетских шаманов лапа медведя служила колотушкой, морда — маской. Камлание с лапой и в маске у кетов шаманы проводили без бубна. — См.: Алексеев Е. А. Кеты. Л., 1967, с. 190.

носили кровавые жертвы. Алтайские шаманы в своих камланиях призывали духов-помощников, среди которых имелся и Кайракан, являвшийся не только их обожевленным легендарным предком по имени Бай-бурул, но и считавшийся сородичем, о месте погребения которого было им даже известно.²⁶

В значении духа-хозяина подземного мира медведь у шорцев слился с мифологическим образом Эрлика (тюрко-монгольский термин для обозначения хозяина подземного мира). Эрлик-хана они называли *аю*²⁷ («медведь») или «медвежьей лапой». Теленгитские же шаманы в своих камланиях в нижний, подземный мир обращались к Эрлик-Кайракану, и, видимо, здесь также следует усматривать присутствие сложных символично-магических свойств образа медведя (Кайракан), соотносимых с представлениями о мифологической фигуре хозяина подземного мира, выступавшего у тюрко-монгольских народов в образе Эрлика.

О сравнительно позднем и сложном процессе складывания представлений о подземном мире во главе с Эрлик-ханом свидетельствует и якутский материал, в котором, как известно, хотя и имеются данные о нем, но весьма суммарные и не схожие с таковыми у народов Саяно-Алтая. У якутов, по одним свидетельствам, Эрлик отнесен к пантеону божеств верхнего, небесного мира, по другим — к духам-хозяевам «водных глубин».²⁸ Исходя из мифологического материала алтайцев о сотворении мира, первых людей, можно видеть, что Эрлик сначала не являлся злым существом, обитал совместно с творцом неба, земли, людей Ульгеном²⁹ и только в результате ссоры с ним был изгнан и получил от Ульгена свой мир, страну.³⁰ По-видимому, у современных якутов, оторвавшихся от своей прародины около XI в., потому и отсутствует комплекс представлений о подземном мире и Эрлике по тюрко-монгольской модели. Возможно, что к моменту ухода предков якутов на север в тюрко-монгольской среде еще не оформились представления о подземном мире во главе с Эрликом. Отголоском этого служит не только мифологический материал, но и этнографический, в котором Эрлик выступает в обозначении Эрлик-Кайракана или *аю* (медведя).

Итак, персонифицированный образ медведя, связанный с лечебной и охранительной функцией у тувинцев и алтайцев, предметное изображение его по данным фольклора и этнографии достаточно сложны по семантике.

Обращает на себя внимание, что в пантеоне духов и богов термину Кайракан предпосылается эпитет, отражающий его принадлежность к тому или иному миру (небо, земля, тайга, подземный мир). В целом же этот материал свидетельствует о сложности формирования космогонических представлений у этих народов. И это особенно подчеркивается тем фактом, что у тюрко-монгольских народов представления

²⁶ Потанин Г. Н. Указ. соч., с. 62, 63, 69, 77, 80, 91, 92, 96.

²⁷ Там же, с. 129.

²⁸ Алексеев Н. А. Указ. соч., с. 116—117.

²⁹ Вербницкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893; Никифоров Н. Ф. Аносский сборник. — Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО, Омск, 1915, т. XXXVII; Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев. Л., 1924; Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.

³⁰ По одной из версий алтайского фольклора, творцом земли и человека считается Тенгере-Кайракан. Первый человек, которого он создал, был им проклят за непослушание и назван Эрликом. Эрлик же был создателем медведя. См.: Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, с. 797; Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев, с. 86; Потапов Л. П. Пережитки культа медведя у алтайских тюрков, с. 18.

о небе, духах, божествах, сложная культовая практика с глубокой древности, как известно, были связаны с *тэнгри*.³¹

В этнографической литературе имеются весьма отрывочные сведения о том, как тувинские и алтайские шаманы проводили камлания над больными.³² Здесь сошлюсь на свой полевой материал, собранный в Туве.³³

В семьях, где часто болеют, раз в год шаман проводил камлание. Время проведения его обычно приходилось на июль, так как именно с этим периодом года у тувинцев было связано представление о полном оживлении, расцвете окружающей природы, отдельные явления которой были олицетворены в категориях духов-хозяев мест. Камлание проводилось шаманом в присутствии заинтересованной семьи, родственников, вне дома, на природе. Место проведения было фиксированным. Шаман и заинтересованная семья (могли быть не все ее члены, но глава или один из них обязательно) собирались возле лиственницы (*хам ыяш* — шаманское дерево, имеющее своего *ээзи* — «хозяина») с причудливо сросшимися ветками (*ялыг*) на кроне. Дерево по возрасту должно было соответствовать возрасту шамана, т. е. если он был старым, то и лиственница избиралась многолетней, и наоборот. Это дерево было окружено по четырем сторонам рощицей подрастающих лиственниц. Обычно такие рощицы расположены в высокогорных долинах, на открытых для солнца террасах.

Собравшиеся по четырем сторонам света от лиственницы сооружали небольшие очажки из камней (*сау*), к молодым деревцам подвешивали *чаламу* (ленты из тканей трех цветов — белого, синего, красного). Шаман тут же, на поляне, рвал небольшие охапки травы и по одной укладывал неподалеку от каждого очага (у очага, расположенного со стороны востока, встанет шаман, когда начнет камлание), устанавливали П-образные воротца из жердочек, которые брали тут же. К «столбам» привязывали по пять лент белого цвета, нижние концы которых были срезаны углом. Эти ленты именуются *огту-чалама*. У основания столбов, чуть отступя, выстилали небольшую площадку мелкими камешками, обозначавшуюся словом *озалааш*. Из *толкана* (мука, приготовленная из обжаренных зерен ячменя) вылепливалась фигурка человека, символизирующая больного, и помещалась в неглубокую ямку под лиственницей с восточной стороны, под нее клали монетку. На четырех очагах по указанию шамана разжигали *аргыш* (можжевелик) и клали небольшие кусочки различного рода пищи, которую привозили с собой (подношение духам-хозяевам от просящих). Подношение — кормление от всех видов привезенной пищи — давалась и *хам ыяш*. Собравшиеся рассаживались по установленному правилу, т. е. слева направо (от востока к югу) от стоящего с восточной стороны шамана. Этими приготовлениями по существу и ограничивалась предварительная подготовка к се-

³¹ О *тэнгри* существует огромное количество работ, позволю себе сослаться только на некоторые из них: Майнагашев С. Д. Жертвоприношения небу у бельтров. — Сб. МАЭ, Пгр., 1916, т. III; Roux J. P. *Tängri. Essaisur le ciel des peuples altaïques.* — Revue de l'Histor des Religions, Paris, 1956, т. CXLIX; Стелева И. В. К реконструкции религиозно-мифологической системы. Тюркологический сборник. М., 1972; Потапов Л. П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

³² Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии, с. 64—65; Островских П. Е. Краткий отчет о поездке в Тоджинский хошун Урянхайской земли. — Изв. РГО, СПб., 1898, т. XXXIV, вып. IV, с. 428—429.

³³ Запись сделана в Дзун-Хемчикском р-не, р. Мончурек, от шамана Алдын-Хереля Ондара в 1975 г.

ансу камлания. Перед тем как начать камлание, шаман по направлению дыма от очага (*чула*), который он разводил у подножья *хам ыяш*, определял ход болезни человека. Если дым поднимался через крону дерева и шел с востока на запад, то это считалось хорошим предзнаменованием. Заключив этими приготовлениями подготовку к камланию, шаман брал в правую руку ткань (*ак нес*) белого цвета длиной около 1 м и становился возле очага, разведенного у *хам ыяш*, горевшего по сравнению с другими более ярко. Около этого огня обязательно втыкали в землю некоторое количество палочек с лентами из бумаги, называвшихся *лозуу*. Размахивая (*кергек*) куском ткани (*чельби*), шаман начинал исполнять *алгыжи* (песнопения); в стихотворной форме он рассказывал о своих предках, духах-помощниках и даже о том, что он имел у себя дома (юрта, скот, еда и т. д.). Затем песнопениями он приглашал духов-хозяев (*ээзи*) окружающей природы. Размахивания чельби и песнопения перемежались брызганием по четырем сторонам света аракой (алкогольный напиток, приготовленный путем перегонки квашеного молока). Главный *ээзи* к месту камлания приходил с юга, другие — с четырех сторон от растущих деревьев; они виделись шаману в образе мужчин или женщин (в зависимости от того, кто болел: к больной женщине приходил *ээзи* в женском облике) и одетыми соответственно краскам живой природы, т. е. летом в одеяниях зеленого (мужчины) или красного цветов, зимой — белого.

С пришедшими *ээзи* шаман вступал в разговор, предварительно прося их отведать пищи, разложенной под деревьями. От них он узнавал, что будет с больным, и мог получить весьма неутешительный ответ. Это, в частности, зависело от того, к чему больше была приближена жизнь человека — к мертвым или живым духам, а таковыми считались *огты-чылан* и *сэр-чылан*. Общение шамана с духами-хозяевами мест, получение от них разъяснений, ответов, практически завершало процесс камлания. После этого шаман и собравшиеся обходили по ходу солнца *хам ыяш* и рожицу со словами молитв, снимали ленты с П-образных ворот и укладывали их на крону *хам ыяш*, использование их в дальнейшем в случае надобности разрешалось; ленточки с главного дерева не убирались. Для закрепления положительного исхода для больного по рекомендации шамана родственники отламывали несколько веточек от деревьев, где совершали обряд, и сжигали их дома в печи. Если же камлание было направлено на поддержание благополучия семьи (обрядовая сторона была та же), то из этой рожицы нарубали веточек, делали подобие домика, который служил охранителем, и держали его в доме.

У тувинцев камлания шаманов над больными не совершались без определенных ритуальных сооружений. История их практически утрачена для науки, ибо исследователи, к сожалению, мало обращали внимания на фиксацию этой стороны их обрядовой практики.

В нашем материале отметим, что П-образные воротца с лентами (*огту-чалама*) и площадки из камешков (*озалааш*) являются своего рода ритуальным комплексом, где по ходу камлания шаман совершал акцию по уничтожению недоброго, злого, что было причиной заболевания или неблагополучия в семье. По сути своей каменная площадка расценивалась как сборный пункт плохого (*озалааш* — «опасность»), а ленты — оружие уничтожения (термин *огту* может быть сопоставлен со словом *огтуг*, означающим в современном тувинском языке заряженное огнестрельное оружие). И если иметь в виду, что некоторые элементы традиционной атрибутики тувинских шаманов соответствовали реалиям воинских доспехов (наконечники стрел, тетива лука, панцирные пластинки

и т. д.), что расценивается исследователями как отражение давнего социального статуса шаманов (шаман-вождь, шаман-военачальник и т. д.³⁴), то функциональная и семантическая направленность этих элементов связана уже понятийными традиционными представлениями о воображаемых духах болезней, несчастий, которые якобы могли быть уничтожены по аналогии с действием того или иного вида оружия.

Отметим еще один момент в связи с предметом, которым манипулировал шаман, т. е. куском ткани белого цвета. Частично по функции его можно соотнести с бубном, ибо бубен также являлся одним из атрибутов при сеансах камлания над больным. Но кусок ткани по амплитуде семантических признаков не совпадал с бубном. Этот предмет (один из видов опахал) не являлся ездовым животным, оружием, вместилищем духов болезни и т. д. Его направленность была четко определена движением (махание), якобы вызывавшим прибытие духов-хозяев окружающей природы и отводившим духов болезни (или несчастий). По-видимому, определенное раскрытие смысла этому дает алтайский материал, где с явлением рефракции, трепетанием воздушных струй над пламенем огня связано представление о вхождении в человека болезней. Как предмет, так и действие, совершавшееся с помощью его (махание), — не новость в культовой практике шаманов. Особо популярен такой способ лечения был у хакасов и алтайцев, выполнявшийся стариками или другими знающими лицами.³⁵ Можно думать, что с этим предметом шаманы (и не шаманы) издавна и поныне действовали только в сфере одухотворенных явлений земли—воды (*чер-су*) и соответственных им категорий духов.

Сказанное о характере камланий без наличия традиционной атрибутики (костюма, бубна и т. д.) не исключает сравнительно недавнее бытование и таких, которые проводились с нею.³⁶ В МАЭ в 1959 г. был доставлен Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедицией комплект шаманских атрибутов, принадлежавших известной шаманке Матпа Ондар. Этот комплект был найден в пещере, недалеко от места ее погребения. Костюм ее и головной убор уникальны и не имеют аналогов в музейных собраниях Ленинграда и Кызыла и в известных публикациях.³⁷ Помимо формального описания этих предметов, мне удалось получить ряд сведений об этих атрибутах и особенно о назначении элементов оформления костюма, головного убора и т. д. Эти сведения были получены от стариков и бывших шаманов, хорошо знавших Матпа Ондар и присутствовавших на ее камланиях, которые она проводила вплоть до своей кончины. В оформлении (подвесках) ее костюма наличествует достаточно много элементов, связанных с лечебной функцией. Так, на спинке костюма по обе стороны лопаток прикреплены два пучка мягких зооморфных подвесок, в общей сложности составляющих более ста штук.

³⁴ Клеменц Д. А., Хангалов М. Н. Общественные охоты у северных бурят. — В кн.: Материалы по этнографии России. Т. I. СПб., 1910, с. 117—154; Потапов Л. П. 1) Лук и стрела в шаманстве у алтайцев. — СЭ, 1934, № 3; 2) Очерки по истории Шории. М.—Л., 1936, с. 58—61; Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство. М., 1964, с. 3; Иванов С. В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

³⁵ Образцы народной литературы тюркских племен..., ч. IX, с. 493—494, 566—567; Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства, с. 30.

³⁶ Vajnshtejn S. Eine Schamanen Seance bei den östlichen Tuwiner. — Jahrb. des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Berlin, 1977, Bd XXX, S. 27—35.

³⁷ МАЭ, кол. № 6655, собрана П. И. Каралькиным, зарегистрирована В. П. Дьяконовой. См. также: Дьяконова В. Р. The Vestment and Paraphernalia of a Tuva Shamanes. — In: Shamanism in Siberia. Budapest, 1978, p. 325—341.

В целом эти пучки подвесок обозначались термином *чылан* («змея»), но в свою очередь они дифференцированы по наименованиям, назначению, оформлению (цвет, размер и т. д.). Так, жгуты, именованные термином *отин-чылан*, являлись защитниками больных.³⁸ Подвесками типа *чылан* костюм Матпа Ондар обшит спереди и сзади. Верхние, до талии, символизировали мужское начало; нижние, от талии — женское, а бахрому по подоле (*манчак*) — их детей. В целом на жгуты-подвески небольшого размера и бахрому возлагалась «обязанность» уничтожить глубоко внедренные в организм человека болезни. К ним, как и другим элементам костюма, шаман обращался с определенным текстом: «О, ленты мои, гудящие и звенящие, о, черная галка, летающая под самыми девятью небесами! О, ворон мой, черный, как лебедь, во время летания уподобляющийся слону!».³⁹

Лечебной функцией на костюме шаманки Матпа Ондар были наделены не только подвески, о которых упоминалось выше. Сюда же относится крестовидной формы подвеска из двух жгутов-змеек, прикрепленных к левой доле костюма. Крестовидная подвеска (*маспа*) символизировала лунный знак, обозначавший менопаузу у женщин. В тех случаях, когда болела женщина (любого возраста) или человек страдал сильным кровотечением из носа, болями в животе, шаману помогала в камлании над больным эта подвеска. К одежде больного человека шаман прикреплял аналогичную подвеску, а когда происходило выздоровление больной, закапывал ее в землю.

На спине и подоле костюма имеются подвески в виде кисетов для табака. Они сшиты из тканей двух цветов, в некоторых из них имелся табак. В эти подвески (*элдик*) тувинские шаманы во время камлания над больным человеком «вмещали» душу (*куду*), которую шаман сначала ловил в бубен *дунгур*. Изготавливали подвеску члены семьи перед камланием шамана, в *элдик* обязательно клали немного табака, девять аржанов,⁴⁰ желтые нитки (*сир*) от овцы (овцу всегда резали, когда в юртах камлал шаман) и прикрепляли жгутки (*манчак*). В целом весь подготовленный комплекс именовался эрликским *сау'ом*, в понятие которого входило не только воскурение (*сау*) Эрлику (хозяину подземного мира), но и подношение семьи *четкырам* (*четкыр* — злые духи, и символически они были представлены сухожильными нитками).

В случае возвращения души (*куду*) от Эрлика, в благодарность за такой акт, который, по шаманским представлениям, не мог совершаться без благорасположения и помощи *ээзи* (хозяина) *дайн дээр*, шаман посылал подношение *элдики* и *ээзи дайн дээр'и*.

Группа змеевидных подвесок, нашитых на левом рукаве (от плеча к запястью), именованная термином *шолун-чылак*, помогала шаману

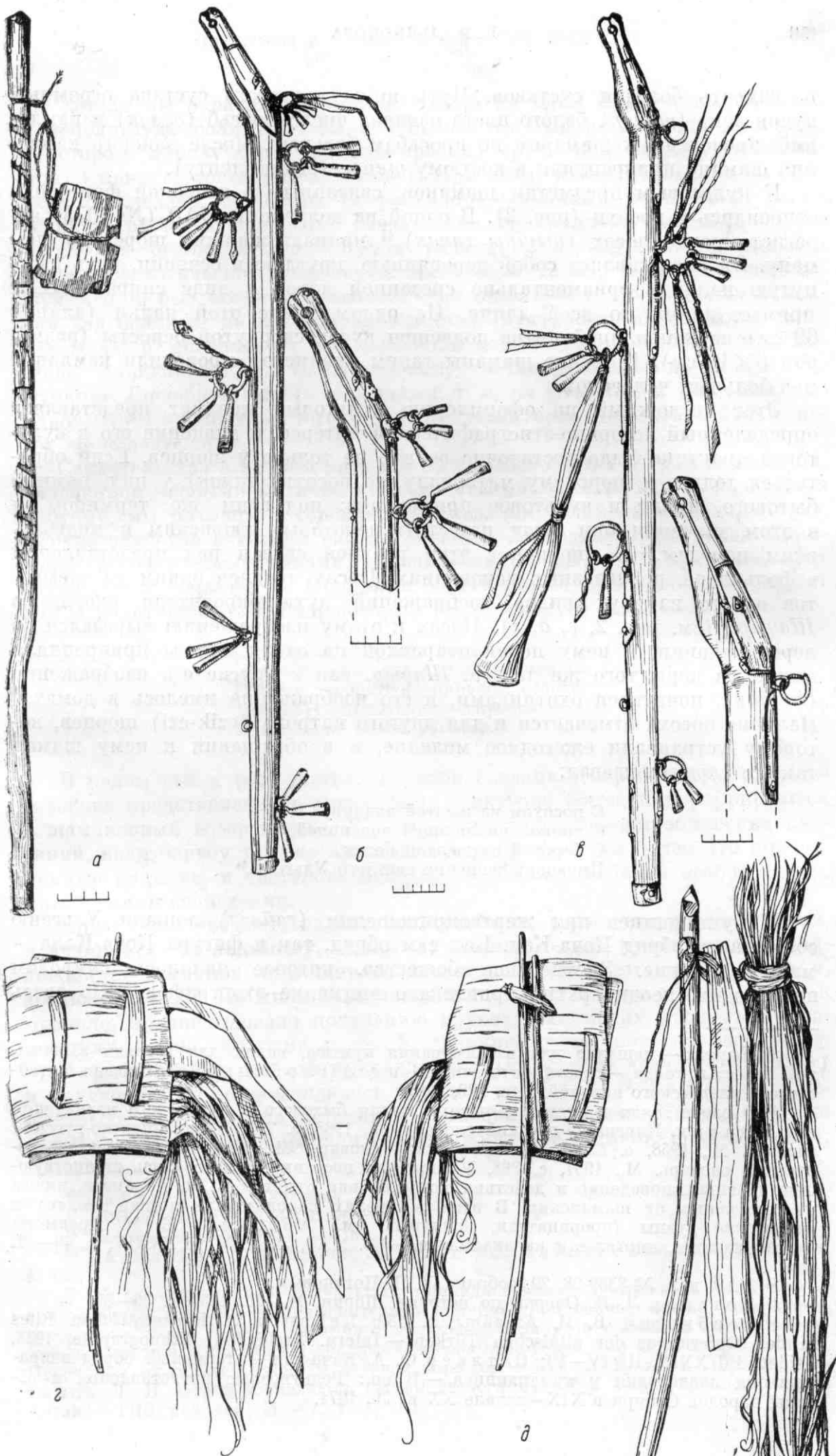
³⁸ Термин *отин*, по-видимому, можно истолковать исходя из значения слова *от*, означающего траву, лекарство (*отаси* — лекарь), см.: Вербицкий и В. В. Словарь алтайского и аладагского наречий..., с. 224; Древнетюркский словарь, с. 272—273.

³⁹ Образцы народной литературы тюркских племен..., ч. IX, с. 171.

⁴⁰ У тувинских шаманов «девять аржанов» имело сакральное значение и символически было представлено девятью разновидностями трав (артыш, каңгы, айвээги, кодан-хаагы, хадың, сооскең, шаанак, чайган). Эти девять аржанов в шаманских представлениях были связаны с духами-хозяевами *дайн дээр* — священной страны. Местонахождение её мыслилось между землей и 33 слоями неба. Шаман как бы являлся представителем и учеником *дайн дээр*, на пути к этой стране произрастало девять священных трав, аржанов.

Рис. 2. Посохи и изображение шаныра.

а — посох, шорцы, кол. № 5073-11; б, в — посохи и их детали, буряты, кол. № 1953-1, 11093-3; г, д, е — шаныр с посохом (г — вид спереди, д — сзади, е — сбоку), шорцы, кол. № 3369-23.



излечивать болезни суставов. Чуть ниже локтевого сустава огромный пучок лент (*шенек*) белого цвета означал число просьб (*сузук*) и камланий, проведенных шаманом по просьбам больных. После каждого камлания шаману прикрепляли к костюму *шенек* (белую ленту).

К культовым предметам шаманов, связанным с лечебной функцией, относились и посохи (рис. 2). В одной из коллекций МАЭ (№ 5073) зарегистрирован посох (*пышкы таяак*),⁴¹ принадлежавший шорскому шаману. Он представляет собой деревянную, круглую в сечении, чуть изогнутую палку с орнаментально срезанной корой в виде спиральных и прямых линий по всей длине. На одном конце этой палки (длиной 69 см) на конопляной нитке подвешен кусок свернутой бересты (размером 6×10 см). Шорские шаманы таким предметом проводили камлание над больным человеком.

Этот несложный по оформлению культовый предмет представляет определенный историко-этнографический интерес, и значение его в культовой практике было достаточно велико не только у шорцев. Если обратиться только к шорскому материалу, то посохи (*таяак*) у них, помимо бытового, имели и культовое применение; под этим же термином и в этом значении они были известны некоторым тюркским и монгольским народам.⁴² У шорцев с этой реалией связан ряд представлений в фольклоре, религиозных верованиях. Посох являлся одним из элементов одного из двух видов изображений духа-покровителя охотников *Шауыра* (см. рис. 2, г, д, е). Посох к этому изображению вырезался из дерева акации, к нему перед отправкой на охоту шорцы прикрепляли лычки из коры того же дерева. *Шауыр*, как и другие его изображения (*маняк*), почитался охотниками, и его изображение имелось в домах.⁴³ Наличие посоха отмечается и для другого патрона (*ezik-ezi*) шорцев, которому устраивали ежегодное моление, и в обращении к нему шаман так его характеризовал:

С посохом из желтой акации,
С тонкой вихляющей поясницей,
С бородой из желтой белки,
Имеющий решение светлого Ульгения.⁴⁴

У кумандинцев при жертвоприношении (*тайлга*) лошади Ульгению совершался обряд Коча-Кан. Как сам обряд, так и фигура Коча-Кана — мифологические. Эротическое божество, которое являлось символом плодородия, неоднократно привлекало внимание этнографов.⁴⁵ Но здесь

⁴¹ *Пышкы* — мешалка для взбалтывания кумыса, вилка для вставки зажженной бересты; *таяак* — трость, батог, палка, посох (Вербницкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий. . ., с. 280, 326).

⁴² О слове *таяак* в значении посоха, палки бытового и культового назначения см.: Ю да х и н. Киргизско-русский словарь. М., 1965, с. 717; Каракалпакско-русский словарь. М., 1958, с. 625; Казахско-русский словарь. М., 1936, с. 224; Монгольско-русский словарь. М., 1957, с. 398. У киргизов посохами пользовались странствующие дервиши, поведение и действия которых, как отметил С. М. Абрамзон, ничем не отличались от шаманских. В этих же целях использовали посохи (*таяак*) и киргизские дуаны (прорицатели, колдуны), см.: Абрамзон С. М. Предметы культа казахов, киргизов и каракалпачков. — Сб. МАЭ, Л., 1978, т. XXXIV, с. 46—47, рис. 1.

⁴³ МАЭ, кол. № 3369-28, 29, собрана Л. П. Потаповым.

⁴⁴ Потапов Л. П. Очерки по истории Шории. М.—Л., 1936, с. 36—37.

⁴⁵ Вербницкий В. И. Алтайцы, с. 189; Lebenin D. Ein erotischen Rites in den Opferungen der altaischen Türken.— Intern. Archiv für Ethnographie, 1928, Leiden, Bd XXIX, Hf IV—VI; Сатлаев Ф. А. Кача-кан — старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев. — В кн.: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX в., Л., 1971.

мы хотели бы обратить внимание только на один факт, а именно, что у исполнителя роли Коча-Кана (обычно им был шаман или мужчина, у которого в роду были шаманы-предки) среди ряда атрибутов обязательно присутствовал посох (*таяак*). При этом, как отмечает Ф. А. Сатлаев, его делали из березы (в фольклоре — акация), очищенной, но не целиком, от коры. К посоху обязательно прикрепляли ленты красного, черного и белого цветов.⁴⁶ Среди различных легенд о происхождении этого мифологического персонажа имеется и такая, в которой сообщается, что он был когда-то шаманом (или шаманкой). Но во время камлания над больным на него напал *аза* (злой дух), который оказался сильнее Коча, и, спасаясь от *аза*, он попал к Ульгеню на небо. В этой легенде, записанной А. В. Анохиным,⁴⁷ четко указывается на одну из функций (лечебную) этого персонажа, т. е. на функцию и реальных шаманов. Но в атрибутике того и другого характерно отсутствие бубна, посох же обязателен.

Свидетельства о раннем времени бытования таяака в качестве реалии, наделенной особыми магическими свойствами, кстати, как и колотушка к бубну, мы находим в героическом сказании алтайцев «Маадай-Кара». В ряде эпизодов сказания рассматривается борьба главного героя Кюгедея-Мергена с посланниками, подземными богатырями Эрлик-бия, прислужниками Кара-Кулы. Орудиями уничтожения прислужников служат лом и колотушка от бубна, которые герой именует посохами:

Сколько лет в руках держите?
Муки-болезни ведь вас не коснулись,
Почему, на посохи опираясь, стоите,
Мои други-приятели? — спросил, —
Привыкшие коней убивать.⁴⁸

В целом эти и ряд других эпизодов сказания, отражающие мифологические представления о мироздании, пантеоне богов, инкорпорируются с шаманскими воззрениями. Шаманы, как и персонажи эпических сказаний, вели борьбу тем же арсеналом атрибутики, тем более что определенные виды ее, в частности посохи, наделались издавна особой силой, магическими свойствами.

Посох как предмет, наделенный особыми магическими свойствами, являющийся, по-видимому, одним из ранних видов культовых принадлежностей шаманов, был широко известен тюрко-монгольским народам, эвенкам, кетам.⁴⁹ По многочисленным свидетельствам, получение его, как правило, предшествовало получению других шаманских атрибутов — колотушки, бубна, костюма и др. У тувинцев-тоджинцев, по сообщению С. И. Вайнштейна, первой принадлежностью шамана был посох (*даяк*) и получение его сопровождалось обрядом оживления.⁵⁰ То же самое может быть отмечено для кетских и бурятских шаманов. Посохи, так же как и бубны, символизировали ездовое животное шамана (только коней;

⁴⁶ Сатлаев Ф. А. Кача-кан... с. 134.

⁴⁷ АИЭ, ф. II, оп. 1, д. 15, с. 46—48.

⁴⁸ Маадай-Кара. М., 1973, с. 318.

⁴⁹ Василевич Г. М. Эвенки. Л., 1969, с. 252; Алексеенко Е. А. Указ. соч., с. 185.

⁵⁰ Обряд «оживления» ритуальных принадлежностей шаманов в этнографических работах рассмотрен применительно к бубнам, но сейчас можно утверждать, что он охватывал и иные категории культовых атрибутов шаманов, таких, например, как костюм и посохи. Об обрядах «оживления» бубнов см.: Прокорьев Г. Н. Церемония оживления бубна у остяков-самоедов. — Изв. ЛГУ, т. II, Л., 1929; Потапов Л. П. Обряд оживления шаманистского бубна у тюркоязычных племен Алтая. — ТИЭ, нов. сер., М.—Л., 1947, т. 1.

у кетов посох выступал в значении легендарного мирового шаманского дерева).⁵¹ По сведениям М. Н. Хангалова, у бурят обряд оживления, называемый *амилха*, означал «дать жизнь, превратить их (посохи, — В. Д.) в живых коней, которые будут служить шаману средством сообщения с духовным невидимым миром»⁵² (рис. 2, б, в). У бурят же, согласно правилам шаманизма о получении шаманских званий и атрибутов, на первых двух ступенях их посвящения не предполагалось наличия бубнов. Посохи же были обязательными атрибутами на всех ступенях посвящения, причем по мере возрастания статуса шамана посохи усложнялись, что проявлялось в материале, из которого их изготовляли, и оформлении.⁵³ Судя по замечанию Г. Н. Потанина, некоторые бурятские шаманы именовали посохи тем же названием, что и бубен (*хэсэ*).⁵⁴

Такое обозначение для посоха, видимо, нельзя считать случайным фактом. По символике посохи вполне совпадали с бубнами, тот и другой атрибут осмыслялся в качестве ездового животного (буряты, тубалары).⁵⁵ Оформление посохов дополнялось теми же видами подвесок, изображений, которые присутствовали на бубнах, костюмах и других шаманских предметах. Это особенно наглядно представлено на посохах тоджинских и бурятских шаманов. К сказанному можно добавить и ценнейшее замечание Е. Д. Прокофьевой, которая на основании рассмотрения тюркского термина для бубна (*дюнгор, тюнгор, тююр*) у саяно-алтайских народов усмотрела в крайней форме этого термина — *тюр* — полное совпадение «с тюр в значении посох, священное дерево, священный столб».⁵⁶

Таким образом, посох (*талак* и другие фонетические варианты)⁵⁷ у ряда народов Саяно-Алтая как культовая реалья семантически представлен довольно широко и неоднозначно. Из приведенного материала видно, что этот предмет являлся обязательной деталью в «иконографии» атрибутики мифологических персонажей алтайского фольклора; для шаманов он служил инструментом (по модели бубна), с помощью которого он излечивал больных.

⁵¹ Алексеенко Е. А. Указ. соч., с. 187.

⁵² Хангалов М. Н. Посвящение шамана. — Собр. соч., т. 1. Улан-Удэ, 1958, с. 379.

⁵³ Петри Б. Э. Степень посвящения монголо-бурятских шаманов. Иркутск, 1926, с. 8; Хангалов М. Н. Указ. соч., т. 1, с. 377—391; Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины, с. 58.

⁵⁴ Потанин Г. И. Указ. соч., с. 55.

⁵⁵ Там же, с. 54.

⁵⁶ Прокофьева Е. Д. Шаманские бубны. — В кн.: Историко-этнографический атлас Сибири. Л., 1961, с. 449.

⁵⁷ Этот термин в значении «палка», «посох» (*тајаа*) зафиксирован в словаре Махмуда Кашгарского (1072—1074), см.: Древнетюркский словарь, с. 527.

Г. Н. Грачева

Культовый комплект нганасан

Таймыр недаром часто называют удивительным краем. Его земля и люди постепенно раскрывают перед исследователями не только богатства своих недр, но и богатство материальной и духовной культуры древнего и более близкого нам населения сурового арктического края. Благодаря исследованиям последних лет в области шаманства и культа обнаруживаются новые материалы, значительно дополняющие и наши представления о мировоззрении небольшой народности — нганасан, включившей в свой состав наиболее древних обитателей полуострова. К таким новым материалам относится и приобретенный МАЭ в 1972 г. культовый комплект нганасан (кол. № 6784-1—7), обнаруженный нами во время полевой этнографической работы в пос. Волочанка Дудинского р-на.

Вся информация о нем получена у пожилых нганасан, жителей поселка, которые помнили, что предметы принадлежали Сунтанче Чуанчар (отец Сунтанче был шаманом) и после его смерти перешли к его дочери Бодуме. Она ухаживала за ними, подкармливала их жиром оленя, меняла покрытие. Мужем Бодуме стал Ходамте Порбин, а после его смерти Бачеба Турдагин. Бодуме умерла в 1965 г. Ее сын от первого брака — молодой человек, которому по старому обычаю должны были перейти культовые предметы, был занят учебой и даже не подозревал об их существовании. Бачеба женился на молодой нганасанке, которая могла бы взять на себя уход за культовыми предметами, но они для нее были совершенно чужими. Основная же причина — быстрое социальное развитие нганасан, некогда отсталой народности, и изменения в мировоззрении, вследствие чего подобные комплекты и оказываются брошенными. После смерти Бодуме часть почитаемых ею предметов, видимо, была оставлена в ее захоронении. Однако рассматриваемый комплект кем-то из ее родственников, скорее всего одним из Чуанчаров, был отделен и уложен на отдельную нарту, оставленную на небольшом возвышении среди домов поселка и повернутую передком на юг в отличие от нарт обычного погребального нганасанского аргиша, поворачиваемых на север или северо-запад. Вся поклажа была привязана ближе к передку старой нарти, не являвшейся специальной нартой для подобных предметов (нган. *койка канга*), еще кое-где бытующей у пожилых людей.

Жители поселка хорошо знали, что в нарте лежат культовые предметы (нган. *койка*). По старым представлениям, они — живые существа, но за ними никто не ухаживает, их не кормят, не меняют одежду и покрывку, поэтому они могут доставлять неприятности. Никто к ним не подходил и тем более не трогал. Сама их близость к жилью вызывала

неприятные эмоции и смутные опасения. Трогать их запрещалось, а в то же время их злоба могла простираться на окружающих. Может быть, эта ситуация и послужила причиной, по которой нам стало известно об их существовании. Пожилая нганасанка очень ярко выразила свое отношение к ним словами: «Никто сейчас не боится, что они вред принесут. Когда будете их забирать, через наши дома только не проходите. По прямой дороге с ними идите. Они могут принести вред. А может, и нет. Это только шаман может знать. Он ведь с ними разговаривает. Шаманские *дямада* (звери, духи — Г. Г.) говорят шаману, что койка такого-то не сыт, голодный. А раз их давно бросили, то они все голодные и могут быть злыми».¹

В ее словах отразилось и представление о предметах подобного рода, с которым еще в 30-е годы пришлось столкнуться одному из первых исследователей нганасан А. А. Попову.² Полагали, что до тех пор пока их не трогают, они как бы спят, никак себя не проявляя. Трогая их или постукивая по нарте, их будят, заставляют действовать по просьбам, с которыми к ним обращаются, подкармливают и т. д. Взяв предметы в руки, мы должны были, таким образом, их разбудить. А как они при этом повели бы себя, неизвестно.

За прошедшие семь лет серая шкура зимнего оленя, в которую была завернута поклажа, подгнила; все кожаные, а отчасти и металлические детали комплекта слегка попортились. После того как отогнули верхнюю часть шкуры, обнаружился первый предмет — железная маска, укрепленная на шкурке с морды медведя, с многочисленными подвесками, лежащая лицевой стороной вверх, ближе к левому бортику, и как бы смотрящая вперед по ходу нарты. Под ней и справа — мешок из шкуры оленя, от которого сохранилась лишь верхняя часть. После снятия мешка под первой маской обнаружилась другая — небольшая железная масочка на шкурке с морды медвежонка, повернутая, как и первая. Рядом с ней лицевой стороной вниз, «ногами» к передку нарты, находился, как выяснилось, основной предмет комплекта — изображение женщины-шаманки, также с многочисленными подвесками. Последовательность вскрытия поклажи была зафиксирована на пленку (кол. № И-2010 291—322). Весь комплект является уникальным, поэтому каждый его предмет должен быть рассмотрен в отдельности.

Изображение женщины-шаманки представляет собой *дяль-койка* (нган. букв. «день-койка») (рис. 1; на рисунке изображена лишь часть подвесок шаманки, показать их все не представляется возможным). На железный диск со следами кормления, диам. около 16 см, с ушком в центре, надета миниатюрная шаманская одежда. Она представляет собой распашную парку из оленьей шкурки шерстью внутрь, мездровой стороной наружу. Имеются плечевые швы. Маленькие короткие рукавички — вшивные. Спинка одежды длиннее переда и заканчивается тремя клиновидными выступами. К вороту пришит воротничок из песцового меха, как на обычной женской одежде, в середину лицевой стороны его вшит кружок красной материи на подкладке из камуса. Края одежды окантованы полоской стриженной шкурки оленя шириной около 1 см, пришитой мехом на лицевую сторону. Две пары ровдужных ремешков связывают полы спереди. По линии талии пришит тонкий ровдужный пояс. Края одежды по лицевой, мездровой стороне окантованы поло-

¹ АИЭ АН СССР (Ленинград), ф. К-1, оп. 2; № 985, л. 41 об. В работе приняла участие Н. Е. Кравченко.

² Там же, ф. 14, оп. 1, № 34, л. 131—132; Грачева Г. Н. Традиционные культуры нганасан. — Сб. МАЭ, Л., 1977, т. 33, с. 221.

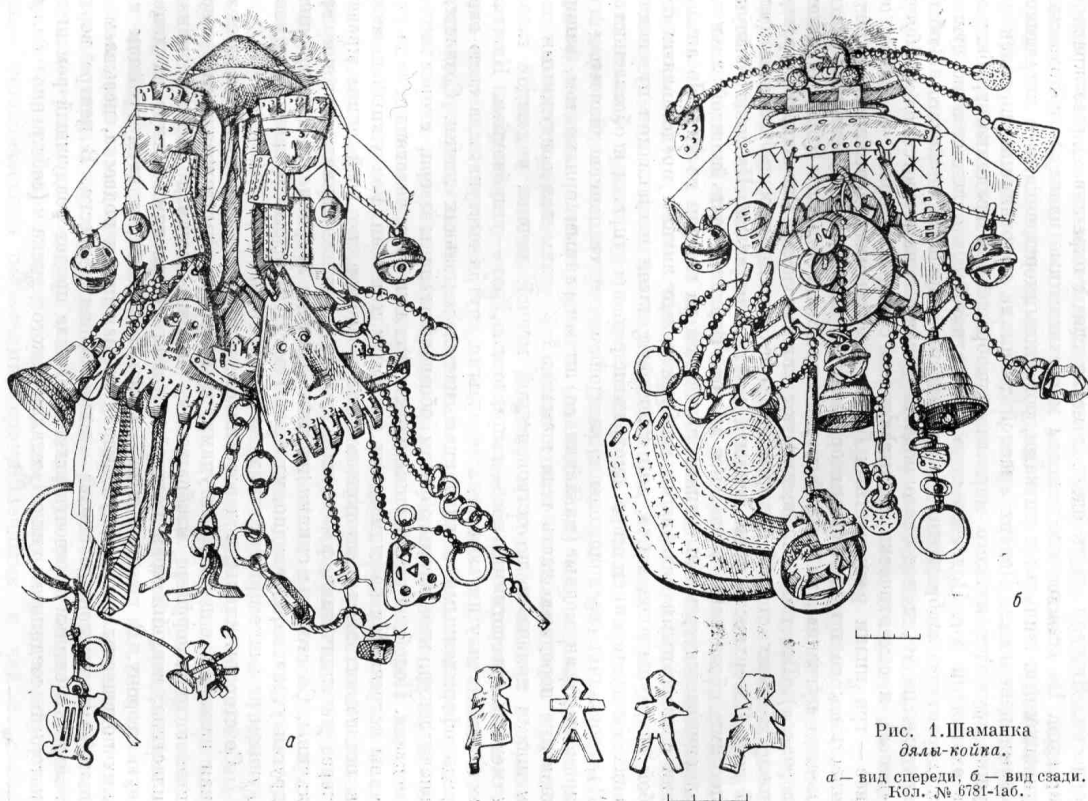


Рис. 1. Шаманка
 дялы-койма.
 а — вид спереди, б — вид сзади.
 Кол. № 6781-1а6.

сой, нанесенной черной краской и прошитой по краю подшейным волосом оленя. Такая же черная полоска нанесена вдоль спинки — от ворота до конца среднего выступа. На верхней части обеих полок, до пояса, черной же краской нарисовано по два стилизованных изображения человека, на верхней части спинки их по три с каждой стороны от черной полоски. Нижняя часть одежды носит следы окрашивания ее красной краской. По всей одежде нашиты многочисленные накладки и подвески, укрепленные жильными нитками, ровдужными ремешками и металлическими цепочками. Поверх красной ткани на воротнике прикреплен за ушко кружочек желтого металла с изображением всадника, трубящего в охотничий рог. Подвеска явно не местного изготовления, а по стилю и характеру изображения, скорее всего, западноевропейского. Любые круглые подвески подобного рода нганасанами называются *дяли* (букв. «день») и семантически связываются с солнцем. Справа и слева от нее — три низки разноцветных бусин с медными подвесочками в виде пластинок со штампованным орнаментом, половинки бубенчика, части медной пуговицы, маленькой медной пронизки *коубыны* (букв. «ушная веревка»). Все подвески имитируют ложные косы. Спереди, на уровне плеч, с обеих сторон прикреплены две медные плоские личины (дл. 7 см). Поверхность меди покрыта светлым металлом. На лицах выпуклостями обозначены глаза, нос и рот. Верхняя часть каждой личины заканчивается тремя выступами с личиной на каждом из них. По аналогии с известными подобными изображениями личины представляют собой «караульчиков плеч», они защищают плечи шамана при путешествиях в потустороннем мире, смотрят вперед, предупреждая об опасности. Пониже личин расположены с каждой стороны трапециевидная и под ней прямоугольная медные накладки со штампованным орнаментом, защищающие переднюю часть тела шаманки.³ К углам пол ровдужными ремешками привязано по остроконечной медной личине, у каждой глаза отмечены отверстиями, нос — выпуклостью, рот — углублением. Каждая кончается внизу пятью слегка загнутыми внутрь выступами, в свою очередь оформленными в виде аналогичных маленьких личин. Создается впечатление, что таким образом обозначены лапы зверя, скорее всего медведя. Подобное оформление лапы зверя или руки человека в виде личины встречается на шаманских костюмах нганасан. Ровдужный пояс, в нескольких местах прикрепленный к одежде, по всей длине продет через металлические, в основном медные, круглые накладки разной величины. Со стороны спинки их пять, спереди сохранилась только одна, другая утрачена. Очевидно, их было семь. К каждому рукавику на ровдужном ремешке пришито по медному бубенчику.

Со стороны спины, под воротником, прикреплена скобовидная железная накладка с двумя выступами, по-видимому, имитировавшими поясные антропоморфные изображения, пониже — медная подсерповидная пластина, верхний край которой с тремя отверстиями загнут на лицевую сторону. В нижнем крае — девять отверстий, к двум крайним из них подвешены слева конусовидная медная полая подвеска, называемая шаманами *кыганту*,⁴ справа — клиновидная подвеска. В центре верхней части спинки через отверстие в одежде продет ровдужный ремешок, который соединяет ушко металлического диска (собственно *дяль-*

³ Ср.: Иванов С. В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири. — В кн.: Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978, с. 138 и др.

⁴ Подлинная семантика этого слова, а возможно, и самой подвески совершенно утрачена. Нганасаны считают, что так «на шаманском языке» называются льдинки, откалывающиеся вертикально при таянии толстой льдины.

койка) с медным кольцом *могубын ла* (букв. «держальной веревки кольцо»). На обычном шаманском костюме к такому кольцу прикрепляется сложенная вдвое цепь или веревка, которая пропускается через перекладину, накрепко привязанную к шестам чума над головой шамана; оба конца цепи держат в руках помощники шамана, когда он во время камлания начинает подпрыгивать, наклоняясь всем телом над очагом. Помощники, натягивая цепи, удерживают шамана от падения в горящий очаг. К медному кольцу диам. 8 см шаманки койка также прикреплена длинная цепь (дл. 98 см), на половине длины которой привязан медный колокольчик, а повыше него — бубенчик. К тому же кольцу привязаны низка бусин с бубенчиком на конце, 2 круглые небольшие подвесочки (медная и жестяная), плоское железное кольцо (диам. 10 см) с 9 чеканными треугольниками, вершины которых расположены по внешнему краю кольца (по аналогии с подвесками шаманских костюмов — изображение солнца).

К каждому из трех выступов внизу спинки прикреплено по большому медному колокольчику (средний оторвался и сейчас находится среди осыпавшихся подвесок). Отступя от края, по подолу со стороны спинки, пришито 5 подвесок (3 слева, 2 справа). Все они представляют собой в большинстве парные низки разноцветных бусин с колечками на конце каждой низки и включениями в низку мелких металлических подвесочек. Две средние подвески привязаны к медным колечкам (диам. 4.5 см), в свою очередь пришитым к одежде. Правая из них включает медные пронизки разной величины, несколько колечек. К левому кольцу привязаны 4 подвесочки, одна из них — медная цепочка с Г-образной медной подвесочкой (ковырялка для трубки?), на конце другой — медный плоский кружок (диам. 5.5 см) с тремя выступами и штампованным орнаментом, на конце третьей — пластиночка красной меди, отдаленно напоминающая личину, и круглая медная ажурная бляха с изображением оленя. Спереди также 5 мест пришива подвесок чуть выше нижнего края, 3 в правой части одежды и 2 — в левой. Две средние прикреплены на небольших медных колечках, боковые левые подвески — к железному кольцу. Среди последних, состоящих из низок бусин, множества колечек, куска железной цепочки, обращает на себя внимание небольшой ключ (дл. 4.5 см). К двум средним кольцам привязаны медные и железная серповидные подвески со штампованным орнаментом, одна из них с пятью выступами, оформленными в виде личин, другая — с одним. К серповидным подвескам в свою очередь привязана двойная медная цепочка с множеством колец, пряжкой светлого металла, железной прямоугольной пластинкой с множеством отверстий, в другом месте — маленький колокольчик и медная круглая, слегка выпуклая пластина с четырьмя выступами и штампованным орнаментом.

Множество подвесок, которые некогда были прикреплены, сейчас в разрозненном состоянии и собраны при регистрации. Принадлежность их одежде шаманки-койка не вызывает сомнений, так как они отваливались уже при вскрытии нарт с комплектом, последовательность укладки предметов в процессе вскрытия была зафиксирована. Кроме того, совершенно очевидно, что в процессе ухода за этим культовым предметом, при кормлении и т. п., поднимать шаманку со всеми тяжелыми металлическими подвесками, прикрепленными к ней в разное время, уже для владельцев представляло определенную трудность. Жильные нитки и ровдужные ремешки не выдерживали тяжести, подвески обрывались. Для того чтобы их не разрознить, большая часть, свисавшая снизу, была владельцами подвязана широкой тряпочкой, сшитой из двух кусков — материи темно-красного цвета и белой мате-

рии в темную полоску. Часть железных колечек, ржавея, прикрепилась к ткани. Среди них кольцо (диам. 8.5 см), к которому ровдужными ремешками привязано несколько гаек, поясная пряжка и четыре небольших (наибольшая длина 4.5 см) плоских медных изображения людей, связанных вместе, со следами кормежки, два из них — одноногие. Среди множества других подвесок — два колокольчика, загнутая в виде браслета серповидная подвеска со штампованным орнаментом, железный наперсток, миниатюрное железное огниво, небольшой ключ, патефонная мембрана, 2 медных подтреугольных ажурных подвески, серебряный полтинник 1926 г., такой же полтинник, но расплющенный

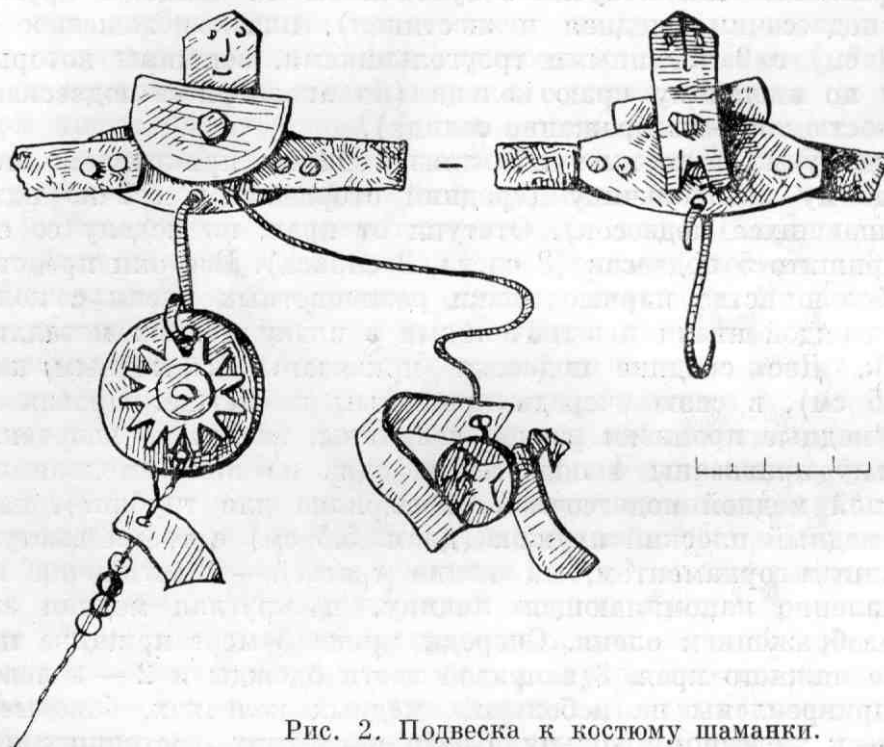


Рис. 2. Подвеска к костюму шаманки.

в кружок, медная монета 1931 г., ковырялка для женской трубки (орнитоморфное железное изображение), множество колечек и т. п.

На одной из подвесок следует остановиться (рис. 2). К кружку красной меди с приклепанной к нему медной заклепкой тринадцатиконечной звездой желтой меди (изображение солнца) медным же крючком прикреплено сложное металлическое изображение (дл. 10.5 см), состоящее из 5 частей, соединенных заклепками. Медная овалообразная пластина удлинена двумя железными пластинками с обоих концов. С лицевой стороны к ней приделан медный полукруг, с изнаночной — вертикально стоящее медное антропоморфное плоское изображение с клиновидными ножками и остроконечной головкой, на которой выпуклостями и выемкой обозначены глаза, нос и рот. С лицевой стороны головка выступает из-под среза полукруга. Семантика всего изображения неизвестна, однако можно предполагать, что она связана с представлением о небесных светилах, с их антропоморфизацией.

Как стало известно по информации нганасан, у шаманки *дялы-койка* имелись два помощника — медведица и медвежонок, ее сын. Медведица (нган. *нгарка-койка*, рис. 3) представлена шкуркой с морды и части головы медведя (срез был сделан за ушами). Шкурка не обработана. С лицевой стороны к ней в двух местах привязана маска из тонкой железной пластины, почти полностью закрывающая шкурку (27×

×32 см). Внизу ровдужный ремешок, пропущенный через ноздри и два отверстия в нижней части маски, связан на лицевой стороне. Вверху

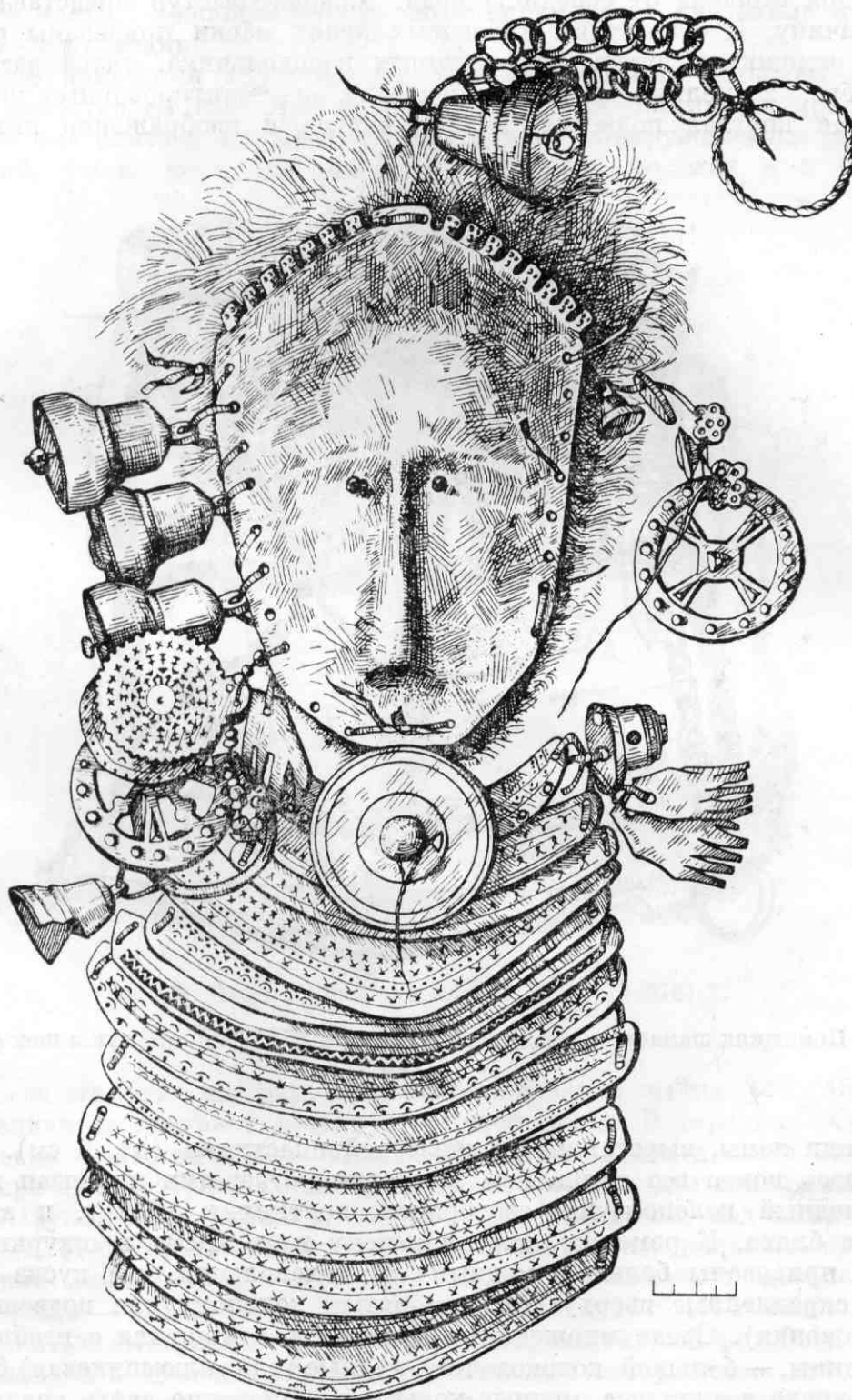


Рис. 3. Помощник шаманки — медведица *нгарка-койка*. Кол. № 6781-2абвг.

ремешок пропущен через два отверстия в шкурке между ушами и два отверстия в средней части верхнего края маски. Лоб маски выпуклый, в двух отверстиях для глаз ровдужным ремешком привязаны черная и темно-синяя бусины. Выпуклый нос удлиннен, под ним следы интенсив-

ной кормежки. Глаза на маске обозначены выше глазных отверстий на шкурке. Верхний край маски оформлен мелкими выступами, по восемь с каждой стороны от середины края. Каждый выступ представляет собой личину. К отверстиям в боковых краях маски привязаны ровдужными ремешками справа три крупных колокольчика, низка разноцветных бус, 2 медные круглые подвески, орнаментированные штампом, ажурная круглая подвеска, медное кольцо и изображение пятипалой

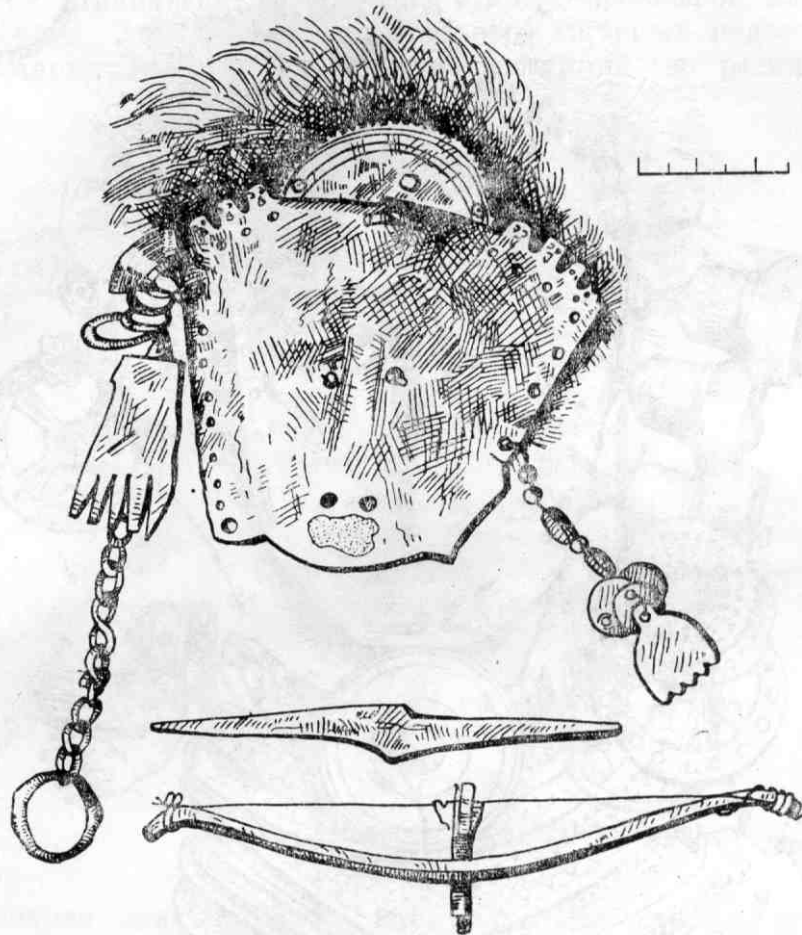


Рис. 4. Помощник шаманки — медвежонок (кол. № 6781-Заб), его лук и нож (№ 6781-4, 5).

руки или лапы, вырезанное из железной пластинки (дл. 6 см). Подвески слева почти все осыпались. В верхнем отверстии привязан маленький медный колокольчик, серебряный полтинник 1925 г. и ажурная медная бляха. К ремешку, скрепляющему верх маски и шкурки, с изнанки привязаны большой медный (?) колокольчик, два куска медной цепи, скрепленные вверху кованым витым кольцом (для подвешивания изображения). Среди множества подвесок, обвалившихся с изображения медведицы, — большой колокольчик, медные (одна алюминиевая) бляшки, в том числе и ажурные, медные кольца, изображение лапы, аналогичное правой. По всей видимости, эти подвески крепились в отверстиях с левой стороны маски. Снизу к шкурке с маской крепилась связка (дл. 36 см) из 12 медных серповидных подвесок, орнаментированных штампом. Вверху, над связкой, — довольно толстая медная бляха (диам. 9 см) с железной пуговицей в центре, а по краям верхней серповидной подвески с одной стороны — сломанный колокольчик светлого металла, с другой — две железные лапы и медный цоколь старой элек-

тролампы, имитирующий колокольчик. Среди осыпавшихся подвесок были обнаружены еще одна подобная же лапа на железной цепочке и железное кольцо, лежащие на кусочке шкурки песца или зайца и относившиеся к медведице.

Другой помощник (рис. 4), по словам нганасан, «сыночек медведицы», представлен кусочком медвежьей шкурки без явных признаков того, что она снята с морды зверя. На ней не обнаруживается глазных отверстий, ушей, носа, как на первой шкурке, но, как и в первом

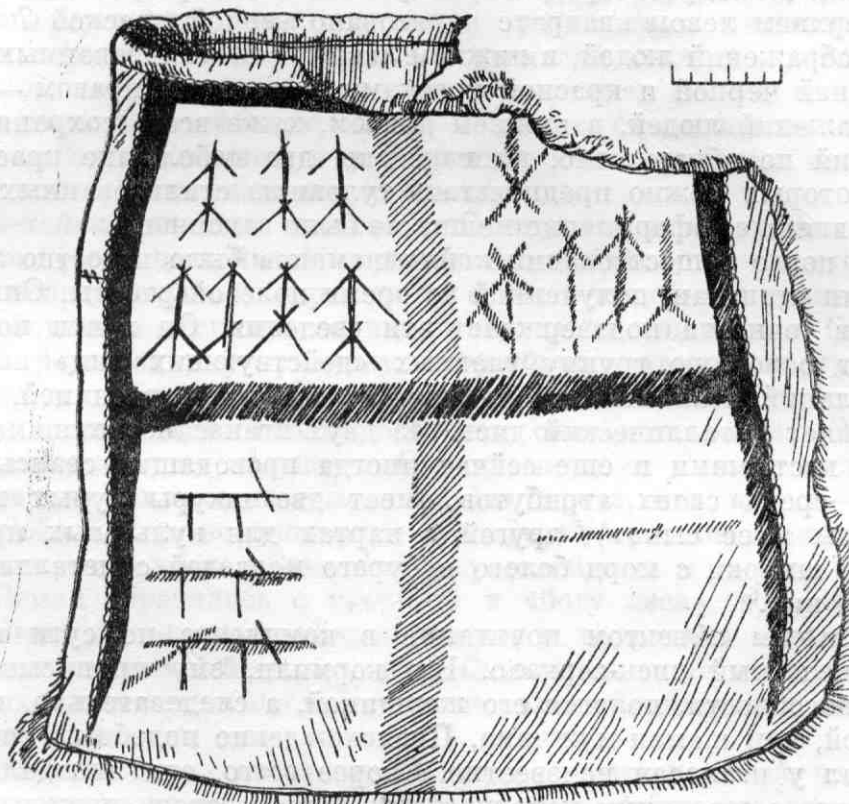


Рис. 5. Часть мешка для идолов. Кол. № 6781-7.

случае, почти всю шкурку покрывает железная маска (16×15 см), скрепленная со шкуркой только в верхней части. В середине верхнего края маски — жестяная серповидная накладка, справа и слева от нее — по четыре личинообразных выступа. Глаза маски — две темно-синие бусины, выпуклый нос удлиннен, ноздри — два отверстия, под ними следы кормежки. К боковым отверстиям справа привязаны железная цепочка, маленький колокольчик, несколько колец и железное изображение лапки, слева — низка бусин, две монеты 1944 и 1946 гг. и медная подвеска с пятью выступами по краю, вероятно, имитирующая лапку. Среди оторвавшихся подвесок — жестяное и железное изображения пятипалых лап, низка разноцветных бусин, медные (одно алюминиевое) кольца различной величины, маленький колокольчик, кусок цепочки светлого металла, две бляхи, подвесочка, обычно носимая мужчинами на поясе (к ней привязывают нож или кисет, завязки обуви).

Медвежонку принадлежали маленький железный лук (дл. 23 см) с тетивой из проволоки, железной короткой стрелой с раздвоенным концом, прикрепленной к тетиве и луку, и железный тонкий нож (дл. 15 см) без черенка.

Среди перечисленных предметов в нарте лежала кормушка — небольшое бело-голубое эмалированное блюдо (диам. 13,5 см). В нем сохранились высохшие остатки пищи, вероятно сырого мяса.

Мешок (рис. 5), в котором лежали некогда шаманка-койка и, может быть, медвежонок, шит из оленьей шкуры шерстью внутрь, квадратной формы, на вздежке. Сохранившийся кусок лицевой половины оконтурен по верху и боковым сторонам полосой, нанесенной черной краской и по внешнему краю прошитой подшейным волосом оленя. Внутреннее поле разделено на 4 квадрата продольной красной и поперечной черной полосами. В верхнем левом квадрате нарисовано черной краской 7 стилизованных изображений людей, в нижнем левом — 3 стилизованных изображения оленей черной и красной красками, в верхнем правом — 7 красных изображений людей, в нижнем правом, хуже всего сохранившемся, изображений не обнаружено, но нанесены две небольшие красные полосы, в которых можно предполагать туловища стилизованных оленей. Вероятно, внешнее оформление мешка не было закончено.

До сих пор о существовании *койка*-шаманов было известно лишь по информации нганасан, полученной во время полевой работы. Описанный комплект в точности подтверждает эти сведения. Он почти полностью моделирует основную группу главных «действующих лиц» некоторых видов камланий нганасанского шамана, с той лишь разницей, что шамана заменяет металлический диск. Из двух нганасанских шаманов, обладающих костюмами и еще сейчас иногда проводящих сеансы камланий, один среди своих атрибутов имеет две шкуры бурых медведей («медведицы и ее сына»), другой в нартах для культовых предметов хранит две шкурки с морд белого и бурого медведей с металлическими масками на них.⁵

Центральным объектом почитания в комплекте по сути является большой железный диск-зеркало. Его кормили, ему приписывали шаманские способности, полагая его женщиной, а следовательно, даже более сильной, чем шаман-мужчина. Происхождение подобных металлических зеркал у нганасан неизвестно. Скорее всего, они попадали к ним путем обмена с соседними народностями. Однако среди пожилых нганасан существует мнение, что подобные предметы находят в тундре, куда они «падают с неба». По шаманской информации, как правило, обычный человек их не видел или не предполагал в них *койка*. Об их местонахождении становилось известным лишь шаману, который мог передать свою находку любому для усиления его удачливости, спасения от болезней, увеличения семьи и т. п. При этом шаман сообщал о местонахождении зеркала и предупреждал о необходимости соблюдать определенные правила при обращении с ним. Обычно за такой находкой надо было идти осенью, когда уже выпал снег, или весной, когда он еще не стаял, но в обоих случаях — не в темную пору отсутствия солнца. Возле находки якобы не должно было быть снега, он таял от тепла и света металлического предмета, слепящего глаза. После того как был убит самец олень белой или светлой масти, можно было взять зеркало себе («взять через оленя»), но в процессе обращения с ним вынимать его из обычной нарты с культовыми предметами, будучи в очках и рукавицах или перчатках. Насколько точно соблюдались эти правила и соблюдались ли они по отношению к описываемой *дялы-койка*, неизвестно. Владельцам все сведения о найденном предмете во время его функционирования в качестве культового давал шаман, так как якобы только он знал обо

⁵ АИЭ АН СССР (Ленинград), ф. К-1, оп. 2, № 984, л. 20, 1972 г., устное сообщение нганасанки Н. Т. Костеркиной, 1979 г.

всех желаниях и потребностях койка, постоянно общаясь с ним в невидимом для обычных людей мире. Любопытно, что в этой информации впервые у нганасан фиксируется обычай или желательность обычая обращения не шамана, а, по их выражению, «чистого человека» с сакральными предметами в рукавицах или перчатках,⁶ представляющих собой как бы изоляцию между объектами двух различных миров.

По-видимому, в связи с представлениями о таких предметах как об упавших с неба они, как правило, осмыслялись в качестве действующих аналогично шаманам, т. е. оказывались посредниками между видимым, человеческим миром и невидимым миром многочисленных *нго* (существ различного происхождения, «духов»), будучи сами двойственной природы — материальной, выраженной в реальной вещи, и идеальной, приписываемой им человеческим сознанием: предмет живой, который хочет и может есть человеческую пищу, обладает способностью действовать в мире *нго* по собственному усмотрению. Соответственно мы видим на металлическом диске шаманскую одежду.

Дялы-койка является ипостасью Солнца, ее можно было назвать и *коу-койка* («солнце-койка»), причем проявляется (у нганасан удивительно последовательно) стремление связать подобные культовые предметы, собственно символы солнца, с самим солнцем, или Солнцем-матерью, по родственному признаку: «*коу-койка* — это *коу-копту'а* (Солнца девка, или дочь Солнца)». Приобретение подобных солнечных койка связывалось, в частности, с благополучием семейного очага.⁷ Огонь полагали производным не только от Солнца, но и от Земли, поскольку его существование считали невозможным без дерева, мха, камня — производных, «детей» Земли, ее ипостасей. В мифе «Устроение земли» предполагается, что Огонь-мать и Земля-мать существовали и до появления самой Земли. Земля обратилась с просьбой к «богу леса», в котором можно предполагать *Хуа-нэмы* — «Дерево-мать», и та родила и поставила лес, чтобы люди смогли добывать огонь.⁸ Семьи, имевшие в своей нарте для культовых предметов *койка* Солнца, считались обладателями могущественного заступника.

Один из известных нганасанских шаманов рассказывал, что во время так называемого «шаманского сна», длившегося, по его словам, девять месяцев (время созревания человеческого плода), когда он путешествовал по девяти землям, знакомясь с различными «богами», именно Солнца девка являлась его проводником и помощником, помогая угадывать значение предметов, о которых спрашивали «боги». Она появилась в начале его шаманского пути и с тех пор постоянно ему помогала.⁹ *Дялы-койка* объединяет в себе связи с Солнцем, светом, теплом, огнем, семейным (родовым) очагом, причем металлический диск как символ еще не отделен окончательно от самого предмета, солнца, которое сознание оживотворяет и антропоморфизует, приписывая ему все челове-

⁶ АИЭ АН СССР (Ленинград), ф. К-1, оп. 2, № 984, л. 87, 1972 г. Во время камлания шаман, погоняя ездовых медведей, представленных шкурами медведицы и ее сына и называемых им «моими собаками», надевал перчатки, передавая на это время бубен одному из своих помощников (там же, л. 28, 44, 45).

⁷ Ср. нан., ульч. *тол* — «медный круг», монг. *толи* — «зеркало», корейск. *тонъ/донъ* — «медь», «красная медь», нганас. *тори* — «очаг в чуме», «место очага», «железный лист, на котором разводится огонь»; сол. *тула* — «блестеть». В асиленчик Г. М. Эвенкийско-русский словарь. М., 1958; Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. II. Л., 1977; Цинциус В. И., Бугаева Т. Г. К этимологии названий металлов и их сплавов в алтайских языках. — В кн.: Исследования в области этимологии алтайских языков. Л., 1979, с. 23, 28 и др.

⁸ Мифологические сказки и исторические предания нганасан. М., 1976, с. 52.

⁹ АИЭ АН СССР (Ленинград), ф. К-1, оп. 2, № 978, л. 23, 1971 г.

ческие качества, но оставляя за ним его внешний облик; отделение идет по родственному признаку, но последовательно до конца не проводится: это и само «маленькое» солнце, его ипостась, и дочь Солнца.

Миниатюрный шаманский костюм *дялы-койка* во всех основных деталях повторяет обычный шаманский костюм нганасан.¹⁰ распашная парка шерстью внутрь, хвост, или «конь», с тремя выступающими клиньями, окантовка пол и подола полосой шкурки с мехом на лицевую сторону и в данном случае рисованной черной полосой (обычно полоса рисованного черно-красного геометрического орнамента), полоса на спинке, разделяющая правую и левую стороны одежды, и т. д. Однако все опубликованные и, кроме того, известные шаманские парки принадлежали мужчинам. К особенностям костюма *дялы-койка*, а возможно, и вообще женского шаманского костюма, относятся белый песцовый воротничок, а среди подвесок — ложные косы, женская ковырялка для трубки в виде птицы, наперсток, пронизки-игольники, огниво. Все эти предметы характеризуют владельца костюма как женщину. Обращает на себя внимание и тонкий ровдужный пояс, продетый в металлические кружки и напоминающий долганские и якутские пояса с металлическими орнаментированными накладками. На обычной одежде шаманов пояс, как правило, отсутствует, но является почти непременной принадлежностью погребальной парки нганасан.

Окраска известных сейчас шаманских костюмов этой народности довольно разнообразна. Мездровую сторону, кроме орнаментальных полос по краю и на спинке, не окрашивали, или окрашивали целиком в красный цвет (МАЭ, кол. № 5657-488), или делили для окраски всю парку на две половины — правую красную, левую черную (МАЭ, кол. № 6680-36). Один из костюмов Таймырского окружного краеведческого музея пестрый: по лицевой стороне равномерно нанесены вперемежку красные и синие точки. По рассказам нганасан, у шамана Ландайко Порбина передняя часть парки была черной, а задняя красной.¹¹ Цвета и стороны костюма тесно связаны с представлениями о космосе. В этом делении костюма нганасаны предпочитают противопоставлять темной (черной, северной, западной, нижней, зимней, связанной со смертью) стороне именно ту часть костюма, которая окрашена в красный цвет, символизирующий юг (восток), свет, солнце, лето, верх, тепло, жизнь, имея в виду при этом обычное место камлания шамана в нганасанском чуме: против входа (север или север-северо-запад жилища) лицом к огню, югу, выходу. Шаманский космос, если судить по окраске костюма, как бы перевернут по отношению к обычному человеческому космосу. Впрочем, такое распределение окраски может быть истолковано как показатель направления, необходимого для «невидимых» шаманских помощников, слетающих к нему для камлания. Парка *дялы-койка* не является исключением: нижняя часть носит следы красной краски, на верхней, не окрашенной, — изображения черных человечков. Насколько последовательно шаманский костюм должен был содержать в себе сочетание этих противоположных сторон космоса, видно из того, что даже для подвязки многочисленных подвесок был использован лоскут, сшитый из двух частей материи разной окраски.

¹⁰ См.: Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири. — Сб. МАЭ, Л., 1971, т. 27, с. 15—17; Dolgikh B. O. Nganasan Shaman Drums and Costumes. — In: Schamanism in Siberia. Budapest, 1978, p. 341—351; Gracheva G. N. A. Nganasan Shaman Costume. — Ibid., p. 315—323.

¹¹ Полевые материалы автора, тетрадь 2, 1976 г. Ср.: на красном костюме энецкой шаманки нижняя часть пояса розовая, верхняя — черная (Прокофьева Е. Д. Энецкий шаманский костюм. — Сб. МАЭ, 1951, т. 13, М.—Л., с. 127).

Рассмотрение семантики подвесок костюма *дялы-койка* представляет особую задачу. Кроме обычных, таких как изображение солнца, луны, кольца для подвески, серповидных пластинок и др., как правило, большинство подвесок носит печать индивидуального воображения шамана или людей, их изготовивших, и приблизительно точная их интерпретация может быть выяснена лишь у владельца костюма или, как в нашем случае, — у владельца *койка*.¹² Не оставляет сомнения тот факт, что подвески шаманки-койка разновременны по изготовлению, разнообразны по происхождению, но, по-видимому, едины по назначению: они в основном призваны усиливать ее могущество и охранять от нападения недоброжелательных существ.

Большой интерес представляют помощники *дялы-койка* — медведица и медвежонок. Отношение широкого круга аборигенных народностей Сибири к медведю как к предку или родственнику, многочисленные фольклорные произведения, в том числе и соседей нганасан, эвенков, обряды и ритуалы, связанные с ним, достаточно известны. Однако у нганасан наряду с общими для большинства народностей чертами отношения к медведю проявляются и свои, специфические. Еще в начале 1930-х годов нганасаны полагали медведей особым сильным народом, во всем подобным самим нганасанам, но живущим севернее и там промысляющим. Заходить на их территорию было нежелательно. Благодаря своей силе и ловкости медведь пользовался особым уважением. П. И. Третьяков в середине XIX в. записал мнение самоедов (нганасан), что медведь родился от женщины-урода, одна половина туловища которой была звериная, а другая человеческая, и отметил наибольшее предпочтение, отдаваемое медведю именно шаманами.¹³ Действительно, на шаманском костюме почти всегда присутствует медведь какой-нибудь частью своей шкуры. Чаще всего это лапы с когтями, иногда замененные металлическим изображением медвежьих лап.

Во время полевой работы нам пришлось столкнуться с противоречивыми мнениями пожилых людей относительно возможности убивать медведя или охотиться на него. Большинство было убеждено в том, что нганасаны никогда не охотились на медведя, не ели его мяса и не использовали шкуры. Шаманам же попадали шкуры тех медведей, которые были убиты долганами, не знавшими такого запрета. Некоторые нганасанские семьи имели в качестве охотничьих *койка* лапу или часть лапы этого животного, обычно прикрепляемую к боковой вязке нарты с идолами. Ее перед охотой подкармливали, пронося над огнем со сторовшим в нем жиром, и обращались с просьбой послать определенного зверя.¹⁴ Убить медведя можно было лишь в том случае, если он сам нападал на человека. Но даже и тогда старались сначала его отогнать шумом или горячей головней. Иногда такие попытки кончались смертью отгонявшего. Медведю приписывалась особая способность слышать на очень далеком расстоянии и понимать человеческую речь. Поэтому, если видели его вдаль или обнаруживали поблизости свежие следы, начинали разговаривать с ним, ни в коем случае не называя его «медведь» или «зверь». При этом обращались к нему со словами «отец» («мать»), «старик» («старушка»), «дедушка» («бабушка») и т. п., просили отойти подальше,

¹² Общие представления о семантике подобных подвесок рассмотрены в статьях о шаманском костюме нганасан (см. выше, примеч. 10), а также: Иванов С. В. 1) Скульптура народов севера Сибири. Л., 1970, с. 104—108; 2) Элементы защитного доспеха в шаманской одежде...

¹³ Третьяков П. И. Туруханский край. — Зап. РГО по общей географии, СПб., 1869, т. II, с. 486.

¹⁴ АИЭ АН СССР (Ленинград), ф. К-1, оп. 2, № 985, л. 33, 88, 89.

не трогать людей. В случае же необходимости убить медведя вся его туша должна была быть оставлена на месте. Однако две сестры, пожилые нганасанки из того же рода Чунанчар, что и хозяева описываемого комплекта, одна в пос. Волочанка (Центральный Таймыр), а другая в пос. Новая (Восточный Таймыр), независимо друг от друга рассказывали, что их дед (Чунанчар) всегда убивал медведей: «Мастер убивать медведя был. Мясо все ели».¹⁵ Другая женщина из рода Мойбо (восточные нганасаны) подтвердила существование обычая у некоторых нганасан поедать печень, почки и сердце медведя сырыми. Шкуру за высокую цену продавали русским купцам. Голову медведя никогда не ели, оставляли ее на земле. Не ели медвежатину и в том случае, если имелось достаточно оленьего мяса. Строго следили, чтобы собаки не осквернили медвежьей тушу. От места, где был убит медведь, сразу же откочевывали на далекое расстояние. Убивали и медведицу с медвежатами, если она нападала на людей. В одной из нганасанских семей энецкого происхождения (Турутины) даже выращивали медвежонка. Когда он стал большим зверем, его выпустили на свободу.

Столь же противоречивые сведения дает и фольклор. Медведь выступает в одном из мифов как воспитатель мальчика и девочки — двух первых людей на земле, в другом — как спаситель и воспитатель тунгусского мальчика, женившегося на дочери медведя.¹⁶ Нганасаны, по материалам фольклора, в отличие от тунгусов, с которыми они даже совместно промышляют, не охотятся на медведей, а убивают их лишь при самозащите. Но они вспарывают убитого медведя, чтобы ленивый герой одного из преданий смог смазать себе лицо медвежьей кровью и стать быстрым, сильным и ловким.¹⁷ Если тунгус-охотник убивает животных больше, чем ему необходимо для пропитания, медведи мстят обидчику. Выступает медведь и в качестве посланца одного из «богов» для уничтожения семьи нганасана, убившего много людей во время войны с лесными («шитолицыми») тунгусами, и в качестве проповедника недопустимости убивать невинных людей. Как правило, фольклорные сюжеты, где так или иначе фигурируют медведи, связаны с тундровыми или лесными тунгусами, что само по себе уже наводит на мысль об их заимствовании нганасанами из эвенкийского фольклора. В то же время они характеризуют эвенков с точки зрения нганасан.

Если обратиться к представлениям эвенков о медведе, то у них он более явно выступает в качестве предка или культурного героя, с ним связан обычай его ритуального убийства и целый цикл обрядов и представлений.¹⁸ При этом, по-видимому, необходимо обратить внимание на строжайший обычай эвенков: охотник, убивший медведя, обязан был подарить его кому-нибудь из членов рода зятьев, у которого после общей трапезы оставалась только шкура.¹⁹ Енисейские эвенки шкуру головы медведя обычно отдавали в дар шаману-сородичу, который ее постоянно хранил.²⁰ Не подтверждает ли этот эвенкийский обычай, бытовавший и у долган, тот факт, что медвежьей шкуры появлялись у нганасан чаще всего от эвенков, для которых нганасаны или какая-то часть

¹⁵ Там же, № 986, л. 32—34.

¹⁶ Мифологические сказки..., с. 55, 56, 263—271.

¹⁷ Легенды и сказки нганасанов. Красноярск, 1938, с. 46—48, 77.

¹⁸ См., напр.: Анисимов А. Ф. Религия эвенков. М.—Л., 1958, с. 106—126 и др.; Василевич Г. М. О культе медведя у эвенков. — Сб. МАЭ, Л., 1971, т. 27, с. 150—169.

¹⁹ Анисимов А. Ф. Указ соч., с. 108—109.

²⁰ Рычков К. М. Енисейские тунгусы. — Землеведение, 1922, кн. III—IV. М.—Пгр., 1923, с. 110—112.

их оказывались именно «чужеродцами», «родом зятьев», откуда эвенки брали себе жен?²¹

Во всяком случае шаманы хатангских долган, соседей нганасан на Восточном Таймыре, широко пользовались шкурами с головы не только медведя, но и волка. Как известно, при формировании народности долганы включили в свой состав несколько тунгусских родов. В долганских коллекциях МАЭ имеется кожа с головы медведя, которую шаман надевал на голову или клал под голову, и «волк шаманки» — шкура, снятая с головы волка.²² У эвенков в шаманских мифах двойником шамана выступал медведь-предок, существо двойной, получеловеческой-полузвериной природы, и осмыслялся как дух-предок, хозяин подземного мира и душ предков.²³ Как хозяин подземного мира медведь выступал и в шаманстве кетов.²⁴ У нганасан же шаман запрягал своих ездовых медведей в нарты, когда отправлялся вверх, по дороге к солнцу. В нганасанском предании «Медведи и старик» тундровый тунгус, спасая свои сети, убивает белого и черного медведей, которые, как позже выясняется, были помощниками большого шамана лесных тунгусов.²⁵

По-видимому, все изложенные данные позволяют с большой долей уверенности говорить о заимствовании определенной части представлений о медведе и комплектов с шкурами с морды медведей именно из тунгусского ареала или от традиций культуры более древней восточносибирской (палеоазиатской) исторической общности. У западных самодийцев подобного отношения к медведю и подобных комплектов пока не выявлено.

Возвращаясь к медведице и медвежонку описываемого комплекта, заметим, что в этнографических материалах Сибири маски на звере, насколько известно, пока не отмечены. Лишь в археологическом материале Южной Сибири, в кургане Пазырык (III в. до н. э.) С. В. Киселевым зафиксирована маска оленя на жертвенном коне.²⁶ В. Ф. Штейн, просматривавший с точки зрения возможной маскировки животных сибирские пластины эрмитажной коллекции Петра I с сюжетами борьбы зверей, предполагает, что на одной из жертвенных лошадей надета маска «в виде головы ушастого орла».²⁷ В обоих случаях лошадь маскирована другим животным с целью придать ей его черты: конь-олень и конь-орел. Нганасанские маски на шкурках медведей не преследуют этой цели. В большинстве известных работ по маскам обращается внимание на те из них, которые надевает человек с целью временного перевоплощения в иное существо. Гораздо меньше уделяется внимания маскам, повторяющим облик человека. По-видимому, к такому типу относятся исключительно погребальные. Известны они и в тагарской, и таштыкской археологических культурах Сибири. Прототипом погребальной маски у тех же нганасан являлось лицевое покрытие для умершего. Кусок оленьей ровдуги окаймляли по внешней стороне полосой, нанесенной

²¹ Вхождение тунгусов в состав нганасан подтверждается исследованиями Б. О. Долгих, который, в частности, основывает свои выводы и на мифах, связанных с медведями (см.: Долгих Б. О. Происхождение нганасанов. — ТИЭ, М., 1952, т. 18, с. 65—68, 86, 87).

²² Описи кол. МАЭ № 1070-12 от В. Н. Васильева, 1905 г., и № 4128-433 от П. В. Слепцова, 1929 г.

²³ Анисимов А. Ф. Указ. соч., с. 114.

²⁴ Алексеев Е. А. Кеты. Л., 1967, с. 190.

²⁵ Мифологические сказки..., с. 260—263.

²⁶ Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951, с. 199, 206, 207.

²⁷ Штейн В. Ф. Сцены жертвоприношений обожествленным хищникам на сибирских пластинах. — В кн.: Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974, с. 97.

красной краской, и отмечали на нем темными бусинами или костяными кружочками глаза.²⁸ Известны сейчас у нганасан и маскированные антропоморфные идолы, и деревянные маски или личины.²⁹ Что касается этой народности, то с большой долей уверенности можно полагать, что все они изображают умерших предков. Любопытно, что пожилые нганасаны, уже привыкшие к фотографии, испытывают неприятные эмоции и даже сердятся, если художник пытается сделать их скульптурный портрет. В качестве лицевого покрытия умершего используется и до сих пор глазная повязка из красной материи с пришитыми к ней на месте глаз черными бусинами, причем бусины готовят заранее, а пришивают их только после смерти человека.

Маска на шкуре с морды медведя встречается впервые. При этом она не преследует цели придания медведю черт, например, человека или какого-то иного существа. Если при взгляде на маску и возможно такое суждение, то, как думается, исключительно в силу трудности ее изготовления для шкуры медведя или вообще отсутствия необходимости в точном копировании. О наличии более реалистично выполненных медвежьих металлических личин в шаманстве северо-восточных самодийцев свидетельствует экспонат, хранящийся в Таймырском окружном краеведческом музее. Однако медвежьи маски безусловно отражают то общее, что присуще всем предметам подобного рода: они являются инструментом противопоставления носителя маски локальной среде, о которой маска сигнализирует.³⁰ Они свидетельствуют об отделении убитого медведя, представленного шкурой с морды, от мира обычных живых существ и сигнализируют о принадлежности его к потустороннему, сакральному миру. При этом если в некоторых камланиях шаман использует медвежьи шкуры без масок, то в случае принадлежности их койка-шаманке это выделение их в особый мир как бы усиливается наличием масок. Кроме того, как кажется, маска в данном случае служит подтверждением представлений о медведе как о предке или родственнике человека, что заставляет сделать для него лицевое покрытие, по-видимому, аналогичное покрытию для лица выдающегося умершего человека, переходящего в разряд предков. Если продолжить эти аналогии, то можно предположить в близком нганасанам культурном круге существование обычая сохранения лицевой части (всего черепа) выдающегося по своим способностям умершего человека, предка. Такой обычай отмечен у юкагиров, ненцев.³¹ Возможно, опубликование медвежьих масок позволит по-новому подойти к рассмотрению сибирских маскированных изображений, встречаемых среди литья и наскальных рисунков, с точки зрения наличия в них не только маскированных людей, но и маскированных «обожествленных» зверей.

²⁸ Попов А. А. Тавгийцы. М.—Л., 1936, с. 57; АИЭ АН СССР (Ленинград), ф. К-1, оп. 1, № 825, л. 140.

²⁹ МАЭ, кол. № 6680-70, 71; Пороу А. А. Die «kuojka». — *Opuscula Ethnologica memoriae Ludovici Biro Sacra*. Budapest, 1959; Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири, с. 99; Грачева Г. Н. К книге Д. К. Зеленина «Кульг онгонов в Сибири». — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 193—203.

³⁰ Огибенин Б. Л. Маска в свете функционального подхода. — Сб. статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973, с. 57.

³¹ Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири. Ч. II, отд. VI. СПб., 1878, с. 685; Борисов А. А. У самоедов. Пгр. [б. г.], с. 74; Иохельсон В. В. Одульский (юкагирский) язык. — В кн.: Языки и письменность народов Севера. Ч. III. М.—Л., 1934, с. 179—180.

Е. А. Алексеенко

Шаманская нарта (косул) у кетов

Из культовой атрибутики кетов практически не известным до недавнего времени оставался один интересный объект — так называемая шаманская нарта *қоссул* (*қоссул'*). Сложное слово *қоссул'* включает компоненты *сул'* — нарта и *қос* — мн. ч. от *қоқс'* — жертва.¹ Наиболее близким смысловым соответствием, видимо, будет «священная нарта», так как слово «жертва» имеет более определенное значение.

Все известные на сегодняшний день автору этих строк коссулы были однотипны по устройству. Они представляли собой небольшой ящик-

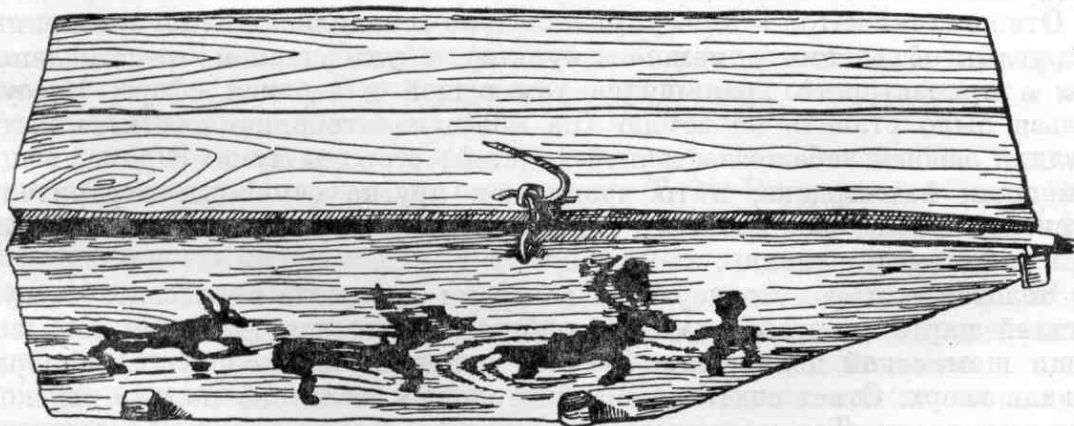


Рис. 1. Косул кетского шамана.

нарточку (рис. 1) длиной до 0.5 м, шириной 20—25 см, высотой бортов 10—20 см, и состояли из дна с загнутым (наподобие лыжного) передним концом, двух полозьев (они же борта), скошенных спереди, задней спинки и откидной крышки. Пока трудно сказать, является ли данный вариант модификацией бытовых нарт (ручных или оленных), обусловленной значительной тяжестью содержимого, или его особенности имеют какие-то иные, возможно, достаточно древние корни. Изготавливали их, как и все другие деревянные предметы культа, из кедра. В преданиях упоминаются коссулы из железа и меди. В связи с этим интересно отметить, что у одного коссула из кетских собраний МАЭ дно и крышка сделаны из листовой красной меди.²

¹ Donner K. Ketica. Materialien aus den Ketischen oder Jenissei-Ostjakischen. — Mem. de la Société Finno-ougrienne (далее: MSFOu), 1955, vol. 108, p. 68.

² МАЭ, кол. № 6661-46. Этот экземпляр выделяется и некоторыми особенностями своего оформления (см. ниже).

Изготавливали коссул только «большому», пожилому шаману, уже обладавшему полным комплектом облачения и атрибутов, свидетельствовавших о доступности ему сакральной «верхней» сферы, т. е. бубном, паркой и железным головным убором; для действия шамана в земном (окружающем человека, «нижнем») мире достаточно было иметь колотушку, повязку на лоб, обувь. Шамана наделяли всем этим постепенно и в строго определенном порядке, обусловленном представлениями о семи основных этапах его становления. В коссуле находились преимущественно железные культовые предметы (изображения помощников и покровителей верхнего мира); до изготовления коссула эти вещи могли быть в снятой чулком шкуре гагары, утки (редко). После смерти шамана вещи оставались в его семье уже в качестве домашних фетишей-охранителей. Наследовались они, как и все другие предметы культа, по мужской линии и только среди сородичей; чужеродцев и иноплеменников к ним не допускали. При отсутствии наследников среди прямых родственников или сородичей коссул со всем содержимым надо было отнести в лес и оставить там в дупле или на сучьях дерева с восточной стороны.

Кеты верили, что наличие коссула в семье шамана-предка способствует общему благополучию, помогает охотничьему счастью. Перед началом промысла осуществлялись умиловительные действия: вещи вынимали, обертывали в новые лоскуты материи — приклады (белые или цветные); им ставили угощение. Все это совершал старший в семье мужчина.

Отношение кетов к коссулу отмечено спецификой (по сравнению с другими объектами домашнего культа), обусловленной представлениями о причастности хранящихся там вещей к верхней сфере. Коссул нельзя было ставить на землю (на пол); на стойбище для него изготавливали особый лабаз с восточной (чистой) стороны чума. В домах вещи помещали на чердаке, в то время как другие семейные охранители (женские алэлы, изображения умерших — *даюл'с* и др.) всегда находились в жилом помещении.

Человек, которому доверялось во время промысла перевозить коссул в своей нарте со стойбища на стойбище, избирался гаданием при помощи шаманской колотушки. Загадав исполнителя, колотушку подбрасывали вверх. Ответ считался положительным, если она падала плоской стороной вверх. Тот же человек на стоянке ставил лабаз. Не допускалось, чтобы в аргеше ему предшествовала женская упряжка. Женщинам (исключая глубоких старух) запрещалось не только трогать вещи из коссула, но даже находиться поблизости от него, видеть его. При осмотре коссула М. Бердникова (пос. Келлог) в 1970 г. присутствовали пожилые женщины, родственницы нынешней хранительницы вещей (наследником считался ее сын, внук М. Бердникова), которые впервые видели вещи. Особо табуированным отношением к коссулу в прошлом, видимо, в какой-то степени объясняется отсутствие сведений о нем в этнографической литературе. В 1906 г. один экземпляр нарт был доставлен в МАЭ В. И. Анучиным,³ а затем опубликован в известной его монографии, посвященной кетскому шаманству.⁴ Вся информация о предмете, к сожалению, сводится там к одной фразе: «Ящичек, в котором лежит алалт, изображает собой нарты».⁵ Кеты, которым показывался рисунок, единодушно отрицали возможность держать в коссуле алэл как

³ Кол. № 1048-24.

⁴ Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков. — Сб. МАЭ, СПб., 1914, т. 2, вып. II, с. 87, рис. 109.

⁵ Там же.

предмет, с которым постоянно имеют дело женщины. Возможно, за алэл было принято изображение другого персонажа, например, К'итатс' (см. ниже). Других упоминаний о коссуле кетов в литературе нет. В собраниях МАЭ имеется еще один экземпляр, привезенный в 1928 г. Н. К. Каргером с Подкаменной Тунгуски. В описи собирателя значится: «*gosul* — нарты для хранения культовых предметов».⁶

Существенно материал об этом атрибуте пополнился только совсем недавно. Его составляют информационные и иллюстративные данные, полученные во время полевой работы у кетов (преимущественно в 1970—1972 гг.), а также приобретенный у елогуйских кетов для МАЭ еще один коссул.⁷ Возможность получения этих сведений несомненно свидетельствует о полном изживании шаманистских представлений. Более устойчивыми в обыденном сознании кетов оказались верования в охранительные свойства коссула для потомков-сородичей шамана и в отрицательное воздействие его в случае нарушения необходимых предписаний. Именно этим объясняли свой отказ расстаться с вещами (в том числе и передать в музей) некоторые нынешние их владельцы. Молодые наследники предметов мотивировали это также желанием сохранить их как интересные, редкие предметы из прошлого своего народа.

Будучи символом «больших» шаманов, коссулы и прежде, видимо, встречались не часто. Неудивительно, что до наших дней сохранились лишь единицы. В 1971—1972 гг. было выявлено 6 коссулов, осмотреть и получить информацию удалось о четырех из них.

Собраным по поводу коссула опросным данным свойственны фрагментарность, определенная модернизация восприятия, неточность и т. д., но и при этом они сохраняют ценность нового источника этнографического изучения кетов. Что же касается предметов, обнаруженных в коссулах, то многие из них уникальны.

В отдельных случаях можно предположить возраст вещей. Так, например, некоторые предметы, показанные Т. М. Бердниковой (пос. Келлог, р. Елогуй), вероятно, были изготовлены около 200 лет назад.⁸ Немалую давность своих вещей, унаследованных от деда, тоже только хранителя их, предполагал Е. С. Сутлин (пос. Алинское на Енисее).⁹ В целом же возможность датировать предметы культа, даже с определенным приближением, на кетском материале представляется не часто.

При полевой работе в начале 1970-х годов выявились некоторые неизвестные ранее сведения о различных по своей семантике категориях шаманов у кетов, их покровителях и помощниках, специфике облачения и атрибутов и т. д.¹⁰ Как всякий новый, собранный только по воспоминаниям материал, они беспокоили опасностью неточности, предвзятости собирателя или информанта и т. д. Вещи из коссулов явились неожиданным материальным, предметным выражением и подтверждением этих вновь полученных и уже известных данных по кетской мифологии и

⁶ Кол. № 4034-173. По аналогии с другими материалами, о которых речь пойдет ниже, можно предполагать, что несколько предметов, значащихся в этом же коллекционном списке (№ 4034-170 b, c), составляли содержимое данного коссула. К сожалению, все они сейчас оказались в числе отсутствующих.

⁷ Кол. № 2022-604—615, 685—716; № 6661-46 (собиратели Е. А. Алексеенко и Л. Л. Левизи, фотограф Ю. Н. Маторин).

⁸ Первым владельцем их был прадед женщины, которой в 1971 г. было 77 лет.

⁹ При некоторых изображениях имеются монеты. Пролить свет на возраст вещей из коссулов, видимо, смогут и бронзовые зеркала и диски (рис. 2), если, конечно, удастся найти им уже известные аналогии.

¹⁰ Алексеенко Е. А. Материалы по кетскому шаманству (полевой сезон 1970 г.). — В кн.: Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР 1970 г. Л., 1971, с. 45—46.

обряду. Ниже будут рассмотрены некоторые наиболее характерные примеры.¹¹

Уже говорилось, что при жизни шамана, первого владельца коссула, там хранились металлические предметы (самодельные и подъемного характера), которым приписывалась роль покровителей и главных его помощников в верхнем мире. Среди них были антропоморфные и зооморфные фигуры, бронзовые зеркала и бляхи (рис. 2). Там могли храниться также средства передвижения шамана (лодки с веслами, лыжи), его оружие (луки, стрелы, острога, молоток и т. д.) (рис. 3, а, б). После смерти шамана в коссул, хранящийся у потомков или других родствен-



Рис. 2. Бронзовое зеркало из коссула.

ников, могли быть добавлены и другие вещи, но обязательно металлические (т. е. отмеченные признаком сакральной значимости¹²): подвески с облачения и части от атрибутов умерших шаманов-сородичей. Ко всем предметам, содержащимся в коссуле, кеты относились как к живым существам, подобным человеку по образу жизни и мироощущению (вспомним представления о способности их быть благодарными, помогать, мстить и т. д.), но, кроме того, наделенным недостающими людям качествами и способностью проникать в стихии природы и сакральный верхний мир.

Наиболее многочисленную группу предметов в коссулах обычно составляют птицеобразные фигуры из железа. Среди них кеты выделяли реальных птиц — гагару, лебедя, журавля, каждой из которых отводилась определенная роль в шаманском действии: гагара была незаменима, если требовалось нырнуть в воду и достать что-либо со дна; журавль извлекал камень (червя) болезни; без лебедя шаман не мог отправиться в теплые края к Томам и т. д. Особое место занимали так называемые *жегынс'* (букв. — железный *кынс'*, где *кынс'* — общее наименование персонажей мира нелюдей, «дух»).¹³ Их называли также *ес'кынс'* (небесный *кынс'*). Птицеобразное оформление (с крыльями и без таковых) обозначало причастность к верхнему миру. В коссул попадали *жегынс'* (*ес'кынс'*), снятые с парки и бубна умершего шамана.¹⁴

Среди «небесных» *кынс'* кеты выделяли более и менее главных; некоторым из них, обычно персонифицированным в имени, приписывались

¹¹ Изучение материала, связанного с коссулом, открывает и ряд других существенных тем. Одной из них может стать выявление этнографических параллелей кетскому коссулу; о них сигнализирует, в частности, самодийский, угорский материал (сообщения Г. Н. Грачевой).

¹² Интересно сообщение кетов о том, что «железо» не могло находиться при алэлах и других предметах домашнего культа, так как обрядность по отношению к ним выполняли женщины.

¹³ Donner K. Ketica, p. 59. В. И. Анучин переводил слово *кынс'* как «злой дух», допуская, однако, в нем общее понятие «дух» (Анучин В. И. Указ. соч., 1914, с. 5).

¹⁴ Птицеобразные фигуры на аналогичных предметах Анучин назвал орлом, гагарой, лебедем (Анучин В. И. Указ. соч., с. 81, 83, 84). Все информанты,

особые функции. Таковым, например, был *селокс* — птицеобразная подвеска из железа, прикреплявшаяся к рукояти бубна и парке шаманов, наиболее распространенной категории *қадукс'* («олень»). *Селокс* символизировал способность шамана-оленя передвигаться (подниматься) в верхнем мире и саму силу этого движения. Этими представлениями обусловлены особенности изображения и его полиморфизм. Птицеобраз-

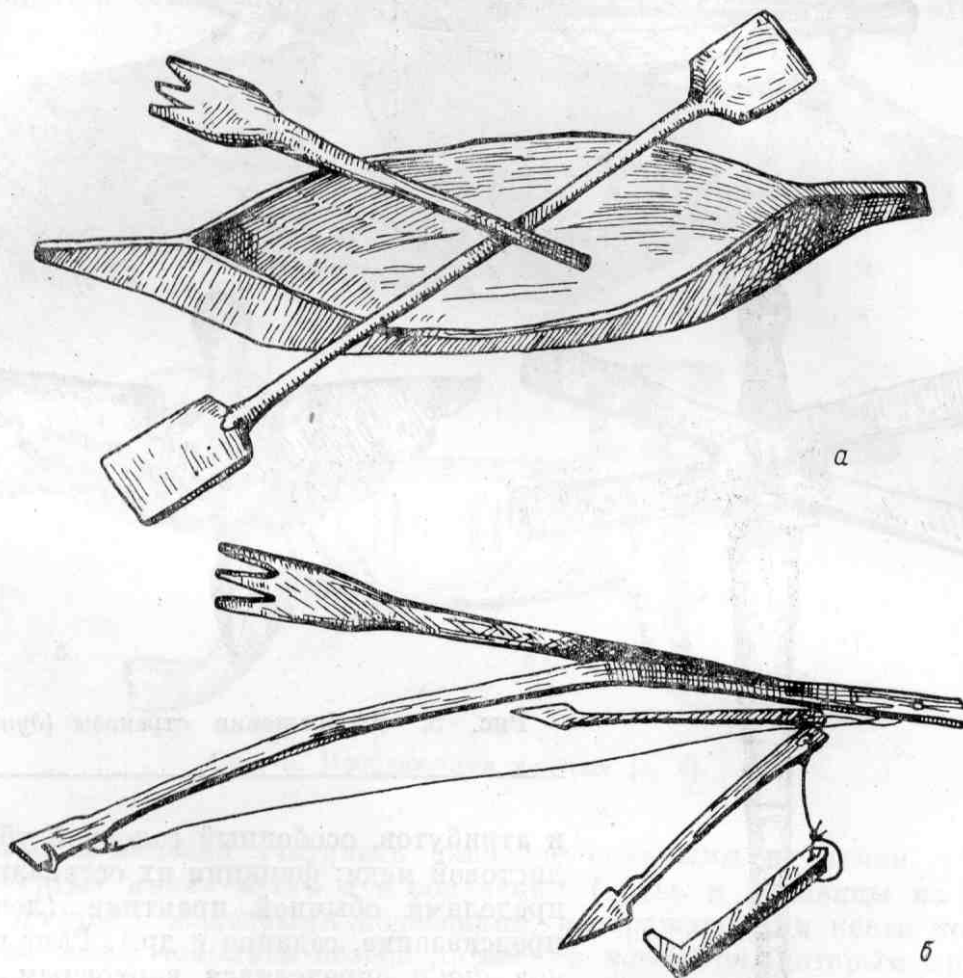


Рис. 3. Лодка (а) и оружие (б) шамана.

ный *селокс* мог быть изображен с оленьими рогами, двуглавым или с вьютой косой, напоминающей конскую гриву (рис. 4).¹⁵ Отличительной особенностью его было присутствие ляжки (медного кольца) на шее с отходящими от нее вожжами (два ровдужных ремешка).¹⁶ Семантика, выраженная изобразительными средствами, обнаруживается и в грамматическом оформлении названия этого мифологического персонажа: *селокс* — «олень живой, вверх (направленный, поднимающийся)».¹⁷

Уникальны изображения стрекоз — *дун'д*, хранящиеся в кассуле Е. Сутлина (рис. 5, а, б). В 1970 г. впервые были получены сведения

которым показывались рисунки, это подчеркивали, что «птиц здесь не должно быть, только кынс».

¹⁵ Последняя деталь, возможно, сохранилась как рудимент представлений, вызванных кочевым бытом предков кетов.

¹⁶ А н у ч и н В. И. Указ. соч., с. 76, рис. 81. В. И. Анучин трактовал эту фигуру как изображение орла.

¹⁷ Анализ термина принадлежит Л. В. Виноградовой.

о шаманах высшей, престижной категории, олицетворявших собой при камлании стрекозу.¹⁸ Семантику образа выражали детали их облачения

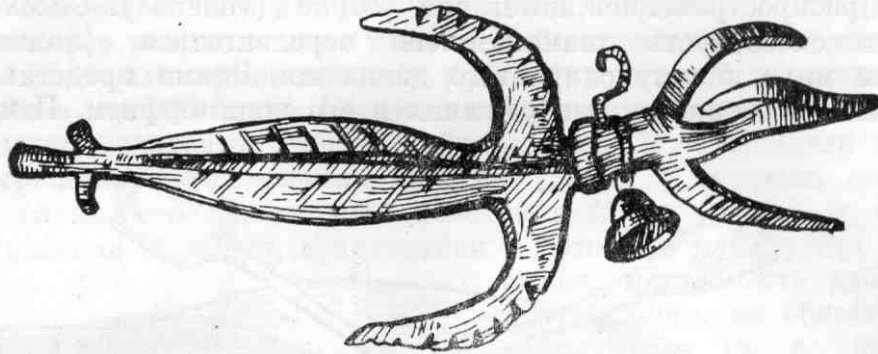


Рис. 4. Селокс.



Рис. 5. Изображения стрекозы (*дун'д*).

и атрибутов, особенный головной убор из листовой меди; функции их оставались за пределами обычной практики (лечение, предсказание, гадание и др.). Ранг шаманов *дун'д* определялся верховным положением в пантеоне их воображаемой покровительницы и матери Томам.¹⁹ Публикуемые железные изображения *дун'д* являются ярким предметным подтверждением этих информационных сведений. Интересно, что вместе с самодельными стрекозами в этом же коссуле имелся медный петличный знак, о котором известно, что он был найден на крыше илимки

¹⁸ Ранее от К. Доннера было известно только о веревке с колокольчиком на кольце, именованной *dond e his* («хвост стрекозы»), которую шаманы привязывали к одежде, о том, что слово «стрекоза» часто встречалось в шаманских песнях, и, наконец, выражение *dun t kunc* (стрекоза-кунс') в значении «дух-помощник шамана» (см.: Donner K. Ethnological Notes about the Jenissey-Ostjak (in the Turukhansk Region). — MSFOu, 1933, vol. 66, p. 81; Ketica, 1955, p. 39.

¹⁹ См. о ней: Donner K. Ethnological Notes..., 1933, p. 85; Анучин В. И. Указ. соч., с. 7; Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Комментарий к описанию кетской мифологии. — Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969, с. 152; Алексеенко Е. А. Культы у кетов. — В кн.: Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977, с. 33—34.

(большая лодка с крытой жилой частью), и который воспринимался как «упавший с неба дун'д». Ему придавалось особое значение.²⁰

Неожиданным явилось присутствие в коссулах изображений медведя — широко известного персонажа кетской мифологии и культа,²¹ но связывавшегося обычно с действиями своего хозяина в земном мире. У кетов была категория шаманов, олицетворявших собой при камлании медведя; этой семантике служили особенности их облачения и атрибу-

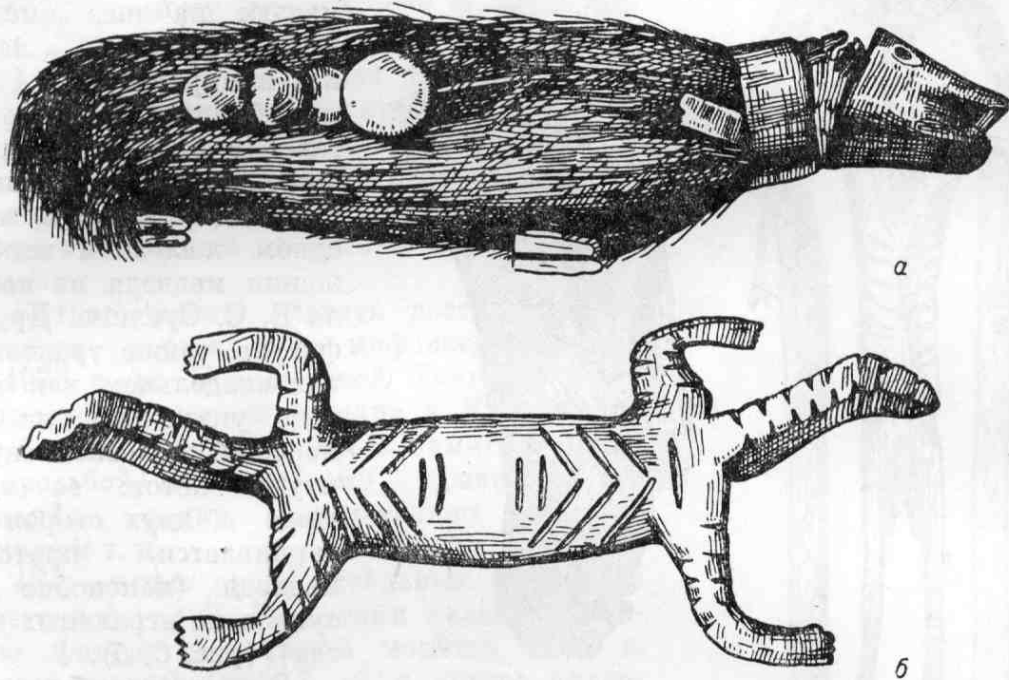


Рис. 6. Изображения медведя (а, б).

тов. Шаманы-медведи считались наиболее сильными на земле. «Медвежьи черты» имели место и в облачении (обувь и рукавицы из медвежьей шкуры с железными подвесками, изображающими кости конечностей медведя) шаманов особой категории *кандэл'ок*, которым приписывалась способность подниматься до 1-го круга верхнего мира, а также в аналогичных деталях на обуви шаманов *қадукс'* («олень»). В обычае кетов было хранить высушенную лапу медведя; с ее помощью гадали, наподобие гаданию с колотушкой, о предстоящем промысле. На празднике по случаю добычи медведя рисовали его фигуру порошком на листе бересты; скульптурного железного изображения животного до осмотра коссулов встречать не приходилось.²²

В некоторых коссулах (например, Е. С. Сутлина) имелось несколько медвежьих фигур (рис. 6). Наиболее простой вариант — изображение животного было вырезано из листовой меди,²³ все остальные изображения,

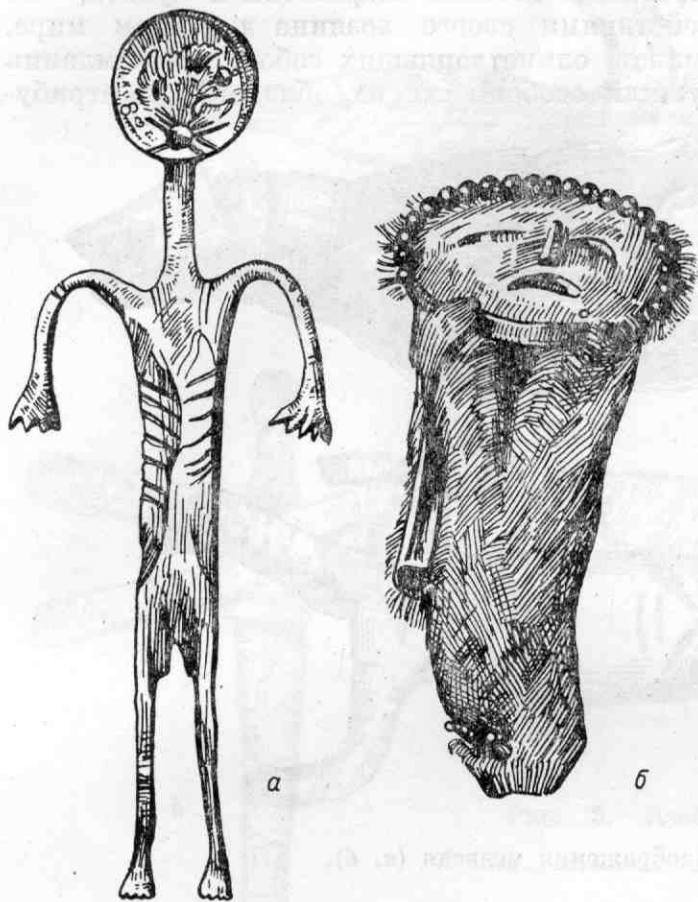
²⁰ Когда хозяин коссула долго находился в больнице г. Норильска, его жена посылала сына на чердак взглянуть, не потускнел ли этот дун'д, дабы «узнать» по его виду, как обстоят дела с мужем.

²¹ Анучин В. И. Указ соч., с. 12—13, 44—45 и др.; Алексеенко Е. А. Культ медведя у кетов. — СЭ, 1960, № 4, с. 90—104; Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов. — Кетский сборник, с. 12—111; Алексеенко Е. А. Культы у кетов, с. 41—45.

²² На священных местах (*холай*) обычно ставили фигуру медведя из дерева (Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири XIX—первой половины XX вв. Л., 1970, с. 132; Алексеенко Е. А. Культы у кетов, с. 60).

²³ Кол. № 6661-476.

которые довелось увидеть, отличались большой выразительностью и мастерством изготовления. Характерен в этом отношении медведь из коссула М. Бердникова (рис. 6, а). Реалистично выполненная фигура животного оклеена медвежьей шкурой; морда с раскрытой пастью и лапы покрыты листовой медью; на шее имеется медный ошейник, а на боках прикреплено по 4 медных бляшки. Медные детали (в виде двух лямок, закрепленных поперек туловища) имелись и на



одном железном изображении медведя из коссула Е. С. Сутлина. Другая фигура, также трактованная владельцем как медведь, уникальна для зооморфной железной скульптуры кетов: ее туловище с двух сторон заканчивается протомой медведя (наподобие рисунков на игральных картах) (рис. 6, б).

В числе вещей из коссула М. Бердникова внимание привлекла фигура, выполненная, как и домашние охранители-алэлы, в стиле, характерном для круглоголовой антропоморфной скульптуры кетов.²⁴ Отличали ее большая отогнутая назад голова с медной маской-лицом и железные руки (рис. 7, б).

Фигура была обтянута мехом (олений кумус?), лицо окаймляли пастовые бусы, шею украшал медный обод. Сверху она была завернута в лоскут новой цветной ткани. При осмотре получена следующая информация. Имя изображения—Китатс'; при путешествии шамана в лодке

Рис. 7. Антропоморфные изображения (а, б, в).

по рекам верхнего мира исполняет роль рулевого (направляющего); может нырять и долгое время быстро плыть под водой; обладает

²⁴ С. В. Иванов выделил его как II западносибирский тип (Иванов С. В. Указ. соч., с. 139, 140).

способностью одновременно видеть вперед и назад. Этими качествами информанты объясняли отогнутое положение головы; известны изображения Китатс' с янусовидной головой («смотрит сразу в разные стороны»). Китатс' признавали большим помощником шамана, но отношение к этому персонажу было неоднозначное. Считалось, что Китатс' может причинить значительный вред как самому шаману, так и наследникам, владеющим после его смерти коссулом. На все просьбы отдать этот редкий предмет в музей нынешняя хранительница, женщина средних лет, отвечала отказом. По ее словам, Китатс' ничего не стоит вырваться из-под любого замка, вернуться из Ленинграда в Келлог и отомстить за нарушение обычая.

Китатс' можно считать достаточно известным персонажем мифологии кетов. В 1972 г. на Подкаменной Тунгуске было записано обращение шамана к Китатс' (из его песни, сохранившейся в памяти людей) с просьбой помогать ему — правильно направлять лодку, внимательно смотреть вокруг и т. д.

«Главными» среди остальных предметов своего коссула Е. С. Сутлин назвал железную фигуру с царской монетой 1814 г. вместо головы (рис. 7, а) и другое антропоморфное изображение с круглой подвеской (монета 1780 г.; рис. 7, в). Сколько-нибудь подробных сведений от хозяина получить не удалось, и не исключено, что причиной тому была особая сакральная значимость образов, которые эти фигуры воплощали. Предполагать это можно хотя бы на основании сообщения Е. С. Сутлина о том, что ему известны «рисованные из железа» Боксејдес' и Баңрэхып. Оба персонажа занимают высокое положение в шаманском пантеоне кетов. Боксејдес' (боксеј — место кострища, ес' — небо, бог) ведал появлением и становлением шаманов, связанных с верхним миром, наделял их внешними знаками причастности к этому миру — паркой, железным головным убором и т. д. Сын земли (Баңрэхып) — первый шаман (подробнее о нем см. ниже), считалось, давал бубен.

В надежде на то, что найдутся аналогии, публикуем еще один специфической формы предмет из коссула Е. С. Сутлина, который, на его взгляд, имеет большую давность и который он не смог точно определить, отметив только его опорную функцию по отношению ко всему содержанию коссула (рис. 8).²⁵

Ценную информацию несет и традиционное внешнее оформление самого коссула — цвет и сюжет рисунков на наружной стороне бортов, заднике, иногда крышке. Красной краской (символ верхнего мира)²⁶ там изображались солярные знаки: семилучевые солнце и месяц с пти-

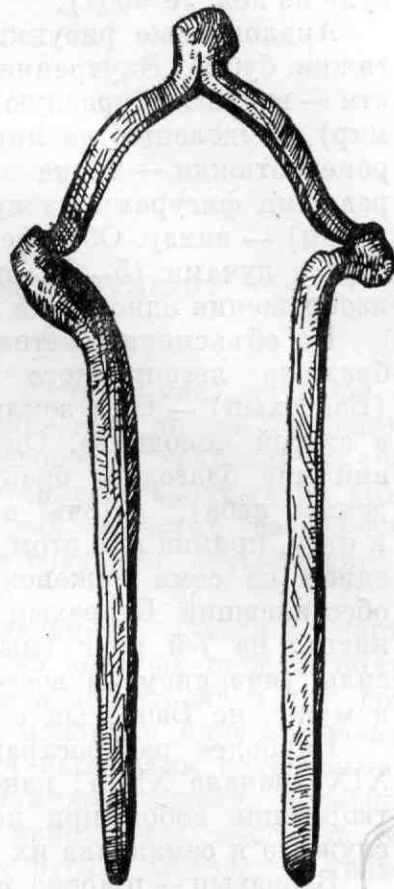


Рис. 8. Улатл'. 3

²⁵ Об этом же значении, возможно, сигнализирует и название вещи: *улатл'* (ср. *ул'* — «ребро», *ат* — «кость»).

²⁶ В красный цвет могла быть выкрашена и вся наружная поверхность коссула. Ту же семантику верхнего мира, вероятно, выражает и использование красной меди.

цеобразными фигурами на каждом или одном (центральном — у месяца) луче, антропоморфная фигура с семью отростками-лучами на голове, олени (обычно семь, но мог быть и один олень, как, например, на коссуле из кол. № 6661).

Аналогичные рисунки и цветовая символика характерны и для обтяжки бубна. Внутренняя ее сторона могла быть разделена на две части — верхнюю красную (верхний мир) и нижнюю черную (земной мир). Разделению на миры соответствовали и рисунки на наружной стороне обтяжки — такие же, как на коссуле, солярные знаки с птицеобразными фигурами на лучах вверху (охрой), медведь, лось (сажей, пороком) — внизу. Обе сферы соединяла центральная антропоморфная фигура с лучами (5—7), отходящими от головы. Обычными были здесь и изображения одного или нескольких оленей.

По объяснению кетов, центральная фигура с лучами на голове изображала легендарного первого шамана, которого звали Баңрэхып (Баңдэхып) — Сын земли. О нем известно, что он родился «от земли, в старой колодине». Он первый среди людей получил доступ в верхний мир благодаря браку с дочерью Еся (верховное начало, олицетворение неба).²⁷ Дочь неба (Ес'тэхун'), обидевшись, ушла от него к отцу, приняв при этом (чтобы не быть обнаруженной) облик *қадукс'* — одной из семи важенок («ее партия — семь оленей»). Гонимый оленей, обессиленный Баңрэхып («одни кости остались») вынужден был подняться на 7-й круг (мыс) верхнего мира к Есю. Тот восстановил его силы (качанием на восточную сторону). *Қадукс'* (Ес'тэхун') вернулась к мужу, но Баңрэхып с той поры остался на 2-м круге верхнего мира.

Наиболее распространенной категорией шаманов у кетов в конце XIX—начале XX в., как уже говорилось, были шаманы *қадукс'*, олицетворявшие собой при камлании важенку дикого оленя. Этому образу служила и семантика их облачения и атрибутов.

Баңрэхып — широко известный в кетской среде мифологический персонаж. Ему приписывается слава кузнечного мастера (иногда его называют «первым кузнецом»). Считалось, что именно он повелевал шаману изготовить то или иное железное изображение, подвески, а тот в свою очередь извещал об этом непосредственных исполнителей. Кеты верили, что изготовленные людьми железные предметы культа — только копии («рисунки») оригиналов, имевшихся у Сына земли, поэтому особое значение в их глазах имел подъемный материал; находки назывались «небесным железом» и считались «спущенными» Сыном земли.

Приведенные и другие имеющиеся сведения, как представляется, позволяют достаточно уверенно идентифицировать изображения на коссуле и бубне.²⁸

В информационных данных о Сыне земли и *қадукс'*-олене, видимо, можно предполагать разрозненные свидетельства архаичной мифологии кетов, получившей реализацию также в изобразительном искусстве и обрядовом, в том числе и шаманском, действии, фольклоре.²⁹

В общей форме такое заключение может быть сделано по отношению ко всем примерам, рассмотренным на материале кетского коссула.

²⁷ Анучин В. И. Указ. соч., с. 3 и др.; Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Указ. соч., с. 149—150 и др.; Алексеенко Е. А. Культы у кетов, с. 31—32.

²⁸ Имеется и одна прямая информация, что на коссуле изображался Баңрэхып, но такой ответ мог быть искусственно навязан вопросом, не данный ли персонаж здесь представлен.

²⁹ См. сказку о Сыне земли, записанную А. П. Дульзоном (Дульзон А. П. Сказки народов Сибирского Севера. I. Томск, 1972, с. 24—25, 99—100), а также: Алексеенко Е. А. Обряд и фольклор у кетов. — В кн.: Фольклор и этнография. Обряд и обрядовый фольклор. Л., 1974, с. 32—33.

Т. А. Бернштам

Обряд «крещение и похороны кукушки»

В традиционном представлении русского народа, как, впрочем, и многих других народов, четко выражено членение года на две половины, разделяемые датами зимнего и летнего солнцеворотов; границы же «переходных» сезонов, приуроченность и разработанность сходных по смыслу календарных обрядов варьируют в разных областях расселения русских, что отражает подвижность народного сознания, обусловленную множественностью факторов, влиявших на него.

Весеннее время года, по народным представлениям, длится с 1 марта по конец июня, оно делится на два периода, из которых первый по существу еще не весна, а ее призыв, заклинание и подготовка к ней; собственно «весну красну» встречают во второй половине апреля—начале мая. Подвижной границей между этими двумя периодами является пасхальная неделя, а со следующей за ней Фоминой недели, «красной горки» или весеннего Николы повсеместно начинались массовые обряды встречи весны, ведущую роль в которых играла молодежь, проводившая открытые гулянья, игрища, хороводы. Насыщенность и размах весенней обрядности достигают наивысшей степени к летнему солнцевороту, отмечаемому датами 24—29 июня. Этот рубеж связывался с наступлением самого короткого, наполненного земледельческими работами, «межонного» времени — лета; во многих областях с Петрова дня начинались летние гулянья.

Среди разнообразных локальных разновидностей весенних обрядов русского населения (исключение составляют некоторые северные районы) существуют обряды ритуальных похорон, большинство которых ученые справедливо связывают с древним земледельческим культом умирающей и воскресающей растительности. Однако наряду с этим отмечается сложный, многопластовый характер подобных обрядов, составные элементы которых, а также мифологические (или иные) истоки, отразившиеся в названиях объектов похорон (Кострома, Чехоня, Купало, Горюн), до сих пор не изучены или не получили удовлетворительного объяснения.

В ряду этих ритуальных похорон находится и обряд, который известен в научной литературе под названием «крещение и похороны кукушки».

1

Толчком к настоящему исследованию послужили редчайшие экспонаты — изображения двух «кукушек» в гробиках, хранящиеся в фондах МАЭ (кол. № 2292, поступили в 1914 г.). «Кукушки» — антропоморфные куклы, туловом которых является стебель травы «заря» (вид

травы «кукушкины слезки»), — наряжены в платье с пелериной из розовых лоскутов и в головной убор типа фаты из кусочков тюля (рис. 1). Обе кукушки сделаны в одной семье из г. Болхова Орловской губ. (жена делала кукушку, а муж гробик) в начале XX в. По сообщению Н. П. Гринковой, в 40-е годы XX в. в Московском музее народов СССР (б. Центральный музей народоведения) находился гробик с куклой-кукушкой, наряженной в тряпочки, «как покойница».¹ Известно, что со-

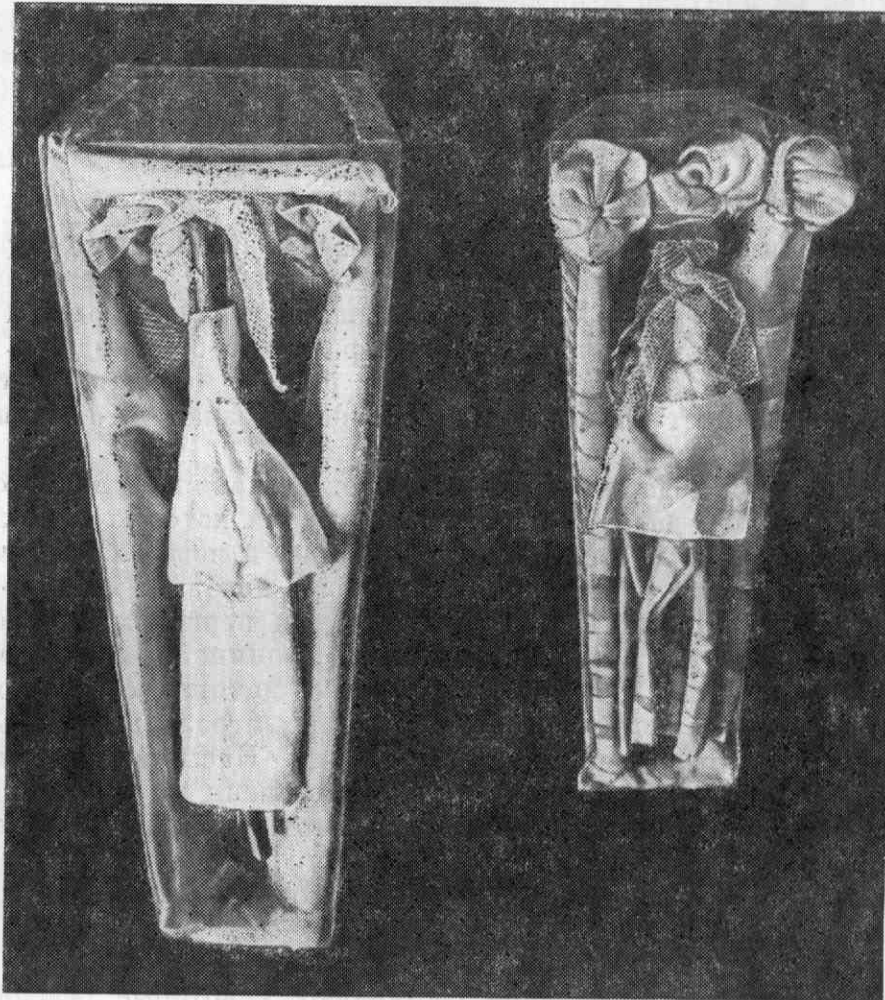


Рис. 1. Изображение двух «кукушек» в гробиках. Кол. № 2292.

хранившаяся часть фондов реорганизованного впоследствии музея поступила в Государственный музей этнографии народов СССР в Ленинграде. В настоящее время в экспозиции Русского отдела ГМЭ представлена «кукушка в гробу» (Д-3001), тулово которой сделано из стебля с корнем травы «кукушкины слезки»; кукушка в крестьянском костюме, с металлическим образком. До настоящего времени изображения кукушек из МАЭ нигде не публиковались и не привлекались для научного исследования. В специальных работах, посвященных интересующему нас обряду, имеются 4 иллюстративных изображения кукушек: фотография и два рисунка в статье Р. Кедринной (Козельский у. Калуж. губ.) и одна фотография в сообщении Е. Елеонской (Перемышльский у.

¹ Гринкова Н. П. Обряд «вожделения русалки» в селе Б. Верейка Воронежской обл. — СЭ, 1947, № 1, с. 180.

Калуж. губ.)² Два рисунка из статьи Р. Кедриной репродуцированы в книге В. К. Соколовой.³ Кукушки из МАЭ не только дополняют известные изображения, но и представляют еще один район бытования обряда — Орловскую губ.

В этнографической литературе XIX—начала XX в. сведения об обряде с кукушкой довольно многочисленны, но в большинстве своем скудны: в публикациях XIX в. они зачастую сводятся к довольно краткому описанию обряда и несколько голословной его интерпретации.⁴ В начале XX в. появляются подробные записи Р. Кедриной, В. Харузиной, Е. Елеонской, А. Носовой и С. Сухотина, составившие тематический цикл в «Этнографическом обозрении»;⁵ статья Р. Кедриной содержала также ряд обобщений и выводов о возможном происхождении обряда, сделанных ею на основе опубликованных материалов и собственных записей; Д. К. Зеленин в «Очерках русской мифологии» привлек ряд дополнительных данных об обряде с кукушкой.⁶ В упомянутой книге В. К. Соколовой используются опубликованные сведения и архивные источники (6 записей), делается попытка определить происхождение обряда и его место в весенне-летней календарной обрядности русского населения.

Предлагаемое исследование строится на известных опубликованных (24 описания обряда и песни) и доступных архивных материалах (11 записей),⁷ в целом представляющих состояние обряда с «кукушкой» в период с середины XIX по начало XX в.

Обряд, так или иначе связанный с названием «кукушка», был зафиксирован в середине XIX—начале XX в. на территории 16 уездов в пределах 4 губерний: Калужской (Калужский, Козельский, Перемышльский, Мещовский, Жиздринский), Курской (Белгородский, Дмитриевский, Тимский), Орловской (Болховский, Брянский, Орловский, Труб-

² Кедрина Р. Е. Обряд крещения и похорон кукушки в связи с народным кумовством. — ЭО, 1912, № 1—2 (далее: Кедрина), с. 101—139, рис. 1; с. 101, рис. 2; с. 103, рис. 3; с. 105; Елеонская Е. Н. Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губ. — Там же (далее: Елеонская), с. 146—154, илл. на с. 151. «Кукушка» ГМЭ — приобретение Е. Н. Елеонской в д. Шамордино Перемышльского у. Калужской губ. в 1911 г.

³ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX—начало XX вв. М., 1979, с. 201.

⁴ Снегирев И. П. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1. М., 1837 (далее: Снегирев); Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. СПб., 1885 (далее: Сахаров); Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обычаях, обрядах... Т. 1. СПб., 1900 (далее: Шейн); Кашкаров В. М. Очерк истории церкви в пределах нынешней Калужской епархии. — Калужская старина, 1903, т. 3 (далее: Кашкаров); Леонид, иером. Церковно-историческое исследование о древней области вятичей. — ЧОИДР, 1862, кн. 2; Халанский М. Г. Народные говоры Курской губ. Заметки и материалы по диалектологии и народной поэзии. — Сб. II отд. Академии наук, СПб., 1904, т. 76 (далее: Халанский); Иваненко Н. Этнографические материалы из Орловской губ. — Живая старина, 1910, № 4 (далее: Иваненко); Добровольский В. Н. Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии. — ЭО, 1894, № 3 (далее: Добров., 1894); Красноженова М. В. Из народных обычаев крестьян д. Покровки. — Изв. Красноярск. отд. Вост.-Сиб. отд. РГО, Красноярск, 1914, т. II, вып. 6 (далее: Красноженова) и др.

⁵ Кедрина; Елеонская; Харузина В. Н. Обряд «крестить кукушку» в Орловской губ. — ЭО, 1912, № 1—2 (далее: Харузина), с. 140—145; Носова А. Сообщение. — Там же, с. 144—145 (далее: Носова); Сухотин С. Несколько обрядов и обычаев Тульской губ. — Там же (далее: Сухотин), с. 98—101.

⁶ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Пгр., 1916 (далее: Зеленин, 1916), с. 269—276, а также список опублик. источн., № 12—15.

⁷ Архив ВГО, р. 15, № 51, 64, 65; р. 19, № 10, Калужск., Курск. губ. (далее: ВГО); Архив ГМЭ, ф. 7, № 520, 914, 976, 1089, 11445, 1155, 1223, Калужск., Орл. губ. (далее: ГМЭ).

чевский, Карачевский, Дмитровский), Тульской (Веневский, Новосильский). Названия всего обряда в целом различались даже по уездам одной и той же губернии; все же наиболее характерным было название «крестить (кстить) кукушку». Из других названий отметим: «хоронить кукушку» (с. Овстуг Брянского у. Орл. губ.), «крещение и похороны кукушки» (Новосильский у. Тульск. губ.), «замечать и крестить ку-

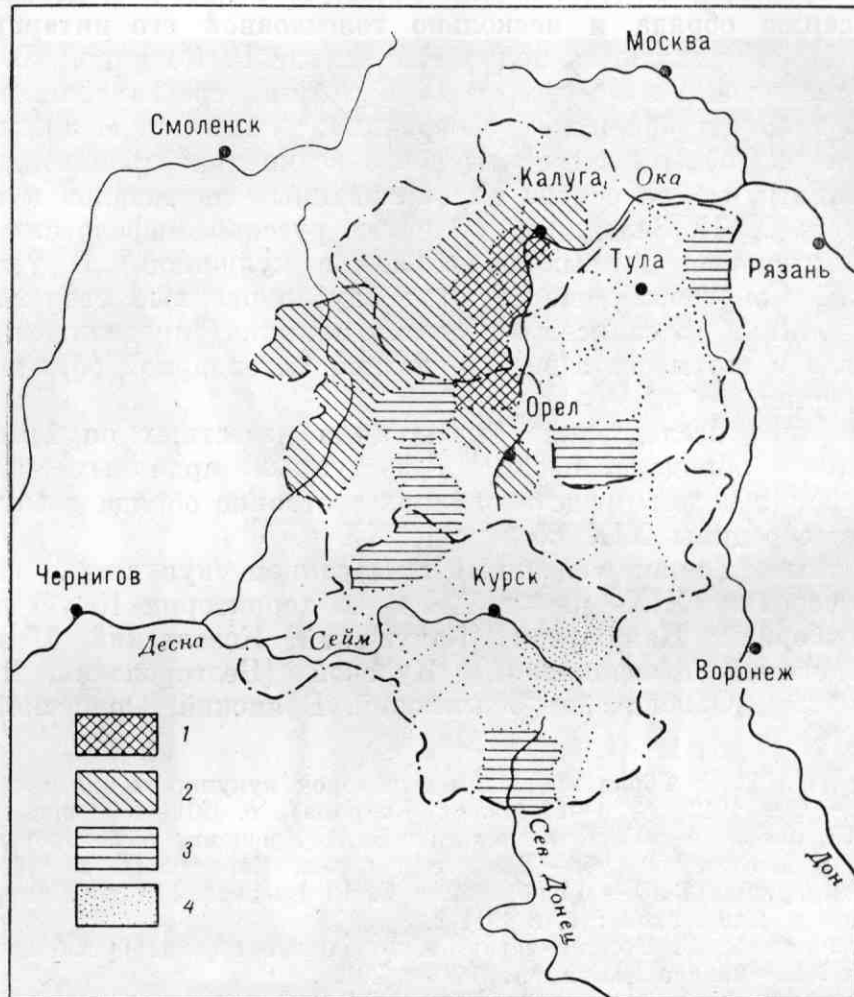


Рис. 2. Ареал обряда «крещение и похороны кукушки».

1 — похороны, вырывание «кукушки», кумление; 2 — похороны «кукушки», кумление; 3 — кумление; 4 — гулянье молодежи, связанное с кукушкой.

кушку» (с. Кочеты Новосильского у. Тульской губ.), праздник «кукушки» (Трубчевский у. Орл. губ.), «кукушки» (Орл. губ.). По разработанности обряда в пределах его ареала мы выделили 4 группы районов (см. рис. 2, карту). Дополняя легенду к картограмме, можно сказать, что наиболее полно обряд был представлен в компактной зоне, расположенной в верховьях Оки и частично Десны, что в административном отношении соответствовало четырем юго-западным уездам Калужской губ., двум западным и двум центральным уездам Орловской губ. (1-я и 2-я группы). К югу и востоку от этой зоны наблюдается постепенное сокращение обрядовых действий с кукушкой, исчезновение кукушки — ритуального предмета, но устойчиво сохраняется название «крещение кукушки» (кумение) вплоть до восточных уездов Тульской и Курской губ., т. е. до верховьев Дона и Северного Донца (3—4-я гр.).

1-я и 2-я группы районов дают возможность выявить структуру обряда. Она состоит из пяти последовательных этапов: изготовление кукушки, выбор места и его оформление для «крещения кукушки», «крещение кукушки — кумление», похороны, трапеза с ритуальной пищей, вырывание и дальнейшие действия с кукушкой.

Развернутый обряд совершался в течение нескольких (от 2 до 3) дней, а иногда первые 4 этапа были отделены от последнего более значительным временем.

В выделенной нами компактной зоне бытования обряда изготовление, «крещение кукушки» и похороны происходили на вознесенье (или накануне), т. е., учитывая подвижность пасхальной недели, в течение середины мая—середины июня. Вырывание кукушки (там, где оно было) происходило либо на другой день вознесенья, либо на троицын (духов) день, в последнем случае примерно через неделю. В ряде местностей весь обряд совершался либо на вознесенье, либо на троицын (духов) день и длился от 1 до 3 дней. Даже там, где от обряда осталось одно «крещение—кумение» или не было зафиксировано никаких отчетливых обрядовых действий, заметны следы былой приуроченности каких-то этапов обряда к вознесенью—троицыну—духовому дням (и даже Петрову дню): в некоторых местностях Орловского у. девушки считались кумами с вознесенья до духовя дня;⁸ в Новосильском у. (Липки), где обряд был почти полностью утрачен, тем не менее происходило два гулянья молодежи: первое под названием «крестить кукушку» — на вознесенье, второе — «хоронить кукушку» — на троицын или Петров день; в Дмитровском у. Орловской губ. на духов день тоже происходило гулянье молодежи.⁹ В некоторых районах обряд приурочивался к Николину дню (9 мая), или близкому к нему по времени дню жен-мироносиц (конец апреля—первая половина мая); в таком случае говорили, что собирались «кстить кукушку», когда первый раз раздавалось ее кукованье.¹⁰

Обряд с кукушкой являлся одним из женских весенних обрядов. В кратких и обобщенных его описаниях говорится об участии всех женщин села, однако даже эти сведения сопровождаются непременно подчеркиванием особого участия девушек: «одни женщины и преимущественно девушки»; «все женщины и девушки»; «все поселянки», но из их среды две девушки или молодые женщины ищут траву «кукушку».¹¹ Обязательное и повсеместное исполнение обряда девушками, о чем свидетельствуют все материалы, казалось, представляют обряд как девичий, однако для компактной зоны развитого обряда характерно было участие в нем и другой возрастной женской группы — молодежи.

Все же в описываемом обряде видна ведущая роль группы девушек, которые производили все основные действия; более того, обряд не имел места, если в селе «не было девушек» или что-то им мешало участвовать в обряде (болезнь, траур и т. п.). Молодичи не принимают никакого участия в обряде кумовства и крещения кукушки, но присутствуют при похоронах и вырывании ее (Калуж. губ.), либо они могут только помогать искать траву или делать кукушку (Орл., Курск. губ.). Единичны свидетельства о присутствии при исполнении обряда девочек (Орл. губ., Яковлевская вол.); в г. Болхове девочки наряду со взрослыми девушками и одновременно с ними устраивали свои «похороны кукушки»;

⁸ ГМЭ, 1089, л. 18—19.

⁹ Елеонская, с. 146—147; Иваненко, с. 334.

¹⁰ Шейн, с. 343; Сахаров, с. 177; Сухотин, с. 98; ВГО, р. 19, № 10, л. 4; ГМЭ, 1223, л. 4 об., 520, л. 36.

¹¹ Сахаров, с. 177—178; ВГО, р. 15, № 51, л. 6; № 64, л. 11—11 об.; Шейн, с. 342.

в начале XX в. это была, скорее всего, обычная подростковая репетиция будущего серьезного обряда или игра.

О серьезности, тайности обряда с кукушкой говорят все подробные источники: мужчины, в первую очередь парни, не должны были присутствовать при нем и знать о месте «крещения» и захоронения кукушки. «Девушки, прежде чем приступить к выносу (кукушки, — Т. Б.), высматривали, свободен ли путь... Возвращались, если издали видели парня. Шли же обыкновенно задворками, избегая встреч»; «отношение крестьянок к обряду самое серьезное, его старательно скрывают, обставляя большой таинственностью».¹² Поэтому сведения о совместном исполнении обряда девушками и парнями или «всеми желающими» отражают результат деформации обряда, о чем говорят и конкретные факты: в некоторых южных местностях Орловской губ. и в Новосильском у. Тульской губ., где девушки и парни «крестили кукушку», никаких обрядовых действий, даже кумления, уже не существовало, а молодежь просто водила хороводы, «скакала» и пела песни. И, наконец, в Карачевском у. Орловской губ., по утверждению В. Добровольского, «крестили кукушку» мальчики (услышав первый раз ее кукованье), т. е. менялись крестами и таким образом братались.¹³



Рис. 3. «Кукушка» в подвенечном уборе.

Своеобразно продолжалась жизнь этого обряда у населения Курск. губ., переселившегося в конце XIX в. в Томскую губ.: в обряде «крестить кукушку», происходившем на вознесенье, казалось, принимали участие девушки и парни, но, по видимому, совместной была только трапеза в доме после обряда, так как кумились вокруг кукушки только девушки. Какой-то отголосок участия в обряде молодых отразился, на наш взгляд, в том факте, что общая еда происходила в доме, где «есть молодая женщина, согласившаяся приготовить обед из принесенных продуктов».¹⁴ В то же время в Орловской губ. (Дмитровский у.) в кумовстве могли участвовать и парни, но складчина, обрядовая еда и наряжение кукушки были прерогативой исключительно девиц.¹⁵

Источники говорят об исполнении обряда всеми девушками (молоди-

¹² Харузина, с. 142; Кедрина, с. 108.

¹³ Добров., 1894, с. 89.

¹⁴ Красноженова, с. 82.

¹⁵ Иваненко, с. 327—328.

цами) одного села; исключение составляют два свидетельства из Болховского у.: в г. Болхове обряд совершался «по улицам», а в некоторых деревнях этого уезда, где в обряде принимали участие парни, допускались девушки соседних сел (а чужие парни только в том случае, если приносили водку).

Обратимся к анализу этапов обряда с кукушкой.

Изготовление кукушки. Материал дает возможность выделить несколько форм изображений — трава-кукла, чучело птицы, тряпичная кукла, ветка, букет, венок, шалашик, которые имеют один устойчивый признак — все они носят название «кукушка». На территории зоны развитого обряда в подавляющих случаях для изготовления кукушки использовали траву «кукушкины слезки» (Калуж., Орл., Тульск. губ.) или «зарю» (Болховский у. Орл. губ.;¹⁶ из «зари» сделаны и «кукушки» из фондов МАЭ); по существу это местные названия одного вида растения из семейства гвоздичных («кукушкин цвет»), иногда его еще называют «дремой», «кукушкой», «зорькой». Трава растет преимущественно на полянах в лесах, на болоте; в южных районах и на Украине цветет с конца мая по конец июля.¹⁷ У курских переселенцев в Томской губ. название «кукушкины слезки» носил цветок ириса.

Место, где растет трава, искали заранее: в «рощах около полей», в лесу «на ржавчике» — болоте. Траву вырывали с корнем и приносили домой или изготовляли кукушку на месте совершения обряда. В первом случае довольно скрупулезно воспроизводилось антропоморфное изображение — кукла, которая облачалась в специально и заранее сшитый костюм. Большинство записей и три опубликованных рисунка представляют одежду кукушки как девичий наряд: сарафан, рубаха, платок. В Болховском у. кукушке шили наряд, «какой носят в этой местности», тоже явно девичий, поскольку рубашка отделялась кружевами и лентами; наряд кукушек из МАЭ представляет собой род венчального белозеро-розового платья, что подтверждается фатой на голове (рис. 3). Если кукушка изготовлялась в лесу, то на нее либо надевали принесенный наряд, либо украшали цветами, цветными лоскутками, лентами, кружевами, а иногда «косниками» (лентами из косы), бусами.¹⁸ Следует подчеркнуть, что подобные украшения были атрибутами девичьего весеннего праздничного наряда, т. е. наряда девушек-невест — группы, достигшей брачного возраста (рис. 4).¹⁹ Отметим еще две важные детали: 1) в Калужской губ. в одежде кукушки обязательно присутствует *красный* цвет — красный сарафан и платок, травку или корень «пеленали» в красный лоскут, траву украшали красными лентами, пестрые лоскутки всегда содержали красный цвет, из травы «кукушкины слезки» сплетали венок и перевязывали его красной лентой;²⁰ 2) приготовленную кукушку одевали как девушку-невесту-покойницу, что явствует из целого ряда замечаний: «кукушку одевали в саван...», причем освобождали руки, чтобы скрестить их на груди. Опускали только одну подробность из настоящих похорон: каждому умершему непременно кладут в гроб

¹⁶ Харузина, с. 140; ГМЭ, 914, л. 21.

¹⁷ Носаль М. А., Носаль И. М. Лекарственные растения и способы их применения в народе. Киев, 1958, с. 148; Попов А. П. Лекарственные растения в народной медицине. Киев, 1970, с. 64.

¹⁸ ВГО, р. 15, № 10, л. 4; ГМЭ, 976, л. 20; 1145, л. 4 об., 1155, л. 34; Красножелезова, с. 82 и др.

¹⁹ Девушки д. Шамордино Перемышльского у. Калужской губ. в праздничных нарядах (фототека ГМЭ, № 528 «ил»). В руках у девушек, судя по всему, трава «кукушкины слезки» — фотография сделана Елеонской в том селе, где ею записан обряд с «кукушкой».

²⁰ Кедрина, подпись к рис. 1, с. 101 и 102; Кашкаров, с. 29–30; Сахаров, с. 178 и др.

камень, а кукушке не клали», надевали рубашку, сарафан, пояс, платок, «фартука не надевают, так как эта фигура должна означать покойницу, а в фартуках не хоронят». Обряжание кукушки в районах с развитым обрядом сопровождалось причитаниями.²¹ Антропоморфную кукушку укладывали в гроб, либо специально изготовленный и по тем вре-



Рис. 4. Девушки из с. Шамордино Перемышльского у. Калужской губ. в праздничных нарядах. ГМЭ, № 528 «ил».

менам дорого стоивший, до 1 руб. (поэтому его сохраняли и в землю зарывали одну кукушку), либо в любую коробочку. Заслуживают внимания единичные свидетельства об изготовлении «покойницы» из чучела птицы, их всего четыре.²² Во всех случаях в наряде кукушки-птицы присутствуют также элементы девичьей праздничной одежды или красный цвет. И только Кедрина сообщает мнение пожилых женщин, что «настоящую птицу-кукушку» всегда одевали в черный платок, белую ру-

²¹ Харузина, с. 141—142; Елеонская, с. 152.

²² Сахаров; Снегирев; Кедрина; ВГО, р. 15, № 10, л. 4.

башку или темный сарафан, потому что кукушка — вдова.²³ На фоне остального материала, в том числе и собранного самой Кедринной, это заявление нам кажется сомнительным, возможно поздним переосмыслением обряда пожилыми женщинами. В г. Жиздра Калужской губ. старуха, которой в начале XX в. было 76 лет, вспоминала, что «травку кукушку одевали как девочку», что опять-таки совпадает с общими данными.²⁴

Последний факт по-своему очень интересен. Одежда «кукушки-девочки» (если, конечно, старая жительница не имела в виду девушку) должна была отличаться от наряда девушки-невесты, но в исследуемом регионе переход девочки-подростка в совершеннолетие происходил в возрасте 11—14 лет и сопровождался обрядом «скакания в поневу»: вскочить — значит объявить себя невестой. Правда, после этого невесты еще какое-то время повседневно носили сарафан или рубашку, но обязательно перепоясывались.²⁵ Среди наших материалов имеются два кратких замечания, что на кукушку надевали белую рубашку;²⁶ по такому тексту трудно составить истинное мнение об одежде и ее поло-возрастной функции, но этот факт мы будем иметь в виду для дальнейших рассуждений.

Выбор места для «крещения кукушки». Место тоже выбирали заранее, но обычно обряд производился на одном и том же месте; меняли тогда, когда замечали, что оно обнаружено кем-нибудь, кому не полагалось об этом знать. Чаще всего «крещение» происходило под березой: кукушку сажали на ветку, ставили под деревом; в тех случаях, когда кукушка делалась прямо в лесу в виде букета, в него наряду с травой «кукушкины слезки» и цветами входили и березовые ветви, или она вся делалась из березовых веток в виде венка.²⁷

Иногда кукушку клали под деревом на разостланный платок или покрывали платком.²⁸ Часто делали над кукушкой «шалашик»: свивали две ветви берез или орешника и покрывали их платком; нагибали и связывали лентами верхушки двух березок, а сверху накидывали цветной платок; на связанный из берез венок навешивали полотенца; втыкали крестообразно в землю дуги, ветки и покрывали их холстом, тряпками, цветами и травкой.²⁹

Крещение кукушки — кумление. В районе развитого обряда этот этап не зафиксирован только в одной записи — из г. Болхова, хотя название «крестить кукушку», скорее всего как общее для обряда в целом, существовало. Не сохранилось кумления, как мы уже говорили, в Липках Новосильского у. Тульской губ. Во всех остальных записях обряда, даже в самых сокращенных его вариантах, и там, где отсутствовала сама кукушка, обязательным было кумление, которое называлось при этом «крещением кукушки». В немногих записях существуют указания и на крещение самой кукушки в лесу, например в Жиздринском у. накрытую платком кукушку 3 раза перекрещивали. В тех случаях, когда над кукушкой был шалаш, кумились под ним, т. е. под «покрытием». Девушки Томской губ. покрывались одним большим платком.³⁰ В подавляющих

²³ Кедрина, с. 102.

²⁴ Елеонская, с. 154.

²⁵ Надеждин. О старинном крестьянском обряде надевания поневы в Богородицком у. Тульской губ. 20—40 гг. XIX в. — ВГО, р. 42, № 45, л. 1—2 об.; Зеленин Д. К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских. — Живая старина, СПб., 1911, т. XX, с. 243.

²⁶ ВГО, р. 15, № 64, л. 11 об.; Кашкаров, с. 29.

²⁷ Носова, с. 144; Сахаров, с. 178; ГМЭ, 976, л. 20; 1089, л. 18—19.

²⁸ Кашкаров, с. 29; Снегирев, с. 183; ВГО, р. 15, № 51, л. 6.

²⁹ Кедрина, с. 104; Носова, с. 144; Сахаров, с. 178; Леонид, пером. Указ. соч., с. 7; Кашкаров, с. 29; Сухотин, с. 98.

³⁰ ВГО, р. 15, № 51, л. 6; Красноженова, с. 82.

случаях крещение кукушки происходило «пассивным» образом: надевали на нее крестик, изображение креста делали на гробе (г. Болхов); на приготовленную березу, ветви, шалашик вешали снятые с шеи кресты. Этими же крестами кумились: целовались сквозь их тесьму и после этого менялись ими. Наряду с крестами менялись и другими предметами, из которых наиболее часто упоминаются бусы и платки. В ряде местностей компактной зоны, а именно в Орловском у., вместо крестов менялись яйцами, причем в Талызинской вол. обязательно красными. Крашенными яйцами (желтыми или красными) менялись и в Тульской губ. (Новосильский у.). По рассказу «очень старого старика» из с. Ильинское Козельского у. Калужской губ., кумились раньше на кладбище: над кукушкой разбивали желтые яйца и оставляли их на могилах; сходное действие наблюдалось и в Новосильском у. Тульской губ.: скорлупки от яиц развешивали на ветвях деревьев и кустов; в Томской губ. девушки после кумления подбрасывали вверх яйца.³¹

Процесс кумления сопровождался песнями, из которых повсеместными и обязательными были 2 короткие песни-формулы заклинательного типа:

— Ты, кукушка ряба,
ты кому же кума?

— Кумушки,
голубушки,
кумитесь, любитесь,
даритесь...

Наряду с этими песнями, которые исполнялись всеми присутствующими во время кумления одной пары, существовали заклинательные приговорки двух кумящихся девиц: «Я кума, ты кума», диалог: «Ку-ку, кума, крещу дитя. — Какое? — Слепое. — Чье? — Мое», или перекрестный разговор четырех девиц: *первая*: «Ку-ку»; *вторая*: «Кума»; *третья*: «Откуль?»; *четвертая*: «Отсюль».³² Покумившиеся пребывали в этом качестве либо год, либо до духова—троицына дня, т. е. после похорон или вырывания кукушки они раскумливались, что выражалось в возвращении обмененных предметов и отразилось в известной формульной песне «Раскумимся, кума». По единодушному утверждению лиц, исполнявших обряд с кукушкой, к кумовству во время (и на время) обряда относились очень серьезно, даже истово; зато по окончании его связь кумовства была очень некрепкой и зависела от желания и настроения покумившихся: иногда заключали кумовство на год или «всю жизнь», а раскумливались после обряда.

Похороны, вырывание кукушки (ритуальная пища). Последние два этапа (возможно, когда-то ритуальная еда являлась самостоятельным этапом обряда) мы описываем вместе вследствие того, что сообщения о них чрезвычайно кратки и не отличаются разнообразием.

Хоронили кукушку, как мы уже говорили, в «гробу», прямо в земле; никаких тряпок из личной одежды или вообще из дома в гроб или ямку не клали, чтобы не умереть самим и никому из семьи. Хоронили тайно, дети и парни старались подсмотреть и разорить место захоронения; в ареале развитого обряда место захоронения было тайной даже для участников: похороны производили 1—2 выбранные девушки (Калуж., Орл. губ.). В районах, где кукушку не зарывали в землю, ее обычно оставляли на ветках берез (кустов), иногда и вырытую травку клали на ветки; «шалашики-кукушки» стояли до следующего года, если их не разоряли ребята. В Калужской губ. была особенно развита вера в маги-

³¹ Кедрина, с. 108; Елеонская, с. 146—147; Красноженова, с. 82.

³² Елеонская, 152; Носова, с. 145; ГМЭ, 976, л. 20.

ческую силу корня «кукушкиных слезок», поэтому корень после вырывания из земли брали с собой. Имеется только одно свидетельство, что кукушку бросали в воду, но при этом сообщается, что кукла была сделана из тряпок, а не из травы.³³ Поскольку похоронами обряд часто и заканчивался, девушки устраивали обрядовую трапезу после них, пели «веселые» песни и расходились по домам. За редчайшими исключениями, в качестве совместной еды приготавливалась яичница: каждая девушка приносила с собой сырые яйца, и яичницу жарили либо в лесу, на месте кумления (чаще всего), либо возвращались в деревню, где в условленном доме специальная *стрепея* ждала их с яичницей. В Дмитровском у. Орловской губ., где были утрачены некоторые важные обрядовые действия, сохранились в развитом виде элементы, связанные с обрядовой трапезой: она стала чуть ли не главным этапом обряда. Девушки приносили по 5 яиц, кусок мяса, маленькую чашку крупы, сало. Каждая девушка должна была принести охапку хвороста. Складчина происходила в доме вдовы: все участницы садились в кружок, поджигали хворост и варили отдельно яичницу и кашу, после чего девушки шли «на бугорок» и там пели обрядовую песню приготовления трапезы. В Калужском у. съедание яичницы предшествовало «похоронам кукушки» и кумлению и являлось чуть ли не главным этапом обряда.³⁴ Обычно после трапезы к девушкам присоединялись парни, а в Перемышльском у. обряд с кукушкой совершенно сливался с завиванием венков.

О количестве участниц обряда сведения чрезвычайно скудны. С одной стороны, мы имеем, как было описано, данные обо всех жительницах села, а с другой — свидетельства о непременно четном числе девушек; в Козельском у. и кукушку делали из четного числа травок, если же брали одно растение, то непременно с раздвоенным корнем.³⁵

Столь же немногочисленны показания о распределении ролей в обряде. Однако в Козельском у. существовала пожилая руководительница, знающая, как обрядовать и «крестить кукушку», в Перемышльском у., как мы видели, 1—2 девушки тайно хоронили кукушку; в Мещовском у. «две выбранные девицы или молодые женщины ищут траву»; в Брянском у. «две самых старших девушки тайно от всех сажали березку (кукушку, — Т. Б.) и наблюдали за ней несколько дней, загадывая исполнение желаний и выход замуж — себя и подруг»; в г. Болхове траву выбирали 2—3 девушки, другая делала кукушку, а шитье наряда, обрядование, стряпня и похороны были заранее распределены между участницами.³⁶

Итак, анализ отдельных этапов и обрядовых признаков свидетельствует о единой структуре обряда, о едином содержании обрядовых действий, составе участниц, атрибуции и названии объекта похорон — кукушки. В большинстве случаев наблюдается необходимость изготовления кукушки из травы (или птицы) под тем же названием. Все это говорит об устойчивом ритуальном комплексе. Варьирование форм, изображающих кукушку, различная степень развитости или сохранности обряда в целом и отдельных его этапов, на наш взгляд, отражают вполне естественную неравномерность эволюции отдельных звеньев календарной обрядовой системы, обнаруживающуюся на разных уровнях даже в пределах локальных традиций.

³³ ГМЭ, 520, л. 36.

³⁴ Иваненко, с. 327; ГМЭ, 520, л. 36.

³⁵ ГМЭ, 976, л. 20, Брянский у.; Кедрина, с. 102.

³⁶ ВГО, р. 15, № 64, л. 11 об.; Шейн, с. 342; ГМЭ, 976, л. 20 и др.

Итак, в компактной зоне распространения обряд «похороны кукушки» представлен во всех выявленных этапах, со всеми существенными признаками обрядовых действий, подчеркнутых нами в процессе анализа имеющихся данных об обряде.

Это общее положение дает нам основания для более глубокого анализа обряда в целом и попытки его интерпретации в контексте исторической и обрядово-мифологической ситуации данного региона.

Ареал обряда — верховья Оки (к югу от впадения в нее р. Угры) и Десны — в основном представляет собой территорию, которую, по свидетельствам «Повести временных лет» (далее: ПВЛ) и более поздних источников, занимали племена *вятичей*. Несколько южнее, по Десне, Суле и Сейму, располагалось племя *север*, а к северо-западу, в верховьях Днепра — *кривичи*. По археологическим данным, наибольшая концентрация славянских памятников VIII—IX вв.³⁷ в «земле вятичей» наблюдается в верховьях р. Оки (по нашей карте 1—2-я группы районов); в это же время, по топонимическим данным, в междуречье Оки и Десны фиксируется присутствие балтоязычного населения,³⁸ а восточнее современной Тулы — финские племена мери, мордвы и мещеры. До начала XIII в. исследуемый район был довольно изолированной и «отсталой» областью, чему немало способствовали не только территориальная удаленность от других славянских племен, особенно от центра Руси (земли полян), но и природно-географические условия: лесные, болотистые водоразделы с юга и запада, удаленность от основных речных военно-торговых магистралей. С другой стороны, порубежность этого района (главным образом территории будущей Калуж. губ.) обусловила его беспокойную историю как в составе Древнерусского государства, так и позднее, вплоть до XVII в.: входя в состав Черниговского княжества, население этих земель испытывало на себе все тяготы междоусобиц брянских, курских и черниговских князей. С первой половины XIII до середины XIV в. территория находилась в составе Литовского княжества; подвергалась нападению даже крымских татар. Зато церковные введения и перипетии мало отразились на внутренней жизни населения, к тому же вятичи были сравнительно поздно христианизированы.

Таким образом, исторические и природно-географические условия определили особенности этнокультурной жизни исследуемого региона: известная изоляция вятичей от более «культурных» групп славян, длительный контакт с балтами, близость и сосуществование с мерянами, поздняя христианизация — все это могло способствовать как сохранению архаических явлений культуры вятичей, так и образованию в ней «сплавов» из разноэтничных компонентов.

Исследователи XIX—начала XX в. указывали на отдельные своеобразные проявления в культуре местного населения, отмечали особенности наречия и образа жизни. Тогда же на основе самоназвания были выделены полехи — жители лесных районов Калужской губ. и орловские дулебы; на территории Мосальского у. с полехами соседствовали поляне; существовало мнение о происхождении первых от вятичей, а вторых — от кривичей.³⁹ Полехи наряду с другими восточнославянскими этническими

³⁷ Ляпушкин И. И. Славяне Восточной Европы накануне образования Древнерусского государства (VIII—первая половина IX в.). Л., 1968, с. 48—49, рис. 2.

³⁸ Lowmianski H. Początki Polśki. IV. Warszawa, 1970, s. 17, 1 (схем. карта).

³⁹ Леонид, пером. Указ. соч., с. 11; Кашкаров, с. 1—48; ВГО, р. 15, № 20, л. 1—11 об.

группами — пинчуками Минщины и полешуками Волыни — «превосходили по суевериям малороссов и великороссов».⁴⁰

Переселение на эти земли из других районов не было характерным, зато мощное продвижение вятичей на северо-восток — заметное историческое явление, хотя места их оседания по мере продвижения пока изучены слабо.

К этнической характеристике летописных вятичей необходимо добавить, что, по сведениям ПВЛ, они «пришли от ляхов», и следы этой этнической связи оставались в сознании местного населения вплоть до XIX в., например полехи Мосальского у. «считали себя ляхами».⁴¹

Компактная зона распространения обряда «крещение и похороны кукушки» совпадает с чрезвычайно своеобразным районом древнейшего расселения вятичей, с архаическим комплексом культуры, а историческое и этнокультурное развитие данного района в последующие эпохи могло только способствовать формированию локальных особенностей культуры и быта. Думается, при такой характеристике трудно предположить, что у населения этого района могли возникать обряды «по аналогии» или «под влиянием игры», как считают Д. К. Зеленин и В. К. Соколова. Все говорит о том, что обряд «крещение и похороны кукушки» — один из самых архаичных, сложных и интересных в ряду весенних «ритуальных похорон».

1. Обряд происходил в разгар «весны красны»; он начинался после первых весенних игр и заканчивался до наступления игрищ летнего солнцеворота. С пасхи или с красной горки девушки и молодичи водили хороводы, в которые парни не допускались или допускались очень редко.⁴² На красную же горку оканчивались обычно мужские кулачные бои (длившиеся весной с пасхального четверга). В этих боях участвовали все возрастные мужские группы селения и заканчивались они битвами партий соседних сел, всегда происходивших на границе, на меже.⁴³ Совместные игры молодежи эротического характера, описанные советскими этнографами, происходили на Петров день и назывались «загонять» или «караулить солнце»; это веселье весьма напоминало «ярилины игрища», зафиксированные в XIX в. во Владимирской и Костромской губ. Таким образом, обряд «похороны кукушки» располагался между разными по характеру и смыслу молодежными гуляньями: в начале весны девицы, молодичи и парни отдельно друг от друга как бы «пробуют свои силы» перед совместными играми, которые происходят в конце весны и носят откровенно брачный характер.

2. «Крещение и похороны кукушки» производились половозрастной группой, объединявшей девушек-«невест» и молодых женщин. Ритуальное объединение этих групп прослеживается во всех узловых моментах календарной обрядности русских — в зимних святочных и весенних игрищах, в хороводах, на масленице; оно повсеместно отразилось в фольклоре. В исследуемом регионе эта связь выступает наиболее отчетливо. Подобное объединение восходит, на наш взгляд, к древнейшей стадии общественной жизни славян, когда половозрастные группы (наряду с родовыми институтами) и ритуально-магическая связь между ними имели важное, если не первостепенное значение в функционировании коллектива и регулировании многих отношений, в первую очередь брачных.

⁴⁰ Ефименко П. С. Суд над ведьмами. — Киевская старина, 1883, т. VII (ноябрь), с. 374.

⁴¹ ВГО, р. 15, № 20, л. 5 об.

⁴² ГМЭ, 492, л. 5, Калуж. губ., Жиздринский у.

⁴³ Там же, 1109, л. 2—3, Орловский у.

В отличие от большинства обрядов календарного года, исполняемых девицами — молодницами и носящих хотя и дифференцированный, но открытый для посторонних (т. е. других групп) характер, обряд «крещения и похорон кукушки» — тайный, замкнутый, избегающий какого бы то ни было чужого присутствия, особенно мужчин. По суровой тайности этого обряда («ни одна крестьянка не сознается, что умеет „срывать и кстить кукушку“») ⁴⁴ его можно сравнить только с женским обрядом опахивания и святочными гаданиями девушек на перекрестках. Соотношение участниц этих трех специфически женских ритуально-магических действий разное, связано с содержанием и объектом магического воздействия, но мы знаем, что для опахивания и новогодних гаданий необходимо было вступить в союз с «нечистой силой», или, точнее, дать свободу собственным колдовским способностям, которые, по народным представлениям, при известных обстоятельствах могут проявиться в любой женщине. Судя по всему, и обряд «похорон кукушки» требовал объединения, сосредоточения и взывания к тайным высшим силам для чрезвычайно серьезного действия, исключая участие мужского начала.

3. Эзотерический характер совершаемого обряда дополнялся кумлением его участниц, т. е. заключением внутри группы девушек-молодиц посестримства отдельных пар. Такое кумление существенно отличается от широко распространенного в русской среде обычая народного кумовства, возникающего при различного рода обрядовых ситуациях и бытовых обстоятельствах, носящего открытый и свободный характер, и в тех случаях, когда кумились девушки с парнями. Предположение Р. Кедринной, что кумление в данном обряде возникло как объединение для совместного искания травы, в нашем случае «кукушкиных слезок», кажется несостоятельным, поскольку этнографические материалы свидетельствуют, что хотя девушки и молодницы действительно вместе искали различные лекарственные травы (и отдельно от пожилых женщин), но производили это на Аграфену-купальницу, не таясь и не совершая при этом никаких обрядовых действий. ⁴⁵ Почему же искание травы «кукушки» потребовало такой таинственности обряда и внутреннего посестримства? Отпадает также утверждение того же автора (которое поддерживает и В. К. Соколова), что кукушка, символизируя вдову, сироту, тоскующую дочь, объединяла в кумовстве женщин, наиболее нуждающихся в искусственном родстве, в помощи. Как видим, обряд совершается половозрастной группой, менее всего нуждающейся в объединении из-за перечисленных причин, да и сами причины не требовали такой специфичной календарной приуроченности. Д. К. Зеленин интерпретировал обряд с кукушкой как одну из локальных разновидностей русальских обрядов, производившихся с целью узнать свою судьбу и через кумовство и дарение «задобрить русалок». Однако подобный вывод был сделан без учета особенностей обрядовой системы именно в данном регионе (русальная неделя, обряды и магические действия, связанные с русалками, следовали за описываемым обрядом, никак ни взаимодействуя с ним) и без детального анализа обряда «крещение и похороны кукушки». Соотношение Д. К. Зелениным данного обряда с крещением душ умерших неестественной смертью (если иметь в виду распространенное поверье о кукушке-душе) вызывает ряд недоуменных вопросов: почему этим крещением занимаются еще не вышедшие замуж девушки и, может быть, не рожавшие молодницы; почему «окрещен-

⁴⁴ Кедрина, с. 108.

⁴⁵ ГМЭ, 1223, л. 8 об., Орловская губ.

ные» в духов день русалки тем не менее бесчинствуют в последующую неделю и способ изгнания их носит отнюдь не христианский характер; почему в зафиксированных при кумлени (и вообще при обряде) песнях никак не отразилась «русалочья» тематика и, наконец, почему кукушка является в обряде символом девочки или девушки-невесты (а в одном свидетельстве даже вдовы), что не соотнобразится с некрещеной душой? Кстати, данные о кукушке-девочке не противоречат выявленному нами союзу девушек—молодиц. Известно, что с течением времени браки стали заключаться в более позднем возрасте; по исследуемому региону достаточно много свидетельств о ранних браках (с 11—13 лет) еще в начале XIX в. Обряд совершеннолетия, который имел в южных районах форму описанного выше «скакания в поневу», будучи пережитком глубокой древности, совершался некогда в раннем, отроческом возрасте, но девочка считалась после него «невестой». Думается, что сведения о кукушке-девочке — это следы более раннего возрастного совершеннолетия, когда «невестой» по существу была еще девочка. Возможно, с этим же связаны слова «крещу дитя» в формульных песнях кумлени (см. выше).

4. Устойчивость одного из обрядовых действий, его сохранность в тех местностях исследуемого ареала, где обряд по существу исчез, тесная связь его с названием обряда в целом и тот момент, что с него всегда начинался сам ритуал, заставляет остановиться на этом действии в первую очередь. Мы говорим о кумлени.

Подчеркнем основные моменты обрядового поведения при кумлени.

а. Выбираются (составляются) пары (кто с кем хочет покумиться, девицы с молодыцами).

б. Обычно пары кумятся по очереди под пение формульных песен остальными участницами, иногда происходит формульный диалог одной пары или перекрестный разговор двух пар (см. выше).

в. Кумление начинается с поцелуев через согнутые ветви, венок или тесьму шейного креста, затем следует обмен крашенными яйцами, личными предметами, крестами.

г. Кумление происходит под покрытием — шалашом из ветвей, холстом, платком, т. е. втайне от присутствующих; в описываемое время мы наблюдаем лишь следы этой таинственности.

д. Серьезность и даже святость кумлени отразилась в формульных припевках, где говорится о греховности нарушивших этот обряд:

- Кума, кумись,
покумивши, кума, не бранись,
побранивши, кума, мать у гузны
(ругательство-проклятие, — Т. Б.);
- Побранимся, грешны будем,
кукушечке тошно станет.⁴⁶

Отметим важное наблюдение: действия, производимые девушками и молодыцами с кукушкой до кумлени друг с другом, по существу воспроизводят обряд кумлени, т. е. означают, что кукушка тоже с кем-то кумится: ставят или кладут ее под шалаш, сажают на дерево, в венок, накрывают платком, надевают на нее крестик.

О кумлени кукушки со всей очевидностью говорят тексты формульных песен, которые содержат вопросы кукушке и ее ответы:

⁴⁶ ГМЭ, 1145, л. 4 об.—5; Елеонская, с. 154.

- | | |
|---|--|
| — Ты, кукушка ряба,
ты кому же кума? | — Какушка кума,
да иде ж ты была? |
| — Я — кума Марьюшке,
я — душа Марьюшке,
я кумушка-подруженька вам ⁴⁷ | — Ды кумилася,
ды хрястилася... ⁴⁸ |

В некоторых песнях «ответы» звучат как бы от лица «кукушкиной кумы», ликующей, что у нее новая подруга:

Алилей, Семик, Троица...,
алилей, у мене новая кума,
алилей, у мене кукушка кума,
алилей, у мене рябая кума.⁴⁹

Кумление кукушки — самый важный момент обряда — оно производится до кумления участниц, и на «кумящуюся кукушку» все надевают что-либо из своей одежды, украшения и кресты, видимо, приобщаясь тем самым к кукушке и ее таинственной подруге; после «кумления кукушки» с нее снимались все предметы, которыми названные сестры затем обменивались и надевали на себя.

Таким образом, первым и главным действием кумления было «кумить кукушку», однако, как мы видим, обряд назывался «кстить (крестить) кукушку», хотя население обычно объясняло название обряда так: «крестить кукушку или кумиться». Христианский «крестовый союз» явился эквивалентом кумовства (крестные — кум и кума) в народном быту и культуре, более или менее органично с ним слившись; в описываемом обряде крещение по сути не вытеснило древнего обряда кумления и даже названия по отношению к действиям участниц, но изменило его в отношении происходящего с кукушкой: вместо «кумить кукушку» появилось «крестить кукушку». Думается, что это изменение произошло в первую очередь вследствие утраты истинного смысла самого обряда, содержащегося в «кумлении кукушки», в то время как кумовство между людьми было понятно и широко распространено. Изменение названия повлекло и некоторое противопоставление обрядовых действий, производимых с кукушкой, тому, что совершали между собой участницы, т. е. кукушку крестили, а сами кумились. Такое разделение и вызывало мнения о слиянии двух разных по смыслу обрядов — крещения и похорон кукушки и кумления, из которых первый — якобы поздний, возникший по аналогии с весенними обрядами ритуальных похорон.

5. Исходя из нашего предположения, что «кукушку кумили», следует признать, что ее похороны являлись естественным продолжением этого акта обряда: кукушку воссоединяли с ее «кумой». Способ и место захоронения — зарывание в землю — отражали, видимо, архаичные представления о связи кукушки с определенной сакральной стихией. Вспомним, что характер погребения объектов других ритуальных похорон различен: Масленицу сжигали, Купалу и Горюна обычно бросали в воду, Кострому разрывали или оставляли где-нибудь в лесу и т. д. Совместная трапеза, которой завершались похороны кукушки, — обычное в подобных случаях условие состоявшегося единения и закрепления уз. Ряд признаков говорит о том, что в совместной трапезе покумившихся пар «принимала участие» и кукушка со своей кумой: она происходила, как правило, в лесу, на месте кумления, остатки пищи выбрасывали на землю, развешивали скорлупу от яиц на ветвях деревьев, под которыми кумились, подбрасывали вверх и разбивали яйца и т. п.

⁴⁷ Иваненко, с. 328.

⁴⁸ Халанский, с. 145.

⁴⁹ Там же, с. 147.

Вырывание кукушки, происходившее в одно время с раскумливанием подруг, означало, по всей видимости, «раскумливание кукушки» (подобную связь между раскумливанием и развиванием венков впервые отметил Д. К. Зеленин, но считал это раскумливанием с русалками).

6. Особым образом обряд связывался с птицей кукушкой и ее пребыванием в природе, что прежде всего отражает само название обряда и главного «действующего лица».

В древних народных верованиях кукушка играла важную роль, которая прослеживается в поверьях, представлениях и мифологических преданиях восточнославянского, в том числе и русского населения, из которых мы выделим основные, характерные для всех групп славян.⁵⁰

Кукушка — вещая птица — предвещает сроки жизни и смерти, по существу все природные явления и стихийные бедствия, а также замужество, удачу или несчастье в браке и т. п.

Кукушка-оборотень — в ее образе чаще всего мыслится женщина с несчастной судьбой: девушка, нарушившая нормы поведения (не захотела идти замуж, полюбила неугодного родителям жениха), молодая женщина, тоскующая в постылом браке, жена, убившая или потерявшая своего мужа, вдова (русские, белорусы, украинцы, поляки). Все превращения нарушивших человеческие нормы поведения и жизни женщин (а иногда и невиновных) в птицу кукушку совершают женщина же (обычно мать) и богородица (редко бог).⁵¹ С этими превращениями связано и большинство мифологических легенд славянского населения о происхождении кукушки.⁵²

Кукушка — носительница сакральной силы, которая проявляется в народных представлениях о ней как о защитнице скота («кукушка, прокукуй мою скотину») и покровительнице различных хозяйственных занятий: в Орловском у. пчеловоды несут в жертву водяному первый рой, за что тот в награду дает им кукушку, которую надо тайно посадить в отдельный улей, чтобы водились пчелы; в Белоруссии девушки поют: «Сестрица дорогая, кукушка пестрая / ты кормишь братних коней, / ты мотаешь нити шелковые, / скажи, кукушка, скоро ли замуж?».⁵³

В календарных песнях время появления и пребывания кукушки в лесу отождествляется с порой весенней воли девушек (и часто молодых): известно, что около Николина дня или Вознесенья раздается первое кукованье кукушки, а прекращается к Петрову дню: «Не кукует кукушке за Петров день».

Приведем в качестве примеров песни «зеленых святок» из Смоленской губ.:

- Красным девушкам только два пыра,
Адна пыра, адно времнка:
А што дух с тройцый-да и збор деўкам.
- Ты какуй, какуй ты, какушечка,

⁵⁰ О кукушке в народных представлениях славян см.: Петров Петър А. Этнографски елементи на славяно-балто-германска общност. София, 1966.

⁵¹ Там же, с. 66, 67 (сводка славянских материалов).

⁵² Легенды о происхождении кукушки и причинах ее оригинальной судьбы (не вьет гнезда и не высиживает птенцов) — самостоятельная тема для исследования. Отметим, что западные районы России с пограничными районами Литвы и Белоруссии образуют ареал, где наряду с «женским» происхождением бытует мифологический цикл о «кукушке и птице Кукке (лит.: Кукис)» (см.: Смоленский этнографический сборник. Сост. В. Н. Добровольский. Ч. 1. — Зап. РГО по отд. этнографии, СПб., 1891, т. XX, с. 278—279; Вольтер Э. Литовские легенды. — ЭО, 1890, № 3, с. 139—148; Смирнов Ю. И. Эпика Полесья. — В кн.: Славянский и балканский фольклор. М., 1978, № 58—61, с. 259—261 и приложения).

⁵³ ГМЭ, 1091, л. 18; Бессонов П. Белорусские песни. М., 1871, № 41, с. 54.

Немножко тебе какувать будить:

С христовыга дня да пятровыга,

Ты гуляй, гуляй, ты Аринычка,

Нямнога тебе погулять будить.

— Деўкам, маладухам адна пара гулять,
Адва пара гулять, венки завивать.⁵⁴

Напомним, что обряд «крещение и похороны кукушки» также совершался в течение срока пребывания этой птицы в лесу.

Довольно единообразны свойства, которые народ приписывает траве «кукушкины слезки»: они теснейшим образом связаны с брачными отношениями. В раздвоенном корне травы видели мужское и женское начало («один корень — муж, другой — жена»), в одиночном кольцеобразном — женское начало. Настойки и отвары из корня «кукушки» применялись как приворотные средства и против немощи.⁵⁵ Молодицы гадали по корню травы о будущем поле своего ребенка и пили отвары корней, приговаривая заклинание-молитву кукушке: «Кукушка, уроди мне сынушечку-дочушку»; в Орловской губ. *покако(у)шиться* означало «полюбоваться», «совершить грех»⁵⁶ (см. у В. Даля: *куковать* — «ласкаться», «забавляться»).

Приведенные данные позволяют утверждать, что именно в кукушке следует искать исконный смысл рассматриваемого обряда, отражавшего какие-то специфические представления о сакральной связи кукушки, олицетворяющей некую высшую силу, и половозрастной группы девушек—молодиц, для совершения обряда объединявшихся в «кукушечье» время года в тайный союз с разделением внутри него на пары подруг.

7. Общий настрой обряда и звучащих при нем песен печальный, можно сказать, даже трагический, что также отличает его от других ритуальных похорон, для которых характерны веселье и если плач, то фарсовый, ритуальный. При обряжении кукушки и ее похоронах звучали причитания, которые исполнялись совершенно серьезно и в отсутствие свидетелей (они не записаны). Песнями сопровождалась все акты обряда. Основные мотивы дошедших до нас песен: нежелание выходить замуж, тоска от разлуки с «любезной сестрой» (видимо, названной сестрой, кумой) в связи с выходом последней замуж, смерть молодой женщины от родов, девушки, гадавшей по венку на Дунае, страдания в несчастном браке (нелюбимая жена, побои, тоска по милому, гнев свекра и т. п.). Можно сказать, что в песнях обряда сконцентрировано большинство мотивов, отражающих негативные стороны замужества. Приведем несколько примеров.

— Кабы знала я, ведала

свою горьку долю,
несчастье-замужество, —
замуж не ходила бы,
доли не теряла бы...⁵⁷

— Не мое ль сердце разретивое все изныло, почернело...
По том боку за речкою димбалушки бьют:
Не мою ль сестру разлюбезную замуж отдают?

⁵⁴ Смоленский этнографический сборник, № 116, 11г, 14, с. 190—191, Смоленский, Ельнинский, Духовищенский уезды.

⁵⁵ Носаль М. А., Носаль И. М. Указ. соч., с. 83.

⁵⁶ ГМЭ, 65, л. 4 об., Влад. губ.; РО БАН, 25, 5, 215, л. 78, Костром. губ.; ГМЭ, 937, л. 6, Болховский у.

⁵⁷ Шейн, № 1197, Курск. губ., Дмитровский у.

Что ни я к тебе, ни ты ко мне не будешь ходить,
 Что ни я тебя, ни ты меня не будешь любить.
 — Не твоя ль сестра, сестра родная родила,
 Породивши она сына милого, сама померла.⁵⁸

Во многих местностях при кумлени пелась широко известная песня «Четыре кумы», исполнявшаяся как бы от лица девушки (молодицы), только символично, заочно присутствующей с остальными подругами: она просит, чтобы ее любили, взяли в сад, сплели ей венок и бросили в Дунай, но судьба ее уже свершилась — потонувший в Дунае венок означает брак-смерть,⁵⁹ а для молодой женщины — потерю мужа:

— Занывает в молодце сердце
 На чужих жен да на жен хороших,
 Все на девушек на красных, пригожих,
 Кабы знал молодец свою долю,
 Холостой бы свой век волочился.
 — Не вгадать вам, девушки,
 Каков ваш ладушка будет...
 За что же тело пожурено:
 Все-то за обычай, за прав за девичий.⁶⁰

Трагические мотивы песен, в которых нередко возникает образ смерти, вполне согласуются с кукушкой, символизирующей покойницу — девушку-невесту, и с составом исполнительниц обряда, для которых чрезвычайно актуальны вопросы замужества (предстоящего или состоявшегося), родов и т. п.

Итак, анализ обряда в ареале его развитости и в системе этнокультурной локальной традиции позволяет утверждать следующее. Обряд «крещение и похороны кукушки» архаичен по происхождению, генетически восходит к какому-то специфическому обряду половозрастной группы девушек-невест-молодиц, вступающих в определенное время года в ритуальную связь между собой и в сакральную — с тайной, высшей силой, предстающей в образе кукушки; ритуал отличают тесные, любовные отношения покумившихся пар и негативное отношение к браку: ареал сохранности обряда в XIX—XX вв. соответствует территории расселения летописных вятичей, и сам обряд не имеет аналогий среди обрядов русского населения. Следы этого обряда в виде отдельных действий, слов, формульных песен кумлени с упоминанием кукушки прослеживаются в первую очередь в районах, через которые шло позднее продвижение вятичей на северо-восток: в верхневолжском бассейне (Твер., Костр., Яросл. губ.), а также на Русском Севере, в бассейне Северной Двины и в некоторых районах Сибири.

3

Последующая возможная интерпретация смысла и содержания обряда предлагается в качестве гипотезы.

Проблема половозрастных групп в обрядовой жизни славянства, в том числе и русского населения, в этнографической науке пока не ста-

⁵⁸ ГМЭ, 1976, л. 20, Орл. губ., Брянский у.

⁵⁹ Мачинский Д. А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии. — В кн.: Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981.

⁶⁰ Иваненко, с. 328—333.

вилась.⁶¹ Поэтому мы попробуем сопоставить наш ритуальный союз девушек — молодежи с немногочисленными, но все же выразительными данными о подобных союзах у древних народов Европы — архаичность комплекса дает нам право на такое сопоставление.

Легенда об амазонках, имеющая малоазиатское происхождение, была усвоена и разработана греками; в частности, эта легенда связывается с культом многогрудой Артемиды Эфесской, святилище которой, по преданию, было основано амазонками. По мнению исследователей, эта греческая легенда возникла как осмысление «матриархальных» устоев догреческого населения в Эфесе, у которого существовал культ какой-то великой богини, предшественницы Артемиды.⁶² В Восточной Европе предание об амазонках было оживлено матрилокальными элементами в социальной жизни савроматов Подонья и Приазовья: по свидетельствам Геродота и псевдо-Гиппократ, савроматские девушки организовывали воинские объединения и могли выйти замуж, только убив от одного до трех врагов и совершив установленные жертвоприношения.⁶³ Как показал Д. А. Мачинский, амазонческая легенда в Северном Причерноморье (на Боспоре) также увязывалась с культом великой женской богини, что делает весьма вероятным предположение о существовании богини-покровительницы реальных савроматских «амазонок».⁶⁴ Следы легенды об амазонках видны и в некоторых обычаях северокавказских народов: по сообщению Страбона, живший здесь «народ амазонок» раз в году, весной, сходится на любовные игрища с мужчинами соседнего народа гаргореев; родившихся девочек воспитывают сами «амазонки», мальчиков отдают гаргореем.⁶⁵ Это свидетельство отражает факт существования замкнутых женских союзов у народов Предкавказья. Любопытно, что весьма близкий к вышеизложенному вариант мифа об амазонках излагается в ПВЛ (со ссылкой на хронику Георгия Амартола) непосредственно после рассказа об «игрищах межю села, плясаньях и бесовских песнях» славянских племен радимичей, вятичей и север,⁶⁶ в виде некоторой параллели к последним.

Текст ПВЛ возвращает нас к обычаям и формам брачных отношений у древних славянских племен. Имея в виду христианскую нетерпимость летописца к «поганым», мы все же должны учитывать это единственное древнее историческое свидетельство, тем более что в нем сообщается о трех формах брачных отношений у различных славянских племен, за которыми явно стоят этнографические знания. Свидетельство же ПВЛ о брачных игрищах вятичей, радимичей и север подкрепляется рассказом летописца Переяславля Суздальского, сведения которого также явно восходят к реальной ситуации, наблюдаемой им в районе верхневолжского бассейна; будучи более поздними, чем сведения ПВЛ, они важны и интересны сходством с ними и еще тем, что зафиксированы у населения областей, через которые вятичи продвигались на северо-восток. Суммируя летописные данные, можно сказать, что у вятичей существовали брачные отношения в форме групповых брачных игр, происходивших

⁶¹ Бернштам Т. А. Проблема поло-возрастных групп в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в. — В кн.: Краткое содержание докл. юбил. науч. конфер. ИЭ АН СССР. Л., 1980, с. 25—26.

⁶² Томсон Д. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1958, с. 179—180.

⁶³ Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. Собр. В. В. Латышев. Т. I. Греческие писатели. СПб., 1890, с. 44—45, 59.

⁶⁴ Мачинский Д. А. Пектораль из Толстой могилы и великое женское божество Скифии. — В кн.: Культура Востока. Л., 1978, с. 137—138.

⁶⁵ Известия древних писателей..., с. 144—145.

⁶⁶ ПВЛ, I, 15.

между селами, в которых участвовали жены и девушки; вступление в брак могло произойти как по предварительному взаимному согласию, так и в процессе самого игрища. Мужчины и женщины вступали в брачные связи неоднократно (и видимо, участвовали в нескольких подобных игрищах), иных женщин «поругавше, метааху на насмеание до смерти». ⁶⁷ Подобная жестокость брачных отношений могла обострить в данном регионе оппозицию «мужчина — женщина» и способствовать более четкому оформлению определенных половозрастных объединений у женской части населения, возможно с целью коллективной магической защиты под покровительством женского божества.

Архаичность и в то же время долгая жизнь ритуала половозрастного союза девушек — молодежи, устойчивость обрядового комплекса и его названия в районе, население которого отличалось особо долгим переживанием языческой погребальной обрядности, типом женских украшений и многими элементами в материальной и духовной культуре, свидетельствуют об архаичности таких союзов и о существовании их покровительницы. Ее атрибуты в таком случае следует искать в «кукушкиной куме», а точнее, в самой кукушке и в том обрядово-мифологическом пласте, который за ней стоял.

Кто же мог стоять за «кукушкиной кумой»? В самом обряде мы встречаем только один четкий ответ на этот вопрос в формульной песне кумления:

— Ты кукушка ряба,
Кому ты кума?

— Я, кумушки, голубушки,
Богородице кричу. ⁶⁸

Несмотря на единичность, этот ответ говорит нам о многом.

а. Двоеверие поддерживалось на Руси прежде всего благодаря долговременному сохранению язычества в женской среде, где происходила и трансформация основных мужских и женских божеств древневосточнославянского пантеона, причем из последних, как известно, дошло только имя Мокоши.

б. Христианским продолжением Мокоши явилась св. Параскева-Пятница; в позднейшей народной демонологии соответствующие функции и атрибуты Мокоши были перенесены и на другие женские персонажи нижнего ряда. ⁶⁹

в. Богородица, будучи высшей и единственной женской «инстанцией» в христианской религии, должна была продолжить жизнь верховного женского языческого божества с теми же функциями.

г. В восточнославянском пантеоне такого божества нет, в западнославянском есть — это богиня Жива полабских славян (Гельмольд, XII в.).

В сведениях Длугоша о польских богах (третья четверть XV в.) называется имя богини *Zuwue*, данные о которой наряду с данными о богине *Pogoda* В. В. Иванов и В. Н. Топоров считают совершенно достоверными; они же сопоставляют польскую *Zuwue* с *Živa* (Живой) балтийских славян. ⁷⁰ Вполне возможно, что у вятичей, выходцев из среды западных славян («от ляхов»), существовал культ богини, восходящей

⁶⁷ ПВД, II, 227, доп. к с. 15, 1.

⁶⁸ Шейн, № 1196.

⁶⁹ Иванов В. Мотивы восточнославянского язычества и их трансформация в русских иконах. — В кн.: Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX вв. Матер. науч. конфер. М., 1976, с. 268—287.

⁷⁰ Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 41—42, рис. 2, с. 55—56.

к *Zywyе — Żywa*. О Живе известно лишь то, что она была женским и при этом главным божеством в том месте, где ее почитали (Гельмольд, I, 52); одно это дает основания утверждать, что христианским эквивалентом ее могла стать только богородица.

Замечательно, что о Живе и богородице имеются хотя и косвенные, но все же важные указания на их связь с кукушкой. Оговоримся, что сведения о связи Жива—кукушка позднего, вторичного порядка, поскольку источник, в котором они содержатся («Польская хроника X в. от Прокош»), считается некоторыми учеными фальсификацией XVIII в.⁷¹ Однако пользоваться таким источником мы все же имеем право,⁷² тем более что в нем есть данные, которые отражают реальные факты. Перевод текста гласит: «Божеству Живе было устроено капище на горе..., где в первые дни мая благоговейно сходилась многочисленный народ испрашивать от той, которую почитал источником жизни, долговременного и благополучного здравия. Особенно же приносились ей жертвы теми, которые слышали первое пение кукушки, предвозвестившее им столько лет жизни, сколько раз повторится ее голос. Думали, что высочайший владыка вселенной превращался в кукушку и сам предвещал продолжение жизни. Поэтому убийство кукушки вменялось в преступление и преследовалось уголовным наказанием».⁷³ Подчеркнем важные моменты.

а. Жива — «высочайший владыка вселенной»; это вполне согласуется с данными Гельмольда, что Жива — главное божество там, где ее почитали; может быть, не случайно и употребление Длугошем Живы в среднем роде,⁷⁴ в «Хронике Прокоша» — в мужском роде: главное божество могло быть андрогинным.

б. Превращение Живы в кукушку, вещавшую о сроках жизни.

в. Особое поклонение Живе в мае, во время появления кукушки и ее первого кукованья; последнее требует особого внимания, поскольку сообщение о наказании за убийство кукушки мы считаем совершенно достоверным (ср. запреты убивать священных птиц, например лебедя, у многих народов мира). Добавим, что имеются данные и о «рощах Живы».⁷⁵

Свидетельства о связи богородица—кукушка другого порядка и этнографического происхождения: это упоминавшиеся выше польские предания о превращении провинившейся женщины (невесты, жены), вдовы в кукушку, которое совершает мать или богородица (бог).

Продолжая рассуждения, мы предполагаем, что под «кукушкиной кумой» скрывалось высшее, скорее всего, женское божество, имевшее в языческую пору название «кукушки» — птицы, представлявшей ее земной ипостасью и обладающей пророческой и могущественной силой, в первую очередь в женских сферах бытия. Женская природа кукушки-божества и ее оборотничество могли способствовать возникновению особого культа в женской среде; к покровительству такого божества могли обращаться и специфические возрастные женские союзы.

Отсутствие материала не дает пока возможности говорить о генезисе

⁷¹ Korbut G. *Literatura Polska od początków do powstania styczniowego*, II. Warszawa—Lublin—Łódź, 1918, s. 485; Niederle L. *Slovanske starožitnosti*, II, 1. Praha, 1916, s. 154, 176.

⁷² Иванов В. В., Топоров В. Н. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии. — Труды по знаковым системам, VI (Учен. зап. Тартуского гос. ун-та, Тарту, 1973, вып. 308), с. 46—82.

⁷³ Афанасьев А. Н. *Поэтические воззрения славян на природу*. Т. III. М., 1869, с. 686—687, примеч. 1.

⁷⁴ Maresch. Thurius. *Annal. Herul.*, I, IV. Цит. по: Фаминцын А. С. *Божества древних славян*. Вып. 1. СПб., 1884, с. 18—19.

⁷⁵ Там же.

ритуала союза девушек—молодиц под покровительством божества в образе кукушки. Скорее всего, в нем видится какой-то переходно-возрастной обряд с посвящением божеству «кукушке», окрашенный негативным отношением к браку (к мужскому началу), темой «девичьей воли» и «женской свободы» и оформлявшийся в виде «посестримства-кумовства», в котором принимало участие и божество. Роль молодежи в этих парах сводилась к передаче традиции обряда, исполнению обрядовых действий старших партнерш, сообщению о первом годе брачной жизни (следы таких информации обнаружены нами в источниках по другим районам).

Обряд «крещение и похороны кукушки» не получил четкого оформления в русской обрядности, как, впрочем, многие славянские обряды. Общественно-исторические и этнокультурные изменения, смена историко-бытовых ситуаций, лежавших в основе архаических ритуалов, меняли их смысловое содержание или превращали важный когда-то обряд в традицию (и даже игру). На исследуемый обряд могли наложить отпечаток жестокие брачные игрища вятичей, когда смерть девушки или женщины в процессе игрища могла быть реальностью и усугублять негативное отношение к браку; дальнейшее упорядочение системы социально-брачных отношений обесмысливало обряд как таковой. Последующая трансформация его шла как по линии консервации некоторых архаических элементов с негативной окраской, так и развития противоположных мотивов; это сосуществование мы и наблюдаем в обряде:

обет безбрачия→любовь, свадьба (гадания по «кукушке» о выходе замуж, любовные песни);⁷⁶

магия антагонистическая (кумовство)→магия любовная (приворотные зелья из травы «кукушкины слезки»);

бесплодие→роды (гадания по корню травы о будущем поле ребенка, молитва «кукушке» о сыне-дочери);

посестримство→кумление с парнями.

Ритуальная связь групп девушек и молодежи многозначна. В процессе эволюции календарной обрядности происходила взаимная проницаемость различных обрядов, особенно на рубеже летнего солнцеворота, когда наблюдалась максимальная их концентрация на небольшом отрезке времени. На определенной стадии развития славянского общества доминирующей в календарной обрядности стала аграрная тематика, поэтому нет ничего удивительного в появлении аграрных мотивов в обрядах и обрядовых песнях всех весенних праздников. Появились они и в обряде «крещение и похороны кукушки», что при поверхностном наблюдении позволяло считать этот обряд восходящим к культуре умирающей и воскресающей растительности — или возникшим по аналогии с подобными обрядами (Р. Кедрина, Д. Зеленин, В. К. Соколова). Однако, как мы видели, «похороны» и «вырывание» не соответствуют в данном случае «умиранию» и «воскресанию» (тем более, что вырывание не равно воскресанию), а на фоне основных мотивов песен кумления видна условность присоединения к обряду аграрных текстов. Действительно, как относятся к сути обряда, например, такие тексты: «весна красна пришла, нам зерна принесла, нам аржи на гумно»; «и где девки красны шли, там и рожь густа, и где бабы прошли, там и рожь пуста».⁷⁷ Добавим, что песни аграрного содержания отнюдь не доминируют в обряде, что также говорит об их позднем появлении.

⁷⁶ См., напр.: Добровольский В. Н. Образцы говора Жиздринского у. Калужской губ. — Живая старина, 1898, вып. III—IV, с. 387, 390.

⁷⁷ Кедрина, с. 107, 104.

Чрезвычайно интересным и плодотворным представляется нам исследование соотношения и связи обряда «крещение и похороны кукушки» с троицким обрядом завивания венков и кумления. Такое исследование не входит в нашу задачу, отметим только ряд моментов, непосредственно относящихся к теме статьи.

Для исследуемого региона троицкий обряд с березой — украшение дерева, хождение с ним, завивание венков и кумление сквозь них — не был характерен.⁷⁸ Материалы позволяют выделить следующие основные признаки, отличающие здесь троицын день, или семик: гулянье молодежи в роще (иногда у качелей), заплетание венков из цветов, трав и бросание их в воду с загадыванием о судьбе; кумление при этом не зафиксировано. В тех единичных случаях, когда происходило кумление молодежи через свитые или согнутые березовые ветви, имеются веские доказательства, что это действие — часть обряда с кукушкой, либо утратившее здесь название, либо оставшееся неизвестным собирателю. Так, в Жиздринском у. (?) Калужской губ. девушки кумились на 8 мая (Иван Богослов) через согнутые ветви березы, с припевом «покумимся, кумушки, чтоб не браниться»; то же в Болховском у. Орловской губ., в Перемышльском у. Калужской губ.⁷⁹ Как мы видим, подобное кумление происходило в тех же районах, где бытовал в развитом виде обряд с кукушкой, но в силу каких-то причин исчезло название обряда.

В то же время «крещение и похороны кукушки» так или иначе (в разных местностях по-разному) были связаны с березой, и, судя по способам использования березы в обряде, и главным образом при кумлении, можно утверждать, что в данном регионе наблюдается слияние двух обрядов, имевших когда-то, может быть, и сходные функции, но в чем-то различные истоки и слагаемые. Ареал бытования троицкого обряда с березой гораздо обширнее, чем обряда с кукушкой; особенности его локальных проявлений и общие признаки пока только намечаются, и говорить об истинном соотношении его с изученным нами обрядом рано, однако ряд черт наводит на определенные сопоставления. В областях верхневолжского бассейна, как известно, обряд с «березой» бытовал почти повсеместно и в некоторых районах имел следующие признаки, роднящие его с обрядом кукушки.

а. Возрастной союз девушек — «девичий праздник» (отличие — редкое участие молодежи).

б. Береза (как и кукушка) — символ девушки, девичества (названия: «красота», «девушка», «кума»), девичий наряд — платье, ленты, бусы, косники, которыми обычно все участвующие девушки украшали березу.

в. Стремление сохранить девичество, девичье посестримство-кумление. В Ростовском у. Ярославской губ. девушки вешали березовые венки на дерево с закликательными приговорами: «Виси, венок, не развивайся, а моя девичья краса не кончайся». Потом все становились в круг, в центре которого стоял парень с украшенной березкой, и пели формульную песню кумления:

— Ой, кокушка ряба,
Ты кому-то кума,
Давай покумимся...
Давай целоваться,
С милой миловаться,
Чтобы век с тобою жить,
Чтобы замуж не ходить.

⁷⁸ Это отметила и В. К. Соколова (указ. соч., с. 207).

⁷⁹ ГМЭ, 906, л. 3—3 об.; ВГО, р. 15, № 62, л. 20.

После этого девушки целовались через «кумичку» и обменивались красными яйцами.⁸⁰ Знаменательно, что такой формульный текст с обращением к кукушке и недвусмысленно говорящий о цели кумления, содержится в обряде одного из районов, где могли проходить (или осесть) вятичи. Мы не склонны абсолютизировать сходство двух обрядов — с кукушкой и березой, не менее важны признаки, отличающие их друг от друга, в первую очередь такие, как места захоронения, соответственно — земля и вода, но, судя по всему, оба обряда связаны с переходными ступенями в возрастной группе девушек.

Следы какого-то половозрастного — девичьего — обряда, имеющего сходные черты с обрядами кукушки и березы, видны в ставшей уже в середине XIX в. детской игре «завивания ниток» (Ярославская губ., Ростовский у.). Игра, бывшая ранее «обязательной для всех взрослых девиц», состояла в следующем. Выбрав предварительно «куму», «подкумье» и «раскумье», девочки в неделю жен-мироносиц плели из определенного числа ниток (четного?) плетеницу, которую украшали своими лентами, и через нее попарно кумились — целовались. Затем кума и подкумье тайно вешали плетеницу на ягодный куст, прятали. В троицын день все покумившиеся искали плетеницу, снимали ленты и украшали ими березу. После совместного обеда кума брала плетеницу, подкумье — березу, и все шли к воде, где плетеница делилась между участницами («раскумье»? — раскумливание), и каждая пускала свои нитки по воде, гадая о судьбе. В течение «захоронения» каждая покумившаяся пара имела общую пищу; к обряду относилась какая-то песня о «куколке».⁸¹ Обычай кумиться существовал между девочками не старше 15—16 лет в троицу под песню:

— Ты кума *большая*
Я кума *меньшая*.

В ночь на понедельник они ночуют в отдельной избе.⁸² Описанные игры содержат подробности, которые при дальнейшем исследовании подобных половозрастных обрядов могут оказаться существенными для понимания содержания и смысла последних: обрядовая иерархия, функции участниц, совместная трапеза покумившихся пар. Во всяком случае они подтверждают наше предположение о том, что в основе кумления изученного и смежных с ним обрядов лежало ритуальное оформление переходных обрядов определенной половозрастной группы.

⁸⁰ ГМЭ, 1807, л. 5 об.—6.

⁸¹ Шейн, с. 802—803, примеч. и дополн.; Яросл. губ. ведомости, 1889, № 1.

⁸² ВГО, р. 41, № 64, л. 1, Тверск. губ., Корчевек. у.

Л. С. Гвоздикова

К типологии русского свадебного хлеба

В изучении русского народного свадебного обряда за последние годы достигнуты большие успехи.¹ Однако до сих пор недостаточное внимание уделялось изучению объективированных элементов свадебного обряда.² Плодотворным, на наш взгляд, может оказаться изучение обрядовой пищи.³

В МАЭ среди этнографических коллекций отдела Европы есть небольшое число предметов традиционной пищи. В фондах отдела насчитывается 5 коллекций (26 экспонатов). Все предметы хорошо документированы, даны указания на функциональную принадлежность того или иного вида пищи, в некоторых случаях имеется подробное описание обряда, с которым связано изготовление и использование имеющихся экспонатов.

В коллекции отдела № 3967, содержащей обрядовые выпечные изделия, привлекает внимание свадебное печенье, так называемый свадебный хлеб⁴ из села Вышняя Залегощь Новосильского у. Орловской губ., изготовленный крестьянкой А. К. Чичериной.⁵ Согласно описанию, это «печенье» имело в народе название «сад». «Печенье» имеет форму полукруга, украшено двумя объемными фигурами птиц, похожими на уток. В печенье воткнуты три ветки, на концы которых надеты бесформенные комочки теста, имевшие название «груши» (рис. 1). Из описания из-

¹ См.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978; Машина Т. С. Фольклор и обряды русского населения Латгалии. М., 1979; Бернштам Т. А. Свадебная обрядность на Поморском и Онежском берегах Белого моря. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1974; Гура А. В. Поэтическая терминология севернорусского свадебного обряда. — Там же; Байбури А. К. К описанию структуры русского свадебного обряда. — В кн.: Материалы XXVI научной студенческой конференции. Тарту, 1971, и др.

² Токарев С. А. К методике этнографического изучения материальной культуры. — СЭ, 1970, № 4; Лебедева А. А. Роль материальных компонентов в традиционном свадебном обряде русских старожилов Сибири. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.

³ О состоянии современного исследования народной пищи в европейских странах, а также в СССР см.: Радева Л. Съвременни изследвания върху народната храна и храненето у европейските народи. — Българска етнография, 1976, кн. 1, с. 70—75; Русский народный свадебный обряд. Л., 1978; Гура А. В. Из севернорусской свадебной терминологии (хлеб и пряники — словарь). — В кн.: Славянское и балканское языкознание. М., 1977; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, гл. 9.

⁴ В статье мы будем оперировать терминами исследователей, материалы которых использованы в этой работе. Унифицированным термином, на наш взгляд, может быть «свадебный хлеб».

⁵ Предметы поступили в дар Музею от Е. Р. Лепер в 1929 г. Описание составлена ею же.

вестно, что «сад» готовился как в доме жениха, так и в доме невесты. В доме молодого «сад» ставился на стол перед приездом родни молодой на обряд «коровай». За столом хлеб караулили ряженные мужчины и женщины, гости же откупали «сад». Такое же печенье приготавливалось и в доме невесты, причем ставили его на стол дважды: первый раз перед приездом жениха за невестой, второй — уже после венчания, перед приездом в «отводы» родни молодого, и тогда его караулили ряженные бабы и мужики, и только после этого хлеб съедали. Обязанности раздела и раздачи свадебного хлеба выполнял дружка жениха.

В указанном описании имеется и другой вариант бытования. В с. Нижняя Залегощь «сад» ставился на стол в доме жениха, когда молодых уводили, чтобы переодеть невесту в поневу.

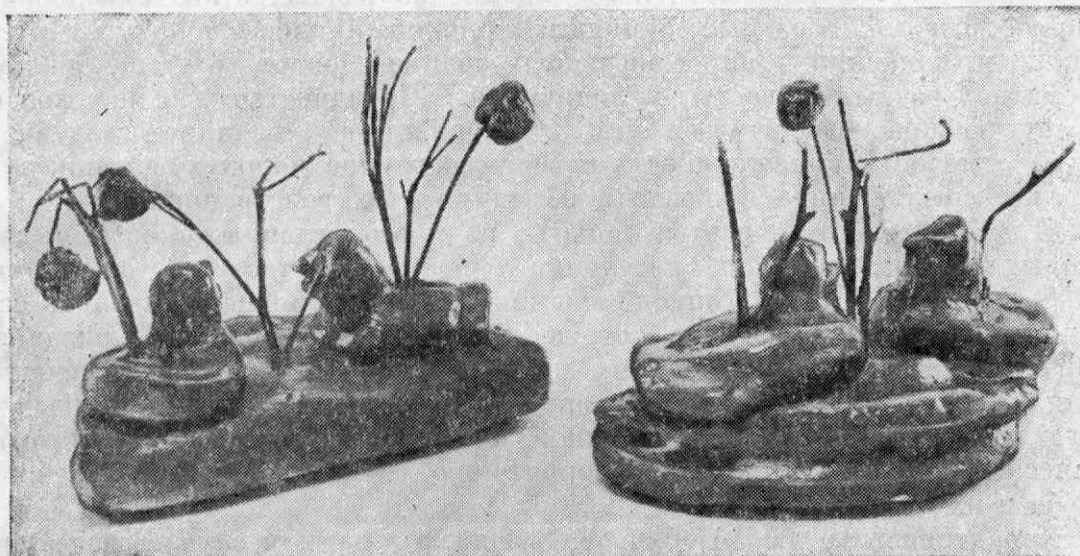


Рис. 1. Свадебный хлеб «Сад» из с. Вышняя Залегощь Новосильского Орловской губ. Кол. № 3967-8а, б.

В рассмотренном свадебном печенье привлекают следующие моменты. Свадебное печенье получило распространение под названием «сад»; печенье имеет круглую форму, поверхность украшена ветками, фигурками из теста и т. п.; печенье готовилось и в доме жениха, и в доме невесты, деление и угощение происходили за свадебным столом после венчания. В доме жениха — обряд «коровай», в доме невесты печенье фигурирует в двух моментах обряда — перед приездом жениха за невестой и в отводы, но деление и угощение происходили в отводы, когда приезжали родители жениха. Утром в день свадьбы печенье караулят девушки, а после венчания ряженные мужики и бабы; делил печенье дружка, каждый гость получал по кусочку.

Большой интерес представляет коммуникативная характеристика обряда.⁶ Любой вид пищи должен был пройти два этапа — изготовление и использование. Попытаемся проследить особенности каждого из этапов рассмотренного выше свадебного печенья. Изготовление печенья проис-

⁶ В этом аспекте теорию обмена см., напр.: Гуревич А. Я. 1) Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970; 2) Категории средневековой культуры. М., 1972; 3) Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье. — В кн.: Средние века. М., 1968, вып. 31; Бгажноков Б. Х. Коммуникативное поведение и культура. (К определению предмета этнографии общения). — СЭ, 1978, № 5; Mauss M. Sociologie et anthropologie. Paris, 1950.

ходило накануне дня венчания в доме невесты. Участниками обряда являлись мать невесты и подруги. Мать невесты выпекала печенье, а подруги его украшали. Этап использования, куда вошли все обрядовые действия, в той или иной степени связанные с печеньем, делится на две ступени. Первую составляют обрядовые действия, происходящие до венчания в доме невесты. В этом случае подруги невесты продают «сад» дружке жениха. На данном этапе свадебного обряда печенье остается нетронутым. Ко второй относятся обрядовые действия, происходящие уже после венчания на второй день свадьбы в доме жениха. Участниками являются ряженые бабы, мужики и дружка жениха. После венчания происходит деление и раздача угощения. Участниками обряда являются жених, невеста, родственники жениха и невесты и другие гости. В данном случае одно и то же угощение на разных этапах свадебного обряда выполняет разные функции: социальной дифференциации и социального общения.⁷ Запрет на использование обрядового угощения подчеркивает разрыв невесты с подругами, с девичеством, и переход ее в другую половозрастную группу, а совместное съедание свадебного хлеба отмечает принадлежность невесты к группе молодых, а также укрепляет союз жениха и невесты, объединяет их родственников.

В данной работе делается попытка из многочисленных описаний свадебных обрядов русского населения европейской части России конца XIX—начала XX в., как опубликованных, так и архивных, выделить сведения об изделиях из теста, которые бы по своим основным признакам приближались к рассмотренному нами только что свадебному печенью «сад», систематизировать и одновременно проследить особенности каждого вида, соотношение их терминов, формы, функции, путем картографического метода⁸ определить территорию распространения свадебного хлеба и их названий.

Характеристика любой обрядовой вещи, а в данном случае свадебного хлеба, складывается из следующих признаков: термина, внешнего вида (форма, украшения), функционального назначения и ритуального содержания. Единообразие признаков позволит выделить определенные типы свадебного печенья, а различные сочетания их — варианты.

Исследуемый период характеризуется общим спадом в развитии календарной и семейной обрядности. Здесь необходимо учитывать, что мы будем иметь дело с обрядами, уже измененными, трансформированными, утратившими составные элементы; переосмыслено уже значение этих обрядов, изменились и функциональные особенности.

Из работ Н. Ф. Сумцова, В. А. Мошкова, А. А. Потемни, М. Довнар-Запольского, М. Е. Шереметевой, Д. К. Зеленина⁹ нам известно, что

⁷ Чернов И. А. О семиотике запретов (предварительное сообщение). — Труды по знаковым системам, III. Тарту, 1967, с. 45—47; Токарев С. А. Указ. соч., с. 6.

⁸ О картографическом методе изучения свадебного обряда см.: Чистов К. В. Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора. — В кн.: Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1977; Гура А. В. Лингво-этнографические различия и общность в маргинальной зоне Русского Севера (на материалах свадебного обряда). — В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977; Байбури А. К. К ареальному изучению русского свадебного обряда. — Там же; Гура А. В. Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда (по материалам Вологодской губ.). — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978; Гвоздикова Л. С., Шаповалова Г. Г. К проблеме картографирования свадебного обряда. — В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Краткие сообщения. Л., 1978.

⁹ Потемня А. А. О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865, с. 50, 54; Сумцов Н. Ф. 1) О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881, с. 134; 2) Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885, с. 58—

свадебный хлеб был распространен среди русского населения на всей территории европейской части России. Н. Ф. Сумцов отмечает, что «обрядовый хлеб в северной свадьбе не играет главенствующую роль. Хлеб, функционирующий в свадебном обряде, имеет и юридическое значение — как плата за труд, как предмет, соединяющий молодых, и предмет угощения. Здесь коровай встречается под другими названиями и в особой форме обрядового употребления».¹⁰

В русском свадебном обряде на европейской территории России свадебный хлеб, по основным признакам аналогичный рассмотренному выше, получил распространение более чем под 10 терминами: ¹¹ коровай, роцца, сад, круглый пирог (*шишуле*), курник, короваец, пряник (*кокурка, молено*), банник, благословенный хлеб, утка.

Функционирование свадебного печенья под названием «сад» зафиксировано только в Орловской губернии. Печенье под названием «роцца» известно в южной Великоруссии (Калужская, Курская губ.), в Белоруссии (Витебская губ.), Смоленской губ., отчасти и у северновеликорусов (Владимирская губ.).¹² В Калужской губ. «роццу» печет мать невесты, а украшают («справляют роццу») девушки, подруги невесты. Украшая «роццу», девушки играли величальную песню невесте «Стой, моя роцца». На «пропоях» «роццу» «откупают» у девиц дружка и подружке жениха, и пирог убирают со стола. После венца в доме невесты «роццу» опять обыгрывают, и на «почестные» «роццу» везет женщина из родни невесты вместе с девицами «пакручальницами». В конце обеда одна из девиц снимает с «рощи» ленту, ее опоясывавшую, и обвязывает ею головы молодых, «чтобы дружно жили». Кто-либо из родных в это время приговаривал: «Как рошша стояла — не расходилась, так штобы молодые не расходились». Ломает «роццу» дружка, а раздает украшения подружке.¹³

В Тульской, Рязанской, Саратовской, Новгородской, Костромской и Вологодской губ. свадебный хлеб распространен под терминами «коровай». В Новгородской губ. перед венчанием, когда жених приезжает за невестой, третьим блюдом бывает «коровай», украшенный в виде венца цветами, сделанными из лоскутков ситца. Хозяйка, ставя на стол, говорит гостям: «Кушайте, да не рушайте». Коровай остается нетронутым до второго дня свадьбы.¹⁴

В Рязанской, Тамбовской, Саратовской, Самарской, Новгородской и Тверской губ. свадебный хлеб назывался «курником». В Сергачевском у. Нижегородской губ. на вечерний пир — «на горные», когда входят молодые, на столе появляется «курник» (круглый пирог),¹⁵ украшенный цветком. Сваха благодарит родителей, что сберегли дочь. Дружка бросает глиняную посудину и ловко сшибает ножом цветок.¹⁶

60; Довнар-Запольский М. Заметки по белорусской этнографии. — Живая старина, 1893, вып. III, с. 421; Мошков В. А. Гагаузы. — ЭО, 1901, кн. XLVIII, с. 135—137; Шереметева М. Е. Хлеб и обрядовое печенье в б. Перемышльском у. Калужской губ. — Изв. РГО, 1929, т. LXI, вып. II, с. 229.

¹⁰ Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах, с. 60.

¹¹ Редко встречающиеся названия свадебного хлеба опускаем.

¹² Шереметева М. Е. Указ. соч., с. 229; Харузина В. Н. Свадебное печенье «роцца». — ЭО, 1914, кн. 103, № 3, с. 179—181.

¹³ Шереметева М. Е. Указ. соч., с. 236.

¹⁴ Отто П. Из новгородского быта. — Газ. «Северная пчела», 1862 г., 24 мая.

¹⁵ Пирог — это особый вид печенья с начинкой, но часто пирогом называют хлеб из пшеничной или хорошо просеянной муки.

¹⁶ Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. д. СПб., 1900, вып. 1, с. 714.

Свадебный коровай, украшенный веточками и бахромой из теста, под названием «курник» бытовал и в Мещовском у. Калужской губ.¹⁷ В Холмском у. Псковской губ. курник (пирог, в котором запечен петух) подавали молодым на обед, на второй день свадьбы.¹⁸ В Ржевском у. Тверской губ. после венчания за свадебным столом дружка делит курник между всеми участниками.¹⁹ Интересно отметить, что и в Ачинском у. Енисейской губ. в конце свадебной «ъествы» подается курник (пирог из пшеничной муки с начинкой из ячменной каши или моркови).²⁰ В Нижегородской губ. (Макарьевский у.) «короваец» или «круглый пирог» с начинкой из говядины был украшен лучинками, лентами и цветами. Подавали короваец после венца в доме невесты. Стряпка срезала верхнюю корку, и все гости ели начинку, а потом дружка накрывал нижнюю корку верхней и клал деньги, то же делали все остальные гости.²¹

Просматривая экспонаты свадебной пищи в Государственном музее этнографии народов СССР, нам удалось обнаружить круглый свадебный пирог из Касимовского у. Рязанской губ. К сожалению, не указано название, под которым он там бытовал. Этот пирог украшен семью человеческими фигурками из теста: четырьмя мужскими, изображающими жениха и его друзей, и тремя женскими, изображающими невесту с подружками. О времени подачи этого пирога ничего неизвестно.²² Известно, однако, что в Кинешемском у. Костромской губ. подобный свадебный хлеб известен под названием «круглый пирог», подавали его в первый день свадьбы вечером.²³

Сходную со свадебным «короваем», «садом», «рощей», «курником» функцию в некоторых районах выполнял «пряник». В Тотемском у. Вологодской губ. в доме жениха после венчания дружка разрезал лежащий посередине стола большой пряник, при этом середину с изображением рыбы он давал новобрачным, которые делили его пополам и ели, а далее всем гостям, сидящим за столом, давал по кусочку.²⁴

В Александровском у. Владимирской губ. после венчания в доме жениха в конце стола подавали «кокурку» с теремами: в основе ее два пряника, на них круглое тесто, в середине 4 яйца. Получая по кусочку пряника («моленое» или «молену»), каждый гость целовал дружек и молодого, молодой — невесту.²⁵ Часто в городском свадебном обряде «пряник» — это единственная обрядовая пища. Так, Г. В. Жирнова отмечала, что в конце XIX — начале XX в. в городском свадебном обряде (г. Калуга) отсутствовали обычаи, связанные с приготовлением и выпечкой свадебных хлебов, но на окраине города бытовал обычай угощать родственников кусочками медового пряника. Пряник был довольно

¹⁷ Из коллекций Государственного музея этнографии народов СССР, кол. № 4201-92.

¹⁸ Орехов Г. Свадебные обряды и песни в Холмском уезде Псковской губ. — Живая старина, 1913, вып. III, т. 22, с. 305—317.

¹⁹ Гринькова Н. П. Старая и новая свадьба в Ржевском у. Тверской губ. — Сб. Ржевского общества краеведения, Ржев, 1926, № 1, с. 98—142.

²⁰ ГМЭ, кол. № 103-2а, б.

²¹ Шейн П. В. Указ. соч., с. 720.

²² Смусин Л. С. Выставка «Русский пряник и фигурное печенье». — СЭ, 1974, № 4, с. 159.

²³ Шейн П. В. Указ. соч., с. 689.

²⁴ Куклин М. Свадьба у великорусов. — ЭО, 1900, кн. XLV, с. 104.

²⁵ Борисоглебский Я. Свадебные обряды в Александровском у. Владимирской губ. — Влад. губ. ведомости, 1854, № 23.

больших размеров, часто на нем изображались дерево, птица, сирена, иногда двуглавые животные или солнце.²⁶

В северной части России рассматриваемую нами функцию выполнял хлеб, зашитый в скатерть. Хлеб зашивался в скатерть вместе с солонкой и двумя ложками, или с двумя калачами, чашей, миской, солонкой, двумя ложками, или с жареной птицей и двумя полными столовыми приборами. В Онежском у. Архангельской губ., когда невеста с подругами ходила в баню, родственники зашивали в скатерть ржаной хлеб, солонку с солью, два калача, две ложки, чашку и тарелку и клали на стол. Невеста, придя из бани, прощалась с родственниками. Этот хлеб назывался «банник». Его брали с собой в церковь. На другой день свадьбы приглашались все родственники, топилась баня. Тысяцкий должен был расшить банник, одну часть отдать молодым, а остальное поделить между всеми без остатка.²⁷ У поморов Архангельской губ. (г. Кемь) к невесте жених приезжал с «бáянником» (где был только хлеб, зашитый в полотно), его нес мальчик на голове и в доме невесты клал на стол, потом везли в первом экипаже свадебного поезда в церковь и оттуда в дом жениха.²⁸ Свадебный хлеб под названием «банник» фигурирует в свадебном обряде несколько раз, и каждый раз он выполняет разные функции. Изготовление хлеба связано с мытьем невесты в бане, этим же хлебом невесту благославляют перед отправлением к венцу и расшивают уже в доме жениха на второй день. В Пинежском у. Архангельской губ. после бани, на второй день свадьбы, устраивался «бáянный стол». Перед «бáянным столом» дружка расшивает благословенный хлеб.²⁹ В г. Пинеге свекровь выносила ковригу («банник») и расшивала его при родственниках.³⁰

У русского населения Западного Причудья жениха и невесту благославляли хлебом, завернутым в салфетку вместе с иконой. Утром на второй день свадьбы молодая приносила и клала хлеб на стол со словами: «Как хлеб в семье любите, так и меня в семье любите». Хлеб, которым наделяли невесту, назывался «породником».³¹

Рассматриваемую функцию могут выполнять и другие виды пищи. Например, в Устюженском у. Вологодской губ. на второй день свадьбы подавали блюдо «честь» — кусок говядины.³² В этом обычае Н. Ф. Сумцов видел остатки обряда древнеславянской свадьбы приношения богам в жертву быка или коровы.³³ В Опочечком у. Псковской губ. вместо свадебного хлеба в конце стола подавали горшок с кашей. Все гости втыкали в нее ложки, кашу накрывали шерстяной материей и говорили: «Кашу кроем, рубите стену, некуда растянуть свое добро», потом на кашу бросали деньги.³⁴ У русского населения Западного Причудья аналогичную функцию выполняли каша или кисель.³⁵ В Каширском

²⁶ Жирнова Г. В. Русский городской свадебный обряд конца XIX—начала XX века. — СЭ, 1969, № 1, с. 55—58.

²⁷ Дьячков В. Свадьба лямецкого крестьянина Онежского у. — Арх. губ. ведомости, 1868, № 29.

²⁸ Вертепов Г. Материалы для этнографии поморов Архангельской губ., г. Кемь. — ЭО, 1901, кн. XLVII, вып. 1, с. 95.

²⁹ Чирцов Д. Свадебные обычаи в Пинежском у. Архангельской губ. — Там же, с. 356.

³⁰ Шейн П. В. Указ. соч., с. 397.

³¹ Рихтер Е. Русское население Западного Причудья. Таллин, 1976, с. 210—214.

³² Ивановский К. Свадебные обычаи в Городецко-Никольском приходе Устюжского у. — Волог. губ. ведомости, 1880, № 23.

³³ Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, с. 106.

³⁴ Белинский А. Свадебные обряды, обычаи и приметы среди населения Опочечского у. — Сб. Псков. о-ва краеведения «Познай свой край», 1925, вып. 2, с. 90.

³⁵ Рихтер Е. Указ. соч., с. 213.

у. Тульской губ. на второй день свадьбы устраивался «каравайный» или «княжий» обед, к которому являлись родители невесты со своими родственниками. В заключение праздничного стола подавался «каравай», или крутая каша, получившая название от черепашки, в которой ее варили.³⁶

Постоянным признаком для всех рассмотренных видов обрядового хлеба оказалась круглая форма, даже в тех случаях, если была начинка (например, «курник», «короваец»).

Варьированию подвергалось количество свадебных хлебов. Для украинского свадебного обряда характерна параллельность (синхронность) действий, происходящих в доме невесты и в доме жениха, поэтому в свадебном обряде мы сталкиваемся с двумя короваями, двумя свадебными шишками и т. д. Такая параллельность в русском свадебном обряде прослеживается менее четко. Так, в Орловской губ. обряды изготовления свадебного хлеба повторяются как в доме жениха, так и в доме невесты. В Калужской и Владимирской губ. «рощу» уже пекут только в доме невесты. В Костромской, Вологодской и Новгородской губ. «коровой» также пекут только в доме невесты. Могут печь как по одному, так и по два коровай. Так, в Зарайском у. Рязанской губ., по свидетельству В. Чернышева, «бабы в доме невесты пекут два коровай, заворачивают их в платки и обвязывают красной ниткой».³⁷

Значительному варьированию подверглось внешнее оформление хлеба. В данном случае можно выделить две группы. Первая группа — когда один или два хлеба заворачивали в белую скатерть, иногда с солонкой, ложками, тарелками, какой-то птицей (кураца, петух) и т. д. Ко второй группе относится обрядовый хлеб, украшенный веточками, цветами, зооморфными (птички, поросенок и др.) и антропоморфными фигурками из теста, символизирующими жениха и невесту. Для таких видов свадебного хлеба, как «роща», «сад», «короваец», «коровой», обязательным украшением были веточки, а иногда (в южнорусском и украинском свадебном обряде) и небольшое деревце. Связь коровай с украшенным ритуальным деревцем отмечал Д. К. Зеленин. Автор выделяет две разновидности свадебного коровай и привязывает их распространение к определенной территории: «Bei denjenigen Ngrr., unter denen die Kolonisation von Vladimir—Suzdal' vorherrschend war, hat sich das rituelle Hochzeitsbrot gänzlich mit dem geschmückten rituellen Bäumchen vereinigt — unter dem Namen курник, сады, елка, девья красота.

Bei denjenigen Ngrr. dagegen, wo die Kolonisation von Novgorod überwag, gibt es als Hochzeitsbrot ein gewöhnliches Brot, das zum Segnen von Bräutigam und Braut gebraucht wird».³⁸ Во второй группе следует различать хлеб без начинки и хлеб с начинкой (пирог). Следует учитывать

³⁶ Село Лицицы и его окрестности Каширского у. Тульск. губ. — ЭС, 1854, вып. II, с. 100—103.

³⁷ Чернышев В. Этнографические заметки по Зарайскому у. Рязанской губ. — Живая старина, СПб., 1903, вып. IV, с. 475—476.

³⁸ Zelenin D. K. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig, 1927, S. 311—312; см. также: Сумцов Н. Ф. 1) Культурные переживания. Киев, 1890, с. 378—379; 2) Хлеб в обрядах, с. 130; Латынин Б. А. Мировое дерево, древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. — Изв. ГАИМК, 1933, вып. 69, с. 31—35; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 59—65. В упомянутой работе В. Я. Пропп писал: «При земледелии культ леса есть культ не деревьев как таковых, а культ непосредственно растительной силы земли, воплощенной в деревьях. С развитием земледелия начинает преобладать другой материал. Березка или вообще дерево — это исходная точка, конечный же предел желаний и стремлений — это знак, зрелый, полный, давший хорошее зерно» (с. 98—99).

чи особую группу свадебной пищи (каша, кисель, мясо, свиная голова),³⁹ которая по своей функциональной нагрузке близка к свадебному хлебу.

Функционирование каждой группы свадебного хлеба ограничивается определенным набором терминов. Так, первая группа встречается под терминами «банник», «благословенный хлеб», «коровай», «утка», «свадебный хлеб». Во второй группе хлеб без начинки получил распространение под названием «сад», «роща», «коровай», «пряник», а хлеб с начинкой под терминами «курник», «короваец», «круглый пирог».

На территории европейской части России все рассмотренные свадебные угощения распределились следующим образом (см. рис. 2). Районом распространения первой группы являлись Новгородская, Тверская, Ярославская, Костромская, Архангельская губ. Свадебный хлеб под терминами «сад», «роща», «коровай», «пряник» встречался в Курской, Орловской, Тульской, Калужской, Владимирской, Ярославской и Вологодской губ., а хлеб с начинкой под терминами «курник», «короваец», «круглый пирог» — в Курской, Калужской, Тверской, Рязанской, Тамбовской, Саратовской, Воронежской и Костромской губ.

Здесь целесообразно проследить взаимосвязь термина и формы для некоторых видов свадебного хлеба. Так, например, в Корчевском р-не Калининской обл. хлеб, завернутый в скатерть вместе с фарфоровой уткой, носит название «утка», в Рязанской губ. — «коровай». Можно говорить о том, что границы функционирования термина и формы не совпадают. Граница распространения особой формы свадебного хлеба (хлеб с набором утвари и каких-либо других видов пищи, завернутых в скатерть) проходит значительно южнее границы бытования терминов «банник» или «благословенный хлеб», и данная форма бытует уже под такими терминами, как «утка» и «коровай».

Что же касается термина «коровай», то он получил очень большой ареал распространения. Данный термин не закрепляет собой какой-то определенной формы. Особенно это заметно при продвижении с юга на север европейской части России, в отличие от термина «банник», под которым распространение какой-либо другой формы исключается. Надо учитывать, что термин «коровай», получив очень большое распространение, часто употреблялся и в необрядовой форме.⁴⁰ Так, в Самарском у. пшеничный хлеб зовется «пирогом», а ржаной — «караваем».⁴¹

Если мы обратимся к украинскому свадебному обряду, где сталкиваемся с очень большим количеством изделий из муки («маленькие свадебные шишки», «большие свадебные шишки», «вильце», «шабля», «коровай», «калачи», «лежень» и др.),⁴² и попытаемся найти аналогии, то здесь следует назвать «большую свадебную шишку», которая по своим внешним признакам очень напоминает «сад», «рощу», «коровай», «короваец» в русской свадьбе. По своей же обрядовой функции все рассмотренные виды стоят ближе к украинскому короваю. Здесь можно говорить, что даже на материале свадебного обряда конца XIX—начала XX в. на всей территории европейской части России прослеживаются

³⁹ О значении перечисленных видов пищи см.: Довнар-Запольский М. Указ. соч., с. 421; Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. — Сб. МАЭ, 1929, т. VIII, с. 181; Пропп В. Я. Указ. соч., с. 16—17; Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, с. 106, 114—116.

⁴⁰ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., М., 1913, т. 2, с. 427; Словарь русских народных говоров. Вып. 13 (Калун—Кобза). Л., 1977, с. 64—66.

⁴¹ Всеволожская Е. Очерки крестьянского быта Самарского у. — ЭО, 1895, кн. XXIV, с. 12.

⁴² Назовем одну из последних работ: Артюх Л. Ф. Українська народна кулінарія. Київ, 1977.

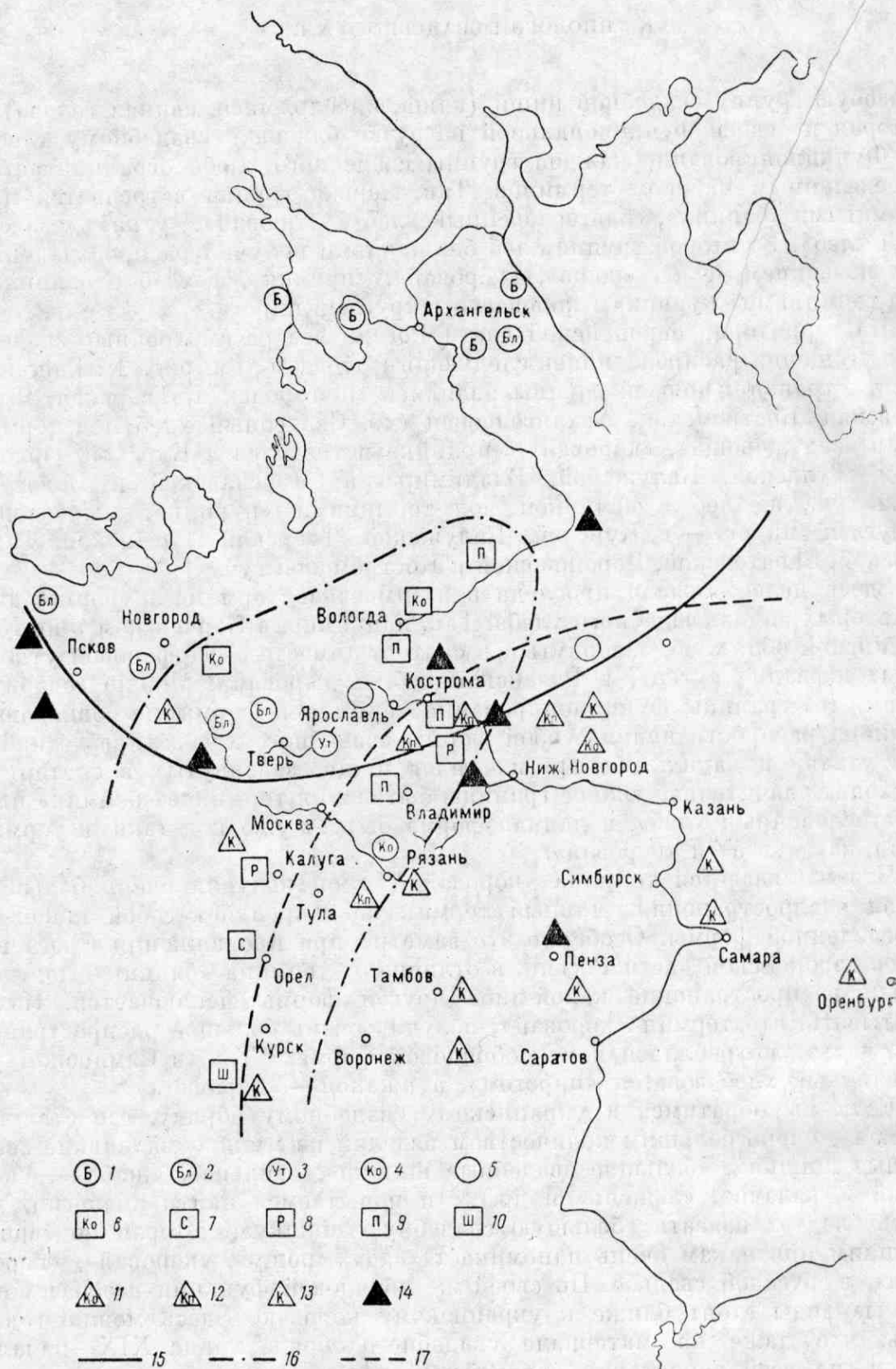


Рис. 2. Карта распространения свадебного хлеба у русских на европейской территории России в конце XIX—начале XX в.

Названия хлеба, завернутого в скатерть: 1 — «баник», 2 — «благословенный хлеб», 3 — «жутка», 4 — «коровай», 5 — термин нет. Названия хлеба (без начинки), украшенного веточками: 6 — «коровай», 7 — «сад», 8 — «роща», 9 — «пряник», 10 — «шишка», Названия хлеба (с начинкой), украшенного веточками: 11 — «коровай», 12 — «круглый пирог», 13 — «курник»; 14 — другие виды пицци; 15 — граница распространения хлеба, завернутого в скатерть, 16 — граница распространения хлеба, украшенного веточками, без начинки, 17 — граница распространения хлеба, украшенного веточками, с начинкой.

единые обрядовые функции с рассмотренными видами свадебного хлеба. Вся пестрота и разнообразие достигаются изменением внешнего оформления и названий хлеба.

Этап изготовления для всех рассмотренных видов свадебного хлеба аналогичен. Свадебный хлеб пекли накануне дня свадьбы или утром в день свадьбы. Участниками обряда во всех случаях являлись мать невесты (родственницы, женщины) и девушки — подруги невесты, причем пекла хлеб мать, а украшали девушки. На севере европейской части России изготовление свадебного хлеба «банника» было приурочено к обряду мытья невесты в бане.⁴³

В этапе использования две ступени (социальной дифференциации и социального общения) являются обязательными для всех видов свадебного хлеба, но наиболее четко они представлены для таких видов свадебного хлеба, как «роща», «сад», «коровай».

Хотелось бы обратить внимание на обряд продажи свадебного хлеба подругами невесты дружке жениха. Этот момент особенно ярко был представлен в свадебных обрядах Курской, Орловской, Тульской, Калужской, Владимирской губ. Рассматриваемый обряд целиком повторяет обряд продажи «девьей красоты» (елочки, березки, ленты и др.) в свадебном обряде Новгородской, Тверской, Ярославской, Владимирской и Костромской губ.⁴⁴ Деление и раздача всех видов свадебного хлеба происходили на второй день свадьбы или вечером в первый день свадьбы в доме жениха; как правило, это был уже второй стол. Основными участниками обряда с одной стороны были дружка или тысяцкий, свекровь, с другой — жених, невеста и все гости. Функционирование же «банника» приурочено к обряду совместного мытья в бане молодых на второй день свадьбы.

В функционировании каждой формы свадебного хлеба характерно преобладание какой-то одной темы. Так, в обрядовых действиях, связанных с печеньями, под терминами «курник», «круглый пирог», «короваец», на первый план выступает в качестве основного мотив потери невестой девственности.⁴⁵ Функционирование хлеба под терминами «коровай», «роща», «сад» приурочено к моменту прощания невесты с девичеством и перехода ее в другую возрастную группу. Хлеб под термином «банник» действует в обрядах приема нового члена в семью.

Исследователи не раз останавливали свое внимание на символическом значении различных видов пищи, и в особенности хлеба. Здесь хотелось бы назвать работу В. В. Иванова и В. Н. Топорова,⁴⁶ которые,

⁴³ Возможно, свадебный хлеб «банник» был связан со старинным обрядом бракосочетания невесты с духом бани «баенником», см.: Кагаров Е. Г. О значении некоторых русских обрядов. — ИАН, 1917, сер. VI, № 11, с. 645.

⁴⁴ Во время экспедиции в Корчевский район Тверской обл. был записан обряд, где свадебный хлеб «утка» (хлеб, зашитый в полотенце вместе с фарфоровой уткой) фигурировал вместе с «девьей красотой» — березкой (АИЭ АН СССР). О параллелизме «девьей красоты» (елки) и «коровая» см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч., с. 253—254.

⁴⁵ На связь коровай, брака и петуха через коровай под названием «курник» указывал Потебня А. А. (указ. соч., с. 54). Е. Кагаров объяснял эротической символикой использование петуха и курицы в свадебном обряде как условие, обеспечивающее новобрачным плодovitость (см.: О значении некоторых русских обрядов, с. 645, 653). Н. Ф. Сумцов, отмечая, что петух и курица являлись предметами жертвоприношения, говорил, что «жареная курица знаменует целомудрие невесты» (см.: О свадебных обрядах, с. 116, 120). В. Н. Пропп в ритуальной еде видел акт приобщения личности или своего хозяйства к тем силам и тем способностям, которые приписывались съеданному продукту (см.: Русские аграрные праздники, с. 27).

⁴⁶ Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч., с. 64—70.

используя опыт исследований А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни, Н. Ф. Сумцова, М. Довнар-Запольского, Д. К. Зеленина и др., предлагают семантическое толкование коровая и коровайного ритуала. Исследуя этимологию слова «коровай», авторы находят подтверждение высказыванию А. А. Потебни о связи названий коровая и коровы.

Таким образом, взяв за основу определенный набор признаков свадебного хлеба, мы попытались проследить возможные варианты бытования, уточнить функциональную принадлежность, а картографирование позволило определить ареалы распространения этих видов. На данном этапе исследования можно говорить о севернорусском («банник») и южнорусском («сад», «роща») типах свадебного хлеба. Наряду с этими широкое распространение получили такие переходные формы, как «благословенный хлеб», «утка», «курник», «коровай» и т. д.

Надо сказать, что среди всех многочисленных названий и видов свадебного хлеба есть виды, которые встречаются только в одной обрядовой ситуации, т. е. функционирование их четко ограничено временными и пространственными рамками. Здесь следует назвать «банник» («утка»), «благословенный хлеб», «сад», «роща»; термины же «курник», «пряник», «коровай», «короваец», «круглый пирог» могут встречаться в различных эпизодах свадебного обряда (сватовство, богомолье, девичник и т. д.). Функционирование свадебных печений «роща», «сад», «коровай», «пряник» зафиксированы, помимо свадебного ритуала, в других семейных праздниках (пряник, круглый пирог, коровай) и в календарных обрядах («сад», «роща», «коровай», «пряник», «куличка»)⁴⁷.

⁴⁷ О связи земледельческой и свадебной обрядности см.: Кагаров Е. Г. Состав и происхождение..., с. 196; Пропп В. Я. Указ. соч., с. 54; Земцовский И. И. К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядности славян. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1974, с. 147—154.

А. К. Байбури

Семиотический статус вещей и мифология

Проблема «вещь — миф» может быть рассмотрена в разных планах в зависимости от того, какое содержание вкладывается в эти понятия. Под мифом обычно понимается словесный текст, но наряду с этим существует понимание мифа как мировоззренческой схемы, как системы представлений о строении мира («модель мира»). Первое и второе значения понятия «миф» соотносятся между собой как план выражения и план содержания, причем словесный текст является лишь частным случаем реализации модели мира (т. е. мифа во втором значении) наряду с другими текстами культуры. К числу последних относится и «вещь», если в этот термин вкладывается не только прагматический, но и семиотический смысл. Его описание является основной задачей данной статьи.

1. Вопросы соотношения вещи и мифа в привычном значении этих терминов входят в число традиционных сюжетов этнографических исследований.¹ При этом нетрудно заметить, что в качестве объекта изучения, как правило, выбираются те предметы, знаковый характер которых вполне очевиден. В набор таких вещей обычно входит обрядовая утварь, пища, ритуальные постройки, церемониальные костюмы, маски и другие предметы, отмеченные в сфере сакрального.² Вещи бытового и хозяйственного назначения для подобных целей привлекаются редко, что существенно обедняет картину воссоздаваемого облика культуры или ее фрагментов. Между тем еще в 1937 г. П. Г. Богатырев на примере национального костюма Моравской Словакии показал, что в принципе любая вещь обладает не одной функцией, а целым набором, пучком функций, среди которых есть и практические, и символические. «Возьмем, например, деревенские постройки, — писал П. Г. Богатырев в заключение своего исследования. — Наряду с практическими функциями, которыми обладает деревенский дом и его детали, мы обнаружим здесь и ряд дру-

¹ Токарев С. А. К методике этнографического изучения материальной культуры. — СЭ, 1970, № 4, с. 4.

² См., напр.: Абрамзон С. М. Предметы культа казахов, киргизов и каракалпачков. — В кн.: Материальная культура народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Л., 1978 (Сб. МАЭ, т. XXXIV); Березкин Ю. Е. Росписи культового содержания на сосудах наска (Перу). — В кн.: Из культурного наследия народов Америки и Африки. Л., 1975 (Сб. МАЭ, т. XXXI); Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов. Л., 1949 (Сб. МАЭ, т. X); Жуковская Н. Л. Мандала как предмет ламаистского культа. Л., 1973 (Сб. МАЭ, т. XXIX); Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979; Прокофьева Е. Д. Энецкий шаманский костюм. Л., 1951 (Сб. МАЭ, т. XII); Ревуненкова Е. В. Магические жезлы батаков Суматры. — Там же, 1973, т. XXIX; Сулова И. В. Головные украшения китайок и их символика. — В кн.: Одежда народов Зарубежной Азии. Л., 1977 (Сб. МАЭ, т. XXXII), и др.

гих функций — эстетическую, магическую, функцию региональной и сословной принадлежности и другие. Крестьянский дом является не только вещью, но и знаком. В некоторых областях уже издали, только на основании внешнего вида дома, мы можем определить национальность его владельца, его экономическое и социальное положение и т. д.»³

У этого вопроса есть и другая сторона. Наряду с игнорированием «знаковости» вещей игнорируется и «вещность» знаков. Такой подход, при котором действует принцип или — или (или «вещь», или «знак»), до сих пор остается господствующим в практике и этнографических, и семиотических исследований. Насколько сильна эта своеобразная магия доминирующей функции, можно судить по музейным экспозициям, в которых культура народа представлена в виде «функциональных блоков»: одежда, жилище, пища, религия, верования и т. п. При распределении экспонатов по рубрикам учитывается лишь одна из функций, причем, как правило, утилитарная. В том случае, если предмет не идентифицируется с точки зрения его бытового применения, он или вовсе не выставляется, или помещается в раздел «верования», «религия», «обряды», что лишним раз подтверждает известное среди археологов определение понятия «ритуальные предметы» Г. Чайлдом как «научное выражение того, что мы не знаем, для чего они предназначались».⁴ Характерно, что даже в этом шутовском замечании проявляется стремление найти в предмете единственный смысл, лежащий вне сферы ритуала. Вместе с тем отношение предметов с нераспознанной функцией к области мифа и ритуала в определенной мере безошибочно хотя бы потому, что практически любая вещь несет информацию и об этой сфере благодаря некоторым свойствам, о которых речь пойдет ниже.

2. Всякая модель культуры содержит в себе разделение явлений окружающей человека действительности «на мир фактов и мир знаков».⁵ Это разделение не абсолютно, так как всегда существуют объекты, занимающие промежуточное положение (так называемые квазисемиотические явления), к числу которых принадлежат элементы «материальной культуры». При вхождении в некоторую семиотическую систему (например, ритуал, этикет) они осознаются знаками, при выпадении из системы — вещами. Другими словами, такие явления потенциально могут быть использованы и как вещи, и как знаки.⁶ В зависимости от того, какие свойства актуализируются («вещность» или «знаковость»), они приобретают тот или иной семиотический статус, т. е. занимают определенное место на шкале семиотичности явлений, искусственно созданных человеком. Таким образом, семиотический статус вещей отражает конкретное соотношение «знаковости» и «вещности» и соответственно — символических и утилитарных функций. Его «величина» прямо пропорциональна «знаковости» и обратно пропорциональна «вещности». Для интересующих нас явлений он колеблется в широком диапазоне, от вещей, знаковые свойства которых стремятся к нулю, до собственно знаков — вещей с наивысшим семиотическим статусом.

³ Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 363. Впервые работа «Функции костюма в Моравской Словакии» была опубликована отдельной книгой на словацком языке в 1937 г.

⁴ Чайлд Г. Древнейший Восток в свете новых раскопок. М., 1956, с. 276.

⁵ Лотман Ю. Статьи по типологии культуры. Вып. 1. Тарту, 1970, с. 14. Ср. разделение на «природу» и «культуру» в концепции К. Леви-Стросса.

⁶ О свойствах вещей, которые объективно дают возможность использовать их в качестве знаков, см.: Пятигорский А. М. О некоторых теоретических предпосылках семиотики. — В кн.: Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973, с. 187—191.

Человек постоянно занимается определением семиотического статуса окружающих его вещей. Это проявляется, в частности, в обыденных представлениях о том, насколько значима та или иная вещь, т. е. насколько велика ее способность символизировать нечто более важное, чем она сама. Как и всякая классифицирующая деятельность универсального характера, процесс определения семиотического статуса автоматизирован и происходит, как правило, на подсознательном уровне. В качестве одного из случаев осознания семиотической неравноценности вещей можно рассматривать применяемую по сей день в ряде научных дисциплин (в том числе и в этнографии) схему распределения объективированных элементов культуры между сферами так называемой «материальной» и «духовной» культуры. Тот факт, что одни вещи (например, орудия труда) включаются в область «материальной культуры», а другие, не менее материальные (например, предметы культа, различного рода изображения), — в область «духовной культуры», свидетельствует прежде всего о том, что им приписывается различный семиотический статус. Очевидно, что вещи, относимые к сфере «материальной культуры», расцениваются как обладающие низким семиотическим статусом, в то время как предметы, включаемые в «духовную культуру», наделяются высоким семиотическим статусом. С этой точки зрения «материальную культуру» можно понимать как зону пониженной семиотичности, а «духовную культуру» — повышенной. Следует, однако, заметить, что в этом случае определяется некий усредненный, «нормативный» семиотический статус предмета, который складывается из оценок нашего опыта оперирования подобными вещами. Показательно, что в каждом конкретном случае применения дихотомии «материальная» vs «духовная культура» обнаруживается ряд предметов, «не вписывающихся» ни в ту, ни в другую область. Принципиально сходная ситуация наблюдается и в случае применения более дифференцированных «морфологий культуры».

Определение семиотического статуса вещей во многом зависит от позиции исследователя, который может быть значительно удален от реальной картины функционирования вещей во времени, пространстве и культурном контексте. Другими словами, семиотический статус одной и той же вещи может существенно изменяться во времени, быть различным для разных этнических объединений и изменяться в зависимости от ситуации.

3. Рассмотрим некоторые особенности изменения семиотического статуса вещей в диахронии.

В соотношении практических и символических функций и соответственно материальных и духовных нужд первые из них нередко рассматриваются как необходимые, первичные, а вторые — факультативные, вторичные. История культуры сама по себе является опровержением такой точки зрения, ибо «мы не можем указать ни на один человеческий коллектив на протяжении многовековой истории людей (если этот коллектив обладал минимальной устойчивостью и не был погибающим — фактически уже мертвым!), который не имел бы текстов, специального поведения, осуществляемого специальными людьми или всем коллективом в специальное время для обслуживания особой культурной функции».⁷ Необходимым оказывается удовлетворение потребностей в накоплении информации, ее хранении и обработке. Человек, очевидно, всегда «включен в два процесса: во-первых, он выступает как потребитель материальных, вещных ценностей, во-вторых — как аккумулятор информации. Обе эти стороны жизненно необходимы. Если для человека как биологиче-

⁷ Лотман Ю. Указ. соч., с. 4.

ской особи достаточно первой, то социальное бытие подразумевает наличие обеих». ⁸ Отсюда следует, что соотношение «вещности» и «знаковости» не предполагает постановки вопроса, «что первично, а что вторично», в силу комплементарности этих свойств (как левое—правое, верх—низ и т. п.). Данное обстоятельство заставляет настороженно отнестись к тем гипотезам, в соответствии с которыми происхождение вещей связывается исключительно с практическими или исключительно с символическими потребностями человека. Предмет становится фактом культуры только в том случае, если он соответствует и практическим, и символическим требованиям. В этой связи представляется, например, глубоко верной мысль А. Леруа-Гурана о том, что только с приданием жилищу символического значения можно в строгом смысле говорить о специфически человеческой форме освоения пространства (в отличие от «периметра безопасности», который есть и у животных). ⁹

Искусственно созданный культурный символ может войти в универсальную классификацию, основным свойством которой является условный характер связи между классифицируемыми реалиями и соотносимыми с ними социальными категориями, только в том случае, если он по своим функциональным и структурным свойствам удовлетворяет требованиям системы. ¹⁰ Любопытно, что в принципе аналогичные соображения в связи с включением вновь созданного фольклорного текста в существующий корпус текстов были высказаны в конце 20-х годов П. Г. Богатыревым и Р. О. Якобсоном (так называемая «цензура коллектива»). ¹¹ Произвольный характер устанавливаемых в процессе классификационной деятельности связей влечет за собой ряд последствий, среди которых следует отметить в свою очередь произвольность отбора классифицируемых реалий. Используемые в этих целях, например, животные не обязательно должны иметь хозяйственное значение. Важно лишь, чтобы они отражали соотношение социального и природного. ¹² Иными словами, физические свойства объектов окружающего мира могут никак не соотноситься с их знаковой ролью. В качестве примера можно привести так называемое «культурное меню» человека, которое сформировалось благодаря ритуальным запретам на вполне съедобные растения, животные и другие продукты (ср. хотя бы неупотребление в пищу съедобных грибов

⁸ Там же, с. 5.

⁹ Leroi-Gourhan A. *Le geste et la parole*. Т. II. Paris, 1965, p. 140.

¹⁰ Впервые на эти вопросы обратили внимание лингвисты, члены Пражского лингвистического кружка Н. С. Трубецкой и Р. О. Якобсон. Разрабатывая теорию фонологических различительных признаков, Н. С. Трубецкой пришел к выводу об условном характере экспрессивных фонологических средств, которые и должны интересовать лингвиста, занимающегося функциональной структурой речи, в отличие от безусловных, т. е. физиологически обусловленных различительных признаков (Трубецкой Н. С. *Основы фонологии*. М., 1960, с. 24). Точно так же, по мнению П. Г. Богатырева (близкого по своим идеям к Пражскому лингвистическому кружку), этнографы должны интересоваться в первую очередь не универсальные свойства вещей (по отношению к одежде это, например, защитная функция), а те, которые имеют произвольный, непосредственно не выводимый из самих вещей характер. Известно, что эти идеи во многом предвосхитили теорию Леви-Стросса о возникновении архаических классификационных систем, и в частности тотемизма, описанную им в терминах различения Природы и Культуры как условное соответствие двух серий явлений, одна из которых принадлежит сфере Культуры, а вторая—сфере Природы. Подробно об этом комплексе вопросов см.: Огибенин Б. Л. П. Г. Богатырев о знаковой функции костюма. — В кн.: *Труды по знаковым системам*. VII. Тарту, 1975, с. 23—25.

¹¹ Bogatyrev P., Jacobson R. *Die Folklore als eine besondere Form de Schaffens*. In: Jacobson R. *Selected Writings*, vol. IV. The Hague—Paris, 1966.

¹² Lévi-Strauss C. *Le Totemisme aujourd'hui*. Paris, 1962, ch. 5; Worsley P. *Groote Eylandt Totemisme and Le Totemisme aujourd'hui*. — In: *The Structural Study of Myth and Totemisme*. London—N. Y., 1967, p. 143—146.

у ряда народов Европы, Азии, Америки). Показательно, что создание вещей преимущественно практического (с нашей точки зрения) назначения еще совсем недавно (в конце XIX—начале XX в.) увязывалось с целым комплексом представлений ритуально-мифологического характера. При этом выбор материала, формы, места, времени и технологии подчинялся соответствующим сериям ограничений, далеко не всегда соответствовавшим практическим соображениям. Приведу конкретный пример. Выбор деревьев для строительства дома у восточных славян проходил по своего рода программе, основанной на различении некоторых признаков, существенных для успешного выполнения этой операции. Механизм различения действовал по принципу: запрет/разрешение, причем система запретов (как и в других случаях) являлась определяющей. К запрещенным для строительства деревьям относились прежде всего так называемые «священные деревья». В их числе были как одиночные деревья, так и целые рощи (особенно часто встречавшиеся на Русском Севере), отмеченные тем, что выросли на месте заброшенного кладбища, разрушенной церкви, часовни или на могиле. Эти деревья приобретали священный характер в связи с сакральностью места, на котором они росли. С другой стороны, существовали рощи, которые своей сакральностью определяли характер окружающего пространства. К ним относились рощи с необыкновенно старыми или высокими деревьями.¹³ Любопытно, что запрет распространялся на любые старые деревья, которые, по мнению крестьян, должны были умереть «своей» (естественной) смертью,¹⁴ что связано, по-видимому, с отмеченностью возрастного ранга в религиозно-мифологической системе, где «старший», «главный» и «сакральный» обычно находились в отношении синонимии. Запрещалось использовать в этих целях и молодой строевой лес («молодик»)¹⁵ К числу непригодных относились так называемые «проклятые деревья», и прежде всего осина («на ней удавился Иуда»), а местами (например, в Тверской, Харьковской губ., у бухтарминских старообрядцев) ель и сосна.¹⁶

В Белоруссии запрещалось рубить сухие деревья. Следствием нарушения этого запрета считались так называемые «сухоты», от которых будут страдать жильцы вновь построенного дома (ср. образ сухого дерева в различного рода присушках в связи с распространенным мотивом сухоты, имеющем важнейшее значение в структуре не только славянского, но и индоевропейского мифа). Кроме этих признаков, являющихся по сути дела абстрактными классификаторами, существовал ряд более частных. Н. Я. Никифоровский приводит белорусские запреты использовать деревья с наростом («гуз»), ибо у жильцов будут «кылдуны» (колтуны): деревья «с пристоем» — «хозяйская дочь-девушка родит дитя» и т. п.¹⁷ К специфическим (и не совсем понятным) следует отнести представления о так называемых «буйных деревьях», различить которые могут лишь

¹³ См., напр.: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 279—280. Однако, например, деревья, выросшие на месте бывшей часовни, можно было использовать только на постройку новой церкви или на поправку старой часовни (Орл. губ.).

¹⁴ Ср., с другой стороны, существовавший у белорусов запрет использовать для строительства деревья, поваленные бурей, т. е. умершие не своей смертью. В этой связи представляет большой интерес перенос представлений о двух типах смерти (реконструированных Д. К. Зелениным и находящихся в последнее время подтверждение в ряде других культур) на растительный мир.

¹⁵ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легенды и сказания ... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897, с. 134.

¹⁶ Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937, с. 43; Максимов С. В. Указ. соч., с. 287.

¹⁷ Никифоровский Н. Я. Указ. соч., с. 134—135.

люди, обладающие специальными познаниями. «Такое дерево, с корня срубленное и попавшее между другими бревнами в стены избы, без всяких причин рушит все строение и обломками давит насмерть неопытных и недогадливых хозяев. Даже щепка от таких бревен, положенная со зла лихим человеком, ломает и разрушает целые мельницы»¹⁸ (ср. «стояросовые» деревья белорусов, сербские «съеновит», «прокудливую березу» коми и т. п., последствия вырубки которых представлялись приблизительно такими же).¹⁹ В дополнение к сказанному укажем на приметы, использовавшиеся в тех же классификационных целях, например, на постройку не годится дерево, упавшее «на полночь», или зависшее (зацепившееся при падении за другие деревья), так как в доме будут умирать жильцы, и т. п.²⁰

Как мы видим даже из такой неполной сводки запретов, классификация деревьев на пригодные для строительства и непригодные относится к фактам скорее социального, а не собственно «строительного» характера, так как не все потенциально пригодные для строительства деревья расцениваются как таковые (ср. указанное выше разделение на «съедобное» и «несъедобное»).

С точки зрения рассматриваемой проблематики исключительный интерес представляют разыскания в области мифологических коннотаций древнейших ремесел и технологических процессов. Нерасчлененный характер ранних представлений, связывавших в единую систему самые разнородные явления и процессы, был обнаружен при изучении разных фрагментов этой системы. По отношению к словесным и несловесным компонентам обряда это проделал, как известно, А. Н. Веселовский,²¹ чьи разыскания продолжила О. М. Фрейденберг (тождество слова, вещи и действия, имеющих единую семантику, «словесный поединок»),²² и отчасти А. А. Потебня (особенно в плане связи мифа с языком).²³ В последнее время эти взгляды нашли блестящее развитие в работах Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова.²⁴ Другим важным направлением в изучении

¹⁸ Максимов С. В. Указ. соч., с. 287.

¹⁹ Зеленин Д. К. Указ. соч., с. 41—43. По отношению к «буйным» деревьям существенными для их смысла могли оказаться такие значения слова *буй*, как «церковная ограда», «кладбище» (Псковск. губ.), «межа», «грань» в связи с общей негативной семантикой границы. См. подробно: Ларин Б. А. 1) Об архаике и семантической структуре слова (*яр—юр—буй*). — В кн.: Из истории слов и словарей. Л., 1956, с. 78—79; 2) Из истории слов. Буй — погост. — В кн.: Слово в народных говорах Русского Севера. Л., 1962, с. 6—7; см. также: Толстой Н. И. Славянская географическая терминология. М., 1969, с. 103.

²⁰ Костров Н. Народные приметы крестьян — старожилов Минусинского округа. — Зап. Сибирского отдела РГО, 1856, т. II, Смесь, с. 17; Никифоровский Н. Я. Указ. соч., с. 134—135.

²¹ Веселовский А. Н. 1) Три главы из исторической поэтики. — ЖМНП, 1894, № 5; 2) Историческая поэтика. Л., 1940.

²² Фрейденберг О. 1) Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936; 2) Миф и литература древности. М., 1978.

²³ Потебня А. А. 1) О связи некоторых представлений в языке. Харьков, 1914; 2) Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.

²⁴ См.: Иванов В. В. 1) Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллели в греческой традиции. — В кн.: Древняя Индия. М., 1964; 2) Роль семиотики в кибернетическом исследовании человека и коллектива. — В кн.: Логическая структура научного познания. М., 1965; 3) Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976; 4) Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен. — В кн.: Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Топоров В. Н. 1) О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — Труды по знаковым системам, V. Тарту, 1971; 2) О космологических источниках раннеисторических описаний. — Труды по знаковым системам, VI. Тарту, 1973.

синкретизма оказалась теория обобщенного обмена, в который, кроме вербальных компонентов (обмен репликами, загадками и т. п.), входили другие виды обмена, вплоть до обмена ритуальными животными, продуктами, женщинами (см. работы М. Мосса, К. Леви-Стросса, А. М. Хокарта, А. Я. Гуревича и др.).²⁵ Ситуация обмена (ср. такие его ритуальные воплощения, как потlach или обмен подарками на свадьбе), как неоднократно подчеркивалось, имеет одновременно социальное, утилитарное, религиозное, экономическое, юридическое и другие значения и в то же время не является исключительно экономическим или исключительно юридическим актом.²⁶ Прекрасным примером функциональной нерасчлененности могут послужить так называемые «беседы» («супрядки», «капустки», «досвитки»), сохранявшиеся у восточных славян вплоть до самого последнего времени. На «беседе» в единое целое сливались элементы различных видов деятельности: прядение, пение, приготовление пищи, ухаживание, обмен подарками, ритуальное воровство и т. п. Эти и другие данные (ср., например, камлание шамана) позволяют предположить, что «развитие знаковых систем, используемых в человеческом обществе, и других систем обмена (включая экономические системы, регулирующие брачные обмены) осуществляются путем их дифференциации из единой синкретической знаковой системы, совмещавшей эти различные функции, хотя это не исключает существования параллельно функционировавших и взаимодополнительных кодов (акустического, оптического и т. п.), посредством которых кодировались знаки этой синкретической по своей функции системы».²⁷

С учетом результатов, полученных при изучении различных проявлений синкретизма, в новом свете предстает технологическая сфера деятельности человека. Технология сравнительно поздно выделилась в самостоятельную область. До ее выделения технологические процессы входили в общую космологическую схему, являясь как бы своеобразным продолжением операций по символическому созданию или воссозданию вселенной.²⁸ Процесс преобразования исходного материала в конечный продукт на этой стадии можно рассматривать как серию ограничений, накладываемых на материал (в широком смысле, т. е. придание необходимой формы, свойств и т. п.), и соответственно серию включений в модель мира. Это возможно потому, что структурирование материала подчинилось правилам, имеющим социальный, а не только технический смысл. В результате конечный продукт приобретал (в той или иной мере) черты космологической схемы, т. е. становился ее моделью, «микрокосмом». Исследования, проведенные с учетом семантики технологических процессов, сопровождавших строительство дома, постройку корабля, шитье одежды, создание утвари и т. п., на материале разных (и во времени, и в пространстве) этнических традиций, позволяют говорить об универсальном характере корреспонденций между создаваемой вещью, строением человеческого тела и представлениями о структуре вселенной.²⁹

²⁵ Mauss M. *Sociologie et anthropologie*. Paris, 1950; Lévi-Strauss C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, 1967; Hocart A. M. *Kings and councillors*. Cairo, 1936; Гуревич А. Я. *Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье*. — В кн.: *Средние века*, М., 1968, вып. 31.

²⁶ Lévi-Strauss C. *The Elementary Structures of Kinship*. London, 1969, p. 52.

²⁷ Иванов В. В. *Очерки по истории семиотики в СССР*, с. 55.

²⁸ Иванов В. В., Топоров В. Н. *Проблема функций кузнецов в свете семиотической типологии культур*. — Матер. Всес. симпозиума по вторичным моделирующим системам. I (5). Тарту, 1974, с. 88.

²⁹ Байбури А. К. *Русские народные обряды, связанные со строительством жилища*. Автореф. канд. дис. Л., 1976; Сычев Л. П., Сычев В. Л. *Китай-*

Исключительно важные результаты в этом направлении дает изучение лексики и специальных технологических («операциональных») текстов. В частности, было обнаружено родство индоевропейских терминов древнейших ремесел (плотницкого, кузнечного дела, ткачества, плетения) и терминов, относящихся к области искусства (в частности, словесного), которое, таким образом, осмыслялось как часть или как разновидность ремесла (ср. греч. τέχνη «искусство», «ремесло», связанное с др.-инд. takṣ — «мастерить», «плотничать» и слав. *tesati; рус. *тесать*, *тесля* — «плотник»; ср. также два ряда значений у др.-инд. kavi — старослав. *къвънь* («искусство») и *kovati и других индоевропейских терминов, применявшихся для обозначения выковывания каких-либо предметов с выраженной магической функцией и создания произведений искусства).³⁰ С другой стороны, весьма показательны осмысление других процессов (в первую очередь социального характера) в формулах и выражениях технологического характера (ср., например, «квашня притворена, а всходу нет» — о бездетном замужестве и т. п.).

Тексты с казалось бы исключительно прагматической функцией, описывающие процесс обработки, изготовления вещей (ср., например, русские загадки о горшке, описывающие в иносказательной форме все стадии изготовления горшка и его дальнейшей «жизни»), при ближайшем рассмотрении обнаруживают смысл в сакральной, мифологической сфере. Т. В. Цивьян, предпринявшая анализ одного из таких текстов (румынской «Повести конопля»), отмечает, что «сохранение „бытовой“ информации среди прочего поддерживается тем, что операционные тексты включаются в корпус сакральных текстов, описывающих модель мира. Избранные тексты (или текст) могут получать особую степень сакральности, становясь специально мифологическими. В этом случае они играют тройную роль: 1) являются образцами текста как такового; 2) передают прагматическую информацию; 3) репрезентируют определенную мифологему».³¹ Последнее применительно к «Повести конопля», по мнению Т. В. Цивьян, связано с мотивом получения чудесной силы и соответственно с лежащей в основе этого мотива практикой приготовления галлюциногенов из растений, и в частности из конопля. При этом особый интерес вызывает тот факт, что произнесение текста входит в технологию их приготовления «как дополнительное средство очищения: „фильтр молитв“, примечатель-

ский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М., 1975; Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К семиотической интерпретации коровая и коровяных обрядов у белорусов. — Труды по знаковым системам, III. Тарту, 1967; Cunningham Clark E. Order in the Atoni House. — In: Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification. Chicago—London, 1973; Pelly Usman. Symbolic Aspects of the Bugis Ship and Shipbuildings. — Journ. Steward Anthr. Soc., vol. 8, № 2; Adams M. J. Style in Southeast Asian Materials Processing: Some Implications for Ritual and Art. — In: Material Culture. Styles, Organisation and Dynamics of Technologie. St. Paul—N. Y.—Boston, 1977; Wassilewski J. S. Kategoria przestreni w kulturze koszowniczej. Analiza przestrzenna jurty mongolskiej. — Ethnografia Polska, t. XXX, zesz. 1.

³⁰ Примеры собраны в кн.: Schmidt R. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967. Подробно об этих терминах, особенно в связи с такими мифологемами, как выковывание языка, свадебных атрибутов (венец, кольцо и т. п.) и самой свадьбы в связи с ритуальной функцией кузнечного ремесла, см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Этимологическое исследование семантически органиченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов. — В кн.: Славянское языкознание. VII Междунар. съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973; Иванов Вяч. Вс. Очерки по истории семиотики в СССР, с. 46—48 и др.

³¹ Цивьян Т. В. «Повесть конопля»: к мифологической интерпретации одного операционного текста. — В кн.: Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977, с. 307.

ный способ сакрализации операционного текста — текст описывает процесс, частью которого он является.³² Характерна и судьба этого растения, точнее, отношения к нему со стороны мифологов. Хозяйственная роль конопли заслонила ее мифологию, и она не попала в современные мифологические и фольклорные справочники.

Вычленение из синкретической системы различных видов человеческой деятельности, их специализация сопровождалась уменьшением роли сакральных представлений и соответственно увеличением удельного веса производственных, инструментальных аспектов этой деятельности, что повлекло за собой существенные изменения в структуре семиотических систем, используемых в обществе.³³ Знаки и знаковые системы в свою очередь стали более специализированными. Граница между семиотическими и квазисемиотическими явлениями становится все более отчетливой. Семиотический статус вещей довольно резко снизился к настоящему времени. Один из рефлексов этого процесса видится в распространенной среди этнографов точке зрения, согласно которой этническая специфика на современном этапе перемещается из сферы «материальной культуры» в область «духовной культуры». Однако точнее было бы говорить о перемещении этнографичности в сферу прагматики и синтактики. В самом деле, в условиях стандартизации резко повышается семиотический статус вещей, прежде всего за счет этнических особенностей их использования, правил их сочетаемости, которые значительно более устойчивы, чем сами вещи.³⁴ Кроме того, семиотический статус одной и той же вещи у разных народов может быть неодинаков. Другими словами, вещам может быть приписан различный этносемиотический статус. Известно, например, что семиотический статус украшений в Индии гораздо выше, чем в Европе. По свидетельству Л. А. Мерварт, показаться на глаза посторонним индийской женщине скорее можно без одежды, чем без уборов: «Глядя на белую женщину, идущую по улице гораздо более одетую, чем ее индусская сестра, но без украшений, индус часто высказывает мнение, что ей должно было бы быть стыдно ходить по городу или деревне такой голдой».³⁵ Семиотический статус пицци у французов выше, чем у русских; японская чайная церемония более ритуализована, чем английское чаепитие и т. п. Более того, различные социальные, конфессиональные и другие группы одного и того же народа неодинаково семиотизируют мир вещей. Так, для старообрядцев Козмодемьянского у. Казанской губ. кокарды, которые в то время (конец XIX—начало XX в.) носили чиновники, почитались за «антихристовы знамения».³⁶ Количество примеров можно легко увеличить. Однако и приведенных достаточно для утверждения необходимости учета этносемиотического статуса вещей, особенно в исследованиях сравнительно-типологического плана.

³² Там же, с. 309.

³³ Снижение роли руки, с которой антропологи непосредственно связывают возникновение знаковых систем (ср. эксперимент Кашинга, которому отводится особая роль в формировании этого предположения — см.: Иванов В. В. Очерки по истории семиотики..., с. 30—31), изменение характера ручного труда, передача производственных функций механизмам, по мнению А. Леруа-Гурана, повлекли изменение в соотношении оптического и акустического кодов (Leroi-Gouhan A. Op. cit., p. 52—56). В частности, с «экстериоризацией мозга» и утратой так называемых «ручных понятий» может быть связано возникновение нефигуративного искусства.

³⁴ Ср. сходные соображения А. О. Вийреса в статье «Выражение этнической специфики в сфере материальной культуры» в кн.: Методологические проблемы исследования этнических культур» (Ереван, 1978, с. 49—50).

³⁵ Мерварт Л. А. Указ. соч., с. 165.

³⁶ Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива имп. Русского географического общества. Т. II. Пгр., 1915, с. 496.

4. Обратимся к ситуационному изменению семиотического статуса. Суть такого изменения в значимом нарушении прагматики, т. е. когда вещь используется не в соответствии с ее практическими функциями (например, топор, прислоненный к дверям дома в русской деревне, означал, что хозяев нет дома, и т. п.). Знаковый эффект достигается за счет изменения характера связей между вещами, вхождения вещей в нестандартный контекст. В результате вещь превращается в знак, обладающий некоторой семантикой, не выводимой непосредственно из самой вещи, так как значение возникает при соотносительности знака с объектом (или объектами), находящимся за пределами данной знаковой системы. При этом системы, между которыми возможны перекодировки, должны быть различными по своей природе (обращение к знаковым системам, предшествующим данной или обусловившим ее появление, может указать на факторы, повлиявшие на происхождение интересующих нас объектов, но не на их семантику).³⁷ С этой точки зрения особенно эффективно сопоставление таких систем, как «материальная культура», с одной стороны, и мифология, ритуал — с другой.

Один из наиболее интересных способов изменения семиотического статуса объекта, используемого обычно в бытовых, хозяйственных целях, — включение его в ритуальный контекст. Для ритуала вообще характерна повышенная роль оптического кода по сравнению с обыденной жизнью. «Язык» вещей оказывается более приспособленным к передаче ритуальной информации, нежели вербальный, хотя они и могут выступать как взаимодополнительные языки. Можно говорить о некоторой «специализации» языков, используемых в ритуале. Так, у славян для целого ряда сообщений в ритуальном контексте и ритуализованных ситуациях использовался преимущественно оптический код. Чтобы заявить о себе и цели своего прихода, сваты в русских деревнях обычно садились под матицу. При этом конструктивная роль матицы (связующего бруса в конструкции верха восточнославянского жилища) соотносилась в сознании информантов с ее семиотической ролью: «Как же, родимый, не под матицу сесть, ведь под матицу не сядешь, так и в семье связи и ладу не будет. Да вот еще, батюшка, — жениться станешь, так крепко сватунье своей накажешь, чтоб и на лавочку садилась бы продольную. На поперечной сидеть не ладно. Бог с ней, с поперечной-то, в дому и жизнь будет поперечная, упрямая, несогласная».³⁸ В Архангельской губ. сват кладет свою шапку и рукавицы не на лавку, как это обычно делается, а на воронец — откуда и узнают, что это сват.³⁹ В Болгарии сват с той же целью выгребал угли в доме невесты. Отказ при сватовстве в Олонецкой губ. выражался тем, что сватам выливали в сани чашку квасной гущи («с гущей возвратились»). В этих же целях использовали старую борону.⁴⁰ В случае согласия отец невесты наполнял бутылку рожью (Мин-

³⁷ О возникновении значений и принципах изучения семантики см. подробно: Лотман Ю. О проблеме значений во вторичных моделирующих системах. — Труды по знаковым системам, II. Тарту, 1965, с. 22—37; Зализняк А. А., Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем. — В кн.: Структурно-типологические исследования. М., 1962, с. 134—143 и др.

³⁸ Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII—первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975, с. 250. Анализ этого обряда в связи с символическим членением пространства см.: Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 101—102.

³⁹ Зеленин Д. К. Указ. соч., т. I, с. 25.

⁴⁰ Певин П. Народная свадьба в Толвуйском приходе Петрозаводского уезда Олонецкой губернии. — ЖС, 1893, вып. II, с. 223.

ская губ.).⁴¹ Болгары, жившие на юге России, о рождении мальчика общались тем, что, созывая гостей, несли небольшую палочку; сообщали о рождении девочки, неся камышинку.⁴² В перечень событий, которые передавались у восточных славян по оптическому каналу, можно включить оповещения о свадьбе, смерти, рождении, достижении брачного возраста, о некоторых преступлениях, эпидемиях. Характерно, что все эти сообщения непосредственно связаны с социальной структурой коллектива, точнее — с ее значимыми нарушениями. В связи с проблемой специализации языков культуры можно, по-видимому, предположить особую роль визуального кода для передачи информации об организации социальной структуры коллектива. Среди предметов, которые использовались в подобных целях, можно обнаружить как ритуальные символы, не имеющие смысла вне ритуала, так и вещи с нормативно низким семиотическим статусом, принадлежащие к хозяйственной сфере деятельности человека. К их числу относится, например, хомут — непременная принадлежность этнографических коллекций, повествующих о хозяйственной утвари славян. Иногда его можно обнаружить в таких разделах, как «транспорт», «сельское хозяйство», «ремесла». Между тем сфера его применения распространяется и на область ритуально-мифологических представлений. В частности, в свадебном обряде в том случае, если невеста не оказывалась целомудренной, на нее надевали хомут.⁴³ Использование этого предмета в качестве такого знака оказывается возможным, вероятно, по двум причинам, соответственно допускает двоякую интерпретацию. Первая из них связана с тем, что хомут соотносил согрешившую с миром животных, в котором не существует культурных запретов (и в частности правил, регламентирующих соблюдение невинности). Как способ наказания надевание хомута можно поставить в один ряд с другими символическими формами изгнания преступников из человеческого коллектива.⁴⁴ Подтверждением такой интерпретации может послужить летописный рассказ об обрах, которые творили насилие женщинам дулебов, запрягая их в телегу. Восприятие чужой культуры как культуры людей, живущих «зверинским образом», — факт достаточно хорошо известный.

Запряганию в телегу, сани, плуг и т. п. подвергались и за другие преступления, например за воровство,⁴⁵ однако в контексте свадьбы оно соотносилось только с невинностью невесты. С этим может быть связана вторая интерпретация, в соответствии с которой хомут имел значение женского детородного органа, что известно не только из свадебной символики, но и из соответствующих загадок с разгадкой «хомут», например: «Спереди толкаю, сзади залунаю, подыму да щелк!»⁴⁶ и т. п.

⁴¹ Зеленин Д. К. Указ. соч., т. II, с. 688.

⁴² Державин Н. Очерки быта южнорусских болгар. 1. Родинные и свадебные обряды. — ЭО, 1898, № 3, с. 39.

⁴³ В некоторых местах хомут в этом случае одевали свахе или родителям невесты. — См., напр.: Зеленин Д. К. Указ. соч., т. I, с. 86; Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890, с. 214—216.

⁴⁴ Любопытно, что один из наиболее распространенных способов символической изоляции и «изгнания» (сохранившийся до наших дней) — прекращение вербальной коммуникации с совершившим проступок — в своих истоках связан, по-видимому, с той же актуализацией противопоставления мира людей и мира животных, но уже по признаку наличия/отсутствия «человеческого» языка.

⁴⁵ Сходность наказаний за прелюбодеяние и воровство (ср. острижение волос и обмазывание дегтем в том и другом случае) связано с представлениями о тождестве самих этих преступлений (творить блуд с чужой женой = похитить чужую жену), что отразилось не только в многочисленных сюжетах типа «ночной вор», но и в данных языка (ср. др.-рус. *воровать* — в значении «прелюбодействовать» и др.).

⁴⁶ Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1876, с. 118 (№ 970а). Об этом уровне свадебной символики, в частности, и в связи с описанием наказа-

Обе предложенные интерпретации основаны на различении вещи и ее концепта (идеи), что представляется необходимым вследствие их семиотической неравнозначности.⁴⁷ Хомут как вещь и хомут как единица религиозно-мифологической картины мира восточных славян относятся к разным семиотическим уровням. В результате их соединения в ритуале возникает ритуальный объект, относящийся к высшему уровню модели мира и соответственно обладающий высшим семиотическим статусом.

Различение концепта и вещи диктуется и другими соображениями. Если содержание концепта реализуется в парадигматическом плане, исключительно за счет соотнесенности с другими элементами модели мира, то семантика вещи складывается не только за счет такой соотнесенности, но и за счет того, что вещь сама по себе является средством хранения информации, т. е. представляет собой текст (в семиотическом смысле данного термина). На этом свойстве вещей основано, в частности, их использование в качестве музейных экспонатов и соответственно объектов музейно-этнографических разысканий (в том числе и в рамках проблематики данного сборника).

В рамках первой интерпретации существенной оказывается референтивная, отсылочная функция: хомут связывает возможность несоблюдения невинности с миром животных, в то время как для людей такая ситуация как бы не может иметь места (что связано с гипертрофией соответствующих правил в ритуале).

Для второй интерпретации важна моделирующая функция. Здесь хомут оказывается в роли модели объекта, которому таким образом приписывается аналогичное устройство.

Сказанное выше о семиотическом статусе вещей позволяет рассматривать их как явления, сходные с мифом (=повествовательным текстом) прежде всего в том отношении, что их общим содержанием является одна и та же система представлений, которую они реализуют на субстанционально различных семиотических языках.

концепта

ния за аналогичный проступок в «Повести о Дракуле» см.: Байбурин А., Левинтон Г. Тезисы к проблеме «Волшебная сказка и свадьба». — В кн.: *Quinquagenario*. Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972, с. 70 и далее. Здесь же дан анализ ритуального значения жезла (палки) дружки и плетки жениха. Указанием на их фаллический смысл (кроме приведенных в этой работе) может послужить описание одного из моментов празднования русальной недели, приведенное С. В. Максимовым: «Бабы спрашивают: „Русалочки, как лен? (уродится)“. Ряженые же указывают на длину кнута, вызывая бабы выкрики: „Ох, умильные русалочки, какой хороший!“» (Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 460).

⁴⁷ Сегал Д. М. Мифологические изображения у индейцев северо-западного побережья Канады. — В кн.: Ранние формы искусства. М., 1972, с. 332 и далее.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора	3
<i>И. К. Федорова.</i> О семантике скульптурных и резных изображений в культуре маори	5
<i>Р. В. Кинжалов.</i> Скульптура пернатой змеи из собрания МАЭ	21
<i>Ю. Е. Березкин.</i> Божество — покровитель земледелия на изображениях мочика (Перу)	35
<i>Е. А. Окладникова.</i> Калифорнийская коллекция И. Г. Вознесенского и проблема древних культурных связей Азии и Америки	54
<i>Р. А. Ксенофонтова.</i> Фольклорно-культурные образцы японской гончарной продукции начала XX в.	67
<i>А. М. Решетов.</i> Дракон в культурной традиции китайцев	81
<i>М. Ф. Альбедиль.</i> О южноиндийских ритуальных коромыслах	93
<i>В. Р. Арсеньев.</i> Культурная среда и факт культуры (к идентификации одной женской фигуры бамбара)	103
<i>С. Б. Чернецов.</i> Миф, живопись и историография в средневековой Эфиопии	114
<i>Л. П. Потапов.</i> Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций	124
<i>В. П. Дьяконова.</i> Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая	138
<i>Г. Н. Грачева.</i> Культурный комплект нганасан	153
<i>Е. А. Алексеенко.</i> Шаманская нарта (<i>коссул</i>) у кетов	169
<i>Т. А. Бернштам.</i> Обряд «крещение и похороны кукушки»	179
<i>Л. С. Гвоздиков.</i> К типологии русского свадебного хлеба	204
<i>А. К. Байбурин.</i> Семиотический статус вещей и мифология	215

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА И МИФОЛОГИЯ

Сборник Музея антропологии и этнографии, т. XXXVII

Утверждено к печати
Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР

Редактор издательства *И. П. Палкина*
Художник *М. И. Разулевич*
Технический редактор *Г. А. Бессонова*
Корректоры *Л. М. Бова, И. В. Волкова и Э. Н. Липпа*

ИБ № 20122

Сдано в набор 05.02.81. Подписано к печати 16.06.81.
М-18881. Формат 70×108^{1/16}. Бумага типографская № 1.
Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Печ. л. 14^{1/4}.
Усл. печ. л. 19,95. Уч.-изд. л. 20,26. Тираж 5000.
Изд. № 7773. Тип. зак. 108. Цена 2 р. 20 к.

Ленинградское отделение издательства «Наука»
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская лин., 1
Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12