

Российская академия наук
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В АРХАИКЕ: АТТРИБУЦИЯ, НАЗНАЧЕНИЕ, ЦЕЛЬ

V выпуск

Санкт-Петербург
2012

УДК 39
ББК 63.5
Ж62

Рецензенты:

доктор ист. наук А.Б. Островский
доктор ист. наук Е.В. Иванова

Отв. редакторы

М.Ф. Альбедиль, Д.Г. Савинов

**Ж62 Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель:
Сборник научных трудов семинара «Теория и методология ар-
хаики» / Под ред. М.Ф. Альбедиль, Д.Г. Савинова. СПб.: МАЭ
РАН, 2012. Вып. V. — 180 с.: ил.
ISBN 978-5-88431-202-9**

Сборник «Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель» — пятый выпуск научных трудов IX постоянно действующего семинара «Теория и методология архаики (ТЕМА)».

Собранные в нем статьи демонстрируют широкий спектр разных подходов к теме жертвоприношения, актуальной в целом ряде современных гуманитарных наук, особенно в археологии, истории и филологии. Понятия жертвы, жертвоприношения занимают важное место в системе их понятий. Эти слова естественного, обыденного языка обладают значениями и смыслами, которые складывались тысячелетиями независимо от какой бы то ни было науки. Но они часто встречаются и в контексте обрядовой жизни и идеологии архаических культур, ранних цивилизаций, мировых религий, в традиционной культуре цивилизованных народов, и потому их смысл как научных терминов и понятий нуждается в пристальном рассмотрении и анализе. Этому и посвящен сборник, в котором показаны разные грани этого сложного и семантически чрезвычайно насыщенного понятия.

Он адресован как специалистам: антропологам, этнографам, историкам, археологам, культурологам и религиоведам, так и широкому кругу заинтересованных читателей.

УДК 39
ББК 63.5

ISBN 978-5-88431-202-9



© МАЭ РАН, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
<i>Г.П. Удалова.</i> ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ КАК ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ	9
<i>Т.Н. Дмитриева.</i> О НЕОДНОЗНАЧНОСТИ ПОНЯТИЯ «ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ»	33
<i>И.В. Калинина.</i> АРХАИЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ: О НЕКОТОРЫХ ПОДХОДАХ К ИЗУЧЕНИЮ	43
<i>Д.Г. Савинов.</i> ИДЕЯ МНОЖЕСТВЕННОСТИ КАК ЗАЛОГ УСПЕШНОГО ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ.....	49
<i>М.Ф. Альбедиль.</i> ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ: КОСМОГОНИЧЕСКАЯ СИМВОЛИКА	63
<i>Я.В. Васильков.</i> БИТВА КАК ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ (По данным древнеиндийской традиции)	74
<i>Л.С. Марсадилов.</i> ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ НА САКРАЛЬНЫХ ПУТЯХ–НАПРАВЛЕНИЯХ У ДРЕВНИХ КОЧЕВНИКОВ САЯНО-АЛТАЯ	87
<i>В.В. Иванова.</i> ЖЕРТВА АЛЛАХУ, СВЯТЫМ И ДЖИННАМ В АНАТОЛИИ (Архаическая современность).....	116
<i>Е.Г. Федорова.</i> ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ У СЕВЕРНЫХ МАНСИ: О РОЛИ ЖРЕЦА, ШАМАНА, «ЗНАЮЩЕГО»	129

<i>А.К. Салмин.</i> ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В ТРАДИЦИОННОЙ ЖИЗНИ ЧУВАШЕЙ	143
<i>Т.И. Щербакова.</i> ЖЕРТВЕННОЕ МЕСТО НЕНЦЕВ НА РЕКЕ НУМГИ: ПОПЫТКА РЕКОНСТРУКЦИИ	152

Приложение

<i>В.Ю. Крюкова.</i> ВОССТАНОВЛЕНИЕ УТРАЧЕННОГО МИРА КАК ИСКУПИТЕЛЬНАЯ ЖЕРТВА (Видевдат 14)	166
--	-----

ПРЕДИСЛОВИЕ

Междисциплинарный теоретический семинар ТЕМА — «Теория и методология архаики» — существует с 1996 г. За это время участниками семинара (это в основном сотрудники ведущих гуманитарных учреждений Санкт-Петербурга — Музея антропологии и этнографии РАН (Кунсткамера), Государственного Эрмитажа, Санкт-Петербургского Государственного университета, Института истории материальной культуры РАН, Государственного Музея истории религии и др.) представили и обсудили ряд важнейших проблем, связанных с комплексным изучением истории и культуры архаических обществ. Насколько широк круг рассмотренных на семинаре тем, показывает их простое перечисление: «Своя и чужие культуры: возможные подходы к изучению», «Сознание, искусство, образ», «Тотемизм: артефакты, концепции и реальность», «Культура: социум и индивид», «Культурное пространство: центр, периферия, динамика», «Стратиграфия культуры», «Миф — ритуал — традиция», «Лидерство в архаике: условия и формы проявления». Материалы всех семинаров опубликованы в четырех сборниках под общим названием «Теория и методология архаики», вышедших в 1998, 2000, 2003 и 2011 гг.

Каждая тема — особая область исследования, которая всегда будет находиться в сфере внимания специалистов. Окончательные суждения в решении той или иной проблемы были бы преждевременны или, в лучшем случае, дискуссионны. Однако основная задача семинара ТЕМА состоит в том, чтобы привлечь внимание специалистов, работающих с различными видами источников, к рассмотрению одних и тех же кардинальных проблем, интересующих всех исследователей независимо от их узкой специализации.

За годы существования семинар ТЕМА получил известность и признание среди специалистов смежных гуманитарных дисциплин — этнографов, археологов, искусствоведов, социологов, филологов, фольклористов, а также широкой научной общественности. Первые два выпуска давно стали библиографической редкостью.

Семинар 2011 г., материалы которого публикуются в сборнике, посвящен теме «Жертвоприношение в архайке: атрибуция, назначение, цель». Само понятие «жертвоприношение», как и заключенное в нем содержание, несмотря на очевидное целеполагание производимых действий, имеет множество оттенков и конкретных форм выражения. Примеров достаточно много: «Жертвоприношение Авраама» — один из ярких эпизодов библейской мифологии; Колодец жертв с остатками многочисленных человеческих жертвоприношений на Юкатане; известный фильм Андрея Тарковского с тем же названием «Жертвоприношение» и т.п. Между ними имеется и несомненная семантическая связь, и не менее существенные различия в масштабах, объектах и ритуальной стороне оформления того, что определяется самым общим термином «жертвоприношение».

Огромное, если не определяющее значение имели жертвоприношения в архайке. Архайка для историко-культурных и этнологических исследований — это не период времени, имеющий хронологическую протяженность, а определенное состояние духовной и социальной культуры общества, максимально приближенного к истокам и природному окружению. Подробнее этот вопрос специально рассматривался на одном из заседаний семинара ТЕМА (2000 г.). Жертвоприношение — неперенный атрибут архайки, своеобразный регулятор сложной системы отношений «человек — природа — общество». В таком качестве оно сохраняет свое значение и в более позднее время.

Содержание сборника столь же разнообразно, как и избранная для обсуждения на семинаре 2011 г. тема «Жертвоприношение». В одних работах, основанных на большом фактическом материале, но более тяготеющих к теоретическому направлению, освещены различные грани изучения этого феномена человеческой культуры. Так, в статье Г.П. Удаловой «Предпосылки для появления жертвоприношения как социальной формы поведения» прослеживаются истоки жертвоприношения в животном мире, в особых психофизиологических свойствах, а именно в альтруистических социальных взаимоотношениях у приматов, следствием которых является обмен (деление) пищи как главным жизненным ресурсом.

Т.Н. Дмитриева в статье «О неоднозначности понятия “жертвоприношение”» констатирует широкий спектр значений термина, описывает разновидности его значений, исходя из разнообразных вариантов принесения жертвы в религиозных ритуалах в зависимости от его цели, адресата, характера и способа и приходит к выводу о неодно-

родности, комплексности и многозначности понятия «жертвоприношение».

Пolemическое выступление И.В. Калининой «Архаические жертвоприношения: к вопросу о методике изучения» является откликом на статью Т.Н. Дмитриевой «Жертвоприношение: поиски истоков», опубликованную в сборнике «Жертвоприношения» (2000 г.). По мнению Калининой, необходим переход от исследования универсалий к изучению исторических типов жертвоприношений.

Д.Г. Савинов в исследовании «Идея множественности как залог успешного жертвоприношения» на материалах культовых памятников Центральной Азии и Южной Сибири, а также на произведениях изобразительного искусства прослеживает определенную закономерность в совершении жертвоприношений животных в скифское время, а именно множественность этих жертвоприношений как фактор успешной реализации обряда.

Статьи М.Ф. Альбедиль и Я.В. Василькова основываются на материалах древнеиндийской письменной традиции. В первой рассматривается космогоническая символика жертвоприносительных ритуалов, а во второй выявляется теснейшая ассоциация битвы с жертвоприношением, которая выражена в особом понятии *ранаяджня* или *юддхаджня* — «жертвоприношение битвы».

Другие материалы сборника посвящены жертвоприношениям в конкретных этнических общностях в прошлом и настоящем. Синкретическому характеру ритуала жертвоприношения в Анатолии, совмещающему, казалось бы, несовместимые элементы, посвящена статья В.В. Ивановой «Жертва Аллаху, святым и джиннам в Анатолии (архаическая современность)». Л.С. Марсадолов в исследовании «Жертвоприношения на сакральных путях-направлениях у древних кочевников Саяно-Алтая» реконструирует значение и направленность жертвоприношений у кочевников Центральной Азии в I тысячелетии до н.э. по материалам из погребальных объектов, а также по петроглифам, «оленным камням», оградкам и другим памятникам.

Роли ритуальных специалистов в жертвоприношениях у северных манси посвящена статья Е.Г. Федоровой «Роль жреца, шамана, “знающего” в жертвоприношениях северных манси». А.К. Салмин рассматривает жертвоприношение чувашей как сложную систему в традиционной культуре. Т.И. Щербакова делает выводы, исследуя материалы коллекции культовых предметов надымских ненцев. На

основе сохранившихся архивных материалов автор документально реконструирует жертвенное место на реке Нумги.

В приложении дан выполненный В.Ю. Крюковой комментированный перевод фрагмента «Авесты», который связан с темой жертвоприношения.

Организаторы и участники междисциплинарного теоретического семинара надеются, что в результате публикации сборника тема «Жертвоприношение», очень сложная и многоплановая, привлечет к себе внимание исследователей и может стать объектом более широкого заинтересованного обсуждения.

*М.Ф. Альбедиль
Д.Г. Савинов*

Г.П. Удалова

ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ КАК ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ

Не все люди есть в зверях, но все звери есть в людях
(Древняя китайская мудрость)

Жертвоприношение является частью религиозных обрядов, свойственных культуре человеческого общества. Формы проявления его весьма разнообразны, а их возникновение неразрывно связано с историей образования и развития социальной группы. Зачатки религиозного чувства и сопровождающие его обряды, в том числе жертвоприношения, формировались на самых ранних этапах человеческой истории, когда жизнь людей была неотделима от окружающей природной среды. В сознании человека природные явления сливались со сверхъестественными представлениями о строении окружающего мира, о взаимодействии живого и неживого.

Очевидно, что даже на этих самых ранних этапах образования религиозных представлений человек должен был обладать психическими свойствами, которые позволяли бы ему не только чувственно, эмоционально воспринимать окружающий мир, но и проявлять в определенной степени способность к абстрактному, символическому, логическому мышлению. Но эти базовые свойства присущи в большей или меньшей степени и другим высокоорганизованным живым существам, прежде всего приматам. Поэтому логично исследовать такие проявления психической жизни у эволюционно ближайших к нам созданий природы с целью обнаружить у них некоторые предпосылки, на базе которых у человека могло сформироваться религиозное чувство и поведение (в частности, и жертвоприношение) как особые формы взаимоотношения с явлениями окружающего мира или с воображаемыми образами. Выделим главнейшие, на наш взгляд, из этих предпосылок, и обратимся, прежде всего, к поведению обезьян, особенно антропоидов.

Иерархическая структура сообществ приматов

Для всех приматов характерно существование в сообществах разного типа. У некоторых видов обезьян детально и разносторонне исследована структура сообществ и связанные с ней особенности поведения ее членов. Литература по этому вопросу обширна [Tinbergen 1953; Kummer 1968; Rowell 1972; Chance, Jolly 1972; Фирсов 1977; Панов 1980; Бутовская 1987; Гудолл 1992; Бутовская, Файнберг 1993]. Упомянем, что на двух заседаниях постоянно действующего семинара «Теория и методология архаики» были представлены материалы об организации сообществ у животных в связи с проблемой доминирования и лидерства у человека [Удалова 2003, 2011]. Социальная организация у обезьян (макаки, павианы, шимпанзе, орангутанги, гориллы и др.) различается и может иметь свои особенности даже у групп животных одного и того же вида, что во многом зависит от экологических условий их существования. Не останавливаясь на рассмотрении структуры и динамики образования иерархических сообществ приматов, подчеркнем наиболее важную их характеристику, а именно наличие доминирующих (в разной степени) особей, преимущественно получающих тем или иным способом жизненные ресурсы, и субдоминантных особей, ограниченных в их получении и вынужденных подчиняться более сильному, вышестоящему на иерархической лестнице членам группы.

Человек — социальное животное. Наши ближайшие вымершие предки жили в группах, которые были организованы по-разному, что предполагает наличие выраженной в той или иной степени иерархии доминирования. Предполагается наличие у людей в эпоху плейстоцена равноправной социальной структуры, что было необходимо для жизни общества собирателей и охотников. С возникновением земледелия возникали разные типы доминирования, при которых отдельные сильные и авторитетные личности получали возможность присваивать ресурсы и централизовать власть.

Характер взаимоотношений между членами сообщества

Эмоциональный статус сообщества определяется совокупностью агрессивных и альтруистических взаимоотношений входящих в него особей. Чем выше уровень умственного развития вида, тем сложнее и разнообразнее взаимные связи особей внутри группы. Приматы

проявляют различные формы агонистических взаимоотношений (агрессия, борьба, драки, уничтожение сородича), которые служат для установления и поддержания иерархической структуры сообщества.

Вместе с тем для них характерны и альтруистические, дружелюбные взаимоотношения. Альтруистические формы поведения могли возникнуть на основе паттернов родительской заботы, что доказывается, в частности, прямой зависимостью их от степени родства. Наблюдения за поведением приматов в естественных условиях показали, что между отдельными особями персонифицированных сообществ проявляются чувства привязанности и дружбы. У лемурув, мартышек Нового Света и человекообразных обезьян большая часть социальных взаимоотношений имеет аффилиативный, а не соревновательный, конфликтный характер (Р. Сассман, П. Гарбер. Цит. по: [Бекофф 2012: 114]). В природе дикие шимпанзе часто помогают друг другу без какой-либо выгоды для себя. Развитые формы взаимного альтруизма являются основой для создания прочных альянсов, особенно с родственниками. Полагают, что взаимный альтруизм мог развиваться лишь у тех видов, представители которых были способны различать конкретных членов своей популяции [Smith 1986].

Эмоциональная жизнь приматов

Эмоции у общественных животных (в том числе у приматов) эволюционировали в связи с необходимостью поддерживать социальные связи [Дарвин 1896]. Степень их выраженности тесно связана с уровнем развития интеллекта у особи и вида. От этого в значительной мере зависит психофизиологическое состояние особи и социальной группы в целом.

Положительные эмоции — это результат удовлетворения жизненно важных потребностей животного (пищевой, половой, избегания врага и т.д.), показатель разрядки психического напряжения. У обезьян, особенно человекообразных, весьма отчетливы внешние признаки положительных эмоций, включая особые движения и мимику (улыбки, смех). О здоровом и свободном животном можно сказать, что оно счастливо. Ведущая эмоция жизни высокоорганизованных организмов — это стремление к удовольствию, т.е. к отсутствию боли, повреждений и болезней, страха и стресса, голода и жажды, дискомфорта, всего того, что препятствует животным проявлять естественное, свойственное виду поведение.

Негативные эмоции — это не только ужас, который испытывает животное, столкнувшись непосредственно с врагом (хищником) или с повреждающим фактором (например, с огнем), но и всевозможные фобии. Фобия — это иррациональный страх, вызванный объектами или ситуацией, которые, как правило, не представляют реальной угрозы, но сохраняются в памяти как ее образ. Такая негативная эмоция формируется, когда нейтральный стимул ассоциируется с вызвавшим резкую антипатию опытом.

Одна из самых известных фобий — это гадофобия, страх перед змеями, отчетливо проявляющийся у обезьян. Молодые макаки имеют врожденную предрасположенность к такой фобии, но для оформления ее в конкретное защитное поведение они должны увидеть реакцию взрослых особей на появление змеи, реальное или даже заснятое в фильме. У макака-резуса, выросшего в естественной среде, наблюдали страх даже перед резиновой игрушечной змеей.

Можно говорить и о социальных фобиях. В ряде сообществ приматов многие особи (особенно самцы) стараются сохранить свой статус в иерархической системе, поэтому все, что может угрожать их положению, вызывает напряжение, тревогу, страх и, как следствие, агрессию. Явно проявляется страх быть исключенным из группы. Характерна для приматов (шимпанзе, гориллы, павианы, макаки) ксенофобия — страх перед чужаками своего вида [Гудолл 1992]. Недоверие к незнакомцам — одна из филогенетических адаптаций, обеспечивающая безопасность и целостность группы.

Как отражение эволюционного прошлого у человека наблюдаются фобии, сходные с таковыми у обезьян. Боязнь змей, по-видимому, имеет генетическую предрасположенность. Дети 1,5–2,5 лет при первой встрече с ползущей змеей демонстрируют лишь легкий страх, но в возрасте 3 лет активно убегают от нее. Гадофобия практически не ослабевает с возрастом, в отличие от страха перед собаками или незнакомцами. У некоторых людей она иррациональна и не подавляется волевым контролем. Часто, особенно в детском возрасте, наблюдается спонтанный страх перед объектами и явлениями, которые могли представлять реальную угрозу для наших далеких предков: перед некоторыми животными (пауки, хищные птицы, крысы и др.) или явлениями (высота, темнота, гром, молния). На эти и некоторые другие стимулы фобии легко вырабатываются. Многие природные существа и явления, вызывавшие страх, одухотворялись человеком, становились объектами поклонения и почитания (например, культ Змея).

Иррационален у человека страх смерти. Вопрос о наличии такого страха у животных вызывает особенные споры. Этологи описывают поведенческие реакции, свидетельствующие о том, что приматы (а также слоны, китообразные) эмоционально воспринимают смерть сородича, проявляя внешние признаки горя и сострадания. Так, Джейн Гудолл наблюдала у группы шимпанзе такие переживания. Описано проявление сострадания у самца гориллы, который пытался даже покормить умершую подругу ее любимой пищей [Beckoff, Allen 1997]. В группе бабуинов наблюдали смятение после смерти сородича, а затем укрепление дружеских, аффилиативных связей как способ снижения депрессивного состояния. Так же и у человека траур по умершему укрепляет социальные связи между живыми, объединившимися для того, чтобы отдать ему последние почести, укрепить родственную, коллективную сплоченность.

Особый интерес вызывает обнаружение у животных и человека общих нервных механизмов, включающихся в момент переживания чувства сострадания. Смерть члена группы вызывает у обезьян (как и у человека) повышение уровня гормона надпочечников — глюкокортикоида. У высокоорганизованных животных (приматы, киты, дельфины) в вентромедиальной префронтальной коре содержатся особые веретенообразные клетки, подобные клеткам в той же области у человека, которые отвечают за социальную организацию сочувствия, инстинктивное восприятие эмоционального состояния другой особи. В. Галлезе и Д. Ризолатти показали, что мозг обезьян содержит особую группу клеток — зеркальные нейроны, которые активизируются, когда животное слышит или видит действие другой особи, а затем само совершает это действие. Зеркальные нейроны способствуют улавливанию намерения других особей не с помощью осмысленной аргументации, а благодаря прямому моделированию, основываясь, главным образом, на чувственном образном восприятии. Эти нейроны дают возможность определить конкретное ментальное состояние у наблюдаемых особей своего вида и объяснить, почему макаки-резусы не станут принимать пищу, если другая обезьяна будет из-за этого страдать [См. об этом: Бекофф 2010: 134–135].

В поведении обезьян, в том числе и антропоидов, эмоции преобладают над когнитивными способностями. По-видимому, это было свойственно и человеку на ранних стадиях формирования его как вида. Радость, восторг перед теми явлениями Природы, которые удовлетворяли его потребности, а также страх и фобии, несомненно, были

существенным базисом первичного «религиозного чувства» и жертвоприношения как его атрибута. Заметим все же, что такое чувство, как сопереживание (эмпатия), требует определенного уровня сознательного мышления.

Самосознание у приматов

В иерархически организованной группе взаимодействие между особями, особенно проявление альтруистических форм поведения, предполагает способность каждой из них различать конкретных членов своей группы, а также обладать самосознанием. Наличие самосознания (самоузнавания) предполагает, что особи (индивидууму) присущ ментальный конструкт самого себя как вполне определенной сущности, отличной от всех остальных и всего остального. Иначе говоря, это способность сознательно выделять себя среди других особей своего вида.

В онтогенезе человека это свойство возникает не раньше 14–18 месяцев. Для демонстрации момента возникновения самосознания (формирования понятия «я») используют несколько приемов, причем наиболее известен зеркальный тест. У детей лишь постепенно развивается способность анализировать чужое поведение, отличать осмысленные, целенаправленные действия от случайных или вынужденных, понимать, что другое существо тоже что-то соображает, что его поступки обусловлены некими рациональными мотивами.

У обезьян в различных условиях исследовали реакцию на собственное отражение в зеркале [Ладыгина-Котс 1935; 1965; Гудолл 1992]. Однако положительные сведения о наличии у них зачатков самосознания получены в опытах, которые были проведены по схеме, используемой у маленьких детей [Gallup, 1970, 1987; Patterson 1986 и др.]. Например, шимпанзе под анестезией наносили на лоб лишнюю запаха красную метку. Когда животное приходило в себя после наркоза, рядом с клеткой ставили зеркало. Шимпанзе, увидев метку в зеркале, старались ее стереть. Кроме того, располагаясь под различными углами перед зеркалом, они пытались рассмотреть те участки своего тела, которые иным путем не видны, и даже чистили их [Tomasello, Call 1997].

Способность узнавать себя в зеркале появляется у шимпанзе в том же возрасте, что и целенаправленное использование орудий, т.е. к 2–2,5 годам, а вполне отчетливо — только к 4,5–5. С зеркальным

тестом правильно справлялись, кроме шимпанзе, орангутанги и некоторые гориллы, воспитанные людьми. При этом внутри каждого вида были выявлены существенные индивидуальные различия. Часто животному требуется длительное время, прежде чем правильно понять, кого оно разглядывает в зеркале. Любопытно, что приматы способны научиться, пользуясь зеркалом, копировать действия человека, а также копировать позы и гримасы, показываемые на фотографиях. Итак, можно считать доказанным, что антропоиды способны рассматривать себя как некий самостоятельный объект: у них имеются элементы самоузнавания, и они могут абстрагировать понятие собственного «Я», а также отражения предметов в зеркале (например, для их отыскания).

Способность антропоидов выделять себя из группы себе подобных, понимать намерения других особей и предугадывать их поведение в конкретной ситуации позволила применить к этим животным положения «теории разума». Согласно этой теории индивидуум понимает, что другие индивидуумы мыслят схожим образом, а также могут использовать это понимание для манипулирования поведением других. Иначе говоря, индивид считает другого индивида мыслящим и, анализируя его эмоциональное состояние, способен точно предсказать его последующие поведенческие реакции. Это ключевой фактор в эволюции высших приматов. Для доказательства теории разума у антропоидов используют, кроме зеркального теста, эксперименты с показом фотографий и видеозаписей [Premak, Woodruff 1978], наблюдения за использованием ими языка жестов или жетонов [Линден 1981]. Результаты этих исследований дают основания считать, что обезьяны, причем не только человекообразные, способны анализировать поведенческие реакции других особей, в том числе и нестандартные, с учетом конкретной ситуации.

Способность к манипулированию другими членами группы

Условием владения подлинной, т.е. сознательной, теорией разума является способность манипулировать поведением других особей. Существовая в группе, животное мотивировано на понимание своего положения в социальной иерархии, на возможность повышения своего ранга (следовательно, на получение ресурсов и жизненных благ). Ему необходимо учитывать поведение членов группы, в той или иной степени управлять их действиями, оптимально сочетая в своем поведении альтруизм с эгоизмом. Приматы, в отличие от большинства

стадных животных, знают всех своих соплеменников «в лицо» и с каждым имеют определенные взаимоотношения.

Общественные отношения у антропоидов строятся не только на основе инстинктивных действий, но и на способности оценивать знания сородичей, понимать их эмоциональное состояние, намерения (даже скрытые), взаимоотношения, все это анализировать и соответственно действовать. В целом ряде работ [Кёлер 1930; Фирсов 1977; Hinde 1983; Povinelli 1993; Povinelli et al. 1993] показано, что обезьяны отчетливо понимают мотивы поведения других особей, могут классифицировать членов группы по рангу и родству. Это позволяет им предвидеть поведение сородичей в будущем и планировать свои действия.

В поведении обезьян (особенно Старого Света) видят даже признаки макиавеллианских социальных идей [Палмер, Палмер 2003: 78–79]. Хитроумные маневры применяются ими для того, чтобы обмануть старшего по рангу. Наблюдали, как в группе шимпанзе зачинщик беспорядков переадресовывал гнев доминанта на неповинного сородича, чтобы самому избежать справедливого наказания. Обезьяна, знающая источник пищи, может увести от него сородичей и затем в одиночку воспользоваться пищей. Особь может изображать полнейшее равнодушие к вкусной пище, чтобы соперники не прибежали и не украли добычу. Обезьяна может предупредить конфликт и даже драку, отвлекая внимание соперников с помощью только что придуманной инсценировки. Так, молодой павиан, чтобы избежать нагоня от матери, внезапно вскакивал и внимательно высматривал что-то на горизонте, заставляя все остальное стадо впадать в панику — ведь поблизости может быть стадо конкурентов или хищник.

Ученые, выдвинувшие теорию «бессовестного, “макиавеллевского” интеллекта» [Вугне 1998 и др.], утверждают, что приматы используют свой «разум» в первую очередь для обмана друг друга и извлечения личной выгоды. Те обезьяны, в частности человекообразные, которые лучше и чаще других умеют обманывать своих сородичей, обычно обладают и самым крупным мозгом (сравнительно с размерами тела) и большим средним объемом коры головного мозга. Полагают, что именно выгоды от развития сложных социальных навыков и послужили когда-то причиной развития умственных способностей у приматов. Естественный отбор способствовал появлению все больших размеров головного мозга для реализации «изошренных» социальных взаимоотношений, среди которых одним из основных считают тактический обман.

В работах этологов встречаются указания на наличие у человекообразных обезьян эмпатии, что особенно отчетливо проявляется при игровом поведении молодых особей. Животное, воспринимая чувства и состояние другой особи, ведет себя по определенным правилам.

Сотрудничество, эмпатия, честность, справедливость, доверие, даже стыд — те эмоции, которые человеку достались от далеких предков и которые стали базовыми компонентами морали, так необходимой для жизнедеятельности группы, ее целостности и сплочения [Бекофф 2010: 98–99]. Напомним, что еще Ч. Дарвин рассуждал о проявлениях зачатков морали у животных.

Специально проведенные эксперименты подтверждают наличие сочувствия и сопереживания у приматов. Например, обезьян обучали вставлять в отверстие аппарата жетон для получения пищи. Самая старая в группе самка не смогла приобрести этот навык. Самец-партнер, наблюдавший за ее тремя неудачными попытками, подошел, поднял с пола ее жетон, вставил в аппарат и позволил самке взять пищу [Х. Марковитц. Цит. по: Бекофф, 2010: 135]. Были показаны случаи, когда голодный макак-резус отказывался брать пищевое подкрепление, предотвращая тем самым удар током другой обезьяне. Наблюдали, что живущие в неволе шимпанзе помогали друг другу получить пищу, например, открывая клетку.

Итак, у приматов самоузнавание и самоанализ являются важнейшими результатами социальной эволюции, возникшими в связи с необходимостью учитывать намерения и опыт других особей своего вида. Наличие этих способностей способствовало развитию разнообразных социальных стратегий. Умение неформально анализировать чужое поведение развилось у приматов, по-видимому, не позднее чем 40 млн лет назад, когда разделились эволюционные линии обезьян Старого и Нового Света. Общие предки антропоидов и человека уже могли обладать способностью к самоузнаванию. Эволюция приматов шла по направлению отбора индивидов, наиболее успешно предсказывавших поведение сородичей и манипулировавших ими.

Абстрактное, символическое мышление, язык у приматов

Эволюция приматов была направлена на усиление тесной связи между степенью развития рассудочной деятельности (разума, интеллекта) и устройством общественных отношений. Нейропсихической

основой для проявления сложной социальной жизни приматов являются присущие им (особенно у антропоидов) способности к абстрактному, символическому, логическому мышлению. Уже в ранних исследованиях [Кёлер 1930; Ладыгина-Котс 1935, 1965; Фирсов 1977] было установлено, что обезьяны (антропоиды) обладают элементарным конкретным образным мышлением, способны к простым формам абстракции и обобщения. В дальнейшем были получены впечатляющие данные, свидетельствующие о возможности выявления у человекообразных обезьян довольно высоких умственных способностей.

В естественных условиях сигнализация и коммуникация у приматов осуществляются в основном на базе жеста и мимики, хотя имеется и звуковой репертуар. Сигнальная система возникает и формируется на биологической основе функционирования организма. Звук, жест, гримаса частично утрачивают свою функциональность и приобретают знаковую, связанную с внутригрупповой коммуникацией. Информация, которую несет эта знаковая система, отражает в реальном времени пространственную ориентацию и психофизиологическое состояние отдельной особи и всего стада. Эксперименты, направленные на выявление разумных способностей у шимпанзе, бонобо, орангутанга, горилл, показали возможность формирования у них в ходе обучения навыков квазиречевого общения с человеком и со своими сородичами [Линден 1981; Fouts et al. 1984; Rumbaugh et al. 1989; Гарднер, Гарднер 2000; Паттерсон и др. 2000; Зорина, Смирнова 2006]. Так, обучение этих обезьян жестовому языку глухонемых показало, что их когнитивные способности достаточны для усвоения символов и оперирования знаками. В общей форме это соответствует основным определениям мышления человека.

Абстрактное, символическое мышление и обмен информацией с соплеменниками у обезьян могли быть важными нейропсихическими предпосылками для развития мышления у человека. По-видимому, нейрофизиологические корни не только чувств, эмоций, но сознания и разума были общими у человека и его предков-приматов. Исследование у обезьян разумной деятельности (включая наличие абстрактного, символического мышления и языка как способа передачи информации) является важным источником сведений о мышлении палеантропов и доисторического человека. Полагают, что язык жестов у пралюдей был определенным сенсомоторным кодом, который базировался на сложной сигнальной системе животного стада. При

очень высокой степени развития он мог стать предшественником звучащей речи. Появление членораздельных звуков привело к возникновению качественно новой, человеческой, знаковой, речевой системы, опирающейся на формирующееся человеческое мышление и интеллект.

Обмен кормом (дарение) у приматов

Жертвоприношение можно рассматривать как способ оказания воздействия (выпрашивать, ублажать) на доминанта со стороны субдоминантных особей. Ему отдают часть своего жизненного ресурса, прежде всего главное — пищу. Это, по существу, задаривание высшего существа (высших сил) в обмен на снисходительное доброе отношение, на сохранение группы в целом и каждого ее члена в здоровье и благополучии. Есть ли что-либо подобное в животном мире?

Существенным следствием альтруистических социальных взаимоотношений у приматов является обмен пищей. Он может служить одним из способов урегулирования конфликтных ситуаций в группе и установления дружественных отношений особей различных рангов. Такого рода манипулирование способствует сохранению целостности группы и благополучия каждого ее члена. Отметим, что у многих видов животных, в том числе и у беспозвоночных, принято преподносить подарки своим партнерам, что является частью брачного ритуала. Как правило, это подарок самца самке в виде кусочка еды, но иногда чисто символические презенты (пустой шелковый кокон, листья, веточки, пучки травы и т.п.). Самцы преподносят самкам подарки, демонстрируя им свои положительные качества добытчика, и, кроме того, отвлекают их внимание для успешного спаривания. Самки предпочитают самцов, приносящих более крупный пищевой дар. У некоторых видов пищевое подношение обеспечивает самке основной запас питательных веществ, необходимый для развития потомства. Подчеркнем, что такое поведение у большинства видов инстинктивно и является необходимым звеном полового поведения.

Естественно, что наибольший интерес представляет дарение пищи среди взрослых особей сообщества у приматов. Многочисленные наблюдения в природе и в искусственных условиях содержания показали, что шимпанзе является, пожалуй, единственным видом среди антропоидов, кто регулярно осуществляет дележ растительной и животной пищи среди взрослых особей обоего пола [McGrew 1981; Nishida et al. 1983; Goodall 1986; Boesch, Boesch 1989]. Это проявляется

в широком диапазоне поведенческих паттернов: от разрешения взять кусочек пищи до дарения пищи ее обладателем, даже если этому не предшествует просьба от одариваемой особи. Дележ пищи мог развиваться вначале в условиях собирательства. Самки делились со своими детенышами, что неудивительно. Матери часто отдают детенышам пищу, особенно ту, которую трудно добыть или приготовить для еды (орехи и др.). Наблюдали также случаи дележа орехами между особями противоположного пола. Однако пищу, добытую путем собирательства, отдают прежде всего детенышам и близким родственникам. Для получения пищи более слабая особь (субдоминант) реализует особые поведенческие реакции, в частности занимает позу попрошайничества, имитируя позу детеныша, выпрашивающего пищу у матери.

Полагают, что явление дележа пищей у приматов претерпело длительную эволюцию [Teleki 1975; Busse 1978; Boesh, Boesh 1989]. Раздел растительной пищи существовал, возможно, у многих видов узконосых и широконосых обезьян и осуществлялся в основном между родственными особями. В условиях обилия растительной пищи такое поведение могло быть способом проявления дружелюбного расположения.

У видов, потребляющих в пищу мясо, дележ добычи приобрел более выраженное альтруистическое значение, т.к. такую пищу значительно труднее добыть. В ходе эволюции у антропоидов, наряду с проблемой добывания мясной пищи, решалась проблема совместного ее потребления. Это было необходимо для регуляции половых взаимоотношений, для снижения конфликтных ситуаций, которые могли бы приводить к распаду объединения или к гибели его членов. Очевидна тесная связь способов охоты и дележа мясной пищи. Загонный тип охоты требует наличия высокого уровня социальных отношений между членами группы и способности их к взаимной координации действий. Нужны разнообразные совместные дружелюбные реакции и хорошо развитая система коммуникации, т.е. особенности поведения, которыми в наибольшей степени среди антропоидов обладают шимпанзе.

У этих животных выделяют следующие формы дележа мясной пищи [Boesh, Boesh 1989]:

1) пассивный дележ (особь В берет часть еды, которую держит особь А, а та не мешает ее действиям, но и не облегчает ей доступ к мясу);

2) активно-пассивный дележ (особь В берет часть мяса, которое находится в руках особи А, и та делает поощряющее движение);

3) активный дележ (особь А отрывает кусочки мяса и предлагает их особи В);

4) дарение (особь А отдает особи В большую часть имеющегося у него мяса).

После успешной охоты обладателями мясной пищи обычно оказываются взрослые самцы, а в роли просителей — самки и другие самцы. Как и процесс охоты, дележ добычи имеет выраженный половозрастной характер. Он часто не ограничивается только родственными особями, что отражает наличие развитых альтруистических взаимоотношений. Больше, чем другим просителям, мясо дают старым самцам, самкам в эструсе и близким родственникам обладателей мяса [Teleki 1973; McGrew 1981]. Молодняк обычно получает пищу от матери. Взрослые самцы чаще делятся с самками, чем с самцами, а самки — с подростками и взрослыми самцами. Отмечали, что наиболее щедрыми дарителями являются высокоранговые самцы [Voesh, Voesh 1989]. Взрослые самцы проявляют при разделе пищи высокую степень альтруизма. У них наблюдали около 79 % случаев активного дележа и 67 % от всех отмеченных дарений. Самцы чаще, чем самки, отдают пищу в активно-пассивной и активной манере. Есть сведения о том, что степень альтруизма при дележе добычей неодинакова в разных популяциях шимпанзе.

Шимпанзе делятся и растительной пищей, но реже, чем мясной. При ее сборе и обработке нет кооперации особей. Описаны, однако, случаи, когда самец, обнаруживший источник растительной пищи, подзывал других членов группы с помощью специфических звуковых сигналов.

Имеются наблюдения, указывающие на то, что пассивный дележ пищи распространен и у низших узконосых обезьян, причем, как правило, между родственными особями. Так, отмечали случаи пассивного и пассивно-активного дележа у белорукого гиббона [Бутовская, Файнберг 1993: 188]. Возможно, в отличие от других обезьян, у шимпанзе важную роль играют осознанные отношения между членами группы, проявление дружелюбных чувств к более слабым особям, не способным самостоятельно обеспечить себя достаточным количеством пищи.

В экспериментах В. Хорнер [Hogner 2011] на взрослых самках-шимпанзе была показана их способность делиться пищей и беско-

рыстно заботиться друг о друге. В клетку, где стояли две корзины с пластиковыми значками разного цвета, помещали по две особи. Обезьяна могла выбрать один из двух значков и обменять его у исследователя на лакомство или кусочек банана. В зависимости от выбранного цвета значка «награду» вручали либо только этой обезьяне, либо ей и другой особи. В большинстве случаев почти все обезьяны выбирали только те значки, которые можно было обменять на «награды» для себя и своей подружки. При этом, однако, «щедрость» каждой шимпанзе в значительной степени зависела от поведения партнера. Агрессивность или постоянные просьбы отдать «награду» заставляли обезьяну-«хозяйку» игнорировать компаньонку. Спокойное поведение и редкие напоминания о себе увеличивали вероятность получения пищевого подкрепления. На основании результатов подобных экспериментов в последнее время стало модным говорить о проявлениях у антропоидов обдуманного, иногда и весьма хитроумного, взаимного обмена не только кормом, но и взаимными услугами.

У групп древнейших людей — собирателей и охотников — важное значение имело развитие практики дележа пищи, особенно мясной. Выбатывались, вероятно, различные формы кооперации членов сообщества как для добывания пищи, так и для ее распределения, причем более сложные, чем у обезьян. Совместное потребление добычи спланировало первобытное человеческое объединение, способствовало развитию коллективизма. Оно совершалось, как указывает археологический материал олдувайской эпохи, не на месте забоя животного, а на жилых стоянках. Мясо получали и те, кто оставался на стоянке: женщины, дети, больные, старики. Такое поведение добытчиков продлевало жизнь старым и заболевшим соплеменникам.

Полагают, что первые шаги к дележу пищи на групповом уровне были сделаны *Homo erectus* 1,9–1,8 млн лет назад. В ледниковый период охота на крупного зверя стала единственным способом выживания. При этом жизненно необходимыми стали практики, препятствовавшие неравенству в распределении ресурсов питания, например ограничение доминирования лидера группы коллективными усилиями остальных. С появлением регулярного избыточного продукта появилась возможность использования продукта не только внутри своей группы, но и для дарения членам других общин и преподношения Высшим Силам.

Ритуализованное поведение

Одним из важнейших достижений этологии было описание и анализ ритуализированных форм поведения различных представителей животного мира [Tinbergen 1953; Hinde 1983; Лоренц 1992]. Ритуализованное поведение — это формализация, стилизация и гиперболизация обычных двигательных актов, придание им особой коммуникативной функции с целью облегчения и более эффективного проявления социальных взаимоотношений. Основные цели такого поведения у животных, в том числе и у приматов, — это достижение репродуктивного успеха, минимизация агрессивных реакций, сплочение сообщества. Общеизвестны ритуальные бои самцов, брачные танцы, особые звуковые реакции, действия, направленные на снижение конфликтной ситуации между доминантными и субдоминантными особями. Инстинктивная заданность ритуализованных реакций позволяет животным с минимальными энергетическими и эмоциональными затратами осуществлять сложнейшие формы индивидуального и социального поведения. К. Лоренц выделил четыре функции ритуализованного поведения животных, впоследствии вошедших в человеческую культуру и преобразованных ею: коммуникация, направление, создание новых мотиваций, дифференциация видов. Признаком адекватного поведения особи в группе является ее следование видовому ритуалу, готовность заменить непосредственное действие символическим и тем самым выразить свое дружелюбие и потребность в общении с особями своего вида.

Среди многочисленных форм ритуализованного поведения приматов приведем только те, которые относятся к рассматриваемой теме. Это утренняя «молитва» павианов. Своеобразными серенадами встречают рассвет гиббоны. Особые «танцы» описаны у взрослых самцов шимпанзе, подолгу наблюдающих за водопадом. В течение 10–15 минут они танцуют, как одержимые, испытывая, может быть, восхищение перед этим природным явлением. Шимпанзе вообще любят подолгу следить за падающей водой. Перед началом сильной бури или во время жестоких порывов ветра самцы шимпанзе исполняют удивительный танец дождя: они встают на задние ноги, раскачиваются из стороны в сторону, обрывают ветки деревьев и бегают по склону. Самки и детеныши наблюдают за этими буйными танцами с деревьев. Вероятно, этот танец позволяет шимпанзе-самцам утвердить свой ранг, а самкам — сделать свой выбор. Но может быть, это показатель

их предчувствия, страха перед грозным явлением природы. Наблюдавшая такое поведение Джейн Гудолл писала: «Если шимпанзе могут разделять свои чувства и вопросы с другими, могли ли эти элементарные проявления ритуализироваться в некое подобие анимистической религии? Могли ли они поклоняться водопадам, ливням, льющимся с неба, грому и молнии — богам стихий? Таким всемогущим, таким непостижимым?» [Goodall, 1986].

Стоит привести еще один пример: близкое к ритуализованному поведение волков. Вот что пишет Д. Даррел: «В лунные ночи, особенно когда подмораживало, мелькают контуры скользящих из тени в тень волков. Вдруг они все сливаются вместе, и волки, закинув голову, издают дикий жалобный вой, который отдается между стволами. Сверкают выхваченные луной глаза, шире и шире раскрываются глотки, по мере того как волки, все более возбуждаясь, с растущим воодушевлением предаются пению» [Даррел 2008: 398]. Чем не экстаз шаманства!

У человека с древнейших времен ритуал служил главным выражением религиозных, культовых отношений, в том числе и при выполнении обрядов жертвоприношения. Цикличность ритуала — это залог порядка и этического закона в обществе, что включает, в частности, почитание богов, принесение им жертв, вознаграждение жрецов, совершающих жертвоприношение. В традиционных культурах ритуал составляет основу поведения и сознания человека. Из множества определений ритуала упомянем лишь следующие. Э. Дюркгейм рассматривал ритуал в качестве правил, которые предписывают человеку модели поведения в присутствии священных объектов [См. об этом: Клопыжникова 2009: 3]. Отрицательные ритуалы представляют собой систему запретов, призванных разделить мир сакрального и мир профанного: запрет принимать пищу, касаться особых предметов, выполнять определенную или же всякую работу и пр. Положительные обряды совершаются с целью приблизить верующего к миру священного. К ним относятся, например, совместная трапеза с богами, воспроизведение наиболее значительных событий их жизни. Искупительные ритуалы смягчают последствия святотатственного поступка. А. ван Геннет и М. Мас считали, что ритуал отражает и выражает экономические категории (жертва, дар, обмен) и половозрастные характеристики (инициация, обряды перехода) человеческого коллектива на ранних этапах его существования [См. об этом: Там же: 3].

Итак, ритуалы — магические или религиозные — стилизованные, символические действия, направленные на достижение определен-

ных целей в земной или загробной жизни. Они гарантируют психологическую устойчивость и благополучие коллектива, помогают человеку органично существовать внутри родной культуры, встраиваться в систему социальных отношений другой культуры; постигать и осознавать сущность и правила социальных иерархий и субкультур. Ритуал можно рассматривать как символическую форму поведения живых организмов, связанную с их адаптацией к условиям окружающей среды, направляющую и упорядочивающую их жизненную активность, способствующую возникновению коммуникативных и ценностных систем и служащую основным материалом для образования новых форм поведения, согласованных со своими образцами [Там же].

Замечательная особенность живой материи состоит в эстетическом принципе ее организации, т.е. в гармоничности строения и поведения биологических объектов. Яркими примерами этому служат брачные ритуалы у многих видов животных, особенно у птиц (брачные украшения, пение, токование, ухаживания, бои и пр.). В ритуал некоторых видов птиц входит привлечение самки с помощью выстроенного самцом гнезда. Например, самцы птицы-беседочника строят особые беседки и украшают их раковинами улиток, побелевшими косточками, цветами, ягодами, перьями. При появлении самки самец беседочника выполняет особый танец.

Эстетического чувства не лишены и обезьяны. Известны наблюдения и эксперименты для изучения «живописи» шимпанзе. В их картинах обнаруживают в известной степени владение композицией, правила симметрии, находят тематическое разнообразие и даже стилистические особенности (ритмика, противопоставление и соединение элементов) — то, что является первоосновой абстрактной живописи [Vancatova 1999].

Очевидно, что человек, наблюдая за ритуализованным поведением животных, многое позаимствовал, в том числе при жертвоприношениях и даже в строительстве сооружений для проведения религиозных церемоний.

Социальная культура

Д. Гудолл еще в 1960-е годы впервые высказала мнение о том, что шимпанзе пользуются примитивными орудиями и что у них есть социальная культура. Под культурой у приматов подразумевают способность к передаче навыков и особенностей поведения из поколения

в поколение социальным путем [Waal de 1982]. Например, есть шимпанзе, которые для раскалывания орехов пользуются камнями. Они обучаются этому в своей стае, общаясь друг с другом. Однако есть группы, живущие в местах, где много орехов и камней, но не обладающие указанным навыком. Для исследования возможности формирования культурных навыков посредством научения проводят специальные эксперименты. В одном из них обучили одну самку шимпанзе открывать коробку способом А, а другую — способом Б. Каждую особь ввели в отдельную группу шимпанзе. Одна группа, понаблюдав, как открывает коробку обученная шимпанзе, научилась у нее делать это способом А, а другая группа — способом Б. Создали таким образом две культуры.

В подобных экспериментах выявляются индивидуальные отличия, т.е. одни особи учатся новому навыку, а другие неспособны к этому. Широко известны наблюдения за поведением японских макаков, в естественных условиях перенимавших навыки обработки пищи друг у друга и закреплявших их в группе посредством научения молодых особей. Интересна культура бонобо, прежде всего, тем, что в их социальной организации доминируют самки. Бонобо на редкость мирные животные. У них сексуальное поведение — это механизм, посредством которого они избавляются от напряженности и враждебности в отношениях друг к другу.

Особенности проявления социального поведения приматов определяются как генетическими, так и филогенетическими факторами, роль каждого из которых часто весьма трудно исследовать и определить. Кроме этого, для формирования социальной культуры конкретного сообщества животных (и человека!) важное значение имеют экологические особенности среды его обитания, в значительной степени определяющие необходимость возникновения, проявления и закрепления тех или иных навыков у отдельных особей и популяции в целом.

Заключение

Исследуя поведение обезьян, прежде всего антропоидов, обнаруживают такие психофизиологические свойства, а также особенности социальной организации, которые связывают их с человеком. Это сходство, очевидно, наиболее отчетливо проявлялось у прегоминид и древнейших видов пралюдей. Грань, их разделявшая, была недоста-

точно отчетливой. Современные прегоминиды проявляют широкий спектр эмоций и чувств, способны производить и использовать примитивные орудия, обладают навыками социального общения, основанными не только на инстинктивных реакциях, но и на сознательных действиях. Очевидны, однако, количественные и качественные отличия разума обезьян, включая антропоидов, от интеллекта человека даже на ранних стадиях его эволюционного развития. Главные из этих отличий — это наличие у людей речевого общения и стремления преобразовывать окружающую среду.

Человек как вид — животное не просто социальное, а «ультрасоциальное». Люди способны формировать принципиально разные по своей структуре коллективы, различающиеся своими способами добычи пропитания, системой внутригрупповых отношений, устройством семьи, традициями, нормами поведения и т.п. В зависимости от эпохи и экологической обстановки наши ближайшие вымершие предки жили в условиях либо равноправной социальной структуры (собиратели и охотники), либо иерархии доминирования. Взаимоотношения членов большинства праобщин могли характеризоваться отсутствием жесткой иерархии доминирования, избеганием контактных форм внутригрупповой агрессии, наличием различных форм взаимной помощи и поддержки, более или менее равным доступом к пище всех членов, включая калек и больных. Среди мужчин выделялись вожди, лидеры, обладавшие не только физической силой и большими умственными способностями, но также способностями улаживать и поддерживать дружеские связи с членами праобщины, предотвращать или гасить внутригрупповые конфликты.

Согласно «гипотезе культурного интеллекта» выдающиеся интеллектуальные способности, отличающие человека от обезьян, развились в связи с требованиями особо сложной и гибкой социальной организации. Для *Homo sapiens* характерны не только специфические социально-ориентированные интеллектуальные способности, но также совершенствование умения разбираться в скрытых от непосредственного наблюдения причинах явлений, в том числе в мотивации и смысле чужих поступков. Полагают, что наши предки приобрели такой уровень интеллектуальных способностей уже после стадии архантропов (*Homo erectus*), живших 1–2 млн лет назад [Hermann et al. 2007].

Архаическому мышлению человека были свойственны специфические особенности, Ф. Кликс выделял несколько основных его

свойств: высокая степень слияния индивида с окружающей природой, интеграция личности и рода, повышенная эмоциональность и аффективная напряженность общения, иконическая полнота воспроизведения содержания памяти [Кликс 1985]. Важно отметить свойство, согласно которому все одушевленные и неодушевленные предметы, все явления проникнуты общей непрерывной жизнью [Леви-Брюль 1930]. Это основа для анимизма, тотемизма и, соответственно, для ритуалов жертвоприношения животным и священным растениям. Леви-Брюль особо отмечал роль коллективных представлений («примитивный индивид чувствует себя только членом своего племени и с невероятным упорством поддерживает традиционный способ интерпретации чувственных ощущений»), а также феномен «сопричастия», ассоциативной связи между предметами и явлениями на основе случайных совпадений и поверхностных аналогий. Для архаического мышления типична множественность моделей мира и принцип всеобщего превращения (человека в зверя и наоборот). Естественная черта древнего человека — наделение священным смыслом того, что он сделал, достижений своего рода и своих предков (сакрализация). Изобретатели орудий и приспособлений мифологизировались, превращались в демиурга, божество, культурного героя. Необходимо также отметить яркую эмоциональность первобытного человека, его сложную психоментальную жизнь, где реальность часто была неотличима от грез и сновидений.

На такой психофизиологической основе формировалось религиозное чувство, вбиравшее в себя в разной степени, с одной стороны, преклонение перед проявлениями Природы, удовлетворявшими потребности человека, а с другой стороны, ужас и фобии перед ее грозными явлениями. Немалую роль в возникновении религиозного чувства сыграло существование человека в условиях жесткой конкуренции с сильными хищниками, а также общественной иерархии. Могучий зверь, потусторонние силы, духи, боги, демиурги — это все сверхдоминанты в представлении человека. Эти силы становятся объектами мифотворчества и непосредственно включаются (причем не только в архаичные времена) в жизнь социума.

Начиная с мустьерской эпохи можно говорить о проявлении у древнейших людей веры в загробную жизнь. Об этом судят по употреблению красной охры как ритуального субститута крови, т.е. символа жизни. Раскопанные по близости от могил черепа и кости животных, возможно, указывают на ритуальные трапезы или даже на жертвопри-

ношения. Значительно позже возникает вера в воскресение, в продолжение человеком своих занятий в ином мире, о чем свидетельствовали находки в погребениях орудий, украшений и остатков трапез.

Палеолитическая франко-кантабрийская наскальная живопись отражает «мистическую “солидарность”», родство охотника (человеческого мира) и жертвы (животного мира), что обуславливается самим актом убийства: пролитая кровь во всем схожа с человеческой [Элиаде 2001]. Современные охотничьи народы в животных видят себе подобных существ, но наделенных сверхъестественной силой. Они верят в обратимое превращение человека в зверя, в то, что души умерших могут переходить в животных. В их религиях фигурируют сверхъестественные существа: териоморфные спутники или охранительные духи типа Верховного Существа — Владыки диких зверей, которые защищают и жертву, и охотника, а также духи особых растений и разных животных.

Религиозное сознание и поведение працивилизаций характеризуются ритуализацией и приношением жертв. Жертвоприношения высшим существам у палеоантропов относят к верхнему палеолиту. У многих племен существует обычай предлагать Верховному Существу по куску от каждого убитого зверя или череп и главные кости (т.е. своеобразное жертвоприношение). В культ охотников на пещерных медведей входило сохранение его черепа и крупных костей с тем, чтобы на следующий год Владыка диких зверей мог нарастить на них мясо.

С развитием религиозных представлений жертвоприношения адресовались не только тотемам, но идолам, праматери — защитнице семьи и жилища, т.е. сверхдоминантам, в какой бы форме они ни представлялись. По мере формирования главных религий человеческих цивилизаций в них все в меньшей степени отражалась связь мира человека и мира животных. Однако даже в них можно обнаружить отголоски, пережитки древнейших представлений о неразрывном единстве всех живых существ. Как бы ни возвышал Человека его творческий гений, он сохраняет психофизиологическое родство с далекими предками. В заключение приведем звучащие как завет слова Лета-коса-Лесы, вождя племени пауни: «В начале всего сущего мудрость и знание были уделом животных, ибо Туауа, Тот, Кто Вверху, не говорил с человеком напрямую. Он посылал животных сказать человеку, что он является ему в облике животных и что у них, а еще у звезд, у солнца и луны человек должен учиться, ибо все на свете говорит от имени Туауа» [Цит. по: Curtis 1907].

Библиография

- Бекофф М.* Эмоциональная жизнь животных. СПб., 2010.
- Бутовская М.Л.* Эволюция группового поведения приматов как предпосылки антропогенеза // СЭ. 1987. № 1. С. 52–69.
- Бутовская М.П., Файнберг Л.А.* У истоков человеческого общества. М., 1993.
- Гарднер Р.А., Гарднер Б.Т.* Обучение шимпанзе жестовому языку в общении с людьми // Иностранная психология. 2000. № 3. С. 18–27.
- Гудолл Дж.* Шимпанзе в природе: поведение. М., 1992.
- Дарвин Ч.* Происхождение человека и половой подбор // Он же. Сочинения. Т. 2. СПб., 1896.
- Даррелл Д.* Розы — моя родня. Филе из палтуса. Только звери. Ковчег на острове. М., 2008.
- Зорина З.А., Смирнова А.А.* О чем рассказали «говорящие» обезьяны. М., 2006.
- Кёлер В.* Исследование интеллекта человекоподобных обезьян. М., 1930.
- Кликс Ф.* Пробуждающееся мышление. История развития человеческого интеллекта. Киев, 1985.
- Клопыжникова А.А.* Ритуал как кодификация обряда // Аналитика культурологии. 2009. Вып. 2 (14). — Режим доступа: <http://analculturolog.ru/archive/item/375-article4.html>.
- Ладыгина-Котс Н.Н.* Дитя шимпанзе и дитя человека в их инстинктах, эмоциях, играх, привычках и выразительных движениях. М., 1935.
- Ладыгина-Котс Н.Н.* Предпосылки человеческого мышления. М., 1965.
- Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1965.
- Линден Ю.* Обезьяны, человек и язык. М., 1981.
- Лоренц К.* Человек находит друга. М., 1992.
- Палмер Д., Палмер Л.* Эволюционная психология. Секреты поведения Homo sapiens. СПб.; М., 2003.
- Панов Е.Н.* Знаки, символы, языки. М., 1980.
- Паттерсон Ф.Г., Матевия М.Л., Хайликс В.А.* Как гориллы познают мир вокруг себя: что показал проект Коко // Иностранная психология. 2000. № 13. С. 41–55.
- Удалова Г.П.* Система доминирования в сообществах животных, этносе и культуре // Теория и методология архайки. СПб., 2003. С. 95–103.
- Удалова Г.П.* Доминирование-лидерство у приматов (эволюционный аспект) // Теория и методология архайки. СПб., 2011. С. 25–49.
- Фирсов Л.А.* Поведение антропоидов в природных условиях. Л., 1977.
- Хайнд Р.* Поведение животных // Синтез этологии и сравнительной психологии. М., 1975. С. 360–374.
- Элиаде М.* История веры и религиозных идей: в 2 т. Т. 1: От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2001.

Bekoff M., Allen C. Cognitive ethology: slayers, skeptics and proponents // Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals / R.W. Mitchell et al. (eds.). Albany, 1997. P. 313–334.

Boesh Ch., Boesh H. Hunting behavior of wild chimpanzees in the Tai national park // Amer. J. Phys. Anthropol. 1989. V. 78. P. 547–573.

Busse C.D. Do chimpanzees hunt cooperatively? // Amer. Natur. 1978. V. 112. P. 767–770.

Byrne R.W. The Thinking Ape. Evolutionary Origins of Intelligence. Oxford: Oxford Univ. Press, 1998.

Chance M., Jolly A. Social groups of monkeys, apes and man. N.Y., 1972.

Curtis N. The Indians' Book: An Offering by the American Indians of Indian Lore? Musical and Narrative, to Form a Record of Songs and Legends of their Race. N.Y.: Harper Brother, 1907.

Fouts R.S., Fouts D. H., Schoenfeldt D. Sign language conversational interaction between chimpanzees // Sign Language Studies. 1984. Vol. 42. P. 1–12.

Gallup G.G. Chimpanzees: Self-recognition // Science. 1970. Vol. 167. P. 86–87.

Gallup G.G. Self-awareness // Comparative primate biology. V. 2B: Behavior, cognition and motivation / Ed. G. Mitchell, J. Erwin. N.Y., 1987. P. 3–16.

Gardner R.A., Gardner B.T., Van Cantfort T.E. Teaching Sign Language to Chimpanzees. Albany, 1989.

Goodall J. The chimpanzees of Gambe: Patterns of behavior. Cambridge, 1986.

Hermann E., Call J., Hernandez-Lloreda M.V., Hare B., Tomasello M. Humans Have Evolved Specialized Skill of Social Cognition: The Cultural Intelligence Hypothesis // Science. 2007. V. 317. P. 360–366.

Hinde R.A. Primate social relationships, an integrated approach // Description of social behaviour. Oxford, 1983. P. 19–34.

Horner V. 2011. ria.ru/science/20110808/4138211056.html

Kummer H. Social Organization of Hamadryas Baboons. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

McGrew W. The female chimpanzee as a human evolutionary prototype // Woman the gatherer. New Haven, 1981.

Nishida T., Uehara S., Nyondo R. Predatory behavior among wild chimpanzees of the Mahale Mountains // Primates. 1983. V. 20. P. 1–20.

Patterson F. The mind of the gorilla: Conversation and conservation // Primates: The road to self-sustaining population. N.Y., 1986. P. 933–947.

Povinelli D.J. Reconstruction the evolution of mind // Amer. Psychologist. 1993. Vol. 48. P. 493–509.

Povinelli D.J., Rulf A.B., Landau K.R. et al. Self-recognition in chimpanzees (Pan troglodytes): distribution, ontogeny, and patterns of emergence // J. Comparative Psychology. 1993. Vol. 197. P. 347–372.

Premak D., Woodruff G. Does the chimpanzee have a theory of mind? // Behavior and Brain Science. 1978. Vol. 1. P. 515–526.

Rowell T.E. Social behavior of monkeys. Harmondsworth, 1972.

Rumbaugh D.M., Hopkins W.D., Washburn E.S., Savage-Rumbaugh E.S. Lana chimpanzee learn to count by «NUMATH»: a summary of videotaped experimental report // *Psychological Records*. 1989. Vol. 39. № 4. P. 459–470.

Smith D.Y. Incidence and consequences of inbreeding in three captive groups of rhesus macaques (*Macaca mulatta*) // *Primates: 1 The road to self sustaining populatyions*. N.Y., 1986. P. 857–874.

Teleki G. Primate subsistence patterns; Collector-predators and gatherer-hunters // *J. Hum.Evol.* 1975. V. 3. P. 575–594.

Tinbergen N. Social behaviour in animals. L., 1953.

Tomasello M., Call J. Primate Cognition. Oxford, 1997.

Vancatova M. The ape picture making activity // *Этология человека на пороге XXI века: новые данные и старые проблемы* / Ред. М.Л. Бутовская. М., 1999. С. 306–321.

Waal F.B.M. de. Chimpanzee politics: Power and sex among apes. N.Y., 1982.

Т.Н. Дмитриева

О НЕОДНОЗНАЧНОСТИ ПОНЯТИЯ «ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ»

Одной из особенностей любой гуманитарной науки, в частности науки, имеющей своим предметом изучение различных аспектов Архаики — ее мировосприятия, мифологии, религии, — является наличие проблем, связанных с упорядочением системы понятий и, соответственно, с терминологией. Тем не менее проблема упорядочивания и систематизации понятийного аппарата, при всей ее важности и значимости, еще далека от разрешения. Это касается практически всех обобщающих понятий. Существует множество определений тотемизма, шаманизма и т.п., что далеко не всегда вызвано изучением разных сторон явления, когда определения дополняют друг друга. Чаще всего различия в трактовке явлений зависят от теоретических позиций авторов.

Но главная, фундаментальная, на мой взгляд, причина проблем с определениями понятий связана с самим характером, природой архаического мировосприятия — его синкретичностью, целостностью, непрерывностью, нерасчлененностью, «всесвязанностью» (термин В.Р. Арсеньева), которую мы хотим разложить на отдельные элементы и зафиксировать в четко определенных понятиях. Именно В.Р. Арсеньев неоднократно писал о трудности перевода на язык науки реалий архаического мировосприятия [См., например: Арсеньев 1990: 192–193; Арсеньев 2000: 104–105]).

Кроме того, такие понятия, как «тотемизм», «анимизм», «шаманизм», «культ предков» и т.п. — это конструкты научной мысли, т.е. обобщения, сделанные учеными на основе наблюдений и анализа.

В отличие от них, понятия «жертва», «жертвоприношение» пришли в науку из обыденного сознания и сохраняют с ним связь. Они обладают значениями и смыслами, которые складывались тысячелетиями независимо от развития науки.

Эти слова встречаются в контексте обрядовой жизни и идеологии архаических культур, ранних цивилизаций, мировых религий, в частности христианства, в традиционной культуре цивилизованных народов. Мы говорим: «жертва богам», «жертва первинок», «кровавая жертва», «искупительная жертва». В жизни, в неритуальной сфере также может идти речь о переживании состояния «жертвы», «жертвенности». Это отражено, в частности, в таких ситуациях: «он пожертвовал собой во имя...» или «сбор пожертвований для...», которые отражают психологию, в некотором смысле сходную с ритуальным жертвоприношением. Возможны и другие контексты, например «жертва любопытства» или «жертва обстоятельств» и т.д.

Таким образом, спектр употребления данных слов чрезвычайно широк: бытовое, религиозное и научное. Нас интересует только последнее, но чувства, смыслы и образы, вызываемые бытованием этого слова в житейском и религиозном контекстах, уводят от четкости, размывают границы возможного научного определения понятия. Итак, термин «жертвоприношение» неоднозначен, и мы попробуем описать разновидности его значений.

Многообразие вариантов принесения жертвы можно описать, указывая цель, адресат, характер и способ религиозного ритуала.

Адресаты, т.е. те, кому приносится жертва, бесконечно многообразны: это любые персонажи и объекты поклонения. В качестве жертвы может выступить практически все: объекты природы и вещи, изготовленные человеком, пища, растения, животные и их части, кровь, части тела человека и человек в целом как живое существо, а также в определенном смысле — его действия и поступки и т.д. Многообразны способы принесения в жертву: оставление в особых местах, возлияние, сожжение, умерщвление, расчленение, поедание, воздержание от действий и поступков и многое другое.

Не рассматривая все это необъятное множество вариантов, укажем лишь на различные цели, ради которых приносится жертва, иными словами, на различные функции жертвоприношения.

Именно на функцию жертвоприношения, на его роль в ритуале обращали внимание многие исследователи, стремившиеся описать явление теоретически.

Функцию жертвы как дара божествам и другим сверхъестественным существам для обеспечения их благосклонности и уменьшения враждебности считал важнейшей Эдуард Тейлор [Тейлор 1939: 490–491]. Близких взглядов придерживался Марсель Мосс: «Жертвы

были обычно в некоторой степени дарами, дающими верующим право на их бога» [Цит. по: Рикман 1983: 173]. Разнообразные функции различных видов жертвоприношений рассматривал в своей книге Э.О. Джемс [James 1937]. Под категорию дара или обмена попадают жертвы: умиловительная; жертва-кормление; доля божества или умерших; жертва, пробуждающая внимание богов; искупительная; благодарственная; жертва, совершаемая как акт благочестия. Но в эту категорию не могут быть отнесены такие функции, как жертва-посланник, жертва-сопроводитель или транспорт в иной мир.

И уже совсем не являются даром или обменом строительные жертвы или жертвы, совершаемые в новогодних ритуалах, которые воспроизводят, «реактуализируют» космогонию, сотворение мира. Как писал М. Элиаде, «каждое жертвоприношение, совершаемое брахманом, означает новое сотворение мира», «реактуализирует архетипический космогонический акт» [Элиаде 1987: 85, 86]. Если жертва-дар, подношение, доля имеют адресат, то ни жертва-транспорт, ни жертва-спутник, ни тем более жертва, приносимая в разного рода инициальных ритуалах, адресата иметь не могут по определению. При этом обратим внимание, что именно в этих последних случаях обязательным является убийство жертвы, а в случае повторения космогонии — еще и ее расчленение.

Рене Жирар в книге «Насилие и священное» [Жирар 2000], Вальтер Буркерт в книге «Номо Несанс» [Буркерт 2000] подчеркивали в ритуале жертвоприношения связь священного переживания с убийством живого существа, т.е. с преступлением, насилием, которое, тем не менее, дает выход — и тем самым нейтрализацию — природной склонности человека к агрессии. «Преступно убивать жертву, потому что она священна <...>, но жертва не станет священной, если ее не убить» [Жирар 2000: 7]. Само жертвоприношение теснейшим образом связано с насилием: оно не что иное, как *violence criminelle*, но, как это ни парадоксально, оно ведет к святости, к тому, что жертва становится священной: «Подлинное сердце и тайную душу священного составляет насилие» [Жирар 2000: 42]. В человеческой психике глубинная связь переживания священного, смерти и возрождения с насилием, агрессией, страданием и сексуальностью подмечена в психоанализе и в трансперсональной психологии [См., например: Гроф 1993: 226]. Однако это совершенно особый аспект темы жертвоприношения, на котором мы не будем останавливаться.

Принесение жертвы-дара является частью церемоний, обусловленных в большей степени ритуальными традициями и мифологическими представлениями «об устройстве вещей». Например, ульчи перед началом очередного сезона рыбной ловли проводят обряды кормления хозяина воды. Ему предлагаются праздничные угощения, традиционно употребляемые людьми, которые на специальных блюдах опускают в прорубь. Все это сопровождается молениями об удачных промыслах. Хозяин воды и вообще люди воды мыслятся как обычные люди, но более могущественные: они владеют всей рыбой в реках и море. Такие же кормления, но приобретающие значения благодарения, устраиваются ульчами в случае особо удачного лова [Золотарев 1939: 92–94].

Жертвоприношение, связанное с началом нового временного цикла, строительства храма, дома, вообще каким бы то ни было значимым началом, бывает связано с конкретным космогоническим повествованием [Элиаде 1987: 43 и след.].

Термин «жертвоприношение» употребляется и в рамках мифологических текстов о происхождении животных, растений, небесных светил и других природных объектов, а также в контексте создания мира в целом из тела убитого живого существа. Это еще один смысл научного толкования слова. В рассказах об убиении отсутствует адресат. Так, миф о происхождении огородных растений у папуасов киваи повествует о том, что девушка Пекаи подсмотрела запретный для нее мужской обряд — танец, который мужчины исполняли, чтобы вызвать рост бананов. Мужчины тут же убили девушку Пекаи и разбросали в огороде части ее тела. Из них выросли побеги сладкого картофеля и других огородных культур, а из головы вырос ямс [Путилов 1980: 301].

Е.М. Мелетинский называет подобный сюжет, характерный для раннеземледельческих обществ, «мифологемой Хайнувеле»: принесенная в жертву девушка (первая умершая) превращается в злаки, дает жизнь растительности и т.п. [Мелетинский 1995: 203]. В этот же ряд он ставит сюжеты об умирающих и воскресающих богах и сюжеты создания мира из тела некоего антропоморфного первосущества. В аккадской мифологии это Мардук, в сражении убивающий богиню Тиамат и делающий небесный свод из верхней части тела, а из нижней — землю, растения и животных.

В ведийской мифологии боги расчленили великана Пурушу, из частей которого возникают элементы космоса и социальной органи-

зации, а в китайской мифологии из тела умершего первочеловека Пань-гу создаются все элементы мира. В скандинавской мифологии боги убивают великана Имира и создают землю из его плоти, небо — из черепа, горы — из его костей, реки — из его крови.

Эти мифологические сюжеты описываются обычно в терминах жертвоприношения. Но от жертвоприношения-дара данное употребление слова отличается по ряду признаков.

Во-первых, такие жертвоприношения — это события, происшедшие в мифические времена первотворения, а не ритуалы, совершаемые в реальной жизни обычными людьми. Эти события, конечно, повторяются и в ритуалах — в новогодних или других инициальных, но символически и именно как «реактуализация творения».

Во-вторых, эти «жертвоприношения» не имеют адресата — это события, происшедшие «во время оно» в силу определенных причин: мужчины убивают девушку Пекаи, потому что она нарушила запрет, Мардук убивает Тиамат в силу вражды между богами и т.д.

Вместе с тем предполагается, что именно реальное жертвоприношение послужило прототипом подобных космогонических идей [Мелетинский 1995: 202–203]. Таким образом, этот смысл слова «жертвоприношение» существенно иной, чем тот, который имеется в виду в ситуации дара, обмена и т.п.

Есть еще одна группа ритуалов, при которых убивается живое существо, но ситуации дара (обмена) в прямом смысле слова нет. Это ритуалы, в которых убиваемое живое существо отправляется в иной мир с разными целями: сопровождения души умершего; транспорта, которым умерший будет пользоваться в ином мире; передачи подарков и пожеланий существам иного мира.

Характерным примером является медвежий праздник в той форме, в которой он распространен у народов Дальнего Востока. Медвежий праздник — это торжественные проводы медведя, возвращающегося домой — к лесным людям, к хозяину тайги. Так, ульчи, нивхи, айны несколько лет выращивают медвежонка, пойманного в тайге (или купленного). Когда наступает время праздника, его развлекают играми, танцами, угощают вкусными кушаньями, а затем «отпускают» с богатыми подарками и собаками. Эти дары он должен передать своим сородичам и рассказать, как хорошо и приятно было ему жить у людей, с каким почетом его провожали. Внешне это выглядит как убиение медведя, но понимается нивхами, ульчами и другими народами как возвращение медведя к «таежным людям» и его возрождение.

Не медведь, убиение которого дает ему возможность вернуться «к своим», а именно подарки и отсылаемое лесным людям угощение считается жертвоприношением. Ульчи говорят, что медведь ходил к людям «за продуктами» [Золотарев 1939: 125]. То же отмечает и Л.Я. Штернберг: медведь, убиваемый на медвежьем празднике, не является жертвой в представлении нивхов, для которых «приносить жертву — значит давать богу нечто реальное» [Штернберг 1936: 19]. Это еще раз показывает, что не всякое ритуальное убийство является жертвой-даром и вообще жертвой.

Итак, можно видеть, что явления, охватываемые понятием «жертвоприношение», оказываются неоднородными. Во-первых, жертва-дар, в процессе принесения которой главным стержнем действия оказывается не убийство живого существа (убийство здесь вообще не является обязательным — широко распространены бескровные жертвы), а именно дарение, отдавание (с любой мотивацией: возвращение в виде ожидаемых благ, выражение почтения и признательности, стремление разжалобить божество и т.п.). Во-вторых, жертвоприношение как мифологическое событие и его ритуальное повторение, при котором центральными событиями оказываются убийство и расчленение жертвы.

Глубинное психологическое различие этих двух «форм» жертвоприношений подчеркивается еще и тем, что каждая из этих разновидностей жертвоприношения тяготеет к разным ритуальным комплексам и по-разному локализуется в культурно-историческом пространстве. Жертвоприношение-дар встречается чрезвычайно широко в традиционных обществах, а распространение ритуального повторения мифического убийства времен первотворения ограничено, и это ограничение, скорее всего, стадийного характера, связанное с обществами периода формирования ранних цивилизаций.

При отнесении ритуала к категории «жертвоприношение» учитываются два существенных признака — дар (обмен) и убийство. Работает то один, то другой, а иногда оба вместе. Если мы встречаем ритуал, где духам или богам делаются подношения (предметов или убитых живых существ), мы называем его жертвоприношением. Если мы встречаем ритуал, при котором никому ничего не подносится, но убивается живое существо, мы называем этот ритуал также жертвоприношением. Эта двойственность, так сказать, «скольжение смысла», может быть принята как факт. Слово «жертвоприношение» использовать как научное понятие невозможно, т.к. оно прочно укоренено в естественном языке и имеет противоречивое и нечетко очерченное поле

значений. Необходимо предварительно оговаривать конкретное значение данного слова перед его использованием в научных текстах.

Попробуем теперь выйти на более высокий уровень обобщения и попытаемся посмотреть, что объединяет все или многие контексты, где употребляется слово «жертвоприношение».

Таким объединяющим началом может быть ощущение сопричастности окружающему миру в его обыденной и священной ипостаси и желание обозначить эту сопричастность, связь. По крайней мере, относительно жертвы-дара, жертвы-посланника можно сказать, что они выражают ощущение единения человека с окружающим миром, включенности в единое целое природного жизненного потока; бессознательное стремление поддержать, не нарушить динамическое равновесие, которое должно существовать между разнообразными и разнонаправленными процессами природы и культуры; соблюсти традиции и порядок, связывающие жизнь людей и природы. Даже вполне меркантильная, с нашей точки зрения, цель такого жертвоприношения — *do ut des* — подразумевает это ощущение священной взаимосвязи дающего и того, от кого он ждет за это благ [См., например: Штернберг 1936: 19; Вдовин 1971: 295].

Очень ярко и рельефно это чувство единения с окружающей природной средой выражено в мировосприятии аборигенов Австралии, которое получило название тотемизма. Но при этом именно у них мы не находим ритуалов и представлений, которые можно было бы назвать жертвоприношением хотя бы в одном из рассмотренных выше смыслах.

Тотемистическая философия аборигенов Австралии включает представление о тесной, чрезвычайно интимной и ярко переживаемой связи между всеми существами, предметами и явлениями, имеющимися на данной территории, с самим ландшафтом. Причем человеческие существа рассматриваются в одном ряду с прочими, не занимают более высокого положения, чем, например, кенгуру, личинка жука, водяная лилия и прочие животные, растения, явления природы [См., например: Элькин 1952; McCarthy 1957]. Эта связь реализуется через идею об общих предках, живших во Времена Сновидений — в мифические времена первотворения — и устроивших все это в том виде, в котором существует ныне: и ландшафт, и животный и растительный мир, и человеческие существа с их культурными установлениями, обрядами, традициями, песнями, священными церемониями, предметами, и т.п.

Отношение аборигенов к священным тотемическим центрам, к связанным с ними персонажам отличается от того, что принято называть поклонением, почитанием. Это, скорее, благоговейная забота членов тотемической группы о сохранности самого места и находящихся там священных предметов и рисунков, выражающаяся в совершении в нужное время необходимых действий, а также в запрете женщинам и непосвященным приближаться к священным местам.

Такие действия — это продуцирующие обряды, обеспечивающие, по мнению аборигенов, размножение тотема, с которым связан данный центр. Они не включают жертвоприношений в узком смысле этого слова, тотемическому предку не приносят еды или каких-либо других предметов. Но в таких обрядах у различных племен широко используется собственная кровь из вскрытых вен, которой обильно поливают землю, поверхность скалы, дерева и т.п. Часто практикуется различного рода воздержания — от пищи, половых актов и т.д.

Некоторые исследователи (Робертсон Смит, О.М. Фрейденберг) видели генетически исходную форму жертвоприношения в особом ритуальном действе — «разрывании и поедании тотема», однако оно не наблюдается ни у австралийских аборигенов, ни у других народов, законсервировавших архаичные черты культуры. У ряда центрально-австралийских племен считается полезным во время продуцирующего обряда съесть немного мяса тотема. Пищевые запреты не являются абсолютными и у других австралийских племен.

Как правильно отметил М. Мосс, «тотемическое таинство не называют жертвоприношением. В тотемическом причастии действительно поедается священная пища, но здесь не хватает важнейшей характеристики жертвоприношения: жертвы, представления ее священным существом. В тотемической церемонии, наиболее полно наблюдаемой у арунта, не видно существенного механизма жертвоприношения» [Hubert, Mauss 1929: V]. Таким образом, жертва-дар, имея самостоятельную и довольно широкую психологическую основу, у наиболее архаических племен не составляет самостоятельного института, как бы растворяясь в отдельных чертах, свойственных разным сферам ритуальной жизни.

Это может быть объяснено тем, что обмен предполагает определенный уровень выраженности структуры (общества, представлений о мироустройстве), т.е. вычлененности тех единиц, между которыми обмен происходит. У аборигенов Австралии мы встречаем развитый обмен материальными и духовными ценностями между группами лиц

и отдельными лицами, в который включены и сырье, и изделия, и пища, и женщины, и исполнение ритуалов и церемоний, и священные предметы, мифы, рисунки, песни, сновидения и многое другое [Берндт Р., Берндт К. 1981: 89–102]. Но обмен между миром профанным и миром сакральным, т.е. жертвоприношение, не встречается в такой яркой предметной форме, как обмен сакральными сущностями между людьми. Как уже отмечалось, здесь можно говорить только о том широком психологическом основании, ощущении единства мира и взаимозависимости всех его частей, которое проявляется в различных мировоззренческих представлениях и ритуальных действиях, в определенном смысле однородных жертвоприношению (пролитие собственной крови, ритуальные страдания, воздержание), но не являющихся им в строгом смысле слова.

Можно предположить, что именно в австралийском тотемизме и в других аналогичных мировоззрениях мы находим ту стадию развития человеческого мировосприятия, когда мир священный и мир профанный еще не настолько противопоставлены друг другу, что требуют особой формы коммуникации, или, другими словами, они не вычленены как такие отдельные единицы, между которыми может совершаться обмен. Таким образом, жертвоприношение — только один из способов связи с иным миром.

Итак, очевидна неоднородность, комплексность и даже внутренняя противоречивость смысла, вкладываемого в понятие «жертвоприношение». Причины этого следующие. Во-первых, существует сложность перевода реалий архаического мировосприятия на язык строго определяемых научных понятий. Во-вторых, в отличие от многих других обобщающих научных понятий, слово жертвоприношение относится к естественному языку, и его неоднозначность сложилась, скорее всего, не в науке, а в процессе исторического развития языков и культуры.

Библиография

Арсеньев В.Р. К проблеме реконструкции иноэтничных культурных стереотипов // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 191–204.

Арсеньев В.Р. Бамбара: от образа жизни к образам мира и произведениям искусства. Опыт этнографического музееведения. СПб., 2000.

Берндт Р.М., Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. М., 1981.

Буркерт В. Из книги «Homo Necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе» // Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. М., 2000. С. 405–478.

Вдовин И.С. Жертвенные места коряков // Сб. МАЭ. Т. XXVII: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — нач. XX века. М., 1971. С. 275–299.

Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993.

Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000.

Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 2-е изд. М., 1995.

Путилов Б.Н. Миф—обряд—песня Новой Гвинеи. М., 1980.

Рикман Э.А. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1983. С. 173–185.

Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

Элькин А. Коренное население Австралии. М., 1952.

Hubert H., Mauss M. Mélanges d'histoire des religions. P., 1929.

James E.O. Origins of sacrifice. A study in comparative religion. L., 1937.

Mauss M. Oeuvres. P., 1968. Т. 1.

McCarthy F.D. Australia's aborigines. Their life and culture. Melbourne, 1957.

И.В. Калинина

АРХАИЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ: О НЕКОТОРЫХ ПОДХОДАХ К ИЗУЧЕНИЮ

«Жертвоприношения» — под таким названием в 2000 г. вышел сборник, включающий статьи археологов, этнографов, филологов и искусствоведов. Статья Т.Н. Дмитриевой «Жертвоприношение: поиски истоков» и перевод первой главы книги В. Буркерта «Номо Несанс» («Человек убивающий») представляют, на наш взгляд, наибольший интерес для семинара «Теория и методология архайки».

По В. Буркерт, смыслом ритуальных убийств, жертвоприношений является коллективная агрессия, определяющая единство людей. Он пишет: «Продолжать свое бытие могли явно лишь те первобытные и исторические группы людей, которые упрочивались путем совершения ритуальных убийств. Древнейшие мужские сообщества спланивались для совместного убийства зверей на охоте; объединяя, кооперируя и созидая нерушимый порядок, жертвенный ритуал придавал обществу форму» [Буркерт 2000: 424].

Однако если усомниться в основополагающей идее о том, что ритуал жертвоприношения — это лишь повод для совершения убийства и кровопролития, с первобытных времен утоляющий страсть человека к насилию, то концептуальное построение В. Буркерта рушится. Даже в акте одновременного бросания зерен исследователь усматривает «жест агрессии, вроде сигнала к началу общей схватки» [Там же: 407], несмотря на то что осыпание зерном тесно связано с архаической идеей плодородия.

С других позиций подходит к понятию «жертвоприношение» Т.Н. Дмитриева, и вопросы, которые она поставила, хотелось бы обсудить на семинаре. Автор приводит многочисленные примеры [Дмитриева 2000: 12–15] и делает вывод: «Очевидна неоднородность <...> и даже внутренняя противоречивость смысла, вкладываемого

в понятие “жертвоприношение”» [Там же: 15]. Причина этого, полагает исследователь, не в различии трактовок, сложившихся в науке, а скорее «в процессе исторического развития языков и культуры <...> Смысл (идея, действие жертвоприношения) очень древний и претерпел немалые изменения в ходе своего развития» [Там же].

Т.Н. Дмитриева обращается к ритуалу жертвоприношения в архаической культуре для интерпретации археологического материала. Рассматривая ритуал жертвоприношения, она выделяет несколько видов: *жертву-дар*, в процессе принесения которой не убийство является главным стержнем действия, а дарение, отдавание (с любой мотивацией), и *конструктивное жертвоприношение*, связанное с идеей убийства и расчленения жертвы [Там же: 13]. В.Р. Кабо основным источником реконструкции древности видел этнографию. С точки зрения методики, Т.Н. Дмитриева вслед за В.Р. Кабо считает, что в настоящее время наибольшим достижением является «переход от сравнения частных явлений к проекции универсалий, к поискам универсальных элементов архаических и традиционных культур» [Там же: 12]. В поиске универсалий архаической культуры Т.Н. Дмитриева сосредоточивает внимание на жертве-даре и приходит к выводу, что «говорить об универсальности жертвоприношения как культурного явления даже в форме жертвы-дара можно только с известными оговорками, и современный этнографический материал включает тип культур, где жертвоприношения в строгом смысле слова отсутствуют» [Там же: 16].

Метод «проекции универсалий» обоснован на уровне современной науки и правомерен для археологии. Однако для изучения процесса развития феноменов архаических и традиционных культур метод универсалий представляется все-таки недостаточным. Возможен, на наш взгляд, переход от исследования универсалий к изучению исторических типов жертвоприношений.

Для изучения жертвоприношений в этом случае контекстом служат не структурные особенности ритуалов, а мировоззренческие смыслы архаической культуры, соотносящиеся с ритуалами жертвоприношений. Параллельно исследуются ритуалы и связанные с ними архаические представления, которые либо зафиксированы этнографами, либо реконструируются, в частности, на основании лингвистических данных. Один из примеров, из книги Л.Я. Штернберга, приводит Т.Н. Дмитриева: «Медведь, убиваемый на медвежьем празднике, жертвой в представлении нивхов не является. Для нивхов “приносить жертву — значит давать богу нечто реальное”» [Дмитриева 2000: 13].

Приведем еще несколько случаев. В ритуалах хеттов «животные, различные продукты и напитки, которые мы называем жертвами, исходя из нашего современного восприятия, <...> именуются “едой”, “завтраками” (буквально “есть”, “завтракать”)) [Ардзинба 1982: 45]. «У иудеев “жертва” этимологически тождественна “пище” (богов); лат. *victima* (жертва) также происходит от *victus* (пища); и в индийской терминологии “жертвоприношение” однозначно “пиру” и “пище” богов» [Казанский 1926: 122]. Другими словами, уже недостаточно отсылки к психологии, ментальности обществ, которые проводят рассматриваемые обряды, необходимы историческое изучение архаических воззрений, и — вместо произвольной интерпретации — анализ содержания мировоззренческих смыслов.

В статье Т.Н. Дмитриевой приведены примеры многочисленных вариантов ритуальных действий и классификация жертвоприношений по тому или иному элементу или ритуальной функции. В археологии классификации являются одним из основных методов, несмотря на то что группировка материала по одному и тому же основанию зачастую не удается и остаются артефакты, не включаемые ни в одну из групп. Хотя археологические классификации чаще, чем хотелось бы, «не работают», они дают знания артефактов древних культур. Однако знание еще не есть понимание: через классификацию не удастся выйти на семантику артефактов первобытной культуры.

Строгость разработки понятийной системы не является панацеей. По образному выражению А.Я. Гуревича, определить — значит «опредéлить», поставить предел [Гуревич 1970: 220]. Материал невольно подгоняется под слово-понятие. Т.Н. Дмитриева пишет о «ритуальных действиях, в определенном смысле однородных жертвоприношению (пролитие собственной крови, ритуальные страдания, воздержание), но не являющихся им в строгом смысле этого слова» [Дмитриева 2000: 15]. Следует, полагаю, не сужать, а, напротив, расширять исследовательское поле: включать элементы других обрядов, которые раскрывают связанные с ними архаические представления. В этом направлении исследования семантику жертвоприношений определяет не сама по себе та или иная идея жертвоприношения, а система мировоззренческих смыслов рассматриваемой культуры. Поясним предлагаемый метод несколькими примерами.

Жители Южного Вьетнама истекающего кровью быка «украшают “счастливой яшмой” и вкладывают в рот ему пищу» [Стратонович 1970: 192]. «Лопари суют убитому медведю (белому) в рот кусок соле-

ной рыбы и при этом приговаривают: “На, не говори дома, что ты был в гостях и тебя не накормили. Пусть придут другие, мы их тоже накормим”» [Богораз-Тан 1926: 73]. Нивхи кладут возле головы медведя «связку с лямками, которую медведь <...> унесет с собой, когда он, после приема его нивхами, уйдет в свою деревню. Эта связка делается из одного сушеного пласта рыбы, сушеного куска икры, сушеных корнеплодов, сараны, высушенного стебля съедобного лопуха, <...> табака. <...> Кеты говорят медведю, что “за обилием меди, которой его снабдили, он даже не виден, а медведице говорят, что она от нее даже сверкает, блестит”» [Крейнович 1969: 98, 108]. Жертвенное животное кормят и одаривают как гостя.

Вместе с тем перед смертью животное дразнят, преднамеренно вызывают у него ярость. Гиляки медведя «всячески дразнят и стараются вывести из терпения. Сначала он отделяется мелким брюзжанием, но постепенно входит в азарт, пытается бросаться на людей, <...> уловив момент, осторожно подкрадывается хозяин медведя, хватает его за голову, целует на прощание и... поспешно отскакивает» [Штернберг 1936: 39]. Попытаемся выяснить, почему это происходит, обратившись к лингвистическим данным. А. Афанасьев писал: «Корень яр совмещает в себе понятия: а) весеннего света и теплоты, б) юной, стремительной, до неистовства возбужденной силы, в) любовной страсти, похотливости и плодородия» [Афанасьев 1865: 439]. По Ал.С. Фамицыну, «яр — “сила”, “мужество” — у нас и в санскрите; чеш. — *jarost* — “свежесть”, “юношеская сила”» [Фамицын 1884: 220]. По Риг-Веде, *jarā* — “хвала”, “восхваление”; *jāra* — “любовник”» [Овсянко-Куликовский 1887: 81]. На античном материале О.М. Фрейденберг определила семантику инвективы: «Елена <...> непосредственно перед производительным актом с Парисом <...> жестокой бранью <...> возбуждает в нем прилив производительных сил, и немедленно после акта инвективы они оба направляются к ложу» [Фрейденберг 1930: 242].

Ирокезы пленных, если не усыновляли, то убивали и перед смертью истязали, причем истязания производились женщинами [Аверкиева 1935: 41]. Убийство-истязание было направлено на увеличение, процветание племени, как и охота за головами: «Еще в начале нашего века охота за головами была распространена у отсталых племен Индии, Юго-Восточной Азии, Индонезии, Новой Гвинеи и Филиппин» [Иванова 1980: 117]. «Верили, что жизненная сила заключена в разных органах, но наиболее сконцентрирована в голове. Человек, кото-

рому удастся завладеть головой поверженного чужеземца, получает его силу» [Бернова 1980: 41]. Врага истязали, вырезали печень, сердце и другие органы — сосредоточение его «жизненной силы» («души»). В Австралии «в некоторых местностях считается достаточным съесть жир, покрывающий почки» [Пименова 1903: 37]. Вогулы, «убив врага, <...> всегда съедали его сердце и печень, чтобы вся сила убитого перешла к ним» [Патканов 1891: 102]. Согласно О.М. Фрейденберг, «под едой и жертвой доклассовое общество понимало нечто <...> связанное с узлом образов о жизни и смерти» [Фрейденберг 1936: 59–60].

В качестве рабочей гипотезы выскажу предположение, что типы архаических жертвоприношений связаны с мировоззренческой концепцией жизни-смерти [Калинина 2011] и в своем развитии отражают историческую трансформацию этой концепции.

Библиография

Аверкиева Ю.П. Родство у племен северо-западного побережья Америки // СЭ. 1935. № 4–5. С. 40–61.

Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. I.

Бернова А.А. Племенные верования малых народов Индонезии (конец XIX — нач. XX в.) // Символика культов и ритуалов зарубежной Азии. М., 1980. С. 36–54.

Богораз-Тан В.Г. Миф об умирающем и воскресающем звере // Художественный фольклор. 1926. № 1. С. 67–76.

Буркерт В. Номо Necans (Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе) // Жертвоприношения: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М., 2000. С. 405–478.

Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970.

Дмитриева Т.Н. Жертвоприношение: поиски истоков // Жертвоприношения: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М., 2000. С. 11–22.

Иванова Л.А. Охота за головами у маринд-аним и время ее возникновения // Символика культов и ритуалов зарубежной Азии. М., 1980. С. 117–143.

Казанский Б.В. Бытовые основы жертвоприношения // Религия и общество. Л., 1926. С. 103–125.

Калинина И.В. Концепция жизни-смерти в сакральном пространстве архаической культуры // Вопросы культурологии. 2011. № 5. С. 54–59.

Крейнович Е.А. Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник: Мифология, этнография, тексты. М., 1969. С. 6–112.

Овсянко-Куликовский Д.Н. К истории культа огня у индусов в эпоху Вед. Одесса, 1887.

Патканов С.К. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. СПб., 1891.

Пименова Э.К. Австралия и ее обитатели. СПб., 1903.

Стратонович Г.Г. Ритуальное убийство быка (по материалам обрядности народов Восточной и Юго-восточной Азии) // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 189–205.

Фамицын Ал.С. Божества древних славян. СПб., 1884.

Фрейденберг О.М. Терсит // Яфетический сборник. Т. 6. Л., 1930. С. 231–253.

Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Д.Г. Савинов

ИДЕЯ МНОЖЕСТВЕННОСТИ КАК ЗАЛОГ УСПЕШНОГО ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Жертвоприношение — одна из важнейших функций архаического общества. Будучи весьма разнообразными по форме, содержанию и целям проводимых ритуальных действий, в своем классическом виде жертвоприношения, в первую очередь, предусматривают обмен ценностями, когда субъект (человек, герой или иная социальная группа) и объект (существо, которому адресовано-посвящено данное жертвоприношение) выступают в единой системе обмена ценностями (в самом широком значении этого термина) как способа регуляции взаимоотношений человека и явлений окружающей среды. При этом инициативной (заинтересованной) стороной выступает человек, создающий правила и нормы ритуальных действий, при которых жертвоприношение будет принято, а представленные при этом ценности в том или ином качестве компенсированы и умножены.

Для охотничьих и скотоводческих обществ основным источником являются приносимые в жертву животные или по принципу *pars pro toto* избранные части этих животных, что со всей очевидностью прослеживается по археологическим, этнографическим и изобразительным материалам. Овеществленными следами этих жертвоприношений являются особо выделенные святилища, различного рода жертвенники, культовые места и т.д.

Жертвоприношения самым тесным образом связаны с погребальным обрядом, и это не случайно. Именно покойный, по отношению к которому в процессе «перехода» осуществляется и целый ряд других обрядовых действий, одновременно является посредником (медиатором) в передаче тех или иных ценностей, характерных и необходимых для данного сообщества. Вот почему места для совершения жертвоприношений часто располагаются рядом с погребениями или включены в состав соответствующих погребальных памятников, что даже

вызвало появление такого специального термина, как «погребально-поминальный комплекс». Не исключено, что какая-то часть предметов, определяемых обычно как сопроводительный инвентарь, принадлежит не самому погребенному, а дана для дальнейшего представления, т.е. несет в себе своеобразную «мандатную» функцию. Сопроводительные захоронения животных или их соответствующих частей также следует разделять на те, что предназначены для самого погребенного, и те, которые покойный должен представить в потустороннем мире для их последующей реинкарнации. При этом очевидно, что чем больше, даже чисто в количественном отношении, будет жертвоприношений, тем более результативным и значительным окажется полученное при этом воздаяние.

В археологических материалах идея множественности жертвоприношений особенно ярко отразилась во внекурганных сооружениях, сопровождающих погребения раннескифского времени, и так называемых жертвенниках — херексурах Центральной Азии, которые в каждом конкретном случае могут насчитывать десятки и даже сотни таких объектов (рис. 1). Как правило, внешне подобные сооружения маловыразительны (чаще всего это небольшие каменные кольца или округлые выкладки) и редко (в лучшем случае выборочно) подвергаются археологическим раскопкам. Но даже такие весьма ограниченные по масштабам полевые исследования приносят подчас неожиданные и очень важные научные результаты.

Подобные ритуальные объекты, расположенные в несколько рядов, сопровождают большинство сложных планиграфических комплексов в Центральной и Западной Монголии — курганов-херексуров с оленными камнями [Волков 2002: табл. 9—11, 21, 30 и сл.]. На двух из них — в местностях Жаргалант и Шивертын ам — В.В. Волковым были произведены археологические раскопки. В Жаргалант, названном В. В. Волковым «жертвенным комплексом мегалитического характера», были открыты несколько оградок с переиспользованными при их сооружении оленными камнями, и семь маленьких курганчиков, скорее всего, относящихся ко времени создания жертвенника. В процессе раскопок «в оградке № 2 удалось насчитать 80, а в оградке № 3 — почти 100 черепов практически всех домашних животных». При этом «в оградке № 3 рядом с черепами лошадей были воткнуты в землю четыре пары бронзовых псалий» [Волков 2001: 347—350]. В каждом из семи раскопанных курганчиков (к сожалению, общее их количество не указывается) «во всех случаях сразу под курганной на-

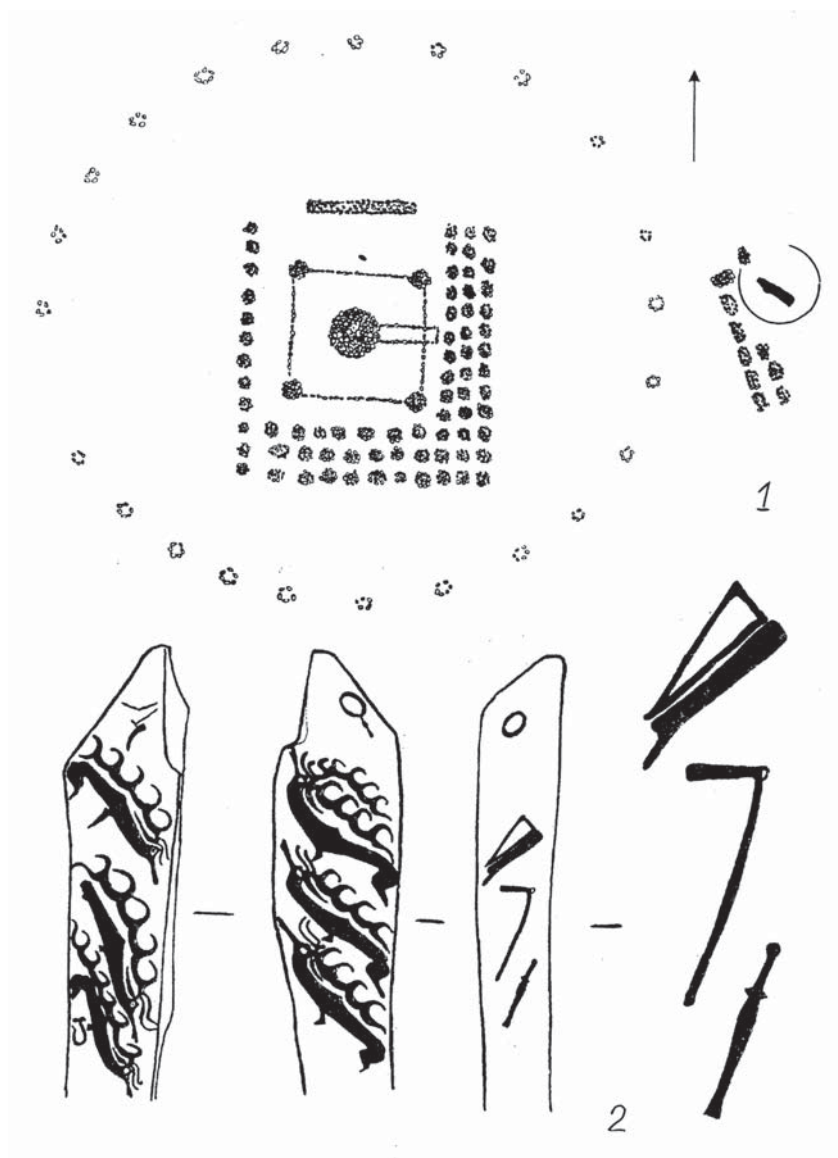


Рис. 1. План небольшого херексура с ритуальными кольцами (1) и оленным камнем (2). Монголия. Архангайский аймак.

Ихтамир сомон (по В.В. Волкову)

сыпью лежало по одному черепу лошади, одинаково обращенных к востоку» [Там же: 350].

В Шивертын ам в каждом из семи выявленных разведочной траншеей курганчиков также было обнаружено по одному черепу лошади, а в одном случае, возможно, верблюда. Сколько же всего было обнаружено черепов в случае исследования всех таких ритуальных объектов в пределах данного комплекса? «Совершенно очевидно, — заключает по этому поводу В.В. Волков, — что каменные наброски представляют собой жертвенник и одним из основных жертвенных животных была лошадь <...> Такие жертвенники как, например, Жар-галант, насчитывают сотни курганов, под которыми, надо полагать, находятся остатки жертвенных животных» [Волков 1981: 80].

Аналогичные объекты с остатками сожжений сопровождают курганы-херексуры на Южном Алтае [Кубарев 1979: 13–22, рис. 6–9]. Найденные при этом у основания оленного камня на р. Юстыд каменные песты и гальки фаллической формы [Там же: рис. 11] имеют явно репродуцирующую символику, связанную с той же идеей жертвоприношений.

Если обратиться к наиболее известным памятникам раннескифского времени Тувы (курганы Аржан–1 и 2, Улуг-Хорум), то в целом картина окажется сходной. В кургане Аржан–1, один из компонентов которого восходит к традиции курганов-херексуров [Савинов 1992], около центрального сооружения, охватывая более половины окружности с восточной стороны, в 2–3 ряда располагались каменные кольца (общее количество не менее 120–130). Из них на небольшом участке в юго-восточной части сооружения раскопано 21 кольцо. В каждом находились кости животных. В 17 случаях — кости лошади. Причем, как отмечает М.П. Грязнов, «остатки костей коня найдены в очень характерном сочетании — только черепа и кости ног ниже голеностопных суставов. Нет позвонков, ребер и крупных костей конечностей, которые обычно составляют основную массу костного материала. Несомненно, это остатки шкур коня с оставленными в них черепом и костями ног. Можно предполагать, что оградки сооружались на месте совершения жертвоприношения коня во время поминальных тризн и шкуры животных были оставлены на месте поминок» [Грязнов 1980: 44–45]. В кургане Аржан–2 таких же колец (или выкладок) было не менее 150; на трех участках было раскопано более 20. В большинстве из них найдены угли, кости, оплавленные вещи [Чугунов 2004; Çugunov, Parzinger, Nagler 2010: 142–158].

В кургане Улуг-Хорум (Южная Тува), на площади которого радиальное расположение каменных «дорожек» и их количество соответствует планиграфии деревянных сооружений кургана Аржан—1, зафиксировано до 400 кольцевых выкладок, большая часть из которых, по наблюдениям А.Д. Грача, относится к кургану № 1. «Выборочно раскопано 10 выкладок; инвентаря, следов сожжения и вообще каких-либо нарушений материкового слоя под ними не обнаружено» [Грач 1980: 121]. Вполне возможно, что сделанные здесь приношения могли состоять из каких-то органических материалов (этнография знает много таких примеров) или представлять собой «спрятанные» вещи, как это имело место под одним из камней такой же выкладки в известном Майэмирском кладе.

Традиция сооружения ритуальных колец, имевших, очевидно, такое же назначение, но значительно более ограниченных в количественном отношении, сохраняется на Алтае и в более позднее, собственно скифское время. Например, такие кольца находятся рядом со Вторым Туэктинским курганом [Руденко 1960: рис. 56]; в непосредственной близости от кургана Кутургунтас — всего 11 примыкающих друг к другу колец [Полосьмак 1994: рис. 85, 86]. Интерпретация их и других подобных им объектов как специально оформленных мест для жертвоприношения, часто условно называемых «поминальниками», не вызывает сомнения.

В свете приведенных материалов может найти объяснение и большое, как правило четное, количество сопогребенных коней в памятниках скифского времени в других областях скифского «мира»: Ульский аул — 360 (судя по рисунку Н.И. Веселовского, по 18 в двадцати симметрично расположенных местонахождениях — коновязях); Аржан—1 — 160 (не считая коней «собственного седла», по М.П. Грязнову); Аржан—2 — 14; Келермес, курган 5 — 24; Келермес, курган 6 — 16; Костромская, курган 1 — 22 (в результате исследования последних лет здесь открыто еще несколько скоплений конских черепов) и др. Причем в Аржане—1 на «площади» — это именно жертвенные кони, т.к. кони «собственного седла» (еще дополнительно) находились между срубам в самой погребальной камере [Грязнов 1980: 25].

Все упомянутые памятники (их количество можно было бы умножить) так или иначе представляют собой как погребальные, так и ритуальные (жертвенные) комплексы, причем в наиболее ранних из них, т.н. курганах-херексурах, жертвенная составляющая явно является доминирующей. Естественным образом возникает вопрос: одно-

временны или разновременны в каждом комплексе входящие в них объекты жертвоприношений, число которых, как уже говорилось, в некоторых случаях достигает несколько сотен. Если разновременны, то, кроме самого акта жертвоприношения, они могут являться знаками присутствия участников ритуальных действий, не более. Если одновременны, то их количество не обязательно связано с числом участников обряда, а имеет качественно иную основу и демонстрирует паритет желаемого и действительного: реальное или символическое соотношение пожертвованных и (очевидно, желательно умноженных) получаемых ценностей. В пользу последней точки зрения, не исключающей, впрочем, и первую, свидетельствует не случайное (хаотическое), а явно продуманное, четко организованное и планиграфически выверенное расположение жертвенных объектов (колец, выкладок и т. д.) относительно центрального сооружения. Особенно выразительно это проявилось при создании курганов-херексурсов и установке связанных с ними оленных камней.

Приведенные материалы придают определенный ракурс возможностям рассмотрения некоторых изобразительных памятников, относящихся к тому же времени. В первую очередь, это изображения на оленных камнях монголо-забайкальского типа (рис. 2: 1–3). Своеобразно стилизованные фигуры оленей на них показаны рядами, как бы вписаны друг в друга. Они заполняют всю изобразительную плоскость, но, по сути дела, повторяют один и тот же канонический образ. Для него характерны удлиненные пропорции туловища, треугольный выступ («горб»), сделанный на месте лопаток таким образом, что линия спины как бы делится на две округлые вогнутые части, что использовалось при взаимовписывании фигур; вытянутая вперед утрированно уменьшенная морда с длинными «клювообразными» губами (откуда идет их старое название в русской литературе — «пигалицы»); ветвистые, закинута за спину рога, составленные из «S»-образных плавно переходящих друг в друга отростков. Ноги подогнуты или обрублены. Именно в этих изображениях, что пока труднообъяснимо, закладывались основы иконографии будущего знаменитого «скифского» оленя.

Наряду с этим можно отметить и некоторые специфические особенности изображения оленей на оленных камнях монголо-забайкальского типа. Так, иногда туловище животного на месте лопаток представлено как бы «рассеченным», часто показаны «обрубленные», переданные в виде коротких трапециевидных отростков ноги; встре-

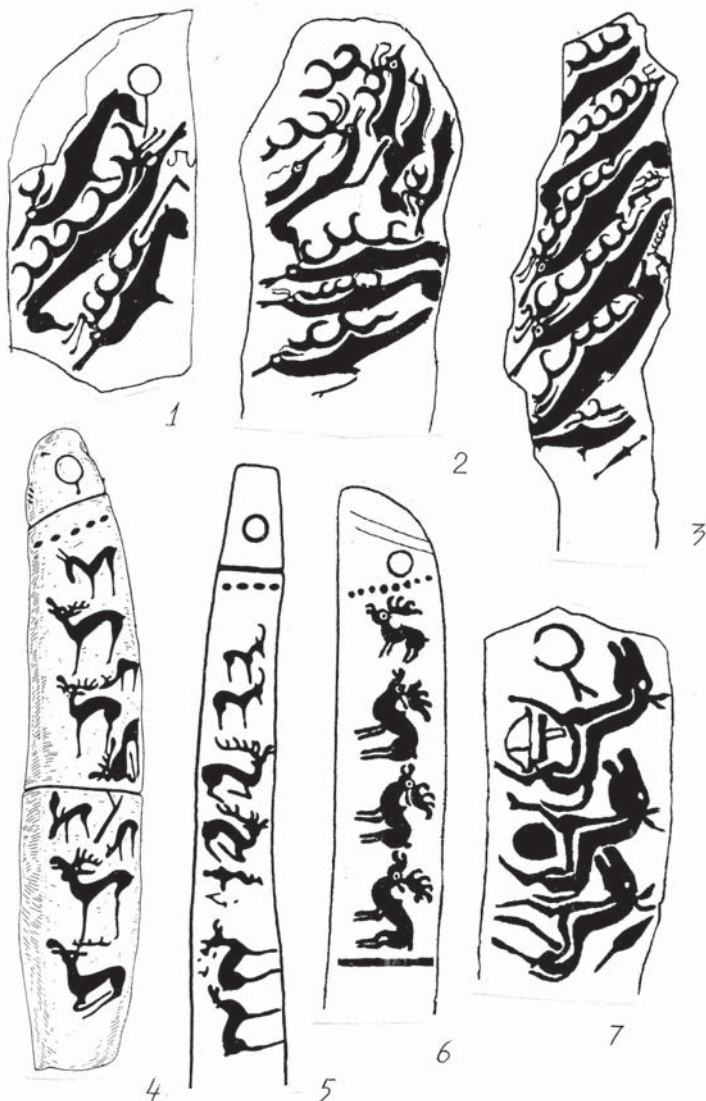


Рис. 2. Примеры изображения жертвенных животных на оленьих камнях.

1–3 — монголо-забайкальского типа (по В.В. Волкову),

4–7 — на оленьих камнях саяно-алтайского типа
(по М.Е. Килуновской и Вл.А. Семенову, М.П. Грязнову, В.В. Волкову)

чаются отдельные изображения рогов и др. Фигуры оленей, долгое время носившие наименование «солнечных», часто расположены в разных направлениях: одни из них показаны как бы «летающими» вверх, другие таким же образом «скользящими» вниз; в некоторых случаях они обращены головами друг к другу, символизируя встречное движение; иногда расположены по спирали и т.д. Все эти изобразительные инварианты по своему внутреннему содержанию одинаковы и, скорее всего, демонстрируют оппозицию «ухода» и «прихода» жертвенных животных в стилистически одинаковых — множественных — изображениях.

Оленные камни монголо-забайкальского типа по условиям нахождения связаны с жертвенниками и курганами-херексурами, поэтому имеется достаточно оснований рассматривать нанесенные на них ритмически повторяющиеся фигуры стилизованных оленей в том же контексте — как отображения массовых жертвоприношений. Медиативная функция оленных камней символизировалась вертикальной осью их расположения, а направление рядов оленей указывало в сторону сакрализованной части света, куда «уходили» и откуда «приходили» души жертвенных и вновь родившихся животных. Существуют различные версии объяснения семантики и назначения оленных камней [Савинов 1994: 8–27; последнюю работу по этому поводу см.: Наглер 2011], но изложенная выше гипотеза представляется наиболее убедительной.

В этой связи интересны наблюдения М.А. Дэвлет по поводу интерпретации одной из композиций петроглифического комплекса Мозага-Комужап в Саянском каньоне Енисея, где по двум сторонам от глубокой естественной трещины в скале («граница мира») изображены олени, выполненные в различной стилистической манере. По мнению Е.Г. и М.А. Дэвлет, «хотя обе группы изображений обособлены, между ними существует явная связь» [Дэвлет Е., Дэвлет М. 2001: 60, рис. 47]. Изображения на левой стороне камня более реалистичны, на правой — стилизованы и в этом отношении близки изображениям на оленных камнях монголо-забайкальского типа. Фигуры правой стороны — «это уже не реальные животные, а скорее их души, вестники божеств, проводники в потусторонний мир». Основная «идея композиции в целом — осуществление связи между миром живых и миром мертвых, жертвоприношение и “транспортировка”, “доставка” жертвы в верхние сферы, где душам усопших через какой-то промежуток времени суждено реинкарнироваться» [Там же: 60–62]. Вполне веро-

ятно, что такое объяснение применимо и к интерпретации фигур стилизованных оленей — как уже «состоявшихся» жертв — на оленных камнях монголо-забайкальского типа.

Высказанные соображения с определенной долей вероятности могут быть перенесены и на оленные камни саяно-алтайского типа, на которых фигуры различных животных (оленей, горных козлов, кабанов), стоящих в жертвенной (?) позе на «цыпочках», располагаются друг над другом (или друг за другом), возможно символизируя «уход» и «приход», также как и на оленных камнях монголо-забайкальского типа (рис. 2: 4–7). Само построение этих композиций — однорядное, многорядное и круговое — характерно для раннескифского времени [Савинов 2011]. Их содержание от характера расположения фигур, по-видимому, не меняется.

На тех же оленных камнях монголо-забайкальского типа изображены предметы вооружения, главным образом кинжалы и боевые топоры-чеканы, подвешенные на поясе или расположенные свободно на плоскости камня среди фигур «летающих» оленей. С точки зрения типологических особенностей, эти предметы вооружения, чаще всего переданные в изображениях на оленных камнях с этнографической точностью, — древние, относящиеся к предшествующей эпохе поздней бронзы (т.н. «карасукские бронзы»). Это явилось основанием для чрезмерного удревнения данного вида оленных камней (вплоть до середины II тысячелетия до н.э.), что противоречит стилистическим особенностям изображений оленей, в целом, несмотря на их своеобразие, относящихся к скифскому звериному стилю. Однако если предположить, что это не просто «древние», а сакрализованные, уже оправдавшие свое предназначение предметы вооружения, именно в силу данного обстоятельства использовавшиеся при жертвоприношениях, то все встает на свои места.

Любопытное соответствие мы находим у Геродота, который, описывая святилища Ареса у причерноморских скифов, также упоминает «древний железный акинак» и приносимые ему жертвоприношения: сначала в виде мелкого домашнего скота и лошадей (скорее всего, для благословения перед военным походом), затем в виде крови и отрубленных рук пленных (в знак благодарности за «содействие») [Геродот, IV: 62]. В том и другом случае эти жертвоприношения носили массовый характер, а разбрасываемые вокруг святилища Ареса отрубленные кисти рук в местах своего падения, возможно, образовывали новые жертвенники (?). Планиграфически это напоминает располо-

жение многочисленных колец с жертвоприношениями вокруг курганов-херексуров Центральной Азии. При исследовании 10 Ульского кургана на специально сделанной платформе были найдены остатки такого железного меча-акинака, вероятно, древнего [Балонов 1987: 41].

Идея множественности могла отразиться и на декоративном оформлении предметов вооружения, возможно, предназначенных для участия (исполнения) соответствующих обрядов (рис. 3). К предметам такого рода гипотетически можно отнести ножи и кинжалы, на рукоятке которых изображены стоящие или идущие животные (олени, горные козлы, кабаны). По своей стилистике и характеру расположения фигуры жертвенных (?) животных на этих ножах и кинжалах аналогичны оленным камням саяно-алтайского типа. Навершая на них выполнены в виде присевшего («ожидającego») хищника, к которому, очевидно, и обращены эти жертвоприношения. Таким же образом оформлены боевые топоры из Западной Сибири, некоторые бронзовые изделия из Монголии и Северного Китая, крестовидные бляхи, очевидно также украшавшие предметы вооружения.

Наиболее яркий пример такого реального или символического орудия для совершения жертвоприношений (?) — знаменитая Келермесская секира, на рукоятке которой друг над другом изображены 28 фигур различных животных, в том числе оленей, горных козлов и кабанов; причем, как отметил В.А. Кисель, именно на данных изображениях нанесены солярные знаки, т. е., очевидно, это уже посвященные животные [Кисель 1997: 13]. Описывая этот «пантерион», В.А. Кисель справедливо отметил, что весь «текст» на Келермесской секире «пронизан идеей ритуала, возможно жертвоприношения» [Там же: 45], что близко соотносится с предложенной нами интерпретацией.

Рассматривая приведенные материалы с теоретической точки зрения, можно предполагать, что в основе их формообразования лежат законы *аллитерации*, т.е. повторяемости (приема, впоследствии широко используемого в шаманских алгысах), и *гиперболизации*, т.е. преднамеренного увеличения с целью достижения ожидаемого результата.

Мифологические истоки идеи множественности как залога успешного жертвоприношения уходят в глубокую индоиранскую древность, общую для всего населения «скифского» мира периода архаики. Об этом наиболее ярко и образно свидетельствуют гимны Авесты о жертвоприношениях Ардвиз-Суры — богине воды и плодородия [Авеста. Яшт. 5]. Такие жертвоприношения совершали различные

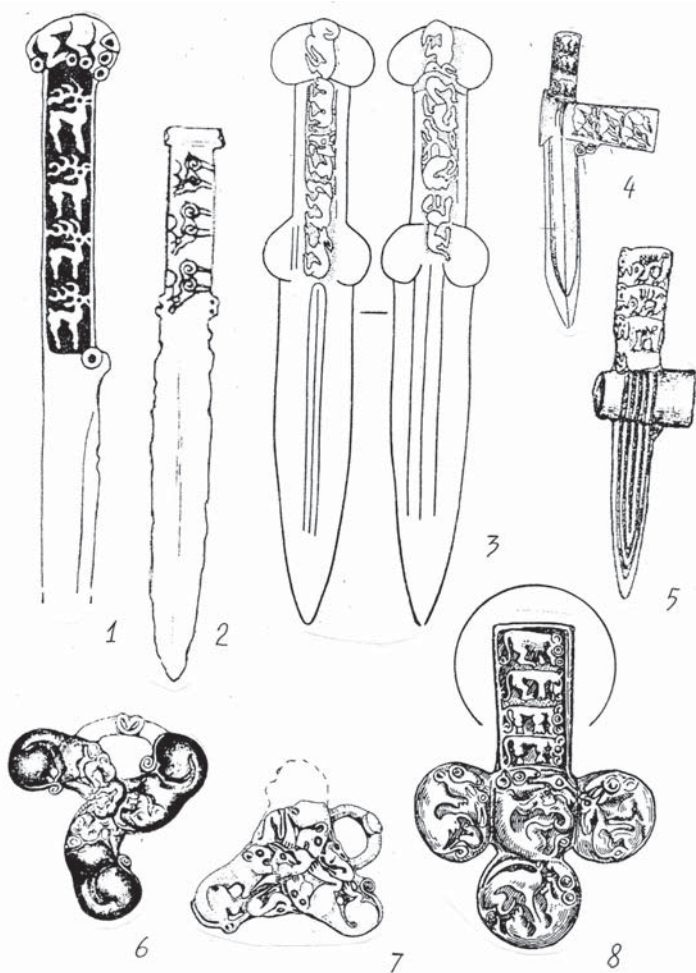


Рис. 3. Примеры изображения животных на орудиях для жертвоприношений (?).

1, 2 — на ножах. Тува и Северный Китай (по М.Х. Маннай-оолу, А.А. Ковалеву); 3 — на рукоятке кинжала. Поднепровье (по А.И. Тереножкину); 4, 5 — на чеканах. Прикамье, Новосибирская область (по Т.Н. Троицкой, Ст.А. Васильеву).

Сцены жертвоприношения копытных животных.

6, 7 — на бронзовых пряжках. Прикамье. Павлодарское Прииртышье (по Ст.А. Васильеву); 8 — на крестовидной бляхе от ножен.

Р. Ворксла (по В.А. Ильинской, А.И. Тереножкину)

божества и персонажи авестийского пантеона. В каждом из них упоминаются рефреном «сто жеребцов, и тысячу коров, и мириад овец». Например:

Молись ей, о Спитама...
И приносил ей в жертву
Великолепный Ийма
Владелец добрых стад,
На высоте Хукарьи
Сто жеребцов, и тысячу коров,
И мириад овец [курсив наш. — Д. С.].

И так в опубликованных гимнах Ардвиз-Суры повторяется 15 раз!

С позиции множественности передачи ценностей может быть «прочитана» и семантика установленных рядами камней-балбалов, впервые появившихся у курганов скифского времени и составляющих неотъемлемую часть известной древнетюркской триады: оградка — каменное изваяние — ряд вертикально установленных камней (балбалов). В таком сближении материалов скифского и древнетюркского времени, разделенных несколькими веками, нет нарушения исторической логики, т.к. именно древнетюркский культурный комплекс содержит целый ряд и других элементов, непосредственно (минуя гунно-сарматскую эпоху) восходящих к скифскому времени [Савинов 1998].

Согласно сведениям письменных источников, ряды камней-балбалов обозначают количество врагов, убитых знатным тюркским воином при жизни: «Обыкновенно если он убил одного человека, то ставят один камень. У иных число таких камней простирается до ста и даже до тысячи» [Бичурин 1950: 230]. Последнее утверждение, что давно уже отмечено исследователями, не может соответствовать физическим возможностям даже самого сильного воина. Так, в некрополе одного из главных героев древнетюркской истории принца Кюль-Тегина длина такого ряда камней-балбалов, установленных с интервалом в 1,5 м, простирается на 3 км! Подобных примеров, правда, не столь выразительных, можно привести довольно много.

Ближе всего к решению вопроса о семантике камней-балбалов подошел С.Г. Кляшторный, который, отметив слабые стороны «теории врагов» (несоразмерность количества камней-балбалов реальным возможностям одного древнетюркского воина, наличие среди них персонифицированных камней, принадлежащих лицам, которые по известным историческим сведениям в данный момент не могли быть

врагами тюркских каганов), пришел к выводу о том, что камни-балбалы следует рассматривать как символы погребальных даров со стороны присутствующих участников обряда [Кляшторный 2006: 302–304]. Это не исключает возможности принесения в качестве погребального дара умершему тюрку жизненной силы убитого врага, символизируемого камнем-балбалом. Таким образом, перед нами выражение той же идеи множественности передаваемых культурных ценностей (даров и жертвоприношений), только уже в иной, более социологизированной, а в некоторых случаях даже персонифицированной форме.

В таком случае и само изваяние, которое с наибольшим основанием можно рассматривать в качестве заместителя умершего, предстает как посредник (медиатор), стоящий во главе символического ряда погребальных даров. В правой прижатой руке у каменного изваяния этого типа всегда находится сосуд (или кубок), однако вполне возможно, что поза изваяния с прижатым к груди сосудом была обусловлена возможностями технического исполнения фигуры. На самом деле, по своему замыслу (возможно, так они и представлялись участникам обряда) каменные изваяния — заместители умерших — стояли во главе цепочки камней-балбалов с сосудом в *вытянутой* руке (наблюдение А.П. Бородавского). К сожалению, нам не удалось найти подтверждения этой ситуации в письменных источниках, но сцена предстояния с сосудом (ритонем) перед божеством известна в скифской торевтике. Не в этом ли глубинном предназначении кроется причина удивительного сходства иконографии древнетюркских и скифских каменных изваяний? Косвенным образом в пользу высказанной точки зрения могут свидетельствовать некоторые рунические (в основном — енисейские) надписи [Савинов 1993], а также замечательные находки, сделанные при раскопках мемориального комплекса Бильгэ кагана — клад votивных, т.е. посвященных золотых и серебряных сосудов (всего 11), «предназначенных, по-видимому, для жертвоприношения» [Баяр 2004: 79].

Библиография

Авеста. Избранные гимны из Видевдаты / Пер. и комм. И.М. Стеблин-Каменского. М., 1993.

Балонов Ф.Р. Святотилища скифской эпохи в Адыгее (интерпретация кургана на р. Уль) // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск, 1987.

Баяр Д. Новые археологические раскопки на памятнике Бильгэ-кагана // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2004. № 4.

Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. I.

Волков В.В. Оленные камни Монголии. Улан-Батор, 1981.

Волков В.В. Ранние кочевники Северной Монголии // Мировоззрение древнего населения Евразии: Сб. статей к 70-летию М.Ф. Косарева. М., 2001.

Волков В.В. Оленные камни Монголии. М., 2002.

Геродот. История. В 9 т. Л., 1972.

Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.

Грязнов М.П. Аржан. Царский курган раннескифского времени. Л., 1980.

Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Об изображениях «скифских оленей» в наскальном искусстве и на оленных камнях // Terra Scythica: М-лы Международного симпозиума 17–23 августа. Денисова пещера. Горный Алтай. Новосибирск, 2011.

Кисель В.А. Священная секира скифов. Об одной находке из Келермеса. СПб., 1997.

Кляшторный С.Г. Храм, изваяние и стела в древнетюркских текстах (К интерпретации Ихе-Ханын-норской надписи) // Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006.

Кубарев В.Д. Древние изваяния Алтая. Оленные камни. Новосибирск, 1979.

Наглер А. О стилизованных изображениях оленей на оленных камнях Центральной Азии // Terra Scythica: М-лы Международного симпозиума 17–23 августа. Денисова пещера. Горный Алтай. Новосибирск, 2011.

Полосьмак Н.В. «Стережущие золото грифы». Новосибирск, 1994.

Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960.

Савинов Д.Г. Реконструкция погребального комплекса кургана Аржан, его компоненты и аналогии // Северная Азия от древности до средневековья: Тез. докл. конф., посвящ. 90-летию М.П. Грязнова. СПб., 1992.

Савинов Д.Г. Темы «перехода» из мира живых в мир мертвых в древнетюркских рунических текстах // Жизнь. Смерть. Бессмертие: М-лы науч. конф. СПб., 1993.

Савинов Д.Г. Оленные камни в культуре кочевников Евразии. СПб., 1994.

Савинов Д.Г. О «скифском» и «хуннском» пластах в формировании древнетюркского культурного комплекса // Вопросы археологии Казахстана. Вып. 2: Сб. науч. ст., посвящ. М.К. Кадырбаеву. Алматы, 1998.

Савинов Д.Г. Изобразительные памятники раннескифского времени: искусство композиции // Изобразительные и технологические традиции в искусстве Северной и Центральной Азии (Тр. САИПИ. Вып. IX). Кемерово, 2012.

Чугунов К.В. Аржан — источник // Аржан. Источник в долине царей. Археологические открытия в Туве. СПб., 2004.

Çugunov K., Parzinger H., Nagler A. Der Skythenzeitliche Fürstenkurgan Aržan 2 in Tuva // Archäologie in Eurasien. Band 26. Mainz am Rhein, 2010.

М. Ф. Альбедиль

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ: КОСМОГЕНИЧЕСКАЯ СИМВОЛИКА

Связанная с жертвоприношением весьма развитая жреческая традиция так давно, глубоко и всеобъемлюще укоренена в традиционной индийской культуре, что, вне всякого сомнения, может считаться одной из ее основополагающих категорий. Она веками формировала ментальность индийцев и определила особый склад их самосознания и мировосприятия. Особенно сильную позицию обрядовая практика жертвоприношений имела в древности. Как отмечал английский философ, историк и культуролог К.Г. Доусон, жреческая традиция была «наделена столь выдающимся значением не только из-за своей древности и богатства документации, которой мы обладаем, но еще в большей степени из-за той интенсивности и настойчивости, с которыми следовали этой особой линии развития. Нигде эта концепция жреца как специалиста в жертвоприношении не разрабатывалась с такой тщательностью в деталях и с такой изобретательностью в спекулятивной теории. Поэзия и мифология, ритуал и магия, образование и законодательство, философия и мистицизм — все сплелось в этой тщательно разработанной модели, в центр которой помещалось жертвоприношение и которая контролировалась и упорядочивалась жречеством» [Доусон 2001: 138–139].

По замечанию Доусона, «аура незапамятной древности» этой институции ощущается даже в наиболее ранних письменных формах [Там же: 138]. В самом деле, истоки ритуальной практики жертвоприношений по письменным памятникам уверенно прослеживаются уже с эпохи протоиндийской цивилизации, существовавшей на северо-западе Индостана в III–II тысячелетиях до н.э. В дошедших до нас текстах и изобразительном материале уверенно выделяется массив надписей и сопровождающих их изображений, которые условно названы жертвенными [Knorozov 1981: 59].

Они свидетельствуют о том, что санкционированные государством регулярные жертвоприношения не просто составляли основу ритуальной деятельности протоиндийского общества. По всей вероятности, они играли гораздо более существенную роль и формировали определенные социальные и культурные институты. Основанием для такого утверждения служит существование в протоиндийских городах специального жреческого календаря, согласно которому был детально расписан весь годовой цикл жертвоприношений [Альбедиль 1994: 156—164]. Вполне возможно, что уже в тот период вокруг ритуалов жертвоприношения стала складываться та система понятий, которая позже определяла восприятие главных ценностей человеческой жизни в Индии. Но скудость протоиндийских источников, а также их лапидарность не позволяют сколько-нибудь определенно и уверенно развить или конкретизировать этот вывод.

Совсем другое дело — ведийский период (примерно с XVI—XV по VI—V вв. до н.э.). Здесь имеется весьма обширный текстовый материал, позволяющий детально исследовать некоторые ритуалы жертвоприношения в древней Индии. В него входят, во-первых, корпус ведийских текстов, или откровения *шрути* (букв. «услышанное»), во-вторых, *кальпа-сутры* (разряд ведийской литературы, посвященный изложению ритуала), и, в-третьих, философские трактаты, относящиеся к *пурва-мимансе*, одной из ортодоксальных философских школ, которая занималась исследованием ритуала, основанного на ведийской традиции.

Для читателей-неиндологов стоит кратко пояснить, что представляют собой названные тексты. Веды в индийской традиции определяются как совокупность мантр и брахманических текстов. Мантры, составляющие гимны и жертвенные формулы, сопровождают различные жесты или действия в ходе жертвоприношения и тем самым фактически составляют часть ритуала. Что же касается брахман, то традиция выделяет в них два типа текстов: *видхи*, указывающие на то, как надо совершать жертвоприношения, и объяснения — *артхавада*, т.е. своеобразные интерпретации, объясняющие, почему нужно именно так совершать то или иное жертвоприношение, а не иначе. В них же описываются блага, которые можно обрести за правильно исполненные ритуалы в этом и ином мирах, приводятся мифологические происхождение ритуалов и их символическое значение.

Кальпа-сутры, примыкающие к ведам, представляют собой детальные инструкции, в которых толкуется, как правильно исполь-

зывать разъяснения видхи; в кальпа-сутрах они развиты и дополнены. Наконец, в философских текстах пурва-мимансы, придающих ведическим изречениям статус одного из средств достоверного познания, развивается своеобразная ритуально-эксегетическая наука брахманизма. Излишне говорить, что все тексты, так или иначе связанные с ритуальными процедурами, составлены весьма изощренно, с полным и глубоким знанием дела; их авторами являлись весьма умелые ритуал-технологии, теологи и другие специалисты по ритуалу.

Наибольший интерес с точки зрения избранной темы в корпусе ведийских текстов представляют веды и примыкающие к ним брахманические тексты. Даже поверхностное знакомство с ними не оставляет никаких сомнений в том, что ритуал жертвоприношения был доминирующей формой символического, знакового поведения в древней Индии, к которому, вероятно, так или иначе подстраивались все остальные виды ритуальной деятельности. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что корпус ведийских текстов был распределен по функциям четырех жрецов, исполнителей ритуала: тексты Ригведы соотносились с обязанностями *хотара*, Самаведы — *удгата*, Яджурведы — *адхварью* и Атхарваведы — *брахмана* [Thite 1975: 199–207]. Таким образом, ведийские тексты приобретали особое значение как разностороннее, но совокупное описание торжественного ритуала жертвоприношения.

Однако не все веды оказывались в этом смысле равноценными. Как полагает известный французский индолог Л. Рену, самая древняя и авторитетная из них, Ригведа, парадоксальным образом оказывается в маргинальном положении по отношению к ритуалу. Складывается впечатление, что ее гимны служили неким «ораторским вступлением к церемонии»: «Рецитируемые в ходе литературных состязаний, они касаются ритуала скорее по окружению, в которое погружены, чем по их “техническому” использованию» [Renou 1947: 8]. Ключевую же роль в ритуале играла более поздняя и менее авторитетная, но непосредственно ориентированная на него Яджурведа. По мнению Л. Рену, именно с ней как самым продуктивным элементом ведизма оказалось связанным становление и развитие брахманических текстов и сутр [Там же: 9–10]. Согласно этим текстам, *яджна* — жертвоприношение — считалась основной формой ритуальной деятельности ведийской традиции, корни которой покоились в архаической магии первобытного периода.

Важно подчеркнуть, что яджна изначально была связана с космогонией. Тема жертвоприношения как космогонического процесса впервые прозвучала в одном из ведийских гимнов, посвященном космическому гиганту Пуруше, тысячеглавому, тысячеглазому и тысяченогому. В нем говорится о том, как некогда «боги предприняли жертвоприношение с Пурушей в качестве жертвы, весна была его жертвенным маслом, лето — дровами, осень — жертвой» [Ригведа 1972: 260]. Далее в гимне последовательно описывается, как из этой жертвы разворачивался весь видимый феноменальный мир. Из нее создавались элементы живого и неживого, гимны и напевы, ритуальные формулы, земля и луна, солнце и воздушное пространство, животные, живущие в воздухе, в лесу и в деревне, люди разных варн и т.п. При этом создаются отождествления органов первочеловека и космических элементов, которые воспроизводятся и в более поздней традиции: луна уподобляется уму, солнце — глазу, земля — ногам и т.п. Завершается гимн словами:

Жертвою боги пожертвовали жертве.

Таковы были первые формы жертвоприношения [Там же: 261].

Этот древнеиндийский миф о творении элементов вселенной из частей тела первосущества имеет многочисленные параллели как в индоевропейских, так и в других традициях. Мифологема «космической жертвы» относится к числу универсальных, выражающих у разных народов идею о том, что творение невозможно без уничтожения или жертвоприношения. Так, в вавилонской космогонии это выражалось в виде убийства праматери Тиамат — дракона, из тела которого были созданы небо и земля. В иранской мифологии таким жертвенным первосуществом стал бык, которого принес в жертву сначала Ариман, а потом Митра; в скандинавской — гигант Имир, расчлененный богами; в китайской — великан Паньгу и т.п. В этих мифах не только устанавливался общий источник мира и его частей, но и выстраивались ряды соответствий, благодаря которым элементы вселенной в процессе жертвоприношения получали свое мифопоэтическое значение [Топоров 1983: 243].

Но нам важнее подчеркнуть другое: в этом гимне, точнее, в отраженных в нем представлениях, был задан импульс для понимания глубинной сути явления. Согласно древнеиндийской традиции, осуществлять жертвоприношение — это и значило воспроизводить

в ритуале первоначальное жертвоприношение Пуруши, когда сам этот первочеловек становился подношением, когда он как бы разделил, распределил себя в процессе созидания мира, порожденного из себя самого.

Тогда же была установлена и модель жертвоприношения, а также определены условия, которые люди должны соблюдать для его успешного совершения. Иными словами, в основу действия и в механизм ритуала в древнеиндийской традиции был заложен мифологический архетип: жертвоприношение Пуруши — это та исходная модель со всеми ее смыслами и значениями, то первое жертвоприношение, которое некогда осуществили боги, а вслед за ними обязаны совершать люди. Определяющими чертами этой модели стало неразрывное сочетание практической утилитарности и космической значимости жертвоприношения, его причастности к мистерии творения и к повседневной человеческой жизни.

В более поздней традиции Пуруша стал восприниматься как персонификация жертвы, в результате которой человек становился соразмерным космосу, а космос — человеку; тело человека уподоблялось универсальной модели вселенной. В брахманах Пуруша уступает свою космогоническую роль богу Праджapati, который сам себя приносит в жертву и тем самым создает миры. Человек же часто называется первой и необходимой, наиболее действенной жертвой, предшествующей лошади, быку, овце и козе. Человек как жертва — залог творения вселенной.

Вероятно, все эти взгляды обусловили глубокий символизм ритуала жертвоприношения. Его символика оказалась в тесной связи прежде всего с космогонией, которая в значительной степени обосновывала ценностный смысл жертвоприношения: совершение всех ритуальных действий в надлежащей, т.е. предписанной последовательности обеспечивало правильный порядок мира, необходимый для благоденствия людей. Эта символика проявлялась и в общем осмыслении ритуала жертвоприношения, и в его основных действиях, жестах, предметах и словах. Возьмем, к примеру, жертвенный столп, *юпа*, называемый также *ванаспати*, «владыка лесов». С одной стороны, он имел тесную связь с первоначальным ритуалом принесения жертвы, а с другой, был связан с космогоническими представлениями как символическое звено, связующее небо и землю. К столбу привязывали жертву, например, предназначенного для жертвоприношения коня *ашвамедха*, и тогда он назывался *ашваюпа*, «конский столб».

Этот ритуал, один из важнейших царских ритуалов, показателен во многих отношениях, и потому на нем стоит остановиться подробнее. Обычно его рассматривают как замену более древнего человеческого жертвоприношения. Описание жертвенного коня в упанишадах строится по той же модели, что и описание первочеловека Пуруши — на отождествлении разных его частей и явлений мира: «Поистине, утренная заря — это голова жертвенного коня, солнце — его глаз, ветер — его дыхание, его раскрытая пасть — это огонь вайшванара; год — это тело жертвенного коня, небо — его спина, воздушное пространство — его брюхо, земля — его пах, страны света — его бока, промежуточные стороны — его ребра, времена года — его члены, месяцы и половины месяцев — его сочленения, дни и ночи — его ноги, звезды — его кости, облака — его мясо; пища в его желудке — это песок, реки — его жилы, печень и легкие — горы, травы и деревья — его волосы, восходящее солнце — его передняя половина, заходящее солнце — его задняя половина» [Брихадараньяка упанишада 1964: 25].

Человек и лошадь в древней Индии соотносились с высшими социальными рангами, в частности, с сакральной фигурой царя, и потому принесение их в жертву обеспечивало царю всю полноту его царского достоинства. Любопытно, что между ашвамедхой и пурушамедхой существовало немало параллелей [Sauve 1970].

По мнению М. Элиаде, ашвамедха в ведийской Индии совершалась либо для того, чтобы гарантировать плодородие космоса, либо для очищения от грехов, либо для обеспечения господства над вселенной. Возможно, первоначально она была весенним праздником или ритуалом, совершаемым по случаю нового года [Элиаде 1998: 434].

Жертвоприношение коня обычно совершал царь-победитель, стремившийся провозгласить и утвердить свое верховенство. Древнейшее упоминание об этом ритуале встречается в Ригведе, где объясняется и его цель:

Пусть боевой конь принесет нам прекрасных коров, прекрасных коней,
Детей мужского пола, а также богатство, кормящее всех!

Пусть Адити создаст нам безгрешность!

Пусть конь, сопровождаемый жертвенным возлиянием, добудет нам власть! [Ригведа 1989: 198].

Там же упоминается и столб, к которому привязывали жертвенного коня:

Те, кто срубает столб, а также кто везет столб,
Те, кто вытесывает навершие для конского столба,
Кто собирает все, что нужно для приготовления скакового коня, —
Их воспевание пусть также нам благоприятствует! [Там же: 196].

Когда срубали дерево, соблюдали различные ритуальные предосторожности, чтобы удары топора не становились для него насилием. Символика жертвенного столба очень богата и буквально насквозь пронизана космогоническими смыслами. Этот столб уподоблялся мировой оси или мировому дереву, универсальному знаковому комплексу, а приносимая в жертву лошадь наделялась посольскими функциями: она устанавливала связь между двумя космическими зонами, между миром богов и миром людей. Позже символизм столба и жертвы был переосмыслен таким образом, что установление столба стало само по себе ритуалом, воспроизводившим акт сотворения вселенной [Огибенин 1968: 17].

Жертвоприношение коня довольно подробно описано в Яджурведе. Собственно, действенная сторона ритуала состояла в том, что жертвенного коня после долгих и тщательных подготовительных обрядов отпускали пастись на волю. В течение года (образ жертвы часто совмещается с годом) он шел под охраной военного отряда не только по землям правителя, совершавшего этот обряд, но и по соседним. И если правители этих земель, по которым проходил приносимый в жертву конь, сами не изъявляли покорности, то их принуждали к этому силой. Во дворце царя все это время совершали предписанные ритуалы. По истечении года коня ритуально умерщвляли, а главная жена царя ложилась рядом с ним и под покрывалом имитировала обрядовое совокупление, понимаемое как архаический обряд плодородия.

В этом ритуале символическим смыслом наделялось все, что подавалось измерению и исчислению, так что эти смыслы скрещивались и накладывались друг на друга порой самым затейливым образом. Космогонический смысл ритуала проявлялся, прежде всего, в идентичности ритуальных образов коня и мирового дерева или столба. На это указывает, например, числовая символика: с четырьмя сторонами света соотносились четыре главных жреца и четыре жены царя, которых сопровождали представители одного из социальных рангов. В ритуале обыгрывалась также трехчастность коня, как и мирового дерева, отсылавшая к трем составным частям космоса: небу, атмосфере и земле. Каждая из трех частей жертвенного животного связывалась с опреде-

ленным видом ожидаемого благополучия: голова соответствовала духовной энергии, средняя часть — физической силе, а задняя часть ассоциировалась со скотом — главным богатством ариев.

В решающий момент ритуала три царицы окропляли очищенным маслом и украшали коня; с помощью золотых, серебряных и железных (или медных) игл они делили его на части, на которые потом расчленялось жертвенное животное. Многочисленные иголки в теле коня, символизировавшем царство, не только подтверждали множественность его подданных, но и передавали космогоническую символику: медные иголки олицетворяли основные стороны света, серебряные — промежуточные, а золотые — зенит. Намеченные вертикальные и горизонтальные линии также воспринимались как стороны света. [Маламуд 2005: 242].

В заключительной части обряда три царицы произносили имена земли, атмосферы и неба. После умерщвления коня они трижды обходили его слева направо, затем справа налево и снова слева направо [Иванов 1974: 96–96]. В качестве символических заместителей частей космического тела бога-творца Праджapati устанавливалось определенное число столбов, а именно: двадцать один, то есть трижды семь. Оно соответствовало числу ритуальных поленьев, упомянутых в гимне о Пуруше:

У него было семь поленьев ограды костра,
Трижды семь поленьев — для сожжения было сделано,
Когда боги, совершая жертвоприношение,
Привязали Пурушу как жертвенное животное [Ригведа 1972: 261].

Космогоническую символику жертвы подчеркивала и ее локализация: она располагалась в центре мира, т.е. в самом сакральном месте, выступая таким образом как образ создаваемого мира. В «гимне-загадке» Ригведы приводится загадка и ответ на нее, иллюстрирующие центральное положение жертвы:

Я спрашиваю тебя о крайней границе земли.
Я спрашиваю, где пуп мироздания.
Я спрашиваю тебя о семени племенного жеребца.
Я спрашиваю о высшем небе речи.

Этот алтарь — крайняя граница земли.
Это жертвоприношение — пуп мироздания.
Этот сома — семя племенного жеребца.
Брахман этот — высшее небо речи [Ригведа 1989: 203–204].

Тщательная, до мельчайших подробностей разработанная и отточенная система ритуального символизма, связанного с космогонией, особенно выразительно прослеживается в обряде *агничаяна*, «сооружении алтаря Агни» — сложном и длительном жертвоприношении, в котором жертвенной материей являлись кирпичи, а адресатом — бог огня Агни. Его почитали как огонь домашнего очага и жертвенного костра, как защитника людей и подателя всех благ. Но он же считался и космическим огнем, рожденным на небесах, в водах и на земле, а также жрецом, питающим и поддерживающим богов, небо и землю благодаря непрерывному циклу жертвоприношений. Один из самых известных вариантов алтаря представлял собой конструкцию из кирпичей, форма которой напоминала птицу с распростертыми крыльями, хотя были и другие варианты, различавшиеся формой, числом кирпичей и другими деталями.

Сооружение алтаря истолковывалось как восстановление Праджапати — первосущества, творящего мир, который почувствовал себя опустошенным, испустив из себя живых существ. Восстанавливая творца, Агни проникал в него, поэтому в процессе воссоздания Праджапати боги помещали ритуальные подношения в огонь, и они превращались в кирпичи. Когда все кирпичи были уложены и сооружение алтаря закончено, Праджапати считался воссозданным. Особенно впечатляющей в этом ритуале кажется символика, связанная со временем. В огненном алтаре кирпичи символизировали дни, их слои — времена года, а все сооружение — год. Год считался в древней Индии базовым временным циклом, «истиной» времени, поскольку именно в течение года разворачивался полный цикл ритуалов [Маламуд 2005: 102–103].

Интересно, что жертвоприношение воспринималось как работа. В Шатапатха-брахмане оно так и называется — работой. Более того, предполагалось, что это труд нелегкий, тяжелый, во время которого жрецы изнуряли себя «ритуальными утомлениями», «ритуальными тяготами». И тот жрец, который умерщвлял жертву, и тот, который поддерживал священные огни, и другие жрецы — все они трудились в поте лица своего. Пот орошал ритуальную площадку и тоже являлся жертвенной материей, потому что воспринимался как жертвоприношение богу огня Агни.

Итак, жертвоприношение в древней Индии во всех его разнообразных формах представляло собой чрезвычайно сложный, тонкий и детально разработанный механизм, основу которого формировала

космогоническая символика. Именно она определяла восприятие жертвоприношения как высшей формы и образца всех ритуалов, потому что на нем, жертвоприношении, покоился порядок мира. Предполагалось, что если все условия ритуала были выполнены правильно, то божество, которому приносилась жертва, не могло не принять ее и не обеспечить ожидаемый результат.

Совершавшие ритуал верили, что жертвоприношение, адресованное богам, запускало в действие те механизмы и силы, которые обеспечивали бесперебойную смену времен года, обретение потомства, созревание богатого урожая, получение приплода скота и другие чаемые блага. Кроме того, оно помогало расплатиться с долгом, которым, как считалось, человек был обременен с рождения, — долгом богам. Иными словами, жертвоприношение придавало высший смысл всем человеческим действиям.

Неудивительно, что жертвоприношение составляло некую автономную систему. Отличаясь от обыденных действий, оно в то же время проецировалось на повседневную жизнь и служило идеальной моделью практически для всех видов человеческой деятельности. Война, охота, хозяйственные занятия — все это осмысливалось и строилось по образцу жертвоприношения и оценивалось с его позиций. Итак, не только космическая, но и социальная и индивидуальная жизнь складывались под влиянием этой ритуальной модели и определялись ею. К тому же трактаты по жертвоприношению служили своеобразными лабораториями дискурсивной мысли. Размышляя над ритуальными действиями, теоретики приложили немало усилий и изобретательности, прославляя и анализируя их. При этом они поставили немало фундаментальных вопросов и даже сформулировали некоторые из важнейших грамматических категорий [Маламуд 2005: 250—251].

Таким образом, с жертвоприношением в древней Индии связывалась плотная сетка понятий, которая охватывала все основные мировоззренческие идеи общества. Вероятно, именно это и обусловило, во-первых, долгую жизнь разнообразных жертвоприносительных ритуалов в позднейшей Индии, особенно в индуизме, а во-вторых, сделало возможным переосмысление самого ритуала жертвоприношения. Изменение значения произошло уже в эпоху упанишад, когда центром внимания стала не божественная сфера, отражаемая в ритуале, но земной, человеческий мир, а истинной жертвенной материей — собственная личность жертвующего. Вся человеческая жизнь в упанишадах стала рассматриваться как последовательный

цикл жертвоприношений. Человек уподоблялся жертвенному сосуду, а его жизнь — замкнутому циклу жертвоприношений, а истинной жертвенной материей — собственная личность жертвующего. Ритуалы жизненного цикла, *санскары*, стали осмысливаться как действия, последовательно и постепенно очищавшие его перед последним жертвоприношением богам — собственного тела, когда его после смерти сожгут на погребальном костре. Но, наполняясь новым этическим содержанием, древнее понятие жертвоприношения еще долго сохраняло старые семантические связи.

Библиография

Альбедиль М.Ф. Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры. М., 1994.

Брихадараньяка упанишада / Пер., предисл., коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964.

Доусон К.Г. Религия и культура. М., 2001.

Иванов Вяч.В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva «конь» (жертвоприношение коня и дерево asvattha в древней Индии) // Проблемы истории, языков и культуры народов Индии. М., 1974.

Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии. М., 2005.

Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968.

Ригведа. Избранные гимны / Пер., коммент. и вст. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1972.

Ригведа. Мандалы I–IV / Сост., пер., ст., прим. Т.Я. Елизаренковой. М., 1989.

Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983.

Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998.

Knorozov Y.V., Albedil M.F., Volchok B.Y. Proto-Indica: Report on the Investigation of the Proto-Indian Texts. М., 1981.

Renou L. Les ecoles vediques et la formation du Veda. P., 1947.

Saue J.L. The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice. Scandinavia and Vedic India // Myth and Law among the Indo-Europeans. Berkeley; Los Angeles; L., 1970.

Thite G.U. Sacrifice in the Brahmana-texts. Poona, 1975.

Я.В. Васильков

БИТВА КАК ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ **(По данным древнеиндийской традиции)**

Традиционная культура Индии уникальна в том отношении, что в ней глубокая архаика на протяжении тысячелетий продолжает существовать параллельно с более поздними формами культуры и существует не как окаменелый пережиток, а как живое, актуальное явление, оказывающее на эти поздние формы культуры постоянное «ремифологизирующее» влияние. Поэтому на индийском материале исключительно четко, явственно прослеживаются связи между разными уровнями мифоритуального пространства культуры, тогда как в большинстве других традиций такого рода связи давно стерлись.

Для индийской культуры характерна, в частности, теснейшая ассоциация битвы с жертвоприношением. Она выражается даже в особом понятии *ранаяджня*, или *юддхаяджня* — «жертвоприношение битвы». Представляется вероятным, что эта древняя ассоциация может быть выявлена или реконструирована для многих других традиций, прежде всего для тех, которые, как и индоарийская, ведут свое происхождение из евразийской степи.

Сведения о древнейшей архаической культуре индоариев мы черпаем из двух источников: вед и эпоса. Замечу при этом, что никак нельзя отождествлять, как это обычно делают, собственно ведийскую традицию с архаикой. Ведийская традиция — плод существенной реформы архаических обрядовых основ, она представляет собой как бы надстройку или нарост на архаике. Между тем эта элитарная жреческая традиция существовала в окружении или в контексте архаической культуры большей части общества и просто не могла не отразить специфических черт этой культуры.

Поэтому и в созданной жрецами «Ригведе» (далее — РВ) — древнейшем дошедшем до нас памятнике индоарийской словесности —

мы сталкиваемся с параллелизмом и тесной ассоциированностью понятий битвы и жертвоприношения. Основой этого поэтического сближения был реальный параллелизм битвы, которую вели воины во главе с царем, и жертвенного обряда, который в это же время ради успеха битвы совершали жрецы. В РВ содержится целый ряд гимнов, которые исполнялись в ходе этого жертвоприношения. В такого рода гимне [Например: РВ VII: 30] бога Индру просили отдать врагов во власть царя, а Агни призывали занять при жертвоприношении этой конкретной общины должность главного жреца, чтобы тем верней обеспечить царю победу. Считалось, что именно Индра, призванный на жертвоприношение и должным образом умиловленный, на поле боя разгоняет для царя-жертвователя войско противника и убивает каждого сопротивляющегося, вселяясь при этом, возможно, в самого царя [РВ IV: 20.1–3; VII: 20.3].

В отличающемся особыми поэтическими достоинствами гимне Индре и Варуне [РВ VII: 83] говорится, что во время битвы каждая из враждующих сторон стремится посредством жертвоприношения привлечь богов на помощь воинам своего племени, а образцом для них является жертвоприношение, которое некогда жрецы племени тритсу (бхаратов) совершали во время легендарной битвы царя этого племени Судаса с объединенными силами десяти враждебных царей¹. С помощью искусно составленных гимнов жрецы бхаратов привлекли Индру и Варуну на помощь Судасу. И боги действительно помогли бхаратам разгромить врага (затопив, в частности, колесницы десяти царей водами реки — мотив «перехода евреев через Красное море»).

Даже архетипической, космогонической битве Индры с Вритрой сопутствовал, согласно РВ, параллельно совершавшийся жертвенный обряд. «Жертва была для тебя, о Индра, источником усиления... Жертва помогла твоей ваджре при убийстве змея» [РВ III: 32.12]. Но надо отметить, что в РВ есть и упоминания о том, что во время битвы Индры с Вритрой совершался обряд, отличный от жреческого ведийского: помощник Индры Вишну совершал свои три шага, тем самым магически добывая для Индры победу и власть над вселенной. А совершение трех шагов вверх и другие формы символического овладе-

¹ История «битвы (царя бхаратов) с десятью царями», отраженная в гимнах «Ригведы», рассматривается сейчас как древнейший эпос, праформа более поздней великой санскритской эпопеи — «Махабхараты» [Witzel 2005: 21–34; Васильков 2010: 302–304].

ния мировым пространством — это в Индии характерный элемент кшатрийского (царского) посвящения, а также поздних мистических посвящений, в которых обычно играла большую роль идея обретения царственности. Так что в индийской архаике параллельно битве могла, по-видимому, совершаться не только ведийская жреческая яджня.

О теснейшей в ранневедийской культуре ассоциированности битвы и жертвоприношения говорит и тот факт, что оба понятия могли выражаться одними и теми же терминами: *samaryá* — «сходка (для жертвоприношения или битвы)»; *samidhá* — «стычка, схватка», «жертвенное приношение / возлияние»; слова *hávīman* и *devāvīti*, означающие «призывание (богов)», которое по контексту имеет следствием убийство врагов, могут также означать и «жертвоприношение» в целом.

При этом совершенно не обязательно думать, что все эти термины непременно сначала относились к жертвоприношению, а потом были метафорически перенесены на битву. Есть явные примеры и обратного хода, т.е. случаи, когда жертвенный обряд в архаическом сознании был соотносим и отождествляем с битвой. Правда, имелась в виду, скорее всего, та самая битва между Индрой и Вритрой, с перипетиями которой должна была мысленно увязываться каждая деталь жертвенного обряда. Отсюда и обозначение жертвенного обряда терминами, скорее подходящими, по их этимологии, для «битвы», и общее наименование инструментов жертвоприношения термином со значением «оружие» — *āyudha*, во мн. ч. — *āyudhāni*.

Теснейшая связь между битвой и жертвоприношением в ведийской архаике основывается на том факте, что и битва, и жертвоприношение, так же, как и другие виды человеческой деятельности в архаической культуре индоариев, одинаково реализовали парадигму основного индоарийского и индоевропейского мифа о борьбе двух кланов сверхъестественных существ (богов и антибогов), Громовержца и его хтонического антагониста. Вот почему в архаическом сознании битва и жертвоприношение представлялись явлениями изоморфными, родственными, в каком-то смысле даже тождественными.

В индийском эпосе (прежде всего — в «Махабхарате», далее — Мбх), который был создан и бытовал первоначально в среде воинов, носителей архаических культурных традиций, понятия битвы и жертвоприношения максимально сближены. Главное эпическое действие — это и есть, собственно говоря, битва. И описание этой эпической битвы следует парадигме мифа. При этом эпическая битва

в сознании носителей традиции как бы воспроизводит миф, ведь герои Пандавы — это воплощения на земле богов, а их противники и родичи Кауравы — воплощения антибогов (асуров). В силу этого эпическая битва постоянно соотносится — до отождествления — с ритуалами, реализующими ту же парадигму.

Именно в Мбх по всем ее книгам, включая и типологически исходные, «батальные», щедро рассеяно выражение «битва-жертвоприношение», представленное синонимами *gaṇayajña*, *yuddhayajña*, *saṃgrāmayajña*, с вариантом *śastrayajña* — «жертва (приносимая с помощью) оружия». В этих же контекстах встречается и выражение *ātmayajña* — «жертва собой / собственной жизнью».

Метафора «битва-жертвоприношение» проявляется по всему тексту многочисленными краткими формулировками, когда говорится, например, что герой приносит в жертву на огне битвы свое тело или свое жизненное дыхание (*прана*). В то же время в ряде случаев противник, которого герой намеревается убить или убивает, уподобляется жертвенному животному (*пашу*) или отождествляется с ним. Встречаются более сложные уподобления битвы жертвоприношению, где выявляется сходство сразу по нескольким признакам; здесь уже разные фазы развития и подробности сражения параллельно сопоставляются с определенными этапами и деталями ритуала. В «Шальяпарве», например, говорится: «В (первой) схватке пройдя посвящение для битвы [*yuddhadīkṣā*] и приступив к жертвоприношению битвы [*gaṇayajña*], принеся себя в жертву на огне (своих) недругов [*hutvātmānam amitrāgnau*], он (Дурьодхана) обрел славу (как заключающее обряд) очистительное омовение [*avabhīṭha*]» [Мбх IX: 59.25]. Здесь разные фазы участия в сражении главного из Кауравов, Дурьодханы, последовательно ассоциированы с предварительным посвящением (*dīkṣā*), центральным моментом возлияния жертвенного масла в священный огонь (*homa*) и заключительным омовением.

Порой встречаются уже целые цепочки отождествлений, своего рода «синтетические метафоры» битвы как жертвоприношения. В примере из V книги Каурава Дурьодхана говорит: «Карна и я, приняв посвящение и назначив Юдхиштиру жертвенным животным, изготавились к битве-жертвоприношению, в котором колесница (будет) алтарем, меч — черпальной ложкой (*śruva*), палица — жертвенным ковшом (*śruc*), доспех — навесом, мои кони — четверкой жрецов, стрелы — священной травой дарбха, слава — жертвенной пищей! О царь, совершив в битве жертву собой (*ātmayajña*) для (бога смерти

Ямы) Вайвасваты, мы придем с победой, истребив врагов, осиянные величием» [Мбх V: 57.12–13].

Помимо серии отождествлений, отметим здесь и употребление слова *ātmaajña* — «жертва собой», «принесение себя в жертву», которое, оказывается, означает не гибель в бою, поскольку герои намерены вернуться с победой, а нечто иное, о чем скажем позже.

Со временем, в ходе развития эпической традиции, происходит разрастание синтетической метафоры битва-жертвоприношение до гигантских размеров, когда перечисление деталей битвы, отождествляемых с различными элементами ведийского жертвенного обряда, растягивается на десятки строф (в печатном виде — на несколько страниц). Связано это, во-первых, с тем, что эпос все более подвергается влиянию изощренного стиля «искусственной», литературной поэзии кавья. Вторая причина — это переход эпической традиции от кшатриев к брахманам, под полный контроль жречества. Классический пример — в поздней, дидактической XII книге, в разделе «Раджадхарма» («Об обязанностях царя»; глава 99, строфы 12–38). Здесь очевидно, что автор, создавший эту гигантскую синтетическую метафору, — брахман, что он сплел эту цепочку сопоставлений уже определенно в письменной форме и что для него очень важно продемонстрировать свое доскональное знание ведийского ритуала.

Но мифологический смысл метафоры (указание на тождество битвы и жертвоприношения) здесь вовсе не утрачен (как ошибочно предполагается в книге [Васильков 2010: 278]), он даже не дан намеком, а утвержден буквально: вся глава, описывающая ритуал битвы (*saṃgrāmaajña*), призывает царей совершать этот ритуал для того, чтобы удостоиться посмертного блаженства в воинском небесном мире Индры.

Не так давно швейцарский санскритолог Даниэль Феллёр, исследуя синтетические метафоры в эпосе вкупе с термином *ранаяджня*, пришла к выводу, что, несомненно, мы имеем тут дело не с художественной метафорой, а с отождествлением. Но, учитывая главным образом материал поздних, развернутых синтетических метафор (например [Мбх XII: 99.12–38], где множество деталей битвы соотносены с подробностями, вплоть до мельчайших, ведийского жертвоприношения, а стиль изложения близок стилю искусственной поэзии *кавья*), она пришла к выводу, что это отождествление, во-первых, произведено в поздний период бытования эпоса, во-вторых, произведено брахманами, которые стремились затушевать кровавый характер эпиче-

ской битвы и оправдать ее посредством отождествления со священным ведийским обрядом [Feller 2004: 292–293]. В действительности же эта метафора глубоко укоренена в эпосе, вплоть до его исходного слоя, и мы видим ее широко рассеянной в типологически наиболее ранних, батальных книгах.

Развернутые синтетические метафоры дают нам представление о том, к чему в конечном итоге привела эволюция метафоры «битва-жертвоприношение». Но в эпосе есть и тексты, помогающие нам найти архаический исток этой эволюции, выяснить, как метафора «битва-жертвоприношение» выглядела изначально. Таков, в частности, яркий эпизод из десятой книги «Махабхараты», «Сауптикапарвы». Здесь четверо антигероев Кауравов, во главе с Ашваттхаманом, — единственные уцелевшие после разгрома их армии Пандавами, — решают совершить (против всех воинских правил) ночное нападение на лагерь спящих Пандавов, чтобы отомстить.

Сначала Ашваттхаман не может войти в спящий лагерь, поскольку ему преграждает путь неодолимый чудовищный страж. Тогда Ашваттхаман взывает о помощи к Шиве в его грозной ипостаси древнего Рудры. Погрузившись в медитацию, он молитвенно перечисляет различные имена бога (большинство из них — это имена Рудры, зловещего бога архаических воинских братств) и затем выражает намерение принести ему в жертву самого себя. Перед Ашваттхаманом появляется золотой алтарь, а вокруг него — воинства («отряды», «дружины» — *сангхи*, то же, что *ганы*) чудовищных спутников Рудры, зверообразных (подобных псам, вепрям и другим зверям), со звериными мордами или личинами, в тюрбанах, с длинными волосами, распущенными или уложенными в косы (все это черты, напоминающие о вратях и о мифических духах — участниках «Дикой охоты» Рудры).

Эти *бхакты* Шивы, всецело преданные своему владыке, явились с целью *испытать* Ашваттхамана, и это говорит о том, что Ашваттхаман проходит через посвятельный обряд, ту самую *дикшу*, которая, как мы знаем по другим описаниям, составляла первую часть «жертвоприношения битвы». Ашваттхаман «подносит богу сам себя как жертвенное приношение», это, по-видимому, то, что в других описаниях называлось *ātmayajña* — «жертва собой / собственной жизнью». Это совпадает с началом «ритуала битвы», которое состояло именно в отрешении от жизни. Ашваттхаман готов сжечь свое тело на огне как совершенно буквальное жертвенное приношение Рудре: заявив о сво-

ей бесконечной любви-преданности (*бхакти*) к нему, Ашваттхаман входит в пылающий на алтаре жертвенный огонь.

В этот момент Шива, который не случайно в этом эпизоде несколько раз именуется «Бхагаван» (этимологически «владеющий / наделяющий долей»), удовлетворенный самоотверженностью своего *бхакта* (этимологически «тот, кого наделяют долей»), объясняет Ашваттхаману, что до сих пор защищал Пандавов (в виде того самого чудовища у ворот лагеря) лишь для того, чтобы испытать его преданность. В действительности сторонники Пандавов «уже достигнуты Временем», т.е. обречены на смерть, и Ашваттхаману остается только исполнить предначертанное. Вслед за этим Шива вручает Ашваттхаману свой меч и сам вселяется в его тело.

Далее следует описание побоища, которое учиняет в спящем лагере врагов одержимый духом Рудры-Шивы и напоминающий его обликом Ашваттхаман: он разит врагов «оружием Рудры» (Мбх X: 8.31) и уподобляется при этом древнему Рудре-Пашупати («Владыке скота»), убивающему скот. Главных своих врагов Ашваттхаман пытается убить бескровно и беззвучно — душит их, как душили в ведийском обряде жертвенный скот (тем самым он хочет лишить их блаженства в небесном раю Индры, куда попадали только воины, умершие в битве от ран). Но жертвы его вырываются и кричат, а других он все-таки рубит мечом, и сцена эта столь кровава, что С.Л. Невелева комментирует: «Несомненно, образом Шивы, которому приносят кровавую жертву так, чтобы брызги крови падали на его иконическое изображение, навеяно описание “словно бы нечеловеческого” вида Ашваттхамана, окропленного кровью, бьющей из тел воинов под ударами его меча» [Невелева 1998: 122–123].

Суммируя, можно сказать, что в эпизоде истребления спящих одержимый духом Шивы или являющийся его частичным воплощением Ашваттхаман вершит «ритуал битвы», превращая сражение в жертвенный обряд, ход которого воспроизводит мифический акт: домашний скот истребляется Рудрой в его гневной ипостаси. Примечательно, что адресатом данного жертвенного обряда является тот же Рудра-Шива, который, по-видимому, и вкушает им же принесенные, намеченные заранее в его облике Времени-Смерти, жертвы, как о том неоднократно сказано в данном эпизоде «Сауптикапарвы».

Несмотря на то что «ритуал битвы» и в этом случае явно испытал определенное влияние ведийской обрядности (откуда мотив бескровного и беззвучного умерщвления врагов «подобно скоту»), несом-

ненно, что изначально действие сюжета о нападении на спящих соотносилось с буйным, кровавым, не-ведийским жертвоприношением Рудре, относящимся к обрядности воинских братств. Вообще в этом сюжете мы, по-видимому, имеем дело с метафорой «битвы-жертвоприношения» в ее наиболее архаичной форме. Об этом говорит и тот факт, что персонаж, осуществляющий «ритуал битвы», пребывает в состоянии одержимости духом божества.

Это «жертвоприношение битвы», которое совершает Ашваттхаман, отрешившийся от своей жизни и личности, ведомый духом Рудры и приносящий врагов в жертву тому же Рудре, позволяет нам в совершенно неожиданном ракурсе взглянуть и на центральную картину всей эпопеи — картину великой битвы на Поле Куру.

Можно утверждать, что битва Пандавов с Кауравами на Поле Куру, часто описываемая метафорически как «битва-жертвоприношение», уже в древнейший период развития эпоса осознавалась особого рода жертвоприношением. Лучшим свидетельством в пользу этого является следующее. В Мбх не раз говорится, что каждому из Пандавов и Кауравов заранее установлена его «доля» (*bhāga*, *amśa*), т.е. состав и количество богатырей противной стороны, которых ему предстоит сразить; например, сторонник Кауравов Шалья — «доля» Пандавы Юдхиштхиры; «долей» Дхриштадьумны назначен Дрона; в «долю» Бхишме достался сын Вираты Швета. Есть в тексте и список «долей» (в виде вражеских воинов, которых надлежит убить) для каждого из Пандавов. Говорится о том, что каждый из Пандавов сразил своих врагов «в соответствии с долей» (*yathābhāgam*, Мбх IX: 15.16).

О том, каким фактором или агентом предопределена каждому из воителей его «доля», свидетельства эпоса крайне противоречивы. Эта разногласия заставляет думать, что здесь, как обычно в подобных случаях в мировой эпике, мы имеем дело с архаическим мотивом, рудиментом какого-то древнего представления, которое поколением сказителей, современным фиксации Мбх, было уже забыто.

Таким представлением и является рассмотренная нами архаическая индоарийская концепция «битвы-жертвоприношения» (*raṇayajña*). Тексты свидетельствуют о том, что представление о «доле» богатыря в битве возникает в сознании сказителя закономерно в связи с метафорой битвы-жертвоприношения. При этом надо иметь в виду следующее. Ключевое слово *bhāga* — «доля» в Мбх употребляется в двух основных значениях: это вообще «великий удел» героя, то, с чем он родится и должен реализовать в своих великих деяниях. Но это только

в составе сложного слова *махабхага* — «наделенный великой долей», эпитет в Мбх героя вообще. Второе значение — «доля» участия, назначенная герою в великой битве. И тут надо иметь в виду, что *bhāga* — это издревле термин жертвенного ритуала. Он выходит даже на индоевропейский уровень, обозначая, согласно реконструкциям, «долю участия в жертвенном пире». В культуре древнейших индоариев, по данным «Ригведы», *bhāga* — слово с конверсивным значением: это либо «доля приносимой жертвы, вкушаемая божеством», либо «счастливая доля, судьба адепта (даруемая ему божеством)», которой он наделяется обычно в ответ на жертвенные дары, но иногда и при рождении. Эти значения продолжают жить и в Мбх, наряду с таким не менее древним значением *bhāga*, как доля участия человека в обряде, в частности — доля вкушаемой им самим жертвенной пищи.

С учетом всего этого понятно, что описываемая в эпосе битва на Поле Куру изначально должна была *осознаваться* сказителями и аудиторией как ритуал, тождественный жертвенному обряду¹. Каждый из героев, совершив прежде «жертву собой», т.е. отрешение от жизни и от страха смерти, приносил назначенную ему долю противников, умерщвляя их как жертвенный скот, в жертву богам. При этом нам следует помнить, что каждый из героев есть сам частица (*bhāga*) определенного божества [Мбх I: 58.46–47; XV: 39.5]. Убивая свои, назначенные им «доли» (*bhāga*) врагов, полубожественные герои реализуют свои «доли» (*bhāga*) участия в «ритуале битвы» и в то же время предоставляют «доли» жертвенных приношений (*bhāga*) богам, частичными воплощениями которых они сами являются. А перед битвой герои совершают *атмаяджню*, т.е. отрешаются от жизни, принося таким образом в жертву и самих себя.

Людам, знакомым с древнеиндийской культурой, эта модель, несомненно, сразу что-то напомним. Конечно, это похоже на знаменитый парадокс в финале основополагающего для всей индийской религиозно-философской мысли «Гимна Пуруше»: «Жертвою боги

¹ Заметим, что далеко не случайно эпическая битва происходит именно на Курукшетре — «Поле Куру». В эпической квазиистории Курукшетра до великой битвы была известна лишь тем, что когда-то на ней Куру, легендарный основатель династии, к которой принадлежат и Пандавы, и Кауравы, совершал прославившие его грандиозные жертвенные обряды. В сознании сказителей эпоса и их аудитории Курукшетра была, таким образом, идеальной площадкой для жертвоприношения.

жертвовали жертве (*yajñena yajñám ayajanta devāḥ*)» [РВ X: 90.16]. И сходство здесь не случайно. Ведь в ведийском гимне речь идет о том, как космический Человек (*Пуруша*) жертвует собой, руками сотворенных им богов приносит себя в жертву самому себе как Первобожеству. Он делает это ради сотворения мира: из различных частей его расчлененного тела образуются различные сферы и важнейшие элементы мироздания.

Как известно, «представление о возникновении вселенной из жертвоприношения и в результате расчленения космического гиганта является древним, индоевропейским» [Ригведа 1999: 491]. Мифу о Пуруше есть параллели в иранской, древнегерманской и славянской традициях, сходный миф был занесен носителями какого-то индоевропейского языка (тохарами или иранцами) даже в древний Китай. Можно предполагать, что этот миф был известен и многим другим индоевропейским (и не только) племенам, населявшим в доисторические времена срединную, преимущественно степную, полосу Евразии.

Неожиданное свидетельство в пользу такого предположения предоставляют нам древнейшие антропоморфные стелы, которые в эпоху бронзы распространились на огромной территории от Западного Средиземноморья до Алтая и от Скифии на севере — до Южной Индии и Южной Аравии. Предпринятое мною исследование показало, что наиболее поздняя ветвь этой традиции дожила в Индии практически до наших дней в виде так называемых *hero-stones* — памятников героям. Поскольку *hero-stones* — это не только археологический, но и этнографический материал, кое-где еще практически живая традиция, то функция этих стел и семантика композиции на них совершенно прозрачны. Как оказалось, закономерности, выявленные на материале *hero-stones*, позволяют в значительной мере прояснить функцию и семантику композиций на антропоморфных стелах и родственных им памятниках в других регионах Евразии.

По аналогии с *hero-stones* можно заключить, что на всех такого рода стелах изображен не небесный бог, а герой, ценой самопожертвования и гибели обретший или вернувший свой изначальный божественный статус. Подвиг героя обычно состоит в защите или захвате стад скота (а также пастбищ, охотничьих угодий или женщин). Хотя композиция древнейших стел в целом антропоморфна, она образуется иерархией, как правило — трехчастной, «тематических панелей».

В верхней панели представлен лик героя, изображенный в момент апофеоза: иногда он окружен лучами, иногда являет собой грозную маску гнева (ср. индийский мотив *киртимукха* — «лик славы»). Нередко рядом с ликом героя помещены солярные или планетарные символы. Если общая антропоморфность утрачивается, что преимущественно и имеет место в Индии, то в верхней панели изображается герой, блаженствующий в небесном мире богов. В средней части композиции, ниже часто изображаемой шейной гривны, помещаются символы властного статуса и «великой доли» героя: всякого рода оружие, часто — пастуший посох, в некоторых традициях — кожаный мех или кубок с ритуальным напитком. Наконец, в нижней зоне стелы, отделяемой поясом, иногда дается картина последней битвы, но гораздо чаще представлены объекты защиты или завоеваний героя, например скот: в Северном Причерноморье и Греции — кони, в Индии — коровы, на Алтае — дикие быки, в итальянских Альпах и в турецкой Анатолии — олени (возможно, имеются в виду охотничьи угоды как объект борьбы). Как еще один популярный объект защиты и завоевания в нижней зоне могут изображаться женщины (Причерноморье, Анатолия, Индия) или вообще люди, подвластные или поработанные [См. подробнее: Vassilkov 2011].

Известный исследователь первобытного искусства Э. Анати в свое время выявил трехчастную вертикальную композицию на ряде стел и наскальных изображений Северной Италии, но его интерпретация отлична от нашей. По его мнению, «трехчастные» стелы представляли собой особый этап в развитии местных антропоморфных памятников. Если на более ранних, по мнению Анати, «статуях-менгирах» изображались обожествленные героические предки, то в трехчастных композициях он усматривает выражение более сложной концепции, зародившейся в развитом, стратифицированном обществе. Он полагает, что на этих композициях представлено вселенское божество, объемлющее собой все сферы мироздания: мир богов, обозначенный солярными или планетарными символами; мир людей, с символами власти и производительности, орудиями повседневного труда; и нижний, подземный мир, соответствующий нижней, вкопанной в землю части стелы. По мнению Анати, именно альпийские композиции такого рода являются древнейшими воплощениями индоевропейской космологической схемы, которая позднее реализовалась, в частности, в грандиозном ведийском образе Пуруши [Anati 2008: 24–26].

При первом знакомстве с концепцией Э. Анати я не принял ее ни в целом, ни, в частности, аналогию с Пурушей, поскольку убежден, что на стелах изображены не боги, небесные или вселенские, а герои, боготворимые, но ступавшие некогда по земле, — «полубоги» (гомеровское *hemithēos* и ведийское *ardhadeva*). Однако теперь, приняв во внимание архаическую идею битвы-жертвоприношения, следует внести коррективы и признать параллель с Пурушей вполне уместной. С одной стороны, герои, представленные на стелах, осознавались как пожертвовавшие собой, своей жизнью ради блага своей общины, блага людей. С другой стороны, образ Первочеловека, принесшего себя в жертву ради сотворения мира (по крайней мере, в индоиранских вариантах Пуруши и Гайомарта), определенно имел и свой героический аспект.

В самом существительном *пуруша* есть оттенок значения «муж-герой»; во всяком случае, в эпосе производные *rauguṣa* и *raṇuṣakaṇa* имеют значение «героической деятельности», деятельного «мужества», которое противопоставляется слепой покорности судьбе. В то же время космический гигант, человекоподобный, но расчленяемый в процессе жертвоприношения на три расположенные одна над другой сферы мироздания, несомненно, представляет собой идеальную модель для древнейших антропоморфных стел. Особо следует отметить то, что одним из почитавшихся образов Пуруши был Скамбха — буквально «Столб»; в посвященных ему гимнах «Атхарваведы» он описывается «как нечто антропоморфное», «имеет антропоморфные черты» [Елизаренкова 1981: 128; Атхарваведа 2005–2010: II: 249] и в то же время у него «земля — основа, / А воздушное пространство — чрево», и он «сделал небо головою» [AB X: 7.32].

За образом Скамбхи стоит также Мировое дерево и его ритуальные эквиваленты: жертвенный столб (юпа) и, как можно предположить, некий древнейший тип памятника герою, прообраз антропоморфной стелы. В связи с этим представляется весьма значимым тот факт, что в Гуджарате и Саураштре, а также у ряда племен Центральной Индии простейшие каменные и покрытые богатой резьбой деревянные стелы в память героев называются *кхамбха*, *кхамба* и *кхамбхи* [Memorial Stones 1982: 92–93; 102–109; 166, 170–172; Shelat 2006: 188, 190]; все эти термины суть продолжения древнеиндийского *скамбха*.

Трехчастность композиции древнейших антропоморфных стел в разных регионах Евразии можно объяснить тем, что носители древнейших традиций «пастушеского героизма», создавая образы почитае-

мых героев-предков, использовали как модель архетипический образ Первогероя-Первожертвы с присущей ему трехчастностью.

Поскольку антропоморфные стелы такого типа в эпоху бронзы были широко распространены в средней (главным образом, степной) полосе Евразии, можно предположить, что следы столь явно представленного в Индии архаического представления о битве как жертвоприношении и самопожертвовании героя сохранились и в каких-либо иных известных истории евразийских культурных традициях.

Библиография

Атхарваведа (Шаунака) / Пер. с ведийского яз., вст. ст., комм. и прил. Т.Я. Елизаренковой. В 3 т. М.: Восточная литература, 2005–2010.

Васильков Я.В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб.: Европейский дом, 2010.

Елизаренкова Т.Я. Гимны Скамбхе в «Атхарваведе» // Народы Азии и Африки. 1985. № 5. С. 121–136.

Невелева С.Л. О содержании «Сауптикапарвы» // Махабхарата. Книга десятая. Сауптикапарва («Об избииении спящих воинов») / Пер. С.Л. Невелевой; Книга одиннадцатая. Стрипарва («О женах») / Пер. Я.В. Василькова. М.: Янус-К, 1998. С. 109–132.

Ригведа. Мандалы IX–X. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999. (Серия «Литературные памятники»).

Anati E. The Way of Life Recorded in the Rock Art of Valcamonica // Adoranten. Scandinavian Society of Prehistoric Art. Vol. 8 (2008). P. 13–35.

Feller D. The Sanskrit Epic's Representation of Vedic Mythology. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.

Memorial Stones: a study of their origin, significance and variety / Ed. by S. Settar, G.D. Sontheimer. Dharwad; Heidelberg, 1982.

Shelat B. The Memorial Stone (Pāliya) Inscriptions: The Cultural Heritage of Gujarat, Saurashtra and Kutch // Script and Image: Papers on Art and Epigraphy / Ed. by A.J. Gail. G.J.R. Mevissen, R. Salomon. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006. P. 185–216.

Vassilkov Y. Indian “hero-stones” and the Earliest Anthropomorphic Stelae of the Bronze Age // The Journal of Indo-European Studies. Vol. 39. 2011. № 1&2. Spring / Summer. P. 194–229.

Л. С. Марсадолов

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ НА САКРАЛЬНЫХ ПУТЯХ—НАПРАВЛЕНИЯХ У ДРЕВНИХ КОЧЕВНИКОВ САЯНО-АЛТАЯ

Значение и направленность жертвоприношений у кочевников Центральной Азии в I тысячелетии до н.э. можно реконструировать как по материалам из погребальных объектов (курганы, поминальные выкладки), так и по петроглифам, «оленным камням», керексурам, оградкам и другим памятникам.

Как и многие исследователи, автор понимает под *жертвоприношением* вид связи с божествами для достижения определенной цели через жертву или дар. К сожалению, по археологическим объектам пока почти невозможно реконструировать важную словесную составляющую общения с различными божествами. Следует отметить, что в I тысячелетии до н.э. на Саяно-Алтае археологами зафиксированы три основных материализованных вида жертвоприношений: *человеческие, жертвоприношения животных и предметов*. Иногда все три типа встречаются на одном объекте.

Сакральные образы «пути». В эпоху поздней бронзы и в «ранне-скифское» время на территории Центральной Азии в наскальном творчестве были широко распространены сюжеты, отражающие образ «пути-дороги» [Дэвлет 2000: 76—83]. Большинство изображений, вероятно, относятся не к бытовым сценам, а имеют сакральный характер.

В сценах с образом «пути» следует выделять два крупных блока, соответствующих *жизни и смерти*, которые отражены выше или ниже «дороги» и иногда показаны зеркально (рис. 1: 7) [Новгородова 1989: 250—253].

Человек, конь, собака, птица, дорога, оградка, солярно-лунарные символы являются основными элементами общей композиционной системы на петроглифах с «дорогой» (рис. 1).

Своеобразные упрощенные модели жизни и смерти древних кочевников изображены на петроглифах из Монголии. На одной композиции в верхней части находятся рисунки большого и малого кругов-дисков (солнца и луны?), рядом птица с поднятыми вверх крыльями и «оградка» с человеком в центре (рис. 1: 3). Под ними изображен человек, ведущий двух коней, три стоящие человеческие фигуры и собака [Новгородова 1989: 250].

На другой композиции в верхней и нижней частях, разделенных дорогой, один человек ведет за собой жеребца, а другой — кобылу (рис. 1: 4) [Волков 1967: 144, рис. 11]. В нижней части показаны две птицы, на крыльях одной стоит человек. Дорога ведет к прямоугольной оградке, внутри которой находятся пять человек (один без головы?) и конь. Вокруг оградки стоят еще два—три человека. В целом такой сюжет, возможно, следует рассматривать как этапы подготовки, погребения и прощания с умершим человеком (или группой лиц), душа которого на птице отлетает в другой мир.

На петроглифах из Монголии в сюжете с «дорогой» наряду с постоянными образами человека и коня часто встречаются знаки в виде копыта животного (рис. 1: 5, 6). Здесь часть животного как бы заменяет целый образ, но не исключено, что это только внешняя видимость, а глубинная сущность этого явления гораздо сложнее [Дэвлет 2000: 78—79].

Звездная, солнечная и лунная ориентация сакральных направлений. На материалах из археологических памятников Саяно-Алтая I тысячелетия до н.э. можно проследить пространственные и временные представления о *четырёх направлениях «путей-дорог»*, в основном ведущих *от Земли на Небо*. Эти направления, разные по своей ориентации, вероятно, были связаны с идеей суточного, годового и многолетнего движения Солнца, Луны и Созвездий. Сакрально-навигационные идеи основывались на осознании *объёмных пространственных координат* — *вертикальной* (верх—низ), *горизонтальной* (вперед—назад или право—лево) и двух *диагональных* (табл. 1):

1) *с востока на запад*, линия ежедневного восхода—захода Солнца, а также весеннего и осеннего равноденствия (*горизонтальная линия*);

2) *с юга на север*, от ежедневной высокой точки Солнца в полдень на юге к наивысшей неподвижной ночной точке в области незаходящих звезд на севере, из тепла в холод (*вертикальная линия*);

3) *с юга-запада на северо-восток*, из низшей точки захода Солнца в день зимнего солнцестояния до высшей точки восхода солнца в день летнего солнцестояния, из холода к теплу (*диагональная линия*);

4) *с юго-востока на северо-запад*, из точки восхода низкой Луны на ЮВ к точке захода высокой Луны на СЗ (*диагональная линия в Салбыке*).

Таблица 1

**Семантическое сопоставление значимых направлений
с движением Солнца и Луны**

Покой + Движение	Значимость	Ориентация (линия)	Символ
Постоянная (константа, гарант) Звездная и Солнечная			
Небесный «КОЛ»	Дневная высокая точка	Юг (полдень по Солнцу) (гномон)	Вечность (Небо и Земля) (вертикаль)
	Ночная наивысшая точка	Север (созвездия) Полярная звезда — «Кол»	
Переменная, связанная с движением Солнца (суточная, годовая)			
Суточная и Годовая	Восход—заход + два равноденствия	Восток—запад Подъем—спуск	Жизнь—Смерть (горизонталь)
Годовая	Восход—заход Солнца в дни зимнего и летнего солнцестояний (диагональные линии)	СВ (лето—верх—восход) СЗ (лето—верх—заход) ЮВ (зима—низ—восход) ЮЗ (зима—низ—заход)	Возрождение с Солнцем (подъем по диагонали из низкой точки на ЮЗ до верхней на СВ)
Переменная, связанная с движением Луны (относительно линий летнего и зимнего солнцестояний)			
Высокая	Восход—заход (в северной и южной половинах)	выше линий летнего и зимнего солнцестояний	Возрождение с Луной (подъем по диагонали из низкой точки на юге до верхней на севере) [ЮВ—СЗ и ЮЗ—СВ]
Низкая	Восход—заход (в северной и южной половинах)	ниже линий летнего и зимнего солнцестояний	

Все вышеуказанные направления, зафиксированные на погребальных объектах древних кочевников Саяно-Алтая, отражали основную *сакральную цель жертвоприношений: через Смерть — к новому Возрождению* [Марсадолов 2002; 2010].

Визирь и выделение значимых направлений. Ориентация во времени и в пространстве по положению солнца на небосводе, а также оппозиции типа «свет—тьнь» широко использовались народами Центральной Азии: алтайцами, тувинцами, бурятами, монголами и др. [Потапов 1969: 299–305; Жуковская 1988: 33–35]. По этнографическим данным известно, что южные соседи алтайцев — монголы — выделяли в течение дня следующие пять временных периодов: 1) утреннее солнце освещает пики западных гор; 2) утреннее солнце высоко в небе; 3) полуденное солнце в зените; 4) послеполуденное солнце склоняется к горизонту; 5) вечернее солнце освещает пики восточных гор [Жуковская 1988: 33–34].

В Гиндукуше, в долине Вайгал, летнее солнцестояние описывается местными жителями как пункты на окрестных горах, в которых солнце «сидит в течение 15 дней», т.е. восходит и заходит примерно в одной и той же точке. Эти пункты хорошо известны окрестному населению и служат ориентирами в течение всего года [Йеттмар 1986: 163].

По верованиям многих народов Сибири, «души умерших расходились по двум дорогам. Вход в нижний мир находился в стороне заката солнца, а в верхний небесный мир путь уходил в сторону солнечного восхода» [Кызласов 1985: 71].

Ближние представления о связях Солнца и Луны с горами были выявлены и у древних кочевников Саяно-Алтая, но в чем-то они оказались гораздо сложнее. При сооружении сакральных объектов в древности учитывался комплекс признаков: горный рельеф, положение солнца над линией горизонта (первые его лучи) не только в течение дня, но и года, многолетние систематические наблюдения за расположением небесных светил, сакральная разметка между разными типами объектов, учет «оппозиций» и многое другое [Марсадолов 2001; 2002; 2007; 2010].

Очень важен момент фиксации первого луча восходящего солнца, из-за какой горы или скального выступа оно появляется. Этот момент длится несколько секунд, и в дальнейшем солнце начинает «слепить» наблюдателя, а точка восхода на горизонте «расплывается» на несколько градусов. «Точка» восхода солнца из-за горы могла «коррек-

тироваться», т.е. отступом вправо-влево можно добиться, чтобы эта точка располагалась на стыке двух-трех гор, за легко запоминающимся скальным выступом или у подножья, вершины или склона большой горы. Кроме этого, почти в каждой межгорной долине есть свои священные горы, вершины и перевалы, что также учитывалось при разметке объектов. Затем нужное направление обозначалось вертикально установленной или горизонтально лежащей плитой, разными по цвету и форме камнями или стелами.

В урочище Семисарт на Алтае были выявлены одинаковые расстояния между рядом объектов (рис. 6: 2). Так, *расстояния около 200 м* зафиксированы между центрами курганов № 1 и 4, между курганом № 4 и белым камнем № 11, между курганом № 1 и большой горизонтально лежащей плитой № 27. Расстояние между курганами № 2 и 4 равно **40 м**, и на таком же отрезке к югу от кургана № 1 находится подквадратный очаг культового места. По этнографическим данным известно, что длина аркана у кочевников была около 20–30 саженей, что составляет около **40 м**, а 200 м можно получить, связав вместе пять арканов, что иногда делалось для измерения больших расстояний.

Интересно отметить, что у ряда народов в I тысячелетии до н.э. было принято выделять *расстояние, которое во время захода солнца проходит спокойным шагом человек за время от касания нижней кромки солнечного диска линии горизонта и до полного исчезновения солнца за горизонтом (около двух минут)*. Это расстояние у вавилонян называлось «*стадий*». Величина вавилонского стадия составляла около 194,4 м, у греков олимпийский стадий был равен 192 м, а у римлян — около 185 м [Грамм 2000: 18, 19, 59].

Не исключено, что расстояния около 200 м в Семисарте имели такую же астрономическую подоснову, как и в близкой по времени Вавилонии, тем более, культурные контакты между Саяно-Алтаем и Передней Азией прослеживаются по археологическим материалам не только в это время, но также ранее и позднее. Вавилонский стадий в 194,4 м состоял из **360** локтей по 54 см. Если 200 м разделить на 360, то величина одного локтя в Семисарте составит **55 см**, а четыре локтя = **220 см**, т.е. образуют большую (косую) сажень — величину, которая неоднократно встречается на объектах Саяно-Алтая [Марсадолов 2001; 2007]. Следовательно, расстояние около 200 (или 201) м = 360–365 локтям = 90 большим саженям по 2,2 м. Числа 360 и 90, несомненно, имеют календарную подоснову и отражают *количество дней в году (360) и в одном сезоне (90)*. В кургане Аржан в восточном секторе также

было погребено 90 коней (рис. 3: 2; всего их было 160–180), а в Ульском кургане — 360 коней.

В Семисарте на близлежащих к курганам скальных выходах горных склонов выявлено большое число округлых «чашевидных» лунок, глубоких «пятен», которые могли служить разметочными знаками или использоваться как стационарные точки для наблюдения за солнцем и луной. Расположившись на склоне горы, можно было заранее предупреждать «основных наблюдателей» внизу, около центра курганов, о приближении сакрально важного момента, например восхода солнца на востоке в день летнего солнцестояния или равноденствия, а затем зафиксировать это направление крупными белыми камнями и лунками на скалах.

Идея Неба и Земли, их символов в виде *круга и квадрата*, нашла воплощение в сакральных культовых и погребальных сооружениях древних народов Евразии в эпоху бронзы и позднее. Углубленная в землю могильная яма часто была квадратной или прямоугольной, а внешняя насыпь кургана имела округлую полусферическую форму.

По общим сакральным представлениям народов Евразии, *Юг* связан с высоким полуденным Солнцем, с Теплом, Летом, расцветом Природы, а *Север* — с Ночью, Зимой, умиранием Природы, областью незаходящих Звезд (типа Полярной звезды). Все эти доминанты нашли свое отражение как в социальной структуре общества и календарных представлениях, так и в общей организации пространства на Саяно-Алтае, в планировке жилых поселков, погребальных объектов и святилищ.

Горизонтальная линия равноденствия и ежедневного движения солнца с *Востока на Запад*, от восхода к закату, от жизни к смерти, также была связана и с *вертикальным* направлением — с верхом, низом, хорошо осознавалась и выделялась у кочевников разнотипными объектами. Такие «дорожки» прослеживаются как в курганах, так и на культовых местах.

Наиболее ярким примером координации разных направлений с эпохи бронзы до средневековья являются евразийские каменные изваяния — гаранты порядка и вечности. Большинство «оленных» камней «раннескифского» времени (VII–VII вв. до н.э.) имеют четко разграниченную трехчленную вертикальную структуру, которую можно сопоставить с тремя мирами: *нижним* (вкопанная в Землю часть изваяния), *средним* (связанным с человеком) и *верхним* (направленным в Небо). Лицевой частью изваяния обычно ориентировали на Восток,

на Восход Солнца (рис. 2: 1—3) [Марсадолов 2007]. В «скифское» время на Алтае каменные стелы-балбалы устанавливали по одной линии с восточной стороны (рис. 2: 5), а в тюркское — с западной стороны от центральной части насыпи кургана.

Одним из центров юстыдского комплекса на ЮВ Алтае является каменное изваяние — «оленный» камень (далее — ОК), ориентированный узкой *передней частью на восток* (рис. 2: 3) [Кубарев 1979: 13—21; Марсадолов 2007]. Восточная часть широкой грани ОК и ряд вертикально установленных плит ориентированы *в северном направлении на западну-перевал* близлежащей горы. Западная часть широкой грани ОК и ряд вертикально установленных камней *направлены на вершину относительно далекой южной горы*. Многочисленные выкладки вокруг ОК расположены *по линии юг—север*.

Сооружение и разметка объектов на р. Юстыд производились не за один год, постоянно дополнялись все новыми и новыми объектами для более глубокого осознания связей между бинарными оппозициями окружающего ландшафта и объектами, созданными руками людей. На линиях наиболее важных астрономических направлений и на их пересечениях, вероятно, регулярно воздвигали все новые объекты (рис. 2: 4).

Памятники на р. Юстыд конструктивно очень близки к таким же объектам из южной части Тувы и северо-западных районов Монголии, особенно к сооружениям около кургана Улуг-Хорум в Туве [Грач 1980; Марсадолов 2002]. Комплекс памятников на р. Юстыд обширен как по своим размерам, так и по числу находящихся здесь объектов большого размера. Его протяженность составляет несколько километров. С восточной и западной сторон крайние объекты примыкают к другим выкладкам и керексурам, переходя в малые и большие ритуальные центры. Центры, составляя своеобразную древнюю «геодезическую сетку», связаны между собой и образуют «цепочки», растянутые на десятки километров [Марсадолов 2007].

Для ограничения «угла зрения» и более точной ориентировки объектов использовались различные типы визиров. В Семисарте в насыпи кургана № 4 был найден небольшой каменный визир «ψ»-образной формы с выступом («мушкой») в центре, удобный по размерам для держания в руке при работе и переноске (рис. 4: 1). В юго-западном углу центрального ящика обнаружен роговой предмет, полый внутри. Этот предмет имеет три отверстия, два из которых лежат на одной прямой, а третье — перпендикулярно к ним (рис. 4: 5). Назна-

чение этого предмета неизвестно и не имеет аналогов в синхронных памятниках. Возможно, такой предмет тоже мог использоваться в качестве переносного визира, если в его нижний конец вставлялась деревянная палка-ручка. В каменный ящик роговой предмет был положен так, что если бы у него была «ручка», то она бы располагалась параллельно южной плите. Такой своеобразный визир, прообраз подзорной трубы-телескопа на подставке, хорошо ограничивает поле зрения наблюдателя и позволяет легко ориентировать объекты по одной линии и наблюдать за звездами. На стенках ящиков из плит по линиям важных астрономических направлений были выбиты ямки-лунки (рис. 4 и 5). В ящике с человеком линия равноденствия была обозначена одной большой лункой в направлении восхода солнца и двумя малыми лунками в месте захода солнца (рис. 4: А и 5: 3).

В этом же кургане обнаружен стационарный крупный визир из камня. Он находился перед западной плитой каменного ящика с погребением человека и помещался перед центром искусственно выбитого углубления на его верхнем краю (рис. 4: 2 и 5: 3: 8). На восточной плите ящика, с остатками захоронения шкуры коня, с двух сторон плиты выбито по две лунки (близко к линии восхода солнца в дни равноденствия), а в верхней части пробито подквадратное отверстие, ориентированное на середину горы, расположенную к востоку от кургана (рис. 4: Б и 5: 3: 6).

В Семисарте *торец западной стенки* каменного ящика с погребением человека в кургане № 4 был ориентирован на находящуюся на *ССВ «астрономическую» скалу* со стационарными пунктами наблюдения, лунками, «личинами» и наскальными рисунками (рис. 4: Б) [Марсадолов 1991; 2001]. Это направление выделено одной из самых больших плит внешнего кольца-ограды и далее небольшой выкладкой из плит. Если смотреть на небольшом удалении через центр ящиков и находящийся в 11 м подтреугольный камень, то на севере эта линия проходит через скальные выходы с наблюдательными пунктами и наскальными изображениями (рис. 4: Б, направление 30 градусов). Дополнительная линия, обозначенная мелкими белыми камнями, соединяет СЗ угол кольца ограды через центр ограды с курганом № 1 (рис. 4: Б).

Другая огромнейшая плита, расположенная между каменными ящиками и кольцом ограды, лежит в секторе, ограничивающем направления восточной плиты центрального ящика на курганы № 1 и 2. Если курган № 2 находится на значимой линии восхода солнца в день

летнего солнцестояния, то и курган № 1 лежит на не менее важной линии, проходящей через него на высокую вершину доминирующей в урочище «двойной» горы. В связи с тем что объекты в Семисарте находятся на склоне горы, наблюдается сложная их разметка, как и в более поздних «садах камней» в Японии [Марсадолов 2004 б]. От кургана № 4 курган № 1 почти не виден, но хорошо видна «двойная» гора на СВ (рис. 4: Б). От кургана № 2 виден курган № 1 (рис. 6: З), так же как и гора на СВ, но зато от кургана № 1 видна только вершина «двойной» горы на СВ, в основном перекрытая склоном близлежащих скальных выходов.

Следовательно, на одном объекте в Семисарте найдены *стационарные и переносные визир*ы, сделанные из разных материалов (рис. 4: А). Несмотря на высокий уровень развития науки в древнем Египте, астрономы использовали при наблюдениях довольно простые приемы и инструменты: визир из дерева с прорезью сверху, отвес и др. Возможно, визирами служили центральная ручка, отверстие или выступы на краях бортиков зеркал с изображениями животных (с реки Бухтармы в Западном Алтае и из кургана № 1 у ст. Келермесская на Кубани), относящиеся к концу VIII—VII вв. до н.э. Не исключено, что эти зеркала использовались не только в бытовых целях, но и в качестве моделей Вселенной, календарей [Марсадолов 1982, 1999; Бессонова 1983; Раевский 1985].

В Семисарте и на других памятниках наиболее важные астрономические и топографические направления выделены в насыпях курганов, за их пределами и на склонах гор камнями белого кварцита, а также крупными каменными глыбами и плитами.

Временные изменения в ориентировке жертвоприношений людей и коней. Титул правителя хуннов *«Рожденный Небом и Землею, поставленный Солнцем и Луною, Хуннский Великий шаньюй»* [Бичурин 1950: 58] позволяет скоррелировать как минимум три важных доминанты: *пространственную (вертикальную)* — Небо (верх) и Земля (низ); *временную* — Солнце (день) и Луна (ночь) и *социальную* — Великий Шаньюй (правитель) над рядовыми кочевниками хуннами. Основания для такого титула сложились гораздо раньше и отразились в археологических памятниках Центральной Азии и других регионов.

Памятники VIII—VII вв. до н.э. В кургане Аржан—1 (VIII в. до н.э.), с круговой планировкой деревянных срубов-камер (рис. 3: 1) [Гряз-

нов 1980], не во всех секторах и не на всех направлениях были совершены жертвоприношения людей и коней. *Вождь* союза племен, его жена (или наложница?), а с ними восемь знатных человек и шесть коней были захоронены в *центральной, наиболее сакральной части* кургана, на уровне древней дневной поверхности. Дополнительные погребения людей расположены: в примыкающей с *севера* камере № 9 (два человека) и в противоположных точках: на *СВ* (два человека и десять коней) — самой высокой точке *восхода летнего солнца* и на *ЮЗ* (четыре человека и семь коней) — самой низкой точке *захода в день зимнего солнцестояния* (рис. 3: 2) [Марсадолов 2009].

Наибольшее количество захороненных коней находится в восточной части кургана: $30 + 30 + 15 + 3 + 12 = 90$ коней = 3 месяца. *Чем больше в одном срубе захоронено людей, тем меньше коней.* Вероятно, это не всегда определялось общими размерами камеры, хотя в целом деревянные срубы-камеры в восточной части гораздо больше по размерам, чем в других секторах кургана (рис. 3: 2). В проходах между секторами срубов также были совершены жертвоприношения коней: восемь и восемнадцать — в *южном*, пять — в *северном* и $2 + 2 + 13 = 17$ коней — в *СЗ* секторе. Вероятно, через проходы между срубами можно было заглянуть и в камеры с жертвенными конями [Савинов 1992].

В кургане Аржан—1 довольно четко прослеживается трехчленная *вертикальная* структура — *верхний мир* (небо = каменная насыпь), *средний* (центр, погребения людей и коней, деревянная конструкция) и *нижний мир* (подстилающая земля и ниже — рис. 3: 1).

В Центральной Азии археологи раскопали несколько тысяч каменных ящиков III—I тысячелетий до н.э. Обычно почти не обращается внимания на размеры каменных плит, использованных при сооружении каменных ящиков, хотя это могло бы дать важные результаты. При исследовании каменных ящиков VIII—VII вв. до н.э. в Семисарте на Алтае автор отметил разные размеры плит в курганах, которые были тщательно зарисованы и измерены (рис. 5). Плиты для каменных ящиков тщательно подбирали по форме и размерам с учетом общих мировоззренческих идей. Если для ящика с *человеком* самой большой по размерам и весу была выбрана *южная* плита, то для ящика *со шкурой коня* и, вероятно, для кургана в целом — значительно их превосходящая *восточная* плита, ориентированная через отверстие в верхней части плиты на середину горы на востоке (рис. 5: 3 и 4: 6). Такие же закономерности в подборе плит для каменных ящиков про-

слежены и в кургане № 1, там тоже самая большая плита находится на востоке, а в ящике с погребением человека южная плита больше остальных (рис. 1: 2).

В Семисарте, в кургане № 1, относящемся ко второй половине VIII — первой половине VII в. до н.э., погребенный человек был ориентирован головой в зазор между двумя плитами ящика, вдоль «дорожки», выложенной крупными плитами, на вершину остроконечной горы *на севере*. Под двумя плитами этой дорожки, в 6,8 м от центра кургана, были расчищены остатки кострища (рис. 1: 2). У подножья горы на севере находились два астрономических наблюдательных пункта, а около вершины горы — небольшой «алтарь» с рисунками животных. В 16 м к западу от центра кургана № 1 находится «цепочка» из трех обломанных плит-стел, ориентированных на ту же самую вершину остроконечной горы на севере. Второй камень этой «цепочки» находится напротив кострища. От центрального ящика с погребением человека отходит «дорожка» на ЮЗ, по линии зимнего солнцестояния, ориентированная между курганами № 2 и 4 (рис. 1: 2 и 6: 3) [Марсадоллов 2001].

К востоку от погребения человека в курганах № 1, 3 и 4 расположен каменный ящик с остатками «шкуры коня» — черепом и нижними конечностями (рис. 1: 2). Были найдены только бабки конечностей ног коня, его копыта не сохранились, но, вероятно, этот обряд семантически сопоставим с заменой целого частью и со «следами копыт коня» в наскальных рисунках Центральной Азии (рис. 1: 6).

При исследовании курганов и культовых мест в Семисарте обнаружены многочисленные костные остатки *домашних животных*: коней, крупного рогатого скота (коров, яков), овец, коз, собак, а также *диких копытных животных*: благородного оленя, косули, сибирского козерога, сайги, кабана и *хищников*: медведя, лисицы-корсака и др. [Марсадоллов 2001: 62–65]. Близкий видовой состав животных отмечен и на петроглифах с образом «дороги» (рис. 1).

«Дорожка» из крупных каменных плит, идущая от кургана № 1 к горе с «алтарем» и стационарными пунктами для астрономических наблюдений [Марсадоллов 2001], ориентирована с *юга на север*, в область незаходящих звезд — в *вечность* (рис. 1: 2). Эта «дорога» погребенного человека и коня, незаменимого спутника кочевников в повседневной, сакральной и загробной жизни — от каменного ящика в самом низком месте в овраге на юге урочища до высоких остроконечных вершин гор на севере.

На культовом месте (раскоп 2) на одной прямой находилась яма на востоке, очаг в виде полумесяца и самая крупная плита в центре и плита на западе (рис. 1: Л). Эти разнородные объекты расположены на «дорожке», идущей *с востока на запад*, от низкого склона горы к высокому на западе. Низкие скальные выходы на востоке коррелируют с ямой в восточной части культового места.

В Семисарте окончания значимых линий-«дорог» часто ведут на вершину наиболее сакральной горы или на межгорный перевал (рис. 4). Как правило, объекты на противоположных концах оппозиционны: высокое — низкое, овраг — гора, С — Ю, З — В, ЮЗ — СВ, вертикальная стела — лежащая плита и т.п.

Таким образом, в Аржане—1 в Туве и в Семисарте на Алтае материализована зафиксированная в петроглифах идея сакрального «пути» с одинаковым набором компонентов: *человек — конь — оградка (сруб или ящик, заполненный камнями) — связь с небесными светилами* и т.д. В Монголии, как и на Саяно-Алтае, в «раннескифское» и «тюркское» время также известны ритуальные каменные ящики и оградки, что свидетельствует о сохранении традиций в течение продолжительного времени.

Памятники VI–IV вв. до н.э. В Большом Салбыкском кургане в Хакасии (V в. до н.э.), в западной части объекта, в неглубокой яме был погребен вождь в старческом возрасте и с ним шесть человек [Киселёв 1956]. К сожалению, из-за сильной ограбленности этой погребальной камеры сейчас трудно однозначно ответить на вопрос, были это родственники или заслуженные люди племени, как в более раннем кургане Аржан—1. Вероятно, в Салбыке уже был совершен переход к новому обряду погребения — к *коллективной могиле для родственников* умершего, как это наблюдается в соседней Туве в памятниках саглынской культуры того же периода [Грач 1980].

В Салбыке в углах гигантской каменной ограды зафиксирован ряд ритуальных жертвенных захоронений. Погребение *ребенка* находилось около *самой крупной и высокой* угловой *ЮВ* вертикальной каменной стелы, что соответствовало точке *восхода низкой Луны*. *Взрослая женщина* была захоронена на боку, с подогнутыми ногами, руками на «животе», в позе «роженицы», около одной из *самых низких стел* в *ЮЗ* углу — в точке *захода высокой Луны* [Марсадолов 2010]. Частичные захоронения одного или двух человек находились с наружной стороны плит в *ЮЗ* и *СЗ* углах кургана (табл. 2).

Таблица 2

«Закладные жертвы» в углах Большого Салбыкского кургана

Угол кургана	Возраст и пол «жертвы»	Высота вертикальных стел	Луна	
			Восход — заход	Высокая — низкая
ЮВ угол	ребенок	высокая	восход	низкая (южная)
ЮЗ угол (внутри)	взрослый, женщина (в позе «роженицы»)	низкая	заход	высокая (южная)
ЮЗ угол (снаружи)	взрослый (частичное)	низкая	заход	высокая (южная)
СЗ угол (снаружи)	взрослый (частичное)	низкая	заход	низкая (северная)

У южной стены дромоса в Салбыке захоронили двух человек в ритуальных позах и ориентировали их *головой на восток — на восход солнца*, сторону возрождения; а ногами на запад — в сторону заката солнца и смерти (рис. 2: 7). Правые руки погребенных «переплетены» между собой. Мужчина, расположенный в *южной части*, лежал на спине, с «лицом вверх, в Небо», с вытянутыми вниз вдоль тулова руками, с ножом на «поясе», рядом с кистью левой руки. Кончики пальцев стоп его ног были соединены вместе. У другого человека, лежащего *севернее*, на животе, «лицом вниз, в Землю», левая рука была согнута под углом в 45 градусов и «касалась» его правого плеча, а также, не исключено, что и рядом лежащего мужчины. Вероятно, при захоронении этих мужчин были учтены сакральные знания о благоприятных восточной и южной сторонах (рис. 2: 7).

Все плиты каменной ограды в Салбыке были установлены по единому плану с учетом их размеров. *С восточной стороны находятся самые крупные плиты. Величина* размеров плит также *уменьшается с востока на запад* (рис. 8: 6). Вертикально поставленные плиты имеют *более высокую восточную грань* и низкую — западную. Вероятно, это объясняется тем, что солнце и луна при восходе на востоке поднимаются вверх, а при закате опускаются вниз на западе. Узкие грани стел каменной ограды также ориентировали по линии восток—запад, но при этом более высокую сторону также обращали к востоку — на восход солнца и луны (рис. 8: 4). Эта идея возникла не в тагарское время, а значительно ранее — в эпоху бронзы, что хорошо видно на каменных изваяниях «окуневской» культуры Енисея и стелах Алтая [Марса-

долов 2007: 14, 75]. На плитах кургана, которые находились на линиях основных астрономических направлений, обнаружены многочисленные знаки в виде кругов, полумесяцев и других фигур, показаны моменты движения Солнца и Луны (рис. 8: 4).

В шести километрах к северо-востоку от Большого Салбыкского кургана, в межгорном урочище расположен своеобразный памятник — Салбыкские «Врата» (рис. 8: 1–3). Врата находятся в небольшой ложбине между двумя возвышающимися с севера и юга каменистыми горными грядами. К востоку и западу от Врат склоны ложбины имеют понижение. Вокруг Врат в ходе электро- и магниторазведки Н.Н. Кузнецовым были выявлены две зоны воздействия — *положительная на востоке и по линии СЗ–ЮВ*, а также *отрицательная на западе*, что коррелирует и с интенсивностью растительности на этом микроучастке [Кузнецов, Марсадолов, Сигедина 1996].

Врата представляли собой две вертикально установленные каменные плиты и были очень строго (с точностью до одного–двух градусов) ориентированы по сторонам света (рис. 8: 1). Узкими сторонами плиты расположены по линии восток–запад, а широкими боковыми гранями — на север и юг. Линия восток–запад соответствует восходу и заходу солнца в дни весеннего и осеннего равноденствия (рис. 8: 3). *Цвет у плит разный*: южная плита — из серого кремнистого песчаника, а северная — из красновато-коричневого песчаника. Северная плита имеет округлый верхний край, а южная — подпрямоугольную форму, с небольшим скосом в верхней части, с высоким восточным краем, понижающимся к западу, так же как и у большинства плит тагарских курганов.

На местности и на плане две плиты этих Врат (рис. 8: 2) напоминают не только камни входа Большого Салбыкского кургана (рис. 8: 5: сверху), но и знак «равно» состоящий из двух линий (==), высеченный на стеле № 46 западной стены ограды, находящейся в точке захода солнца в дни равноденствия (рис. 8: 4–5), а также положение и ориентацию двух человек около дромоса-входа в погребальную камеру кургана (рис. 2: 7). Возможно, близкий вариант обозначения линии равноденствия отмечен нами ранее и в кургане № 4 в Семисарте — одна большая лунка в точке восхода солнца и две малые лунки в месте заходе солнца (рис. 4: А и 5: 3).

По этнографическим данным известно, что рано утром в день весеннего равноденствия 22 марта хакасы выходили из аала на ближайшую возвышенность и встречали восход солнца, начало Нового года

(«Чыл Пазы» = «голова года»). Не исключено, что такие объекты, как Салбыкские Врата, использовались в древности не только как четко обозначенное место для инструментальных астрономических наблюдений, но также для встречи восхода Солнца и Нового года в день весеннего равноденствия. Древние рисунки на восточной стороне южной плиты также напоминают знаки в виде «копыт» или гномона, делящего год на две половины. Именно на объектах типа «Врат» можно проследить зарождение очень важного для хакасов праздничного обряда — встречи Нового года, корни которого уходят в далекое прошлое [Марсадолов 2010].

Курганы пазырыкской культуры Алтая (VI–IV вв. до н.э.), как правило, расположены «цепочкой» [Руденко 1960; Сорокин 1974], ориентированной по линии *юг–север*, поэтому *южный* курган является *наиболее ранним* (могильники Туэкта, Пазырык и др. — рис. 2: 5) [Марсадолов 1997]. Но есть и могильники, в которых иногда «цепочка» курганов вытянута по линии восток–запад. Для погребения *человека* выделяли место в *южной половине ямы*, а одного или нескольких *коней* укладывали в менее значимой *северной половине ямы* (рис. 2: 6). Человека и коня в большинстве ориентировали головой *на восток*. Длительный погребально-поминальный процесс у пазырыкцев сопровождался сложными обрядами [Руденко 1960; Савинов 1996].

Итак, если в памятниках Саяно-Алтая *VIII–VII вв. до н.э.* для *жертвоприношения коня* выделяли место в *восточной части* объектов (Аржан, Семисарт и др.), то на Алтае в *VI–IV вв. до н.э.* коня помещали в *северной части* (Туэкта, Башадар, Пазырык и др.), а более престижную *южную часть* оставляли для *погребения человека*.

Вопросы о предметах, сопровождающих погребенного человека, очень интересны, обширны, многогранны и требуют специального рассмотрения в отдельной статье. Предварительно можно отметить, что в курганах Тувы и Алтая *VIII–VII вв. до н.э.* рядом с погребенным человеком не ставили глиняные *горшковидные* сосуды (хотя в насыпях курганов встречаются фрагменты сосудов, разбитых, вероятно, во время тризны), а в Хакасии ставили горшки рядом с погребенным.

В курганах *VI–IV вв.* на Алтае и в Туве рядом с человеком начали ставить сопровождающие их сосуды не известных в предшествующее время «*кувшинообразных*» форм (вероятно, это связано с миграцией нового населения в эти регионы), а в Хакасии, как и в предшествующее время, продолжали ставить горшковидные сосуды [Марсадолов 1997, 2000, 2010].

Пока еще мало изучены связи строго отобранных предметов в погребальных комплексах с сакральными представлениями древних кочевников I тысячелетия до н.э. Например, в кургане Аржан—1 были найдены предметы, которые по своему планиграфическому расположению могут быть соотнесены с сакрально-календарными знаниями: Запад — Закат — Осень — кабан — смерть — кинжал и Восток — Весна — Восход — конь и т.д. (рис. 3: 3), но это направление научных исследований также еще нуждается в дополнительных разработках [Марсадолов 2008; 2010].

Ориентировка объектов как региональный и этнический показатель.

Ранее археологи почти не пытались объяснить первоначальную ориентировку линий «цепочек» объектов, хотя расположения курганов в Туве, на Алтае и в Хакасии принципиально отличаются по их направленности.

Внутри самого большого в Центральной Азии кургана Аржан—1 в Туве (VIII в. до н.э.) наибольшее число погребенных людей находится на линии ЮЗ—СВ, проходящей через центральную камеру с захоронением вождя и его приближенных (рис. 3: 2).

На расположенном восточнее кургана Аржан—1 могильном поле Аржан—IV в основном находятся курганы VI—V вв. до н.э. (рис. 7: 1) [Марсадолов 2004 а]. От доминантного центра — самого большого и, вероятно, самого раннего кургана № 1 диаметром около 100 м — в соответствии с высоким летним положением восхода Солнца на СВ размещали только большие курганы вождей и знати с насыпью диаметром от 40 до 65 м, а степной участок, находящийся на линии низкого положения захода Солнца зимою на ЮЗ, был отведен для погребений в средних по размерам курганах людей, относившихся к более низкому социальному рангу, с насыпями диаметром от 16 до 35 м. В Аржане—IV почти нет малых курганов, что в целом свидетельствует об элитарном социальном ранге погребенных там людей.

Разрывы на ЮВ и СЗ у ряда выкладок и ровиков курганов *противоположны* по своей направленности общей линии «цепочек» курганов — *с ЮЗ на СВ*. В целом это связано с тем, что *выкладки и ровики* с низкой точки восхода солнца в день зимнего солнцестояния на ЮВ ориентировали на высокую точку захода в день летнего солнцестояния на СЗ. Погребенных в таких курганах также в большинстве случаев ориентировали *головой на СЗ, лицом на восток* [Там же].

Ориентация тел погребенных *по линии ЮЗ—СВ* уходит в глубокую древность. На всем хорошо известном палеолитическом могильнике Сунгирь, раскопанном О.Н. Бадером, в захоронении двух подростков, лежащих головами друг к другу, мальчик был ориентирован головой на СВ, а девочка — на ЮЗ. В.Е. Ларичев обратил внимание на то, что более молодая по возрасту *девочка (8 лет) лежит головой на низкую точку захода солнца в день зимнего солнцестояния, а старший мальчик (13 лет) — на высокую точку восхода солнца в день летнего солнцестояния* [Ларичев 2001: 4–5].

Следует отметить, что в сунгирском погребении были найдены два предмета из рога, т.н. «жезлы начальников» или «выпрямители для копий», с центральным круглым отверстием, которые В.Е. Ларичев называет «календарными жезлами» [Ларичев 2001: 5, рис. 1: 1–2]. По своей форме эти жезлы напоминают визиры из Семисарта, поэтому у отдельных «календарных жезлов» не исключается и их функция в качестве визиров при астрономических и топографических наблюдениях.

Курган № 1 в Семисарте на Алтае, находящийся *на СВ, в высокой точке* урочища (рис. 6: 2–4), через «дорожку» из каменных плит, уходящую *вниз на ЮЗ* (рис. 1: 2), *ориентирован по линии захода солнца в день зимнего солнцестояния*. Эта линия проходит между курганами № 2 и 4 — своеобразными «Вратами» в низкой части урочища. Курган № 4 в низкой точке на ЮЗ связан с выше расположенным курганом № 2, лежащим на линии восхода солнца в день летнего солнцестояния на СВ (рис. 6: 5–6). В кургане № 2 погребенный лежал в каменном ящике, в вытянутом положении и был ориентирован головой на СВ [Марсадоллов 2001].

В IX–VII вв. до н.э. на Саяно-Алтае преобладала СЗ ориентировка погребенных, как и в Семисарте в курганах № 1 и 5 (рис. 1: 2), т.е. в сторону, противоположную СВ. Но в кургане № 2, вероятно, все же посчитали необходимым выделить одно из главных астрономических направлений — **ЮЗ—СВ** — и соорудили центральный, самый большой по размерам и «богатству», курган в Семисарте. Положением погребенного в кургане № 2, лежащего вытянуто, головой по направлению на высокую точку на СВ и ногами на низкую точку на ЮЗ, также обыгрывались оппозиции типа верх = голова, низ = ноги и т.д. [Марсадоллов 2001].

На обширном Башадарском могильном поле ранние по времени большие курганы вождей сооружены по линии **ЮЗ—СВ** (VI в. до н.э.)

и ориентированы на лежащую к югу от них гору Бош-ту. Но малые курганы родственников вождей захоронены в цепочках, направленных по линии **Ю–С** [Руденко 1960: 23, рис. 10; Марсадолов 1997: рис. 2], так же как близкие по времени курганы в Туэкте и более поздние курганы в Пазырыке [Марсадолов 2000].

На Салбыкском курганном поле в Хакасии прослеживается несколько «цепочек» курганов. В ходе детальных палеоастрономических исследований СААЭ ГЭ в 1990-е годы на ряде больших курганов было выяснено, что в Салбыке линия **ЮВ–СЗ** — это основное направление *восхода* и *захода* Луны (рис. 8: 4; табл. 1 и 2). В Большом Салбыкском кургане самым большим камнем является вертикальная плита **ЮВ** угла ограды (рис. 8: 4). Следует обратить особое внимание на значимость этой точки не только для семантики этого кургана, но также для понимания ориентаций «цепочек» курганов в Салбыкской долине и для тагарской культуры в целом. В Сафроново, Тигее, Салбыке и на многих других тагарских курганах *юго-восточный камень* ограды также был самым массивным по размеру и объему [Марсадолов 2010].

Как и в Туве, на Салбыкском курганном поле также можно планиграфически выявить расположение разных по размерам и социальному рангу объектов: на **СЗ** в основном находятся *крупные*, а на **ЮВ** — *средние и малые* тагарские курганы. Большой Салбыкский курган доминирует на местности, в ее более высокой северо-западной части, что особенно заметно с более низкой южной стороны долины [Марсадолов 2010].

Курганы Тувы и Алтая имеют *круглую* форму каменной насыпи и крепиды, а в Хакасии — *подквадратную* ограду из горизонтальных плит и вертикальных стел.

Возможно, в ряде случаев ориентировка «цепочки» курганов зависела от доминирующего окружающего ландшафта — направлений горных хребтов, межгорной долины, наиболее почитаемой в этом районе горы, бассейна реки и т.п. Но есть и устойчивые региональные отличия направлений сакральных «дорог».

Линия ориентирования «дорог» *по Солнцу* — на **СВ и ЮЗ**, на *высокую точку восхода в день летнего солнцестояния и низкую точку захода солнца в день зимнего солнцестояния* была основным направлением в религиозно-идеологических представлениях кочевых племен Саяно-Алтая в IX–VI вв. до н.э [Марсадолов 1996: 59–60]. По линии **ЮЗ–СВ** располагались «цепочки» курганов: в Туве (около пос. Аржан)

[Грязнов 1980: 4, рис. 1], на Алтае в Семисарте (рис. 6), Башадаре и других могильниках.

В противоположную сторону ориентирована «цепочка» курганов Салбыка в Хакасии — по линии **СЗ–ЮВ** — линии **восхода и захода Луны** (рис. 7).

Таким образом, ориентировка «цепочек» курганов и форма их наружных насыпей-оград, наряду с другими признаками, может служить важным дополнительным критерием для этнокультурного подразделения крупных регионов археологических памятников. В больших курганах Саяно-Алтая основное и дополнительные захоронения были связаны с идеей будущего возрождения, с надеждой подъема снизу — вверх, от смерти к новой жизни [Марсадолов 2010].

Заключение. В первой половине I тысячелетия до н.э. жрецы и вожди кочевников Саяно-Алтая четко сознавали и использовали в социальной и сакральной деятельности основные пути-доминанты, вытекающие из *вертикальной пространственно-временной структуры* — верх и низ, высокое летнее и низкое зимнее Солнце, высокое положение вождя и низкое рядовых кочевников, восход — полдень — заход; а также *горизонтальной* — центр и периферия, четыре основные и четыре промежуточные стороны света, четыре сезона года и т.д.

Важные мировоззренческие идеи обычно многократно «дублировались», «усложнялись» и «обыгрывались», как на одном объекте или предмете, так и на разных памятниках, объектах и предметах. *Идея «Жизнь — Смерть — Возрождение»* была продублирована с помощью жертвоприношений — человеческих, животных и сопроводительных предметов, в наиболее значимых сакральных местах культовых объектов. В зависимости от этнических и региональных особенностей эта идея нашла разное воплощение в ориентировках — направлениях путей: 1) **В–З** — по Солнцу — во всех регионах Саяно-Алтая; 2) **ЮЗ–СВ** — по Солнцу (у аржанцев в Туве), 3) **ЮВ–СЗ** — по Луне (у тагарцев в Хакасии) и 4) **Ю–С** и **В–З** (у пазырыкцев на Алтае). Сооруженные на Земле объекты были устремлены в Небо для достижения через жертвоприношения определенных Целей.

Идея Пути, широко распространенная на территории Евразии в первой половине I тысячелетия до н.э., уже к середине этого тысячелетия в Китае оформилась в глубокое философско-религиозное учение о Дао = Пути, которое учит о космических истоках Дао: «Человек зависит от Земли, Земля — от Неба, Небо — от Дао, а Дао — от себя самого».

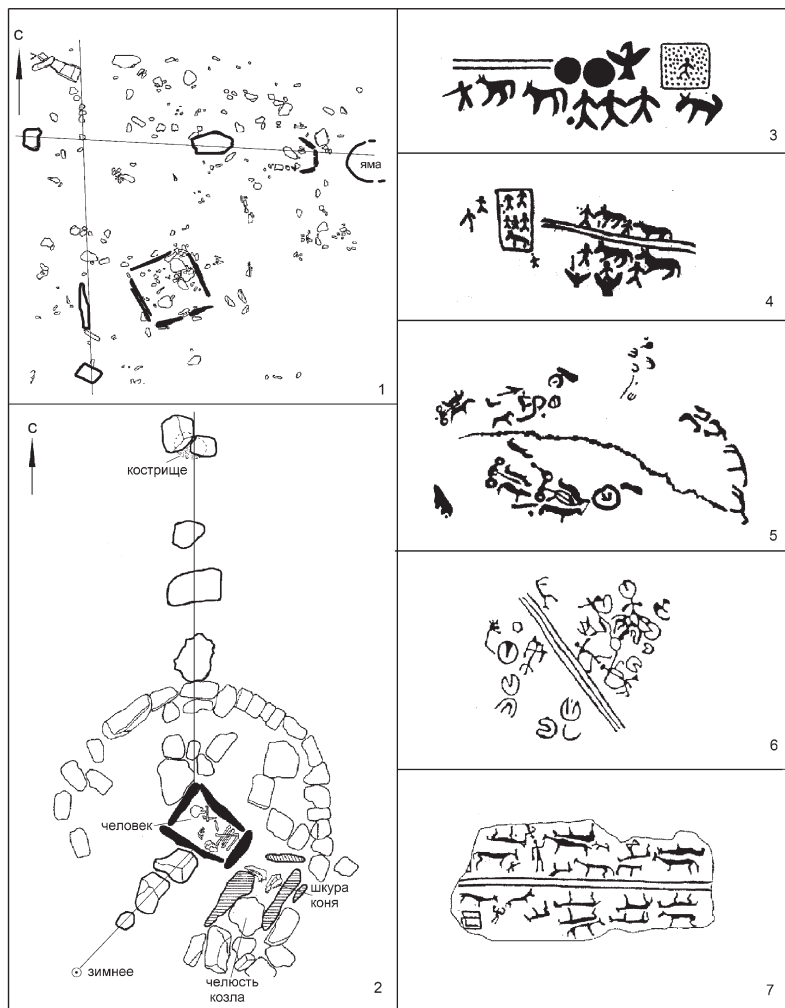


Рис. 1. Образ «пути» в археологических памятниках Азии: 1 — культовое место в Семисарте, Алтай; 2 — курган № 1 в Семисарте (1–2 — по Л.С. Марсадолову); 3–6 — наскальные рисунки: 3 — Дуд-кулган, Монголия (по Э.А. Новгородовой); 4 — Гачурта, Монголия (по В.В. Волкову); 5 — долина реки Тэс, Монголия (по А.П. Окладникову); 6 — Внутренняя Монголия (по Гай Шаньлиню); 7 — надгробная плита из Шивертын-ам, Монголия (по Э.А. Новгородовой). Составлено автором

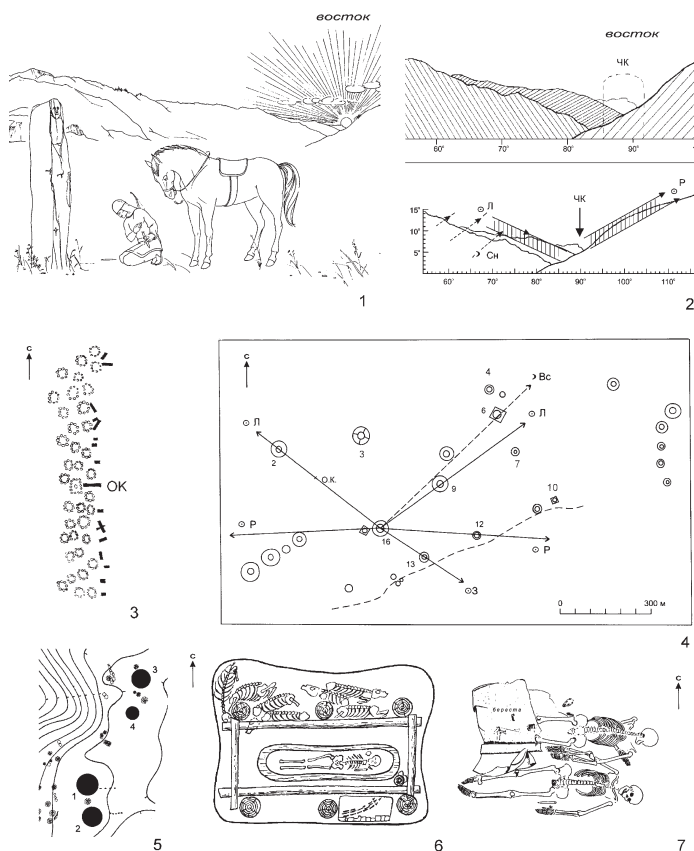


Рис. 2. Объекты Саяно-Алтая с ориентировкой В–З и Ю–С: 1 — Центральный Алтай, урочище Адыр-Кан, реконструкция поклонения каменному изваянию (Чуйскому камню) на восходе солнца в день весеннего равноденствия; 2 — Адыр-Кан, фрагмент горной панорамы и схема значимых астрономических моментов; 3–4 — ЮВ Алтай, Юстыд: 3 — каменные выкладки вокруг «оленного» камня; 4 — керексурсы и значимые астрономические направления; 5 — Восточный Алтай, план могильника в урочище Пазырык (большие курганы, стелы-балбалы с восточной стороны и поминальные выкладки с западной стороны); 6 — Центральный Алтай, курган Башада-1, план погребения человека в южной половине, а коня — в северной части ямы; 7 — Большой Салбыкский курган в Хакасии, план захоронения двух человек с южной стороны от дромоса. Составлено по материалам Л.С. Марсадолова (1–2, 4, 5), В.Д. Кубарева (3), С.И. Руденко (5, 6) и С.В. Киселёва (7)

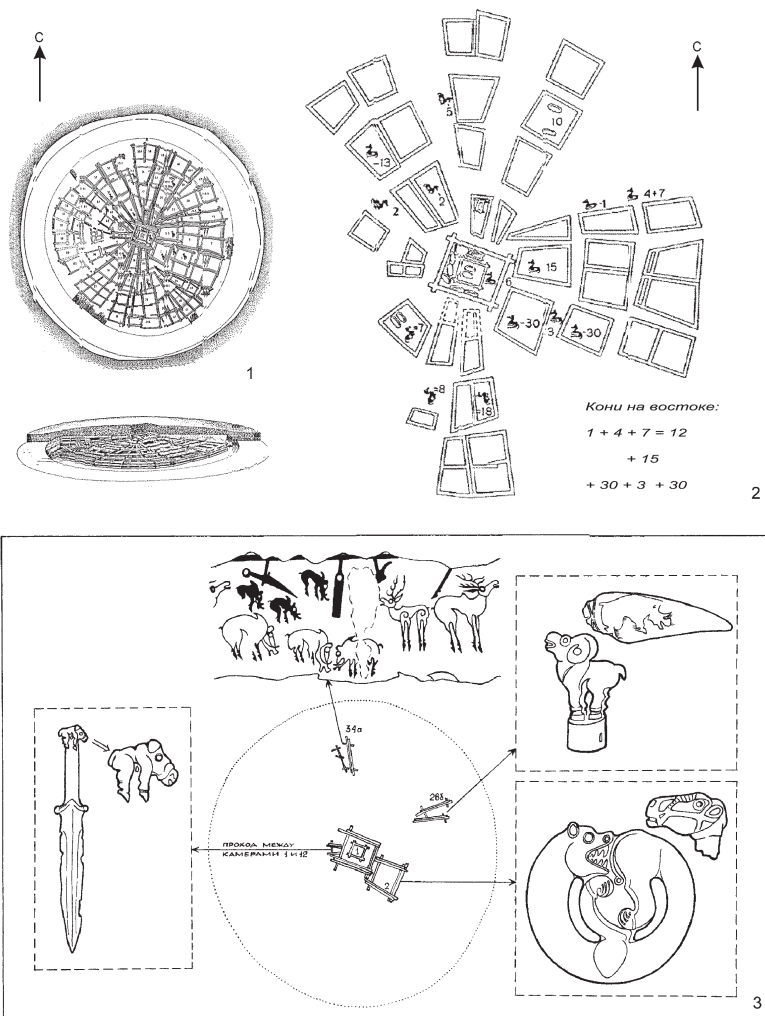


Рис. 3. Курган Аржан-1 в Туве: 1 — общий план и разрез; 2 — деревянные конструкции с захоронениями людей и коней (в восточном секторе погребено 90 коней = 3 месяца); 3 — найденные в кургане предметы: бронзовый кинжал (на западе), «оленьи» камень (на севере), бронзовое наконечник и клык кабана (на северо-востоке), бронзовая пантера и роговая головка коня (на востоке). Составлено по материалам М.П. Грязнова (1), Л.С. Марсадолова (2, 3)

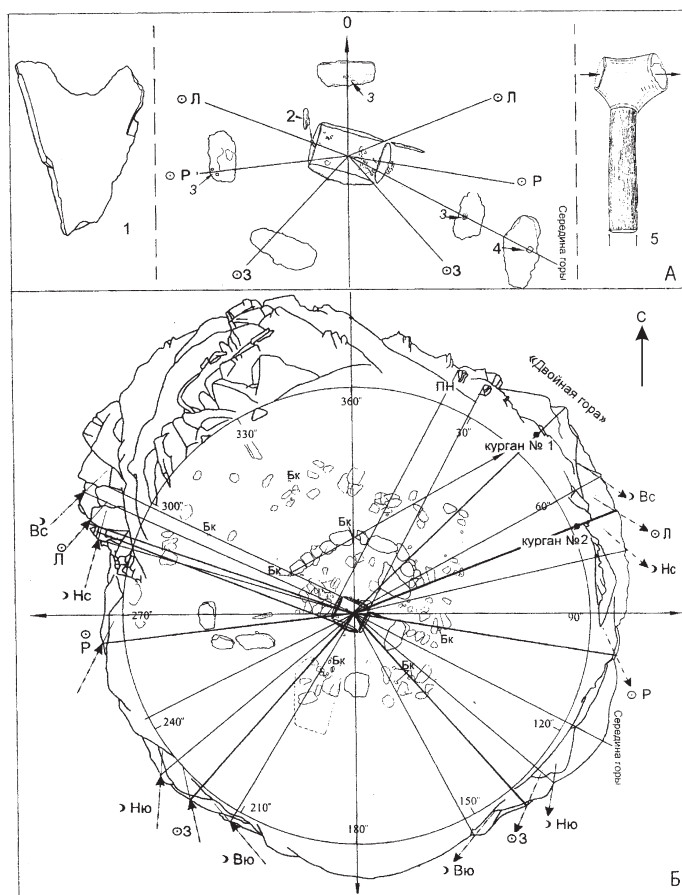


Рис. 4. Центральный Алтай, Семисарт, курган № 4: А — совмещение астрономических направлений с лунками на стенках плит каменного ящика; Б — совмещение круговой панорамы с раскопанными объектами.

Основные типы визиров: 1 — переносной каменный; 2 — стационарный каменный, установленный перед плитой; 3 — ямки-лунки на стенках плит; 4 — сквозное отверстие на плите; 5 — переносной роговой.

Условные обозначения: Бк — белый камень; ПН — пункт наблюдений, стационарный; Л — солнце в день летнего солнцестояния; Р — солнце в дни весеннего и осеннего равноденствий; З — солнце в день зимнего солнцестояния; Св и Юн — восходы и заходы северной и южной луны, высокой и низкой. Составлено автором

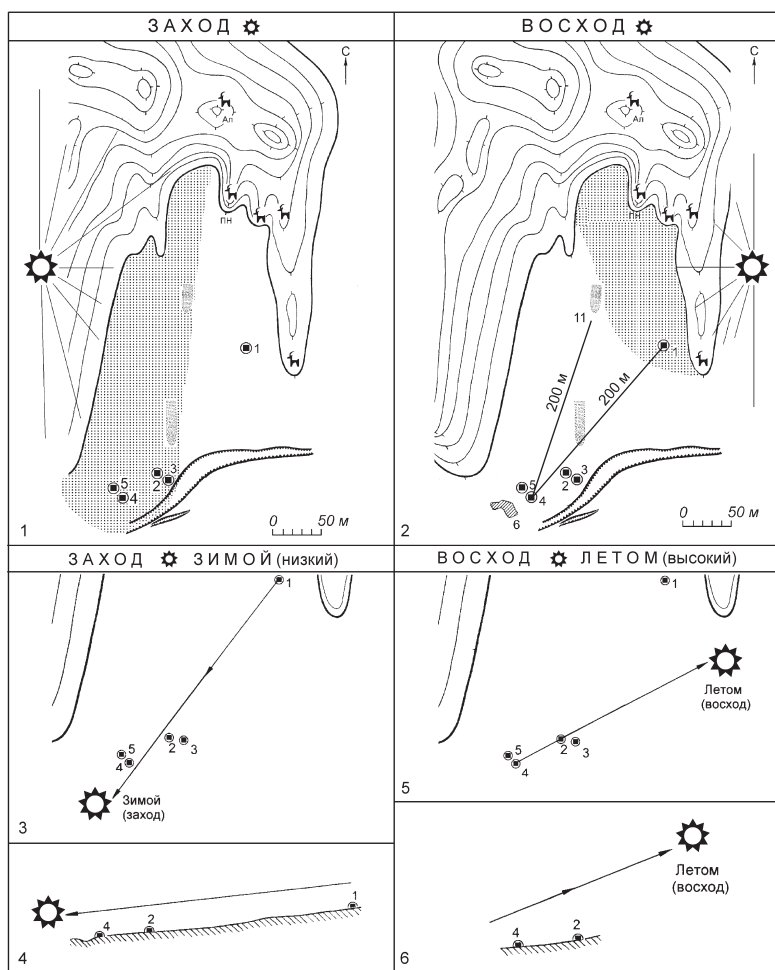


Рис. 6. Алтай, Семисарт. Схемы соотношения расположения курганов с основными моментами нахождения солнца в астрономически значимые дни: 1 — тень в западной части урочища перед заходом солнца летом; 2 — тень в восточной части, после восхода солнца, в утренние часы, летом; 3—4 — план южной половины урочища (3) и опускающийся вниз его профиль (4) по направлению захода солнца в день зимнего солнцестояния (от кургана № 1 вниз между курганами № 2 и 4); 5—6 — план (5) и поднимающийся вверх профиль урочища (6) по направлению восхода солнца в день летнего солнцестояния (через курганы № 4 и 2). Составлено автором

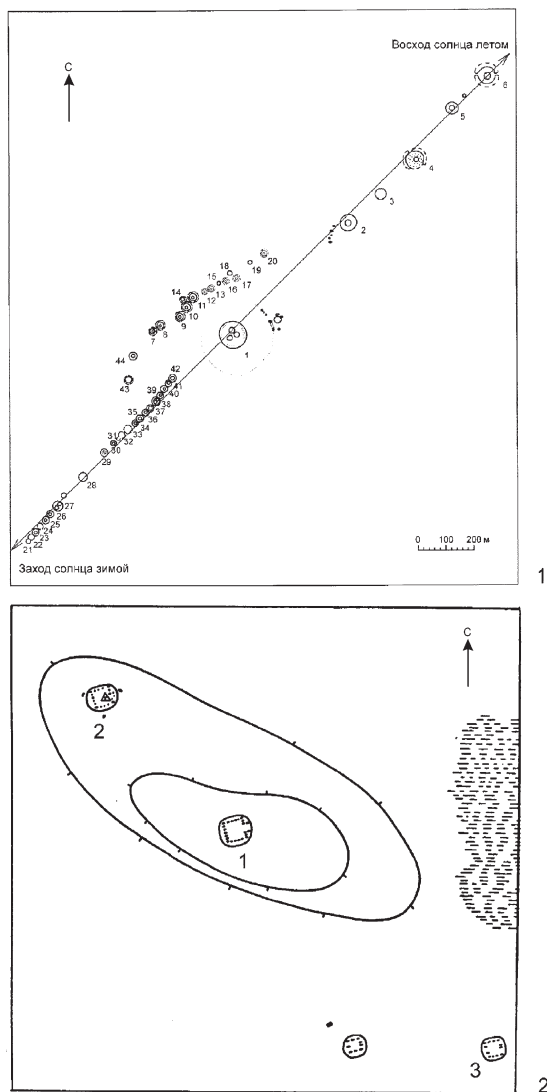


Рис. 7. Региональные различия в ориентации «цепочек» курганов: 1 — Тува, курганный могильник Аржан-IV (ориентация по линии восхода летнего высокого солнца на СВ и захода низкого зимнего солнца на ЮЗ); 2 — Хакасия, часть курганного поля в Салбыке (ориентация по Луне). Составлено по материалам Л.С. Марсадолова (1) и С.В. Киселёва (2)

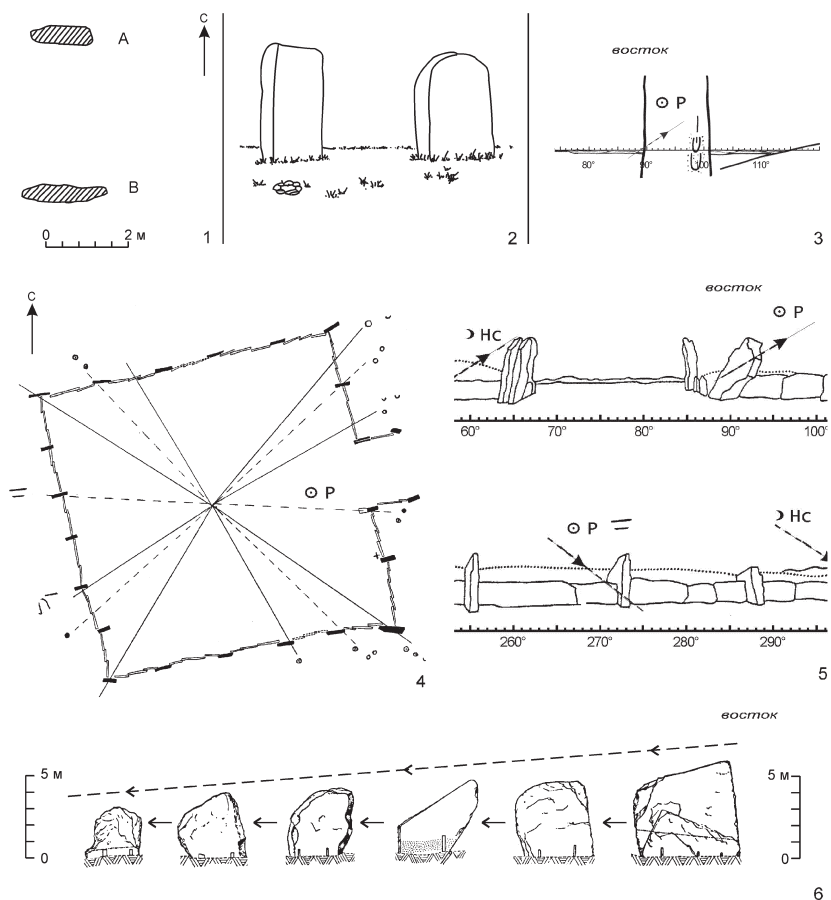


Рис. 8. Археологические объекты в Салбыкской долине в Хакасии: 1–3 — каменные «Врата»: 1 — план; 2 — схема размещения плит; 3 — схема с расчетами восхода солнца в дни равноденствия (P); 4–6 — Большой Салбыкский курган: 4 — план каменной ограды с нанесенными направлениями восходов и заходов Солнца (пунктиром) и Луны (сплошная линия) в астрономически значимые дни (на концах линий показаны найденные астро-знаки); 5 — фрагменты панорам из центра кургана с точками восхода и захода (со знаком ==) солнца в дни равноденствия (P); 6 — изменение высоты камней с востока на запад на южной стене ограды кургана. Составлено автором

Библиография

- Бессонова С.С.* Религиозные представления скифов. Киев, 1983.
- Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950.
- Волков В.В.* Бронзовый и ранний железный век Северной Монголии. Улан-Батор, 1967.
- Грамм М.И.* Занимательная энциклопедия мер, единиц и денег. Челябинск, 2000.
- Грач А.Д.* Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.
- Грязнов М.П.* Аржан — царский курган раннескифского времени. Л., 1980.
- Дэвлет М.А.* Образ пути-дороги в наскальном искусстве Сибири и Центральной Азии // Исторический ежегодник. Специальный выпуск. Омск, 2000.
- Жуковская Н.Л.* Категория и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986.
- Киселев С.В.* Исследование Большого Салбыкского кургана в 1954 и 1955 гг. // Тез. докл. на сессии Отделения исторических наук и племене ИИМК, посвященных итогам археологических исследований 1955 г. М., 1956.
- Кубарев В.Д.* Древние изваяния Алтая (Оленные камни). Новосибирск, 1979.
- Кузнецов Н.Н., Марсадолов Л.С., Сигедина Н.Г.* Каменные «ворота» из Салбыка // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху: М-лы международной конференции. СПб., 1996.
- Кыласов Л.Р.* Тагарская ручная мельница и ее значение. Памяти учителя // Советская археология. 1985. № 3.
- Ларичев В.Е.* Жертвы времени (насильственная смерть в астральных культах палеолита Евразии) // Гуманитарные науки в Сибири. 2001. № 3.
- Марсадолов Л.С.* Зеркало из алтайской коллекции П.К. Фролова // Сообщения Государственного Эрмитажа. Л., 1982. Вып. 47.
- Марсадолов Л.С.* Астрономическая обсерватория в Горном Алтае // Археологические культуры Евразии и проблемы их интеграции: Краткие тез. докл. науч. конф., посвященной 60-летию отдела археологии Восточной Европы и Сибири. 4–5 декабря 1991 г. СПб., 1991.
- Марсадолов Л.С.* История и итоги изучения археологических памятников Алтая VIII–IV веков до н.э. (от истоков до начала 80-х годов XX века). СПб., 1996.
- Марсадолов Л.С.* Исследования в Центральном Алтае (Башадар, Талда). Саяно-Алтайская археологическая экспедиция Государственного Эрмитажа. СПб., 1997. Вып. 1.
- Марсадолов Л.С.* Художественные образы и идеи на Великом степном пути Евразии в IX–VII вв. до н.э. // Международная конференция по первобытному искусству. 3–8 августа 1998 г. Труды. Кемерово, 1999. Т. 1.

Марсадолов Л.С. Археологические памятники IX—III вв. до н.э. горных районов Алтая как культурно-исторический источник (феномен пазырыкской культуры): Автореф. дис. ... док. культурологии. СПб., 2000.

Марсадолов Л.С. Комплекс памятников в Семисарте на Алтае. Материалы Саяно-Алтайской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа. СПб., 2001. Вып. 4.

Марсадолов Л.С. Культовые центры Солнца в Центральной Азии: «ритуальные клады» или культовые места в IX—VI веках до н.э.? // Клады. Состав, хронология, интерпретация: М-лы тематической научной конференции. Санкт-Петербург, 26—29 ноября 2002 г. СПб., 2002.

Марсадолов Л.С. Памятник Аржан IV в Туве // Центральная Азия и Прибайкалье в древности: Сб. науч. тр. Улан-Удэ, 2004а. Вып. 2.

Марсадолов Л.С. «Сад камней» и святилище в Семисарте // Наследие. Алтай — сокровище культуры. Духовный ландшафт. СПб., 2004б. Вып. 4.

Марсадолов Л.С. Отчет об исследовании древних святилищ Алтая в 2003—2005 годах. Материалы Саяно-Алтайской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа. СПб., 2007. Вып. 5.

Марсадолов Л.С. Реконструкция «оленного» камня из кургана Аржан—1 // Время и культура в археолого-этнографических исследованиях древних и современных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: проблемы интерпретации и реконструкции: М-лы XIV Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. Томск, 2008.

Марсадолов Л.С. Курган Аржан—1 в Центре Азии (геополитический и астрономический аспекты) // Наследие народов Центральной Азии и сопредельных территорий: изучение, сохранение и использование: М-лы Международной научно-практической конференции, г. Кызыл, 9—10 сентября 2009 г. В 2 ч. Кызыл, 2009. Ч. I.

Марсадолов Л.С. Большой Салбыкский курган в Хакасии. Абакан, 2010.

Новгородова Э.А. Древняя Монголия. М., 1989.

Потанов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.

Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.

Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960.

Савинов Д.Г. Реконструкция погребального комплекса кургана Аржан, его компоненты и аналогии // Северная Евразия от древности до средневековья: Тез. конф. к 90-летию со дня рождения М.П. Грязнова. СПб., 1992.

Савинов Д.Г. Об обряде погребения больших Пазырыкских курганов // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996.

Сорокин С.С. Цепочка курганов времени ранних кочевников на правом берегу Кок-су (Южный Алтай) // АСГЭ. Л., 1974. Вып. 16.

В.В. Иванова

ЖЕРТВА АЛЛАХУ, СВЯТЫМ И ДЖИННАМ В АНАТОЛИИ (Архаическая современность)

Культурный ландшафт Анатолии, славящейся своей богатой историей и религиозным многообразием, последние века формировался под влиянием ислама. Однако этот ислам не был однородным: от официального суннитского до народного шиитского, от вольного истолкования пути к Аллаху суфийских братств до строгости исполнения религиозных предписаний ревнителями чистоты веры. Вплоть до образования Республики Турция именно ислам играл решающую роль в вопросе, кому приносить жертвы в Анатолии и кому возносить мольбы. Ситуация кардинальным образом изменилась с распадом Османской империи и созданием нового национального государства в 1923 г.

Вслед за упразднением халифата и изгнанием из страны халифа (1924 г.) последовал ряд реформ, повлиявших на место религии в жизни общества. Ислам был вытеснен из судебной и образовательной систем, из политической и гражданской сфер. Традиционная мусульманская одежда оказалась под запретом, арабский алфавит — буквы священного Корана — был заменен латиницей. Закон 1925 г. ликвидировал все суфийские братства, все дервишеские обители были закрыты¹. Идеологией Республики был принят кемализм — «шесть стрел» лидера нации Мустафы Кемаля Ататюрка (1881—1938): республиканизм, народничество, национализм, лаицизм (светскость), этатизм и революционность (понимаемая также как вестернизация).

¹ В связи с этим уцелевшие члены суфийских братств переместились в более безопасные для себя страны. Например, *бекташи* — в Албанию, а *мавланы* — в Сирию.

Одновременно с процессом разделения религии и государства шло подчинение ислама текущим политическим задачам. С целью увеличения влияния на тюркские народы в рамках идеологии тюркизма¹, а также укрепления государственного контроля над религией ислам получал ярко выраженную тюркскую окрашенность. С 1932 г. по распоряжению Министерства по делам религии² призыв к обязательной молитве *азан* начали читать по-турецки, а с 1941 г. за нарушение этого закона уже грозил уголовный срок³. С 1924 г. в Турции начали издавать Коран в турецких переводах, вызвавших волну критики в адрес непрофессиональных переводчиков. В 1932 г. переводы содержания Корана на турецкий язык получили всестороннюю государственную поддержку, и по воле Ататюрка по всей стране «турецкие Кораны» стали внедряться в мечети⁴.

Одновременно с этим при поддержке правительства шло восстановление, а иногда и создание тюркской традиции, в частности, доисламских верований и практик. Над разработкой тюркской идентичности и интегрирующей модели, включающей общетюркские мифологию, легендарное прошлое, праязык и теории происхождения⁵, работали несколько поколений ученых, в первую очередь, вышедших из среды так называемых «внешних тюрков»⁶: Ахмет Заки Валидов / Тоган⁷ (1890—

¹ Тюркизм понимался и как национализм, и как продолжение пантюркизма в новой, более сдержанной форме «культурного тюркизма». «Культурный тюркизм» как единственно возможная форма воздействия молодой республики на тюркские народы сильного соседа — СССР последовал за активной фазой «политического тюркизма», апогей которого пришелся на занятие османскими войсками Азербайджана в 1918 г.

² Образовано в 1924 г. Приняло на себя функции, ранее исполнявшиеся *шейх-уль-ислам*.

³ С приходом к власти Демократической партии в 1950 г. закон был отменен, а выбор языка азана отдавался на усмотрение местных властей.

⁴ Однако этот проект также не выдержал критики и после массовых протестов был приостановлен [Wilson 2009: 422–431].

⁵ Достаточно упомянуть широко известную солнечную теорию происхождения языков 1930-х годов, которая потеряла свою популярность вместе со смертью поддерживавшего ее Кемаля Ататюрка.

⁶ Внешних по отношению к «внутренним тюркам», т.е. собственно туркам. Как правило, внешние тюрки были выходцами из Российской империи.

⁷ Вторым приводится имя или псевдоним, под которым автор известен в Турции.

1970), Фатхелкадир Сулейманов / Абдулькадир Инан (1889—1976), Мустафа Чокаев / Шокай (1890—1941) и др. Однако у истоков этой «научной школы» стояли и подданные Османской империи, такие как известный идеолог пантюркизма Зия Гёкальп (1876—1924). Силами этих ученых создавалось положительное отношение общества к древнетюркским доисламским элементам как проявлениям богатого тюркского культурного наследия. Шаманизм и тенгрианство преподносились как альтернативная исламу система взглядов, древняя, свободная от косности и радикализма вера тюрков.

Тем не менее благодаря общей либерализации политической обстановки в стране во второй половине XX в., с прекращением гонений на представителей мусульманского духовенства и суфийские братства роль ислама начала постепенно возрастать — сначала в сельской местности, а затем и в крупных городах. Все эти события не могли не повлиять на политическую обстановку в стране. Тенденция возвращения ислама на политическую арену достигла пика в 1990-е годы, когда к власти пришла партия «Благоденствие» (Рефах партиси) — основателя влиятельнейшего политического движения «Национальное воззрение» (Милли гёрюш) Неджметтина Эрбакана (1926—2011), который открыто высказывал намерение восстановить халифат. При вмешательстве светски настроенных военных в 1997 г. партия была отстранена от власти. На смену ей в 2001 г. пришла ее более умеренная преемница — Партия справедливости и развития (Адалет ве калкынма партиси), до настоящего момента удерживающая лидирующие позиции.

Борьба за увеличение роли ислама во всех сферах жизни общества выразилась в борьбе не только со светски настроенными кемалистами, но и с «суевериями» (*хурафе*) и «нововведениями» (*бидат*), т.е. теми самыми проявлениями древнетюркских верований, которые усиленно возрождали и внедряли в течение нескольких десятилетий как «общие культурные ценности» [Çiblak 2005: 175]. В то же время произошло частичное наложение противоречивых тенденций, в результате чего тенгрианство стало считаться своего рода интуитивным исламом древних тюрков (верой в Аллаха, не оформленной соответствующими исламу ритуалами), а шаманизм предстал универсальной прарелигией, существующей уже не менее 20 тысяч лет [См., напр.: Nassan 2000].

С учетом этой исторической канвы не стоит удивляться, что ритуал жертвоприношения в современной Анатолии становится той точкой,

в которой сходятся и сталкиваются интересы приверженцев и противников религиозного или светского путей развития страны, чистого ислама или древнетюркских культов, пантюркизма или национализма.

Прежде всего, споры разгораются вокруг жертвоприношения, массово совершаемого согласно предписаниям ислама во время праздника Курбан-байрам (десятый день месяца Зульхиджа). Заклание жертвенного животного (барашка, овцы, коровы, быка или верблюда) в память о жертве, принесенной Ибрахимом (Авраамом)¹, символизирует преданность мусульман Аллаху и Его ответную милость. Являясь заключительной фазой *хаджа* (паломничества в Мекку), одновременно оно объединяет всю мусульманскую общину (*умму*), где бы ее члены ни находились.

В современной Анатолии разногласия вызывают как способы забоя животных (перерезание горла и смерть от потери крови), так и целесообразность этого ритуала в XXI в. Если сторонники традиции настаивают на неукоснительном исполнении воли Аллаха, апеллируя к авторитету Корана² и *сунны*, то «модернисты»³ и светская часть населения призывают к гуманности и всемирной декларации прав животных. В связи с этим многие анатолийские мусульмане либо раздают в этот день милостыню бедным вместо жертвоприношения, либо платят мясникам-мусульманам⁴ и благотворительным

¹ Вместо своего сына Исмаила в отличие от иудейской версии, где жертвой должен был стать Исаак. Еще одно расхождение — место проведения жертвоприношения: гора Мориа у иудеев, Мекка — у мусульман.

² Например, об обязательности исполнения жертвоприношения говорится в сурах «Хадж» (22:35 (34)—38 (37), «Стоящие в ряд» (37:97 (99)—113) и «Обильный» (108:2).

³ Один из самых известных — борец за «социальный ислам» Ихсан Элиа-чык (р. 1961), который выступает за рационалистическую трактовку Корана. Он призывает трактовать аллегорически и путешествие пророка Мухаммада на небеса (*мирадж*), и обещанных верующим в раю вечных дев-гурий, и джинов с ангелами. Что касается жертвоприношений, то они, по его мнению, связаны с языческими практиками и шаманизмом более, чем с исламом.

⁴ Считается желательным, чтобы жертвующий человек лично убивал животное, но допустимо замещение (*векялет*), т.е. поручение другому мусульманину. Общепринятая сумма такого взноса на 2011 г. составляет от 460 до 650 турецких лир (т.е. примерно от 7 до 11 тысяч рублей) [TSK Mehmetçik Vakfı].

организациям, занимающимся убоем животных в специально отведенных для этого местах. В последнее время широкое распространение получили онлайн-жертвы через Интернет и даже мобильные телефоны [Online kurban]. В случае такой заочной жертвы все мясо животного раздается больным детям, сиротам и семьям шахидов (мучеников за веру)¹.

К жертвенным животным предъявляются особые требования по возрасту (для верблюда не младше пяти лет, коров и быков — двух лет, овец, баранов и коз — одного года либо шести месяцев, если животное уже достаточно крупное) и здоровью (они не должны быть слепыми, хромыми, истощенными, больными, неполноценными или с какими-либо видимыми изъянами). Каждый достигший зрелости мусульманин, имеющий необходимый достаток², должен принести в жертву одного барашка или козу, либо он может с шестью другими товарищами принести в жертву корову, быка или верблюда (что в Анатолии встречается достаточно редко). Мясо животного обычно делят на три части: одну оставляют для праздничного стола, вторую отдают соседям, третью раздают бедным.

Жертва, приносимая в течение трех дней праздника Курбан-байрам, называется *курбан*. Слово «курбан» было заимствовано тюрками из арабского языка после принятия ислама. До него использовались слова «йагиш» (животное, забиваемое при жертвоприношении) и «изук / идук» (животное, согласно обету, отпущенное на волю) [Ал-Кашгари 2005: 99, 748]. Курбаном также называют людей, погибших во имя высоких целей, т.е. жертв ради общего блага. У анатолийских шиитов это слово имеет глубокий сакральный смысл и выражает

¹ Шахидами в современной Турции признаются все турецкие военные, павшие при исполнении своих служебных обязанностей. [См. военные благотворительные фонды: TSK Mehmetçik Vakfı; Vekâleten Kurban Bağışı].

² Кроме того, приносящий жертву должен быть свободным и не пребывать в путешествии. Достигшими зрелости считаются мальчики с 12 лет и девочки с 9 лет, однако в этом возрасте они, как правило, еще финансово не самостоятельны, а потому не совершают жертвоприношений. К категории «имеющих достаток» относятся и замужние женщины, не обладающие собственными доходами. Необходимым достатком (*нисаб*) считается имущество и доход сверх потребностей суммой в 20 мискалей (эквивалент 96 гр. золота или 672 гр. серебра). В отличие от обязательного налога *закята*, нет необходимости обладать таким достатком в течение всего года.

общую для шиизма идею мученичества и жертвенности¹. Оно часто встречается в выражениях шиитских поэтов: «Я жертва Али» или «Я жертва двенадцати имамов» (например, у поэта XVIII в. Дедемоглу [Yardımcı 1999: 645]).

Жертвенного барашка в Анатолии, как правило, окрашивают хной, поскольку любой покрытый хной объект, будь то человек, животное или вещь (например, саван), становится священным и неприкосновенным². Любое животное может быть принесено в жертву лишь с целью приблизиться к Аллаху и достичь его одобрения [Köse 2000: 18].

Жертвоприношение во имя Аллаха в Анатолии не ограничивается четырьмя днями празднования Курбан-байрама. Общепринятым считается приносить жертву *акика* / *несике* в честь новорожденного ребенка: одного барашка за девочку и двух — за мальчика. Чаще всего ритуал происходит на седьмой день, когда ребенку дают имя. Обряд может проводиться для взрослого человека и даже для умершего. Мясо жертвенного животного ест хозяин, его семья и гости, а также бедные, если он изъявит желание раздать часть как милостыню.

Особый вид благодарственной жертвы представляет собой *адак* / *незир*, т.е. животное, приносимое в жертву по обету, данному Аллаху. Человек просит милости Аллаха в каком-либо деле и обещает

¹ Иным своеобразным смыслом наполнено для анатолийских шиитов и жертвоприношение Ибрахима. Триада Аллах—Ибрахим—Исмаил представит в варианте хозяин стада—пастух—стадо. К пастуху приходят волки и просят свою долю в стаде. Пастух отвечает, что не может этого сделать без разрешения хозяина стада. Тогда волки предлагают посторожить стадо в отсутствие пастуха. Когда пастух возвращается с разрешением хозяина, он находит стадо в целости и сохранности. Так достигается согласие (*рыза*) между Аллахом (хозяин стада), человеком (пастух) и агрессором (волк) [Kalafat 2007]. Таким образом, ничто в мире, в том числе и убийство, не совершается без ведома и воли Аллаха. На этом основывается вера в то, что Аллах распределяет пропитание между тварями и выделяет волку его долю (*курт пайи*). С идеей волчьей доли связан обычай класть в доступное для волка место кусок мяса (т.е. его долю или жертву), что, как считается, обеспечивает защиту всему стаду. Крестьянин три раза рассыпает зерно после посева со словами «и у волка, и у птицы есть своя доля» [Kalafat 2005 (b): 421–422; Kalafat 2005 (a): 471].

² Хной также украшают призывников, мальчиков для церемонии обрезания, женщин, совершающих омовение покойного [Aras 1995: 112; Kalafat 1995: 105–107].

в случае благоприятного исхода принести в жертву какое-либо животное или даже несколько. Главное отличие этого ритуала в том, что человек не должен есть жертвенное мясо, а обязан раздать его бедным и нуждающимся. Те же, в свою очередь, могут с ним поделиться по своему желанию. Не могут вкушать жертвенного мяса и родственники по восходящей или нисходящей линиям, т.е. родители и дети. Если это условие нарушено, необходимо раздать бедным эквивалентную съеденному сумму денег.

Адак, как и акика, приносится в любое время, однако по правилам (известным, однако, не всем), если человек при произнесении обета (*адамак*) вольно или невольно упомянет вместо слова «хайван» (животное) слово «курбан», он обязан принести жертву в первый же Курбан-байрам. Если он этого не сделает, единственный способ исполнить данный обет — раздать нищим эквивалент жертвы золотом или деньгами.

Кроме того, человек может забить животное для умершего или даже пророка Мухаммада¹. В этом случае жертва все равно должна приноситься Аллаху, но с просьбой, чтобы воздаяние за нее (*севан*) получил умерший. Жертву для умершего близкого человека можно объединить с жертвой для пророка Мухаммада, адаком, акикой, курбаном и богоугодной дополнительной жертвой, забив, например, одну корову.

Адак может быть и в виде бескровной жертвы, например дополнительного поста, молитв или денежной суммы. Главное, чтобы он приносился во имя Аллаха, однако это условие выполняется отнюдь не всегда. Например, часто нарушается оно при посещении могил «возлюбленных рабов Аллаха» — святых (*ятыр, эвлия, вели, эрмиш, эрен, деде, баба*). К их могилам, а также местам, связанным с их жизнью²,

¹ Анатолийские шииты приносят в жертву козла в память об Имаме Хусейне, внуке пророка Мухаммада. Во время праздничного застолья помимо жертвенного мяса употребляют особый алкоголь долу (турецкую водку, более известную как раки) и обрядовое блюдо ашуре. После еды пьют воду в память об оставшемся без воды в Кербеле Имаме Хусейне [Çiblak 2005: 164–165].

² Или с жизнью пророков ислама. Особенно знаменит такими местами город Шанлыурфа. Здесь, по преданию, находится пещера, где родился пророк Ибрахим, а также озеро с карпами, т.е. огонь и поленья, превращенные Аллахом в воду и рыб, когда по приказу Немрода Ибрахим был брошен в костер.

совершают паломничества (*зиярет*) страждущие, привлеченные слухами о творимых святыми при жизни и после смерти чудесах (*керамет*)¹. Ритуалы, проводимые во время зияретов, позволяют говорить о том, что эти святые воспринимаются не только как посредники между мусульманами и Аллахом, но и как источник некой сакральной или магической силы, что не может не вызывать протеста борцов за чистоту ислама.

На могиле святого или связанном с ним месте приносят в жертву барашка, петуха, курицу, козу или быка (курбан и адак), обращаясь по личным или общественным нуждам. Например, для исцеления, успешной сдачи экзамена, наступления беременности и рождения мальчика, прохождения дождя при долговременной засухе [Araz 1995: 142–152, 180; Bekki 1996: 16–27; İlçi 2007: 20–21; Kaya 2001: 200–201; Türktaş 1997: 9–13; Şahin]. Посещают могилу святого, читают там *аяты* Корана, молитвы, приносят жертву или раздают милостыню при каком-либо предвестии несчастья — вое волка ночью, необычном пении петуха, трактуемых как признак близящейся смерти [Ersoy 2002: 86–101]. У анатолийских тахтаджи (туркмены-алевиты) существует обычай приносить своего рода «преджертву» — петуха, нарекаемого Джебраил. Считается, что петух связан с Джебраилом (архангелом Гавриилом): он получает новости о начале каждого дня, а потому может заступничать перед Аллахом о принятии основной жертвы [Çıblak 2005: 164].

Совершают и бескровные жертвы (*сачы*): повязывают кусочки ткани, возжигают свечи, оставляют деньги, сахар, лукум, халву, печенье, булочки, называемые кёмбе или биши, личные вещи (молитвенный коврик, четки, головной платок), мыло, иглы, спицы, нитки, лук, деревянное ружье и пр. Кроме того, могилу святого (или его гробницу — *тюрге*) обходят, кидают на нее камни, льют воду, прикасаются к могильным камням, простираются ничком и пр. [Araz 1995: 142–145, 180–184; İlçi 2007: 22–24; Kaya 2001: 201–202; Türktaş 1997: 10–12; Şahin; Varlı 2008: 387–414].

¹ Среди примечательных чудес последнего времени можно назвать, например, пропажу и последующее внезапное обнаружение на прежнем месте личных вещей святого (посоха, чалмы) во время войны на Кипре 1974 г., что свидетельствует об участии святого в боях на стороне турок-мусульман [Türktaş 1997: 10–11].

Вышеперечисленные формы поклонения (многие из которых имеют явный доисламский характер¹) трактуются официальным исламом, представленным Министерством по делам религии, как опасные нововведения и суеверия, а потому запрещаются. Более того, неприемлемым считается приносить в жертву животных (особенно петуха) и совершать молитву-*намаз*, а также перебирать четки и читать Коран, если при этом человек обращается за помощью к святому, а не к Аллаху [Varlı 2008: 402–414].

На каждом популярном тюрбе размещены таблички с предупреждениями, подписанные Министерством, которое призывает верующих:

- не приносить жертв;
- не возжигать свечей²;
- не повязывать кусочки ткани;
- не кидать деньги или камни;
- не преклоняться;
- не оставлять еду;
- не прикасаться руками и лицом;
- не ждать исцеления;
- не обходить вокруг гробницы.

Эта централизованная политика подкреплена соответствующим документом от 5 сентября 2009 г., выработанным на совместном заседании представителей Министерства внутренних дел, Министерства по культуре и туризму и Генерального управления вакфов. Борьба за чистоту ислама дает результаты, однако популярность тюрбе в Анатолии, особенно среди женщин, сохраняется. Согласно офици-

¹ Большая часть этих ритуалов практиковалась уже у древних тюрков, например обряд обхода (здесь, безусловно, есть и корреляции с доисламским, а позднее исламским элементом хаджа — *тавафом*, обходом Каабы). При восшествии кагана на престол, во время праздничного обряда его девять раз обносили вокруг шатра; семь раз объезжали шатер умершего при похоронах; во время обряда очищения под музыку обходили костер [And 2007: 92]. Форму паломничества к могилам святых часто принимают древнетюркские культы гор, земли—воды, священных деревьев [См.: Потапов 1946: 145–160; Снесарев 1969; Сухарева 1950: 159–178; Çıblak 2005: 161; İnan 1986; Ocak 2005: 141–182; Ögel 1971; Tanyu 2007].

² Но верующие находят способ обойти это предписание, ставя свечи за пределами тюрбе, как, например, у гробницы святой Ситти Зейнеп [Türktaş 1997: 12].

альной статистике, в Турции сегодня находится 1236 тюрбе. 41 % жителей Турции посещают тюрбе не менее одного раза в год, из них 62 % составляют женщины [Dinç].

Более того, подобные ритуалы проводятся не только на могилах святых, но и для своих умерших родственников на кладбище или же дома у очага. Жертвы, сопровождаемые аналогичными ритуалами, приносят горам, скалам, озерам, рекам, деревьям, чтобы задобрить, упросить исполнить желание, поблагодарить или загладить вину перед духами. Эти древнетюркские обряды получили широкое распространение в современной Анатолии, в том числе и благодаря многочисленным научно-популяризаторским работам по шаманизму [См., напр.: Bayat 2006; İnan 1986; Nassan 2000; Ocak 2005].

Особую категорию представляют собой жертвоприношения животных, которые совершаются, чтобы задобрить джиннов. В качестве примера можно привести жертвоприношения, проводимые в связи с поисками клада. Кладоискательство в Анатолии, если учитывать непростую историю XX в., — весьма плодотворное занятие. Многие семьи были вынуждены не по своей воле покидать собственные дома и прятать свое имущество в труднодоступных местах. Вся Анатолия полнится слухами о богатствах христианских церквей или зажиточных армянских семей, зарывших сундуки с ценностями в анатолийской земле.

Считается, что любой клад защищен колдовством и джиннами в облике змей, сторожащими его денно и нощно. Поэтому первой мерой кладоискателя в Анатолии является поход к колдуну (*джинджи*). Если человек узнал о примерном месте нахождения клада, ему необходимо получить у джинджи разрешительную грамоту (*изиннаме*), которая даст возможность договориться с джиннами клада. В противном случае человек, даже найдя клад, не сможет к нему прикоснуться без вреда для себя. Характерно, что такое *изиннаме* может быть заменено усердной молитвой, совершением намаза и многократным произнесением формулы *бесмеле* (сокр. «с именем Аллаха всемилостивого и милосердного»).

Поиски клада осуществляются по определенным правилам и с необходимой подготовкой (кладоискатель 21 день воздерживается от контакта с женщинами, три дня держит пост, кормит троих голодных и раздает милостыню трем сиротам). Совершив ритуальное омовение и вооружившись амулетом, сделанным для него колдуном, человек ищет клад. Когда находит, закалывает жертвенного барашка, кровь

которого разбрызгивает вокруг клада, чтобы насытить джиннов. Мясо животного затем раздает семерым беднякам [Eyuboğlu 2004: 457–458].

Если человек хочет достать свой собственный или доставшийся по наследству клад, то ему также требуется провести ритуалы, снимающие с сокровища «защиту». Поэтому в пятницу после утреннего намаза человек приходит на место, где спрятан клад, читает определенное количество молитв, совершает благодарственный намаз и разбрызгивает отчитанную аятами Корана воду. Затем уходит в мечеть на пятничную молитву и снова возвращается. Опять совершает намаз и приносит в жертву животное, кровь которого разбрызгивает вокруг клада. После этого читает суры Корана и достает клад. За клад необходимо поблагодарить Аллаха, поэтому совершается намаз, раздается милостыня семи нуждающимся и три дня держится пост. Если этого не будет сделано, джинны забирают благость (*берекет*) клада и человек не может извлечь из него пользу для себя [Eyuboğlu 2004: 486–487]. Так джинны становятся проводниками воли Аллаха.

Жертва закладывается и в том случае, если потерян сделанный колдуном амулет против злых джиннов. Тогда необходимо принести в жертву трех животных, накормить семеро нуждающихся, совершить покаянный намаз в 1001 *ракат* (цикл молитвенных формул и движений) и три дня держать пост [Eyuboğlu 2001: 105–106]. Также совершение покаянного намаза и принесение жертвы необходимо, когда человек заказывает колдуну амулет на изменение судьбы, выступая, таким образом, против божественного предопределения (*такдир*) [Ibid.: 191–193].

Как можно увидеть, сопровождаемые покаянными намазами и чтением Корана жертвоприношения джиннам частично совпадают по форме с жертвоприношениями, приносимыми Аллаху. Однако демонический адресат ритуала, повышенное внимание к технической стороне и уверенность в корреляции между точным выполнением ритуала и его успешностью позволяют отнести эти действия к области магии.

Таким образом, ритуал жертвоприношения в Анатолии настолько синкретичен, что с легкостью совмещает в себе на первый взгляд несовместимые элементы. Однако наряду с этим отношение к жертвоприношению может разделить анатолийцев на непримиримых врагов: светски настроенных кемалистов и пришедших к власти исламистов, сторонников ислама «без примесей» и носителей «народной религиозности». Дополняют друг друга почитающие Аллаха и страша-

щиеся джинов, сунниты и тайные шииты. Вся палитра анатолийских красок разворачивается перед нами, как ковер, каждая нить которого сплетена с другими и в то же время выделяется своею яркостью и значимостью в узоре.

Библиография

- Ал-Кашигари М.* Диван Лугат ат-Турк. Алматы, 2005.
- Потанов Л.П.* Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 145–160.
- Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Сухарева О.А.* К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Тр. Ин-та истории и археологии АН УзССР. Ташкент, 1950. Т. II. С. 159–178.
- And M.* Oyun ve büyü. Türk kültüründe oyun kavramı. İstanbul, 2007.
- Araz R.* Harput'ta eski türk inançları ve halk hekimliği. Ankara, 1995.
- Bayat F.* Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı. İstanbul, 2006.
- Bekki S.* Türk Mitolojisinde Kurban // Akademik Araştırmalar. 1996. Yıl 1. Sayı 3. S. 16–27.
- Çıblak N.* Mersin'de inanç merkezlerine bağlı kurban törenleri // Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR). 2005. Sayı 17. Niğde. S. 155–176.
- Dinç G.B.* Türbeler artık kadınların değil, devletin! [Личный сайт репортера Динч Г.Б.]. — Режим доступа: URL:http://gokcenbdinc.com/turbeler-artik-kadınların-değil-devletin_y3432391. Дата обращения к ресурсу: 27.03.2012.
- Ersoy R.* Türklerde ölüm ve ölüm ile ilgili rit ve ritüeller // Milli Folklor. 2002. Sayı 54. S. 86–101.
- Eyuboğlu İ.Z.* Anadolu büyükleri. İstanbul, 2004.
- Eyuboğlu İ.Z.* Cinci büyükleri yıldızname. İstanbul, 2001.
- Hassan Ü.* Eski Türk toplumu üzerine incelemeler. İstanbul, 2000.
- İçli R.* Sosyolojik açıdan ziyaret fenomeni (Erzurum Abdurrahman Gazi türbesi örneği) (yüksek lisans tez çalışması). Erzurum, 2007.
- İnan A.* Tarihte ve bugün şamanizm. Ankara, 1986.
- Kalafat Y.* Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri. Ankara, 1995.
- Kalafat Y.* (a) Göktürklerden günümüze Türk halk inançlarında kurt // XIV. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 9–13 Eylül 2002. Kongreye Sunulan Bildiriler. C. III. Ankara, 2005. S. 461–475.
- Kalafat Y.* (b) Sözlü kültürümüzde Bursa ve yöresi örnekleri ile kurt // II. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri. Bursa, 2005. C. II. S. 415–423.
- Kalafat Y.* Osmanlı'dan günümüze Sivas alevilerinde kurt kültürü [Электронный ресурс] // Osmanlı'dan Günümüze Sivas. Sivas, 2007. — Режим доступа: URL:<http://www.haberakademi.net/haberyaz.asp?hbr=3846>. Дата обращения к ресурсу: 27.03.2012.

Kaya M. Eski Türk inanışlarının Türkiye'deki halk hekimliğinde izleri // Folklor / Edebiyat. 2001 / 1. C. VII. Sayı 25. S. 199–218.

Köse S. Kurban // Şamil İslam Ansiklopedisi. 2000. C. 5. İstanbul. S. 18.

Ocak Y. Alevî ve bektaşî inançlarının İslâm öncesi temelleri. İstanbul, 2005.

Online kurban — Online kurban başışı yapılan siteler // Haber7.com [новостной портал]. Дата обновления: 10.11.2010. — Режим доступа: URL:<http://www.haber7.com/haber/20101110/Online-kurban-bagisi-yapilan-siteler.php>. Дата обращения к ресурсу: 27.03.2012.

Ögel B. Türk Kültürünün Gelişme Çağları. C. I. İstanbul, 1971.

Şahin H. Bir Anadolu ereni: Hasan Basri/Hasan dede (Malatya'da Hasan Basri adı ve türbesi çevresinde oluşan kültürel değerler üzerine bir araştırma) [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL:http://www.korucuklu.com/FileUpload/ks72915/File/hasan_basri.pdf. Дата обращения к ресурсу: 27.03.2012.

Tanyu H. Türklerde taşla ilgili inançlar. İstanbul, 2007.

TSK Mehmetçik Vakfı — TSK Mehmetçik Vakfı Vekâleten Kurban Bağışı Kabulü Duyurusu // TSK Mehmetçik Vakfı: [сайт благотворительной организации]. Дата обновления: 14.10.2011. — Режим доступа: URL:http://www.mehmetcik.org.tr/duyurular_04.html. Дата обращения к ресурсу: 27.03.2012.

Türktaş M. Alanya ve köylerindeki türbe yatır ve adak yerleri // PAÜ. Eğitim Fakültesi Dergisi. 1997. Sayı 3. S. 9–13.

Wilson M.B. The first translations of the Quran in modern Turkey (1924–38) // Middle East Stud. 2009. Vol. 41. Is. 3. P. 419–435.

Varlı M. Bidat, hurâfe ve bâtil inançlar. İstanbul, 2008.

Vekâleten Kurban Bağışı // Türkiye Gaziler Vakfı: [сайт благотворительной организации]. — Режим доступа: URL:<http://www.gaziler.org.tr/index.php?Page=Sayfa&No=49>. Дата обращения к ресурсу: 27.03.2012.

Yardımcı M. Geleneksel Kültürümüzde ve Âşıkların Dilinde Sayılar // Türk Halkbilimi ve Edebiyat Araştırmaları. Ankara, 1999. S. 636–647.

Е.Г. Федорова

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ У СЕВЕРНЫХ МАНСИ: О РОЛИ ЖРЕЦА, ШАМАНА, «ЗНАЮЩЕГО»

Северные манси — этнографическая группа народа, который вместе с хантами известен под общим названием «обские угры». Проживают северные манси в бассейне одного из крупнейших притоков Оби — реки Северной Сосьвы, по прилегающей к ее устью части Оби, а также в верховьях уральских рек Лозьвы и Пелыма. Это типичные таежные охотники-оленоводы и рыболовы. Кроме того, северные манси уже на протяжении многих десятилетий держат лошадей, крупный и мелкий рогатый скот.

Внутри этой группы выделяются более мелкие подразделения — территориальные группы. Каждая из них имеет самоназвание, указывающее на тот участок реки, который она занимает¹. Территориальные группы северных манси несколько различаются по культуре, для каждой из них характерно наличие собственного духа-покровителя, которому приносили жертвы. Свои духи-покровители были у каждого селения, у каждой семьи, у каждого человека. Им также приносили жертвы.

В работах целого ряда исследователей содержатся данные о жертвоприношениях у обских угров, которые в той или иной степени позволяют восстановить отдельные стороны обрядов. Вместе с тем картина остается далеко не полной. Видимо, на некоторые вопросы ответа так и не будет получено — в силу особой сакральности части действий и представлений и, соответственно, закрытости их не только для исследователей, но и для значительного числа носителей культуры.

¹ Подробнее об этнографических и территориальных группах см.: [Соколова 1973: 123; 1975: 210].

Прежде чем говорить о роли ритуальных специалистов в жертвоприношениях у северных манси, нужно дать общую характеристику этих обрядов. Как писал новосибирский исследователь И.Н. Гемуев, «жертвоприношения позволяли людям “выйти на контакт” с духами. Жертва (или ее обещание) обязывали духа услышать монолог-обращение к нему человека и “ответить действием”, т.е. удовлетворить просьбу жертвователя. <...> Каждая вновь принесенная жертва в очередной раз разрушала барьер между человеком и духом. Из существа, стоящего над человеком, дух “превращался” в “делового партнера”» [Гемуев 1990: 175–176]. Жертву приносили, по большому счету, для того, чтобы обеспечить поддержание миропорядка.

Северным манси известны кровавые и бескровные жертвоприношения¹. Кровавая жертва — *йир*. Считается, что она позволяет установить непосредственную связь с божеством или духом. Для жертвоприношений у манси использовались следующие домашние животные: лошадь, петух (курица), овца, корова (бычок), олень. Каждый человек должен был в течение жизни принести по семь голов скота в жертву одному из главных божеств [АМАЭ Федорова 1991: 42].

Главным жертвенным животным была лошадь. Ее приносили верховному божеству Нуми-Торуму, который согласно мировоззрению манси управляет людьми и определяет срок жизни каждого человека и людей в целом, а также его младшему сыну Мир-сусне-хуму. Последний особо почитался манси, поскольку считался главным покровителем людей, посредником между ними и Нуми-Торумом. Одно из имен Мир-сусне-хума — «За миром наблюдающий человек». Его представляют в виде всадника на белом коне, обитающего на уровне облаков, и в то же время — живущего на земле. При камлании шаманы в первую очередь обращались к Мир-сусне-хуму. Перед домом выставляли специальные серебряные тарелочки — под копыта коня, когда всадник приземлялся [См., например: Гемуев, Сагалаев 1986: 71].

Нуми-Торуму и Мир-сусне-хуму «шла» белая лошадь. Выбирали в основном жеребенка. Взрослую лошадь старались не забивать. Как

¹ Описание жертвоприношений см.: [Гемуев, Сагалаев 1986: 89, 101–102, 118–119, 151, 177, 181; Гемуев 1990: 171–175, 186–187 и др.; Карьялайнен 1995: 96–121; Федорова 1996; Иванова 2010: 90–101; Kannisto 1958: 259–323 и др.].

объясняли информанты, она уже была в работе, ее мясо имело запах пота и мало годилось в пищу [Федорова 1996: 138].

Любимой жертвой домашних богов считался петух. По некоторым данным, он был вообще наиболее предпочтительной жертвой: громко поет, находится ближе всего к богу, рано просыпается и будит бога. «Петух — самая высокая жертва» [АМАЭ Федорова 1991: 42]. Есть сведения, что петух мог заменить семь голов жертвенного скота [АМАЭ Федорова 2000—2001: 11].

Церемония кровавого жертвоприношения была детально разработана и строго соблюдалась. Особенно это касается жертвоприношения лошади.

Бескровное жертвоприношение — *пори*. В первую очередь, это еда и питье — *пурлы* ('угощение, пожертвование'): мясо, хлеб, рыбий жир, специальная ритуальная каша *соламт*, вино, водка. В конце XX — начале XXI в. неотъемлемой частью трапезы присутствующих на жертвоприношении стали покупные продукты.

Обязательный атрибут жертвоприношений — узкая полоска ткани (*арсын*), в угол которой завязывали монету. Это главная жертва на женских культовых местах. Вообще ткань — одна из основных составляющих, связанных с почитанием духов и жертвоприношениями. Одежда изображений духов чаще всего делалась из ткани. Фигуры духов на женских культовых местах также были из ткани. Покрывала с изображениями Мир-сусне-хума вывешивали на перекладинах во время жертвоприношения или стелили на стол и ставили перед ними еду¹. Полоски ткани повязывали на шею жертвенного животного перед закланием. Накрывали его специальным покрывалом из сукна. Во время жертвоприношения оленя, на котором мне довелось присутствовать в 2000 г., животное перед закланием накрыли заранее сшитым белым халатом («рубашкой»), на спину ему положили платки. Через короткое время все это сняли, один из молодых людей-участников обряда залез на дерево и повесил платки на его ветки [АМАЭ Федорова 2000—2001: 3].

Платки играют заметную роль в обрядности северных манси. Они находятся на разных святилищах — рядом с духами в качестве жертвы и в качестве их одежды. Из платков во время жертвоприношения связывали подобие антропоморфных фигур. Во время одного из жертво-

¹ О жертвенных покрывалах манси см.: [Гемуев 1990: 184—186 и др.; Гемуев, Бауло 1999: 180—191 и др.; Гемуев, Бауло 2001].

приношений (дочери божества Нёр-ойки — покровителя оленеводов) женщина, руководившая обрядом, связывала шерстяные цветастые платки, привязав к ним полосы белого набивного ситца. Таких связок было две, их повесили на два дерева. В другой раз та же женщина во время жертвоприношения уже самому Нёр-ойке готовила подношение женам богов и духов, которые «приглашались» на данный обряд со стороны участвующих в нем женщин. На основу из платков она накручивала другие платки («одевала») с завязанными в их углы монетами: в светлые — монеты белого цвета, в черный — медные («красные»). Черный платок жертвовался в данном случае жене Хуль-отыра — хозяина Нижнего мира [АМАЭ Федорова 1998: 89; 2000–2001: 3].

Существует мнение, что появление изображений духов из ткани — своеобразная инновация. Переход к ткани рассматривается как результат исчезновения на территории Западной Сибири, начиная с XVII в., пушного зверя [Гемуев, Сагалаев 1986: 146]. Но можно думать, что использование ткани в обрядности имеет более глубокие корни и связано с так называемым южным этническим компонентом, вошедшим в состав обских угров в процессе их формирования. На присутствие этого компонента указывает и тот факт, что одежда на изображениях духов мужского пола, а также та, в которой выступают духи на медвежьем празднике, распашная, в то время как известная по этнографическим материалам мужская одежда северных манси имеет глухой покррой.

В качестве бескровной жертвы выступали не только платки, но и другие предметы одежды, а также меха и деньги.

Жертвоприношения осуществлялись на святилищах различного ранга. Новосибирские исследователи, обобщив имеющиеся данные по культовым объектам северных манси, выделили следующие типы святилищ: культовое место территориальной группы, место предка-покровителя селения, место почитания обитателей водных стихий, памятное место, женское место, домашнее святилище [Гемуев, Сагалаев 1986: 120–136; Гемуев, Бауло 1999: 161]. У ляпинских манси фиксируется межфратриальное святилище — *Торум-кан* [Гемуев, Сагалаев 1986: 126–130; Гемуев, Бауло 1999: 162]. Про него приходилось слышать, что «там лежит дорога к богу». Там проводились периодические обряды раз в семь лет. На это святилище вели две дороги. По каждой из них шли мужчины-представители одной из двух мансийских фратрий (*Пор махум* или *Мощь махум*) [Соколова 1971: 216].

Новосибирские исследователи относят Торум-кан к числу святилищ территориальных групп [Гемуев, Сагалаев 1986: 126—129; Гемуев, Бауло 1999: 162]. Они считают, что в прошлом это был религиозный центр одного из потестарных объединений обских угров — Ляпинского княжества, известного с XV в. Святилище продолжало функционировать и после ликвидации княжества в результате включения его территории в состав Российского государства. Имеющиеся материалы дают основание полагать, что обряды там проводились и в начале XXI в. Но если ориентироваться на устоявшееся в этнографической литературе по обским уграм определение территориальных групп, вряд ли стоит именовать это святилище культовым местом территориальной группы, поскольку посещали его мужчины-представители нескольких таких групп. Скорее, для него подходит название «святилище этнографической группы».

Святилища территориальной группы, а также поселковые, как правило, располагались в труднодоступных местах. Это результат христианизации: «своих» богов приходилось прятать. Хотя есть мнение, что еще до христианизации святилища могли находиться не только в селении, но и в лесу [Гемуев, Сагалаев 1986: 133]. Связано это, скорее всего, с тем, что у манси существует сложная система соотношения сакрального и профанного: не всем можно «соприкасаться» с теми духами, которые считаются покровителями той или иной ячейки общества. Соответственно, и некоторые святилища должны быть недоступны части членов коллектива.

В течение большей части XX в., когда повсеместно велась атеистическая пропаганда, условия для функционирования традиционных верований и обрядов оказались более сложными, чем в предшествующий период. Эта сфера стала менее доступной не только для посторонних, но и для носителей культуры. Вместе с тем традиции сохранялись и в этой области культуры. На протяжении XX в. большая часть поселковых святилищ северных манси оставалась на своих местах, исчезли те, что были связаны с ликвидированными населенными пунктами. Изображения некоторых духов были перенесены на другие святилища [Гемуев, Бауло 1999: 173].

В советский период жертвоприношения у северных манси, можно сказать, осуществлялись в условиях «подполья», но в последние десятилетия XX в., с изменением отношения со стороны государства к религиозной деятельности, они стали более открытыми. Жертвоприношения сейчас проводятся по разным поводам, в разных ситуациях

и с присутствием достаточно широкого круга людей, в том числе и не принадлежащих к носителям культуры [См., например: Федорова 2002].

Территория, на которой находились святилища, считалась священной (*ялпынг маа* — ‘святая земля’). Там нельзя было охотиться, ловить рыбу, собирать ягоды, рубить деревья. По словам одного из информантов, это земля, где плодится зверь, птица, рыба — «туда идут разные звери, размножаются там, а затем расходятся в разные стороны. Это связано с богами» [АМАЭ Федорова 1991: 4].

Присутствие на таких территориях, именно из-за того что они считались священными, было недопустимо или осложнено для определенных категорий населения, в частности женщин. С одной стороны, из-за условий конкретной местности, миновать их при перемещении (какие-либо поездки) не представлялось возможным, с другой, в силу традиции, — там нельзя было находиться. В частности, на р. Ляпин есть плес, мимо которого женщинам нельзя было проплывать на лодке. Они выходили на берег и шли пешком. Если среди них была «больная» женщина, то ее накрывали *ярмак сахи* (*ярмак* — ‘шелк’, *сахи* — распашная одежда) — халатом, который специально брали со своего святилища в дорогу, а потом возвращали обратно. Эта дорога называлась женской [АМАЭ Федорова 2004: 93–94].

Центром священной земли было место, где происходило «угощение» духов, т.е. жертвоприношение. Это площадка с культовыми сооружениями, чаще в виде свайных или наземных амбаров, в которых и рядом с которыми помещались изображения духа-покровителя, его жены, слуг, воинов¹. На таких святилищах совершались коллективные жертвоприношения как периодически, так и окказионально. Они связаны с духом-покровителем селения и промысловыми культурами.

Традиционно доступ на территориальные и поселковые святилища имели только мужчины — представители фамилий, ведущих происхождение от предка-покровителя определенного селения, другие мужчины — в сопровождении хранителя. В XX в. некоторые из этих святилищ стали доступны и пожилым женщинам, которые, впрочем, должны были находиться в 20–30 метрах от места, где располагались изображения духов и где присутствовали совершавшие обряд мужчины [Иванова 2010: 90].

¹ Описание таких святилищ см., в частности: [Гемуев, Сагалаев 1986].

Женские культовые места не считались священной территорией. Там проводили жертвоприношения с целью обеспечения благополучия и здоровья членов семьи. Чаще всего объектом почитания было дерево или группа деревьев с прикладами, главным образом в виде лоскутков ткани. Такие культовые места известны и в границах селения. На окраине современной д. Ясунт¹ есть место (*пурлахтын маа*), которое посещают женщины и дети. Его определяют как «детское». Здесь приклады в виде лоскутков ткани завязаны на ветках двух засохших елочек (остальные елки живые). Под ними и за ними — старая посуда, фрагменты оленьего меха [АМАЭ Федорова 1997: 20–21]. Есть сведения, что в прошлом это было «место» Хуль-отыра, где приносили кровавые жертвы, но потом его пришлось перенести. Около этого места нельзя было строить дома. Посещали его мужчины и пожилые женщины. Во время обряда они сидели по разные стороны костра.

Видимо, менее распространенными были женские культовые места с антропоморфными изображениями богов, выполненными из ткани. Они крепились к перекладинам между деревьями. Подобные места у северных манси в период последней четверти XX в. известны в районе деревень Хурумпауль и Ломбовож [Гемуев, Сагалаев 1986: 111–115].

Жертвоприношения на домашнем святилище связаны с потребностью в обеспечении благополучия семьи, с лечением больных или с необходимостью «закрыть дыру» после смерти кого-либо из обитателей дома. Святилище в доме — это закрытая занавеской полка в правом углу напротив входа, на которой находится ящик с изображениями семейных духов-покровителей и прикладами². Вместе с традиционными мансийскими культовыми предметами там могут находиться иконы, что неоднократно приходилось наблюдать в сельской местности в последней четверти XX в.

Основное место хранения культовых вещей в доме со второй половины XIX в. — чердак. Там находились вещи, которые нужно было, с одной стороны, прятать от чужих, с другой — держать в «чистом месте», недоступном женщинам. Кроме того, туда уносили культовые предметы после смерти родителей [Гемуев, Бауло 1999: 174].

¹ Интересно отметить, что в Ясунте, в отличие от других мансийских населенных пунктов, святилища располагаются ниже по течению реки относительно селения, а действующее кладбище — выше, что не вписывается в картину мира, характерную для манси.

² Подробное описание домашних святилищ см.: [Гемуев, Бауло 1999].

Разная информация имеется по поводу культового места снаружи дома. По мнению И.Н. Гемуева, такие места исчезли в связи с утратой «чистого места», «чистой земли», где могут находиться духи, в результате появления крупных селений и концентрации в них людей и домашних животных [Гемуев 2001: 23]. Вместе с тем в достаточно крупных населенных пунктах с этнически смешанным населением во время экспедиций приходилось видеть и явно недавно переставшие функционировать культовые амбары, и столбы для привязывания жертвенного животного. Кроме того, жертвоприношение петуха или лошади около дома было не таким уж редким явлением и в 1970–1980-е годы [Федорова 1996: 139–140, 142, 154, рис. 3].

Наиболее распространенная жертва в домашних святилищах — пища и спиртное. Еду ставили на полку рядом с ящиком, где держали изображения духов, на чердаке около трубы, на подоконнике, на печке.

Жертвователем мог быть любой человек. Каждый на протяжении своей жизни оказывался в ситуации, когда ему требовалась помощь духов. В общении с личными духами-покровителями человек мог обойтись без посредничества. Другие представители мира людей требовались тогда, когда нужно было обращаться к духам более высокого ранга или к богам. Тогда на первый план выступали лица, которых принято называть ритуальными специалистами.

Во время жертвоприношений на святилищах духов-покровителей главным действующим лицом считался хранитель изображения духа. Хранитель — *ялынг-кан урне хум* — отвечал как за само изображение, так и за сохранность всего, что было на святилище. Он должен был поддерживать в надлежащем состоянии все объекты, изображение духа, «разговаривать» с духом, объясняя кто и с какой целью пришел к нему, «угощать» его во время жертвоприношения и в целом руководить ритуалом.

Одна из функций хранителя — смена одежды духа. Это делалось периодически. Например, на культовом месте в верховьях р. Ляпин одежду духа меняли раз в год. Это делали самые старые и уважаемые мужчины (вероятно, один из них был хранителем. — Е. Ф.). Их должно было быть не больше трех. Во время переодевания изображение духа отгораживали берестяной ширмой, чтобы никто из посторонних не смог его увидеть [Чернецов 1927: 23]. Посторонними в подобных ситуациях могли считаться и представители молодежи. Им нельзя было смотреть на изображение главного духа, когда его «кормили»

и переодевали. При этом хранитель должен был объяснять тем, кто впервые оказался на святилище, что там можно делать, а что нельзя [Гемуев, Сагалаев 1986: 43].

В обязанности хранителя входила и «передача» духу жертвы тех, кому не положено присутствовать на святилище или кто не смог по каким-то причинам непосредственно участвовать в обряде. В прошлом хранители наиболее значимых духов объезжали «подвластную» этим духам территорию и собирали для них дары [Карьялайнен 1995: 127].

Функции хранителя передавались по наследству только мужчинам — представителю основной линии фамилии, которая хранила изображение духа-покровителя. Если же он отсутствовал, то представителю боковой ветви. По моим данным, хранителем не обязательно был старший по возрасту мужчина. Главное для него — знание традиций. Хранители проходили обучение в специальном доме. Между собой они говорили на «потайном» языке [АМАЭ Федорова 1991: 7; Федорова 2010: 174–175].

Есть данные, что должность хранителя была выборной [См., например: Бауло 2001: 172]. Возможно, здесь имеет место проявление локальных особенностей культуры. Возможно, эта информация касается случаев, связанных именно с необходимостью замены умершего хранителя — представителя основной линии. Такие примеры известны в последней четверти XX в. Причем ситуация с выборами заместителя была очень непростой: представители боковых линий фамилии вступили в конфликт.

Хранителя могли выбирать, видимо, и в тех случаях, когда возникало новое селение или в старом появлялись представители других фамилий. В последней ситуации можно говорить о «борьбе между духами» за то, кто из них будет главным.

В дореволюционной литературе по отношению к представителям этой категории ритуальных специалистов использовали термин «жрец» [См. подробнее: Карьялайнен 1995: 122–126; Федорова 2010: 166–168]. Его можно считать наиболее удачным. Но это еще не профессия. В повседневной жизни хранитель делал то, что и остальные члены мансийского общества: охотился, ловил рыбу и т.д.

Так же в повседневной жизни вели себя и шаманы, которые с точки зрения как многих специалистов, так и современных носителей культуры играли главную роль во время жертвоприношения [См., напр.: Гемуев, Сагалаев 1986: 124; Иванова 2010: 91].

Основная функция шаманов у северных манси, как представляется, — лечение больных. Шаманы принимали также участие в руководстве некоторыми общественными праздниками с жертвоприношениями. Кроме того, они могли влиять на погоду, искать потерянные вещи [См. подробнее: Федорова 1991: 167–169].

У манси выделяется несколько категорий ритуальных специалистов, которых информанты называют шаманами: шаман с ножом (*мань няйт*), шаман с топором (*саграп няйт*), шаман с бубном (*койпын няйт*), и — наивысшая категория — «живого (говорящего) духа шаман» (*лылынг пупин няйт*), также с бубном¹.

По большому счету, с ножом и топором — это гадалы, предсказатели. Но они могли перейти со временем и в другую категорию. Такой перевод производился в специальном доме более сильным шаманом. Там же шаманов и обучали. Причем только шаманов-мужчин. Женщины-шаманки туда не допускались.

Относительно роли шаманов в жертвоприношениях все же сведения противоречивы. З.П. Соколова в одной из своих работ приводит архивные данные, относящиеся к середине XVII в., которые свидетельствуют о ведущей роли шамана во время жертвоприношения [Соколова 1991: 229–230]. При более детальном анализе этих сведений выясняется, что те, кто их фиксировал, скорее всего, не могли отличить шамана от хранителя священного места.

Наиболее четкие данные говорят о том, что шаман определял вид и количество жертв, цвет жертвенного животного: «Я знаю, я сейчас закрою глаза и тебе скажу». И это, скорее всего, связано с лечением больных или обеспечением удачи в промысле, благодарностью за нее. В той же работе З.П. Соколовой приводится пример, подтверждающий это. Рыбаки, жившие на р. Ляпин, возвращались домой после рыбалки на Оби. Остановились напротив одной из деревень на условной границе между двумя территориальными группами. Там было устроено камлание, которое проводил шаман с бубном. Во время камлания он узнавал, где будет много белки в предстоящий охотничий сезон, благодарил за удачный промысел рыбы. Он определил, что в жертву духу нужно принести семь оленей (из них двух пегих) и одну пегую лошадь [Соколова 1991: 228–229].

¹ Подробнее о категориях и функциях мансийских шаманов см.: [Соколова 1991: 227, 230; Федорова 1991: 166; 2010: 170–171; Карьялайнен 1996: 212–220].

Указанное жертвоприношение было проведено на святилище, располагавшемся далеко от места камлания. И роль шамана там вряд ли могла быть главной, если только он не был одновременно еще и хранителем. Такие случаи известны и в XIX в. [Карьялайнен 1995: 123, 127 и др.], и позднее. В частности, в д. Вежакары — одном из крупнейших культовых центров, «месте» Ялпус-ойки — Старика Священного города (медведя), хранитель был также шаманом и камлал с бубном. (Лошадиный город Старика Священного города возник после того, как Ялпус-ойка убил богатыря и захоронил его лошадь стоя. В честь него проводились периодические праздники, на которые собирались манси не только из близлежащих деревень, но и с отдаленных территорий.)

Этот вопрос — о совмещении функций хранителя и шамана — остается, пожалуй, одним из наименее ясных. Здесь можно видеть и сочетание разных культурных традиций, и стадию формирования или восстановления института жречества с постепенным угасанием шаманства¹.

Шаманство обских угров, как хорошо известно, отличается от такового у других народов Сибири: здесь нет как общей шаманской концепции, представлений об особом шаманском мире, дороге, так и развитой шаманской атрибутики и костюма [Кулемзин 1995: 95]. С точки зрения некоторых исследователей (В.Н. Чернецов, В.М. Кулемзин), оно не оформилось. Другие (К.Ф. Карьялайнен, Й. Хэкель, З.П. Соколова, Е.Г. Федорова и др.) считают, что этнографические источники зафиксировали картину разложения шаманства, существовавшего у обских угров с глубокой древности. Это хорошо подтверждается наличием в мансийском языке для обозначения шамана термина *няйт*, сходного с финским *нойта* ‘ворожей’ [Карьялайнен 1996: 188 и др.]. Нередко информанты называют так шаманов в целом, причем сами же выделяют названные выше категории. Любопытны некоторые замечания, сделанные информантами в связи с этим термином: «Постоянно шамана няйт не называли» [АМАЭ Федорова 1997: 22], «Няйт — человек, обладающий сверхъестественными свойствами» [АМАЭ Федорова 1991: 7]. За этим может стоять забытое значение термина.

По мнению современных информантов, статус шамана выше, чем статус представителей еще одной категории ритуальных специали-

¹ Разница между жрецом и шаманом хорошо показана К.Ф. Карьялайненом [Карьялайнен 1995: 122–127].

стов — «знающих» [Иванова 2010: 91]. «Знающие» (*ванэ хотпа* — ‘знающий человек’) — это люди, которые владеют определенной информацией о том, как и где следует проводить обряды: «что-то знающий мужчина / знающая женщина», «ведающий / ведающая» (*матыр ванэ хум / нэ, весар хум / э*) [Там же]. Среди них существует градация по уровню обладания знаниями. Они могут определять, какому духу, когда и какую жертву нужно принести. Считается, что им подсказывают духи-покровители или умершие родственники. «Знающие» мужчины руководят действиями на медвежьем празднике, женщины отвечают за семейную обрядность. Кроме того, женщины из этой категории могут объяснять мужчинам, как нужно проводить обряды на святилищах. При этом сами они данные святилища не посещают.

Сложно сказать, когда появились «знающие». Создается впечатление, что это произошло в советский период, когда открыто не функционировали шаманы и хранители, но потребность населения в отправлении тех или иных обрядов не исчезла. «Знающие» могли объяснить, что и как нужно делать, не затрагивая при этом наиболее важную часть сакральной культуры — для безопасности. По мере ослабления преследований со стороны властей потребность в совершении обрядов у значительной массы населения увеличилась. «Знающие» стали более необходимы. Особенно яркий пример — жертвоприношения постсоветского времени, когда основную роль в них стали играть именно «знающие». Но, возможно, они появились и в другой период — с подобным, что мы наблюдали в советское время, отношением со стороны властей к верованиям и обрядам.

Таким образом, через роль жреца, шамана, «знающего» в жертвоприношениях у северных манси отражается не только статус духа или божества, которому приносится жертва, но и реальные исторические процессы.

Источники

АМАЭ Федорова 1991 — Федорова Е.Г. Материалы экспедиции к манси Сосьвинского сельсовета Березовского района Тюменской области 1991 г. (пос. Сосьва, дер. Ломбовож, Сартынья, Кимкясуй, В.-Нильдино), организованной Лабораторией этнографии Отдела археологии и этнографии Института истории и археологии УрО АН СССР (г. Свердловск) // АМАЭ РАН. Ф. К—I, оп. 2, № 1718.

АМАЭ Федорова 1997 — Федорова Е.Г. Этнографические материалы, собранные во время работы в детском этнографическом стойбище. Березовский

район Ханты-Мансийского автономного округа Тюменской области. 1997 г. // АМАЭ РАН. Ф. К—I, оп. 2, № 1724.

АМАЭ Федорова 2000–2001 — *Федорова Е.Г.* Записи, сделанные во время командировок на День оленевода (пос. Саранпауль, 2000 г.) и курсы мансийского языка и культуры (дер. Ломбовож, 2000–2001 гг.). Манси Березовского района Тюменской области // АМАЭ РАН. Ф. К—I, оп. 2, № 1744.

АМАЭ Федорова 2004 — *Федорова Е.Г.* Материалы экспедиции к манси Березовского района Тюменской области. 2004 г. // АМАЭ РАН. Ф. К—I, оп. 2, № 1790.

Библиография

Бауло А.В. Ялпынг-кан урне хум // Мифология манси. Новосибирск, 2001 (Энциклопедия уральских мифологий; Т. II). С. 172.

Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990.

Гемуев И.Н. Мифологическая картина мира манси // Мифология манси. Новосибирск, 2001 (Энциклопедия уральских мифологий; Т. II). С. 16–32.

Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святителища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск, 1999.

Гемуев И.Н., Бауло А.В. Небесный всадник. Жертвенные покрывала манси и хантов. Новосибирск, 2001.

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культовые места (XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1986.

Иванова В.С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX — начало XXI века). Ханты-Мансийск, 2010.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск, 1995. Т. II.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск, 1996. Т. III.

Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX — начало XX в.) // Из истории шаманства. Томск, 1976.

Кулемзин В.М. В.Н. Чернецов и вопросы обско-угорского шаманизма // Методика комплексных исследований культур и народов Западной Сибири: Тез. докл. Томск, 1995. С. 94–96.

Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Л., 1971 (СМАЭ. Т. XXVII). С. 211–238.

Соколова З.П. О сложении этнографических и территориальных групп у обских угров // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока: Тез. докл. всесоюзной конференции 18–21 декабря 1973 г. Новосибирск, 1973. С. 123–125.

Соколова З.П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С. 186–210.

Соколова З.П. Проблемы изучения обско-угорского шаманства // Обские угры (ханты и манси). М., 1991. (Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VII). С. 225–241.

Федорова Е.Г. Некоторые материалы по шаманству манси // Обские угры (ханты и манси). М., 1991. (Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VII). С. 165–174.

Федорова Е.Г. Жертвенные животные в культуре манси // Традиционное мировоззрение народов Сибири. М., 1996. С. 130–154.

Федорова Е.Г. О жертвоприношениях северных манси // Радловские чтения 2002. Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН. СПб., 2002. С. 123–126.

Федорова Е.Г. Категории ритуальных специалистов у северных манси // Сибирский сборник — 2. К юбилею Евгении Алексеевны Алексеенко. СПб., 2010. С. 166–178.

Чернецов В.Н. Жертвоприношение у вогулов // Этнограф-исследователь. Л., 1927. № 1. С. 21–25.

Kannisto A. Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu. Helsinki, 1958.

Список сокращений

АМАЭ РАН — Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург)

СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии

А.К. Салмин

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В ТРАДИЦИОННОЙ ЖИЗНИ ЧУВАШЕЙ

Я сегодня совершаю жертвоприношение, я занят!¹

*Из записей доктора Юлия Мессароша
среди чувашей, 1907 г.*

Сам Нума², как рассказывают, полагался на богов с уверенностью, поистине непоколебимой. Однажды ему сказали, что приближаются враги. «А я приношу жертву», — откликнулся царь, улыбаясь.

Плутарх. Нума. 15

Ритуал отражает действия, писал В.Н. Топоров. Вспомним также этимологию чувашского *чӹк ту* «делать / совершать жертвоприношение». В вед. *ṛta-*, как показал В.Н. Топоров, сохранилась идея движения на уровне семантики [Топоров 1981: 147]. Идея движения и динамики, следовательно, должна быть отражена и в терминологии, которой оперирует обрядовед. А это значит, что следует обозначать элементы или мотивы (неделимые единицы обрядового комплекса) не в статике, а в динамике, т.е. через глагольные формы. Например, родильные обряды делим на следующие мотивы: выбор места, облегчение родов, принятие младенца, разбивание куриного яйца, поведение супруга. Кстати, именно так стремился поступать В.Я. Пропп при обозначении сказочных и эпических мотивов.

¹ [Meszaros 1909: 120].

² Второй царь Рима.

Разумеется, красной нитью, пронизывающей обряд, является его сакральность. Даже термин главного стержня ритуала — «жертвоприношение» — образовано от лат. *sacrum*.

Этимологи предлагают следующую сокращенную схему происхождения этнонима *чăваш* «чуваш»: *савир* → *сувар* → *суvas* → *суваш* → *чăваш*. О.Г. Большаков также считает верной указанную схему. В частности, он уточняет, что арабское 'с' часто заменяет отсутствующий в арабском языке звук 'ч', отсюда: *суваз* → *чуваз* → *чуваш* [Большаков 1971: 67]. Башкиры до сих пор называют чувашей *сууаш*. Пример из словаря В.В. Радлова: *Кірăк суваш, кірăк чірмĕш, кірăк ар, кірăк нидĕ кĕшĕ булсын барысыда аллань, мĕндăлăрĕ икĕн!* — «Будь это чуваша, черемисы, вотяки или другие какие-либо люди, все они рабы Божьи» [Радлов 1899: 1354–1355]. В.В. Радлов зафиксировал этноним также в форме *čăваш* [*čăваш, съăваш*] [СПФ АРАН Радлов: 2833]. Н.И. Егоров считает старой чувашской формой эндоэтнонима *šăvaš — «жертвоприносите́ль». Он полагает, что старочувашская форма *šăvaš в конечном итоге восходит к древнетатарскому апелятиву *jauičĭ — «жертвоприносите́ль» (<*jaui* «жертвоприношение» <*jaŋ* «приносить жертву») [Егоров 2009: 156].

Согласно «Истории» Феофилакта Симокатты, в 90-х годах VI в. в конфедерацию тюркских племен входили уар, хунни, барселт, унну-гуры, савиры (*Σαβίροι*) и многие другие племена. Все они, писал Феофилакт Симокатта, «чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимны земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю» [Theophylact 1887: VII. 8, 15–16]. Верховному божеству они приносили лошадей, быков и мелкий скот. Тех людей из своей среды, которые могут предсказать будущее, они выбирали жрецами. Мойсей Каганкатвацци, историк X в., пересказал события VII в. в «Истории агван» [Каганкатвацци 1861: 193–206]. Здесь речь идет о гунно-савирах: их столицей был город Варачан на Кавказе, князем — Алп-Илитвер, а почитали они божество *Куар*. Согласно автору «Истории агван», этот народ почитал свою религию за великую. Они приносили в жертву огню, воде и высокому густолиственному дубу жареных лошадей. Голову и кожу жертвенной лошади вешали на сучья деревьев.

Мотивом для разногласия между царем Булгарии — булгарином Алмушем — и суварамы стала религия. Основная масса земледельцев-суваров сохранила древние формы обрядов и верований [Ковалевский 1954: 51; Денисов 1959: 74]. После событий, связанных с арабским посольством, официальный ислам, видимо, не слишком сильно преследовал иноверцев. Здесь продолжали существовать святые места

и ключи, а также праздники с жертвоприношениями [Халикова 1986: 149]. Правда, в них стали проглядывать отдельные наслоения, связанные с древними культами арабов (Кааба в форме *Кене*, Курбан — *Хърпан*, Малем Ходжа — *Валем хуҫа* и некоторые другие).

Вследствие монголо-татарского нашествия происходит переселение части населения Булгарии на более северные земли. «В восточной части Закамья, в бассейне р. Омарки, возникает целая группа новых городов во главе с Керменчуком, известным летописным городом» [Фахрутдинов 1984: 117]. В переводе с чувашского *Кермен чӱк* — «Дворец жертвоприношений». Археологические изыскания показывают, что г. Джукетау, существовавший в X–XIV вв., располагался на западной окраине г. Чистополя. Джукетау — от чувашского *чӱк ту* — «жертвоприношение + гора».

В системе названий дней недели у чувашей особняком стоят «суббота» и «среда». Суббота на чувашском — *шӑмат кун* — «день шӑмат». То, что это слово — еврейское, ни у кого не вызывает сомнения. *Šabat* — значит «день отдыха». Бернат Мункачи полагал, что слово вошло в язык предков чувашей примерно в VII в. на Кавказе от еврейских хазар [Munkácsi 1926: 42–64]. Но оно не может быть прямым заимствованием еврейской формы, ибо в чувашском языке нет примеров для изменения *б > м* внутри слова. Поэтому исследователь в данном случае прав, говоря о хазарском посредничестве.

Название дня недели у чувашей — *юн кун* — буквально переводится как «день крови». Б. Мункачи не мог найти объяснение: почему одинаковые понятия «жертвоприношение» и «день жертвоприношения» в чувашском языке называются по-разному: *чӱк* и *юн кун*. Видимо, слово *чӱк* — «жертвоприношение» — вошло в чувашский язык из прабулгарского, а понятие «день жертвенных молений» — из еврейского. Посредниками опять могли быть хазары-иудеи.

Термин *чӱк* — «жертвоприношение, жертвенное моление» — часто используется в исследованиях чувашских обрядов и верований. В разных производных вариантах он встречается у народов Поволжья (мар. *чӱк*, тат. *чок*, удм. *цок*), а также в казахском, киргизском и туркменском языках (*учук*, *ушык*) [Ахметьянов 1978: 164]. У алтайцев *чӱӧк* / *чӱӧк* — словесное жертвоприношение, сопровождающееся ритуальным движением, — соотносится с действием «успокоить», «погрузить в воду» [Садалова 2008: 35–36; Ямаева 2002: 19]. Необходимо учитывать еще одно толкование: тур. *чӱк*, венг. *csök*, др.-чуваш. *čök* в значении «фалос» [Федотов 1996: 399].

Жертвенные ритуалы — не только источник для изучения религии, они составляют ее важную часть. Прекрасный знаток жизни чувашей, наблюдавший ее изнутри, диакон Данил Зайцев заметил в 1917 г.: «Жертвоприношения совершались с религиозным чувством и со строгим соблюдением старинных обрядов и обычаев» [Цит. по: ЧГИ Никольский: 547].

При рассмотрении чувашского материала имеет место проблема классификации праздников и обрядов. Так, еще во второй половине XVIII в. К.С. Милькович о чувашах писал: «Благотворным Божествам приносят они жертвы как общенародные, так и частные» [Милькович 1906: 62]. Финн Аугуст Альквист в 1859 г. пришел к выводу, что чувашаи совершают жертвоприношения или деревней, или отдельной семьей, иногда обряд свершает частное лицо [Альквист 1997: 3]. Согласно В.П. Вишневскому, «жертвы животными Всевышнему и прочим благим существам (чуки) бывают частные или общие. Первые приносятся от каждого семейства особо, а последние или от одной деревни, или от нескольких в совокупности, а иногда от нескольких уездов. В частных чуках жертвенное животное закаляется в доме главы семейства, а в общем вне жилища» [Вишневский 1861: 173].

Согласно традиционным представлениям чувашей, символическое кормление божеств и духов является наиважнейшей заботой в жизни благородного человека. Как периодически, так и по экстренным причинам следует отнести на сакральное место *ёсме-суме* (что буквально значит «питье-еда»), т.е. пищу [Поле 1988: 26]. Жертва в самом широком смысле — составная часть религиозной системы [Арутюнов 1989: 137], прекращение жертвоприношений равнозначно прекращению жизненного цикла [Евзлин 1993: 127]. Поэтому исследование системы жертвоприношений как наивысшего аспекта в религиозном сознании многих народов [Malik 1980: 83] является актуальной частью религиоведения.

Существуют работы по классификации и осмыслению жертвоприношений как системы (см. исследования Н.Л. Жуковской, С.А. Арутюнова, А.А. Вигасина и др.). Чувашский материал не исключение. Так, Н.В. Никольский оценивал жертву как выражение отношения к божествам [Никольский 1919: 93–94]. Пригодными для жертвы он считал домашних животных и птиц, овощи, съестные припасы и напитки. Сюда же он относил изображения из теста или глины, заменяющие животных. Естественно, этот круг шире. Например, угощение

гостя, всякого рода дарения и раздачи — тоже жертвоприношение [Вигасин 1990: 18]. Современное спонсорство также жертвенный дар.

Известно, что жертвоприношение у чувашей представляет сложную систему. Однако правила жертвоприношений в мировых религиях возведены в более сложную канонизированную систему, чем в традиционных народных обрядах и верованиях. В качестве примера можно назвать третью книгу Библии — Левит. В религиозных обрядах и верованиях чувашей жертвенные дары в основном подразделяются на жертвы растительного происхождения, жертвы животного происхождения и жертвы возлиянием.

В числе жертв растительного происхождения имеются жертвы-полуфабрикаты (солод, крупа, мука и др.) и готовые продукты (лепешка, хлеб, салма и др.). Как правило, из солода ничего не готовят, а приносят адресату в натуральном виде в комплексе с другими субпродуктами и предметами-жертвами. Так, чтобы избавиться от хвори, хозяину местности относят жертвы в два раза больше, чем было подкинута предметов с целью порчи. Уместен комплект из солода, крупы и хмеля. В комплексе с другими предметами солод, как правило, идет на приготовление пива. Крупа имеет место во многих видах обрядности, однако общесельский или межсельский *Учук*, инициирование дождя и *сёрен* без крупы не обходятся вообще. В общесельских и межсельских обрядах крупу используют, как правило, на приготовление каши для совместной еды. В основном собирают из каждого дома.

Исключительно высоко в жертвоприношениях ценится мука. Известно, что в макрообрядах типа *Киремет* и *чўк* мукой подбеливают жертвенных животных не белого цвета в знак чистоты, угодности богествам. Молодоженов и участников свадьбы мукой осыпают, в муке прячут покрывало, что является знаком плодородия. Лепешка для повседневного употребления и лепешка ритуальная — две разные вещи, даже внешне. Хлебная обрядовая лепешка имеет на поверхности узоры, называемые в народе «пупок — нос». Другое обобщающее название этих узоров — «лепешки с зарубками». Трудно назвать обряд, где бы не использовался хлеб. Однако в качестве неотъемлемого жертвенного дара он активнее других выступает в *чўклем*, на свадьбе и в *юпа*. На миске с кашей вокруг раскладывают ложки, в середине кладут масло, а сверху как бы покрывают непочатым хлебом — таково, например, начало обряда *чўклем*, посвященного новому урожаю. *Салма* —

разновидность клецек из пресного теста. По типу приготовления бывают оторванные и резаные. Чаще встречается в ритуалах *ларма*, «Девичья салма» и *ака пәтти*.

Жертвы животного происхождения делятся на два вида: «Части тела животного» и «Приготовленные продукты». Форм обращения с костями несколько. В ритуале, посвященном божеству *Киремет*, например, крупные кости собирают и, связав, вешают на дерево. Видимо, можно говорить о параллелях в обращении с костями жертвенных животных и способах захоронений человека у чувашей. Так, вешание костей может символизировать воздушное погребение, а сжигание костей — сожжение умершего, закапывание костей — похороны в могильных ямах. Согласно логике, выбрасывание и оставление костей на месте — рудимент наземного захоронения.

Голова как центр жизненных функций является наиболее важной частью жертвенного животного. Особенно это проявляется в действиях поминального обряда *юпа*. Иногда ее оставляют около символического мостика, построенного специально в начале оврага по пути на кладбище. Крылья встречаются в контексте обращения к божествам высшей иерархии — *Турă* и *Пирĕшти*. Жертвователю подчеркивает, что приносит божеству крылатую птицу. При обливании птица должна встряхнуться, иначе жертва не угодна божеству. Смысловые нагрузки куриного яйца выражаются через конкретные действия-обращения (разбивание, бросание, окрашивание и т.д.). Так, основные этапы жизни человека (такие как появление на свет, свадьба и уход из этого мира) сопровождаются обрядовыми действиями, условно называемыми «Разбивание куриного яйца над головой». Иначе говоря, рождение, выход замуж и переход в иной мир по сути — инициационные рубежи: переход ранее существовавшей души в иное качество, приобретение нового статуса.

В системе ритуальной культуры чувашей наиболее «мясным» жанром по праву можно считать обряд *юпа* — «обряд окончательных проводов души умершего». Общесельские ритуалы *Учук* и *Киремет* также отличаются от остальных обрядов своей привязанностью к мясным блюдам. Отсутствие примеров, где мясо находит себе заменителей, видимо, говорит о более позднем применении мяса в качестве жертвенного дара. Масло (коровье, сливочное, топленое) входит в перечень набора для приготовления обрядовой пищи, особенно каши. Помимо приготовления ритуальной еды на масле, форма жертвования выражается в угощении божеств и духов мас-

лом: так выражается стремление перенести качество масла на объект или действие.

В качестве жертв возлиянием используются водка, пиво и мед. Согласно зафиксированным источникам, водка в обряде *юпа* используется чаще, чем в остальных ритуалах. Из всех совместимых с жертвенным вином продуктов особенно выделяется пиво. Приготовление в старину вина в домашних условиях (напитки из пива и меда, корчма и др.) не допускало крепкого алкоголя. Приготовление пива приурочивалось каждый раз к конкретному ритуалу в определенном количестве. Независимо от вида обряда, новое пиво вначале пьют в честь верховного божества *Турй*. Адресатами также являются духи предков и старики. Мед и медовые напитки находят широкое применение в ритуалах. Мед занимает свое исконное место и признается незаменимым. Он является пищей божеств, угощением самых близких, вызывает взаиморасположение.

Значительное место в составе предметов-даров занимают монеты и фигурки-куклы.

Ритуалы *Учук* и *юпа*, в которых активно приносятся жертвы, отличаются детальной регламентацией, поскольку божества и духи непременно откликаются добром, если жертва приносится с соблюдением всех пунктов.

Несмотря на то что бывали крупные жертвоприношения: корова, лошадь, бычок и т.д., говорить о том, что народ терпел большие убытки, не приходится, ибо все поедалось самими же участниками. В собственно жертву отделяли совсем небольшие кусочки, оставляли / сжигали кости, перья. Это — с рациональной точки зрения. А с духовной точки зрения — общество еще более объединялось. Участники совместной трапезы становились практически родственниками на всю жизнь, поэтому они ничего не теряли, а наоборот — крупно приобретали. Увы, в наше наполненное рационализмом время подобное невозможно.

В целом, проанализировав виды, характеристики и семантические аспекты жертв, можно сделать вывод о том, что хозяйство чуваша носило оседлый земледельческо-скотоводческий характер. Перед исследователем не было задачи дать этногенетическую характеристику, но факты говорят сами за себя: например, совокупность примеров указывает на типологические, генетические и контактные аналогии прежде всего с марийцами, удмуртами и русскими, а также с народами древней Передней Азии.

Источники

Поле 1988 — Экспедиция автора в 1988 г. в Базарно-Карабулакский р-н Саратовской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. 54 л.

РАН Радлов — *Радлов В.В.* Смешанный словарь на карточках. Б. д. // РАН (СПФ АРАН). Ф. 177, оп. 1, ед. хр. № 107. 2888 л.

ЧГИ Никольский — *Никольский Н.В.* История, этнография, сельское хозяйство, литература, фольклор. 1915–1917 гг. // ЧГИ (Архив Чувашского государственного института гуманитарных наук). Отд. I, ед. хр. № 285. 618 с.

Библиография

Альквист Август. Чăвашсем сĕнчен хыпарлани // Хыпар. 1997. Кăрлач, 5.

Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989.

Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика). М., 1978.

Большаков О.Г. Примечания // Ал-Гарнати Абу Хамид. Путешествие в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.). М., 1971. С. 62–83.

Вигасин А.А. Предисловие. Комментарии. Словарь имен и терминов // Пандей Р.Б. Древнеиндийские обряды (обычай). М., 1990.

[Вишневский В.П.] О религиозных суевериях чуваш // Симбирские губернские ведомости. 1861. С. 169–170, 172–173, 176–178, 181–183.

Денисов П.В. Религиозные верования чуваш: Историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1959.

Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1993.

Егоров Н.И. К проблеме этноязыковой идентификации центральноазиатских огуров (ухуань) // Научная и духовно-миссионерская деятельность Н.Я. Бичурина: история и современное значение. Чебоксары, 2009. С. 118–161.

Каганкатвацци Мойсей. История агван. СПб., 1861.

Ковалевский А.П. Чуваш и болгары по данным Ахмеда Ибн-Фадлана. Чебоксары, 1954.

Милькович [К.С.]. Извлечения из «Исторического описания о Казанской губернии» // ИОАИЭ. Т. XXII. 1906. С. 60–63.

Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1919.

Плутарх. Сравнительные жизнеописания: Полное издание в одном томе / Пер. с греч. М., 2009.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1899. Т. II, ч. 2.

Садалова Т.М. Алтайская народная сказка: формы бытования, типология сюжетов, поэтика, текстология. Горно-Алтайск, 2008.

Топоров В.Н. Ведийское *ṛta-*: к соотношению смысловой структуры и этимологии // Этимология: 1979. М., 1981. С. 139–156.

Фахрутдинов Р.Г. Очерки по истории Волжской Булгарии. М., 1984.

Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1996. Т. 2.

Халикова Е.А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X — начала XIII в. Казань, 1986.

Ямаева Е.Е. Духовная культура алтайцев: Миф. Эпос. Ритуал: Автореф. дис. ... д.и.н. СПб., 2002.

Malik Madhusudan. Introduction to Parsee religion: Customs a. ceremonies. Santiniketan: Visva-Bharati, 1980.

Mészáros Gyula. Csuvas népköltési gyűjtemény. I köt.: A csuvas ösvallás emlékei. Budapest: Kiada a Magyar tud. akad., 1909.

Munkácsi Bernát. Die heidnischen Namen der Wochentage bei den alten Völker des Wolga-Uralgebietes // Körösi Csoma Archivum. II. Budapest, 1926. S. 42–64.

Theophylacti Simocattae Historiae. Ed. Carolvs de Boor. Lipsiae: I Aedibvs B.G. Teubneri, 1887.

Список сокращений

ИОАИЭ — Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете

СПФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук

ЧГИ — научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук

Т.И. Щербакова

ЖЕРТВЕННОЕ МЕСТО НЕНЦЕВ НА РЕКЕ НУМГИ: ПОПЫТКА РЕКОНСТРУКЦИИ

В основу статьи положены материалы коллекции культовых предметов надымских ненцев, собранные И.Ф. Скачковым в 1937 г. в Ямало-Ненецком округе по заданию Центрального антирелигиозного музея Москвы (ЦАМ). В 1946 г., после закрытия ЦАМа, все материалы, включая и коллекцию И.Ф. Скачкова, были перевезены в Ленинград в Музей истории религии, где и хранятся до настоящего времени. За все эти годы коллекция, насчитывающая 118 единиц хранения, никогда в полном объеме не изучалась, не экспонировалась и не публиковалась. В документах сохранились лишь некоторые данные, касающиеся командировки И.Ф. Скачкова в Ямало-Ненецкий округ «для изучения религиозных верований народов Севера» и сбора культовых предметов у ненцев и хантов [Акт № 101 от 19/X.1937 г.]. Официальный характер поездки обеспечил И.Ф. Скачкову поддержку местных властей и органов НКВД, что оказалось весьма существенным для получения сведений о расположении священных мест и возможности до них добраться. Помощь И.Ф. Скачкову была оказана и при вывозе материалов в Москву. Коллекция, привезенная им из Ямало-Ненецкого округа, предназначалась для новой экспозиции Центрального антирелигиозного музея, который в 1937 г. переехал из Страстного монастыря в здание церкви по Каляевской улице¹, 23. В новом помещении предполагалось расширение раздела по «первобытным верованиям и религиям исторических народов древности», для чего, скорее всего, и приобретались новые материалы [Тарасова. Справка о ЦАМ]. Эти уникальные вещи, характеризующие традиционную культуру и верования ненцев первой трети прошлого века, были изъяты с трех

¹ Сейчас улице возвращено ее прежнее название — Долгоруковская.

священных мест. Об этом стало известно благодаря сохранившимся записям И.Ф. Скачкова, которые он делал во время своей поездки [Опись И.Ф. Скачкова, приложенная к акту № 101 от 19/X.1937 г.]. Название каждого предмета сопровождалось указанием на его положение в комплексе, что явилось хорошей основой для документальной реконструкции разрушенных святилищ¹. Более того, упоминание в записях некоторых географических названий позволило конкретизировать район их расположения: это низовья рек Надым и Ныда у побережья Обской губы (рис. 1). Однако И.Ф. Скачков, записывая со слов информаторов, на слух, и не владея местными топонимами, допустил ряд искажений. Так, название р. Нумги было записано им как «Нунги», а название р. Хабияха как «Хамбияга» (рис. 2). Правильным оказалось только упоминание им села Шуга на берегу Обской губы, вблизи которого находилось известное святилище надымских ненцев Святой Мыс, связанное с именем их легендарного духа-покровителя Мархы [Хомич 1971: 241]. Это было очень крупное по площади святилище с множеством приношений, оставленных Мархы в качестве дара, но И.Ф. Скачков взял оттуда лишь несколько жертвенных узелков. Есть основания полагать, что у собирателя была установка на изъятие культового комплекса целиком с целью его дальнейшего воссоздания в музейном интерьере. Для этого комплекс должен был быть достаточно компактным и небольшим. Святой Мыс для этого не годился. Но таким требованиям в полной мере отвечали показанные И.Ф. Скачкову два других жертвенных места, материалы которых и составили основу его коллекции.

Первое из этих мест в записях И. Ф. Скачкова обозначено как «культовая избушка шамана Хылнча на реке Хамбияга»². Среди мате-

¹ Следует отметить, что кроме полевой описи И.Ф. Скачков написал и «подробный Отчет» по результатам поездки, на который неоднократно ссылался в своих записях, например, на с. 4: «Особые наблюдения: возможно, после смерти собственника идол был передан в избу шамана. См. Отчет». Вероятно, этот отчет содержал развернутые описания разрушенных святилищ и более содержательные комментарии информантов, но обнаружить его в архивах пока не удалось.

² Существует предположение, что «избушка шамана Хылнча» могла находиться на р. Хамбаяха. Эта река упоминается Л.В. Хомич в связи с легендой о духе-покровителе надымских ненцев Мархы, убившего стрелой злого великана, который хотел погубить людей. Мархы выпустил стрелу в великана, находясь в районе среднего течения р. Надым. По другой версии, великана

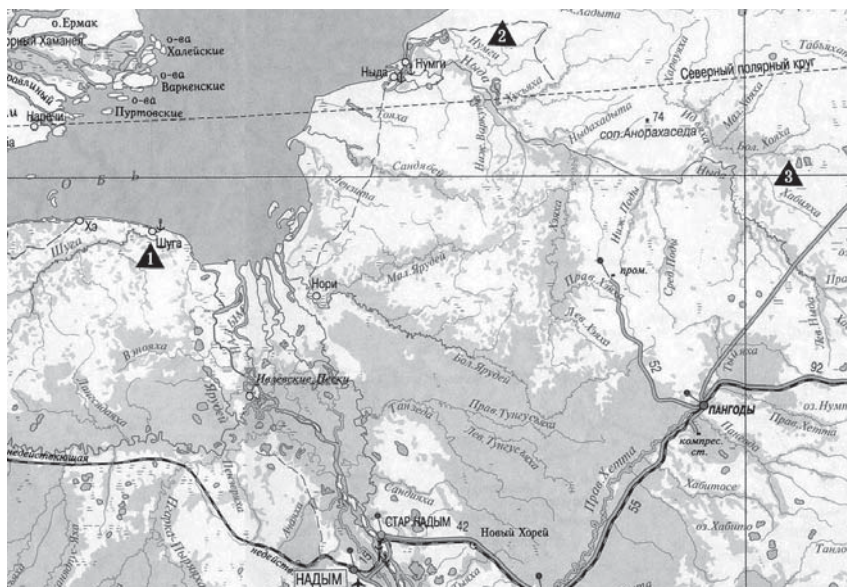


Рис. 1. Расположение священных мест: 1. Святой Мыс у села Шуга. 2. Жертвенное место на р. Нумги. 3. Комплекс шамана Хыльнча на р. Хабияха

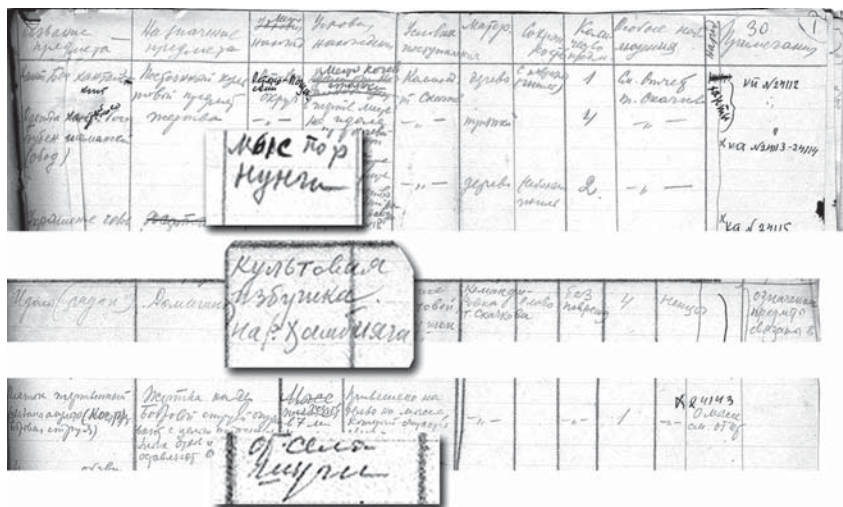


Рис. 2. Фрагменты записей И.Ф. Скачкова

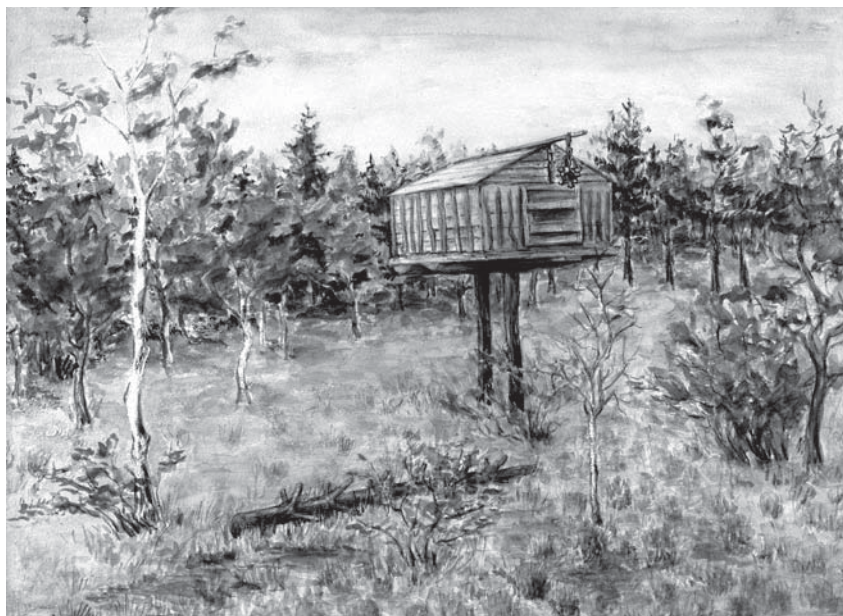


Рис. 3. И.Ф. Скачков. Избушка шамана Хылнча у р. Хамбияга.
(Надымский район, Ямало-Ненецкий округ)

риалов коллекции сохранился акварельный рисунок, на обратной стороне которого почерком собирателя это название повторяется почти дословно: «И.Ф. Скачков. Избушка шамана Хылнча у реки Хамбияга. (Надымский район, Ямало-Ненецкий округ)» (рис. 3). Вероятно, эта акварель была выполнена самим И.Ф. Скачковым, который по профессии мог быть художником¹. Собиратель писал, что по-

застрелила из лука хозяйка р. Хамбаяха [Хомич 1971: 241]. Обе версии легенды принадлежат надымским ненцам, соответственно среднее течение Надыма и р. Хамбаяха относились к их родовой территории. Комплекс же шамана Хылнча, по мнению старшего научного сотрудника Российского этнографического музея (СПб.) И.А. Карапетовой, во многом напоминает хантыйский.

¹ Об И.Ф. Скачкове известно крайне мало, нет даже расшифровки его инициалов. Из документов следует, что кроме Ямало-Ненецкого округа собиратель съездил еще на Камчатку, откуда также привез небольшую коллекцию для ЦАМа. Устройство на договорных началах в музеи или экспедиции давало человеку возможность побывать в интересных для него местах. Известно, что такая практика являлась весьма распространенной в 1930-е годы.

сле смерти шамана в эту «избушку» были помещены все его шаманские принадлежности. Действительно, для ненцев, северных хантов и манси было характерно ставить небольшие срубы на столбах в культовых местах, находившихся обычно в отдаленных и труднодоступных местах. Часто хранителями таких мест были шаманы. Иногда подобные срубы называли лабазами, а у северных манси был специальный термин *сумьях* — культовый амбарчик [Гемуев, Сагалаев 1986: 18, рис. 13].

Нет сомнения, что без сопровождающих лиц И.Ф. Скачков никогда бы не нашел этого священного места. Внутри «избушки» находился остроголовый идол высотой 60 см, называемый информантами *сядэй*. Следует отметить, что всем изображениям духов, какими бы они ни были, сопровождающие давали одно и то же название — *сядэй*. Это определение происходит от ненецкого слова *ся* 'д' — лицо, личина. Данный *сядэй* был «в рубашке и завернут в сукно, опоясан пояском с кольцами». И.Ф. Скачков дает уточнение: «Сукно, в которое завернут идол, — одежда идола».

Рядом с ним стоял деревянный ящик, «покрытый кусками сукна разных цветов», на котором лежали две шпаги европейского образца и тесак. О шпагах написано следующее: «Шпаги (рыцарские, европейские). Назначение: атрибут шамана. Камлал на шпагах, принесены в жертву» [Опись Скачкова 1937: 5]. К одной из шпаг была привязана тесьма от сапог, на которой были медное кольцо и кожаный ремешок. К другой шпаге был привязан шнурок для заплетания кос тоже с кольцом и ремешком из кожи оленя. Этими небольшими, но смысловыми и значимыми для шаманского мировоззрения дополнениями Хылнча преобразовал шпаги для использования в своей ритуальной практике. О тесаке сделаны примерно те же замечания, что и о шпагах: «Тесак (нож) — атрибут шамана. Возможно, шаманил не на бубне, а на ноже» [Там же: 5]. К сожалению, всех этих трех экспонатов в ГМИР уже нет. В 1957 г. они были изъяты из коллекции и переданы в постоянное пользование Белорусскому государственному музею истории Великой Отечественной войны [Акт № 33/2 от 9.III.1957 г. МИР АН СССР]. В самом ящике помещались более мелкие атрибуты шамана Хылнча, представленные достаточно разнообразными предметами. Замечания И.Ф. Скачкова о них, основанные на пояснениях информантов, столь же лаконичны и предположительны, как и предыдущие. Об их подлинном значении и назначении мог знать только сам шаман Хылнча. Неопровержимо здесь только

одно: духи-помощники шамана вместе с его вещами остаются с хозяином навсегда, а значит, и после смерти. Обозначим некоторые из этих атрибутов.

В ящике представлена серия связок с оловянными фигурками духов-помощников, которых собиратель называет идолами. Одна из связок, состоящая из четырех оловянных фигурок размером от 3 до 7 см, двух ножей и одного перстня (А–588–1), имеет следующий комментарий: «Назначение: домашние идолы. Примечание: означенные предметы связаны в один узелок и смазаны жертвенной кровью» [Опись Скачкова 1937: 6]. Другая связка представляет собой красный шнур с медным кольцом и оловянным топориком, к которому привязаны три оловянных фигурки с намеченными руками и ногами (Б–297/1, 2–1. Фонд тканей). У третьей связки основой также является красный шнур, к которому привязаны две медные цепочки длиной 29 и 33 см (Б–284–1. Ф.т.), а также оловянное изображение высотой 8,5 см, напоминающее по форме оленя со спаянными вместе рогами (Б–300–1. Ф.т.).

Несколько оловянных фигурок из ящика шамана Хылнча представлены вне связок. Первая, высотой 6 см, «с руками и ногами перевязана красным шнуром» (А–541–1), другая изображена с необычайно утрированным фаллосом (Б–309–1), а третья, высотой 3,5 см, представляет собой одну голову «с намеченными отверстиями глаз и выступом носа» (А–580–1). Все эти оловянные духи-помощники шамана Хылнча характеризуются И.Ф. Скачковым как «домашние», но такое определение, скорее всего, ошибочно. Известно, что оловянные отливки, схематично передающие очертания человеческой фигуры, чаще всего являлись духами-помощниками шаманов, причем формы для отливки они всегда вырезали сами. Шаманы стремились зримо воплотить те образы духов, которые возникали в их видениях, поэтому формы и очертания оловянных отливок не только условны, но порой и очень оригинальны. Общаясь с духами-помощниками, шаман всегда благодарил их за помощь и смазывал жертвенной кровью, хотя то же самое можно сказать и о домашних духах. В любом случае, для уверенных суждений о назначении данных изображений у нас нет никаких оснований.

В ящике находились два небольших деревянных изображения духов с медными накладками на лице (А–545–1; А–591–1). И.Ф. Скачков называет их «идолами сядэй с крышкой на лице» [Там же: 5]. К сожалению, медные накладки утрачены, об их существовании из-

вестно только из записей собирателя и записей в книге учета ЦАМ. Как и положено духам, эти фигурки высотой 30 и 35 см когда-то были одеты, но одежда сохранилась только на одной — это курточка из кожи с капюшоном, подвязанная красным шнуром, на котором подвешено медное кольцо. На другой фигурке, согласно описаниям, «была надета рубашка желтого сукна и верхняя одежда красноватого сукна». Точное назначение духов с медными накладками на лице неизвестно. Но, возможно, они относятся к духам *нгытырма* или *сидряг*, которые, по представлениям местного населения, являлись заместителями (двойниками) умерших людей. У таких изображений лицо всегда закрывалось маской или пластинкой, а иногда вместо лица просто вставлялась металлическая пуговица. Не исключено, что в ящике представлены изображения умерших предков шамана Хылнча.

Был еще «сядэй из трухлявого дерева» высотой 50 см, выполненный в характерной для этого района традиции: с заостренной головой, грубо намеченным лицом и носом в виде естественного сучка (ЦАМ. № 24 192). О назначении данного сядэя у И. Ф. Скачкова ничего не сказано, но судя по его сохранности, это мог быть дух-страж, находившийся раньше вне жилища шамана. После смерти Хылнча вместе с другими духами он был помещен в ящик. Возможно, из-за плохого состояния данный экспонат мог быть списан, но подтверждающего акта не обнаружено.

Наряду с оловянными и деревянными изображениями, в ящике было изображение духа, выполненное из красного сукна (А–592–1. Фонд тканей). И.Ф. Скачков называет его «домашним сядэем с украшениями, шнуром и кольцами». В книге поступлений ЦАМ уточняется, что у этого идола высотой 9 см на голове сохранились следы кормления кровью, а на плечах и спине были прикреплены три медные гнутые проволоочки (ЦАМ. № 24 173). Есть в ящике и сядэй, для создания которого была использована галька антропоморфной формы. Это каменный дух-помощник шамана Хылнча (А–597–1). Согласно записям собирателя, он был опоясан «цепочкой с подвесками татарского происхождения», но в 1939 г. эта цепочка была изъята из коллекции [Акт 117 от 10/II.39 г. ЦАМ].

Среди атрибутов шамана Хылнча было довольно много металлических цепочек с подвесками или без, но большая их часть оказалась утраченной. Заслуживает внимания «жетон с цепочкой», назначение которого отмечено как «жертва». Его описание, сделанное в книге поступлений ЦАМ, следующее: «Жетон бронзовый на медной массив-

ной цепочке. С одной стороны, изображение женского профиля в венке, с другой — двуглавый орел, вокруг которого надпись: [неразборчиво]. Окружность жетона 4 см, длина цепочки — 22 см» (ЦАМ. № 24 168). О назначении этого предмета как атрибута шамана Хылнча можно только догадываться. Вероятно, этот жетон, так же как и шпаги, был приобретен шаманом по случаю, скорее всего, в результате обмена.

Металлические изделия пользовались особым почитанием у ненцев и хантов. Считалось, что металл, «вышедший из огня», обладал способностью очищать, поэтому любые металлические предметы являлись ценным даром и часто приносились в жертву духам. Для шаманов металлические изделия, особенно какой-то необычной или понравившейся им формы, могли быть не только «жертвой», но и иметь другое назначение, например быть деталью шаманского пояса или костюма. К разряду несохранившихся экспонатов относятся еще две цепочки. В одном случае это «медная цепочка длиной 52 см с двумя подвешенными по краям медными круглыми жетонами с турецкой надписью». В другом — цепочка, имеющая «две медных подвески ромбовидной формы, ажурные. Внутри каждой 4-ре ромба». Отмечается, что размер этих ромбовидных подвесок 7×5 см и что к ним был привязан красный шнур (ЦАМ. № 24 172, 24 179).

В настоящее время в коллекции И.Ф. Скачкова представлены только две цепочки с ромбовидными подвесками, происходящие из ящика шамана Хылнча (А-542-1; А-540-1). Внутри одной из этих подвесок обозначена антропоморфная фигурка с расставленными руками и ногами. Есть также медная цепочка, к которой прикреплен кусочек шкуры от медвежьего хвоста (А-581-1). Вероятно, этот предмет (амулет) использовался шаманом Хылнча в лечебных целях. У ненцев был относительно слабо развит культ медведя, тем не менее как к бурому, так и к белому медведю у них было особое отношение. Таким же оно было и к отдельным частям его туши: голове, лапам, клыкам, когтям, шкуре и даже просто следам [Лар 2003: 90–91]. Особенно высоко ценился клык медведя, который считался чудодейственным. Его прикрепляли к колыбели, чтобы оградить ребенка от болезней и испуга. Взрослым же клык помогал при болях в пояснице и способствовал заживлению ран. Охотники носили медвежий клык на поясе в качестве оберега [Хомич 1995: 130].

Из сохранившихся предметов следует отметить и так называемую подвеску шамана Хылнча, состоящую из связки трех предметов: мас-

сивного медного кольца диаметром 4 см, небольшого колечка с овальной печаткой с изображением птицы и металлической пуговицей (Б–274/1–3/–1). Как отмечал И.Ф. Скачков, для соединения всей этой связки, которую он называет «жертвой», использовался шнурок. Была ли это действительно «жертва» или просто подвеска, сказать сейчас трудно, но в любом случае эта связка являлась одним из многочисленных атрибутов шамана Хыльнча.

В ящике находились два предмета, которые могли быть как-то связанными между собой, хотя это всего лишь предположение. Речь идет о фигурке оленя длиной 17,5 см (А–536–1) и ноже с костяной рукоятью (Б–311–1). Фигурка оленя была вырезана из тонкого металлического листа и затем окончательно оформлена путем сгибания надрезанных частей контура. Изображения такого рода встречаются среди духов-помощников шаманов в данном регионе. Иногда их называют *Си-ив Пыелёта* — огненный олень. Обычно такой олень считался вожакom упряжки, на которой шаман мог ездить по всем землям и иным мирам. А огненным его называли потому, что он преодолевал все препятствия, в том числе и огонь [Там же: 52–55]. Что касается ножа, то, скорее всего, он имел ритуальное значение. Согласно традиционным представлениям народов Сибири, когда шаман отправлялся в опасные путешествия, особенно в нижний мир, где обитало множество злых и коварных духов, он должен был брать с собой оружие и, прежде всего, нож. В книге поступлений ЦАМ сохранились сведения еще об одной фигурке оленя из медной пластинки с сидящим на нем всадником: «Медная литая пластинка высотой 9 см. Изображен всадник, сидящий на олене» (ЦАМ. № 24 158). И.Ф. Скачков называет этот предмет идиолем сядэй и пишет, что назначение его неизвестно.

Очень интересны два платка, находившиеся в ящике среди вещей шамана Хыльнча и, к сожалению, утраченные. Описание одного из них следующее: «Платок ситцевый, красный с прямолинейным узором по кайме. По углам пришиты четыре колокольчика» (ЦАМ. № 24 164). В записях И.Ф. Скачкова о нем сообщается: «Жертвенный, для одевания бога» [Опись Скачкова 1937: 5]. Другой «жертвенный платок» был атласным (ЦАМ. № 24 190). Использование термина «бог» явно выдает непрофессионализм собирателя. Данное понятие обычно не применяется в отношении традиционных верований.

Таким образом, благодаря записям И.Ф. Скачкова, из материалов коллекции удалось выявить шаманский комплекс с реки Хабияха и установить, что акварель, выполненная этим же собирателем, имеет

к данному комплексу непосредственное отношение. Несомненно, что изъятие культовых предметов планировалось с целью воссоздания священного места в музейном интерьере, причем в том же природном окружении и в той же обстановке, как это было в действительности. В 1930-е годы создание макетов в музеях исторического профиля было достаточно распространенным явлением, и об этом даже писали специальные статьи [Дракокруст 1935: 26–29]. Но достоверных сведений об использовании материалов И.Ф. Скачкова в довоенной экспозиции ЦАМа и их макетировании у нас нет. Не исключено, что в полной мере эти проекты так и не были реализованы: сначала этому помешала война, а затем музей и вовсе был расформирован. Частично планы удалось осуществить в Музее истории религии (СПб.), куда коллекция поступила в конце 1940-х годов. Долгое время ее вообще не действовали в экспозиционном пространстве, лишь спустя 60 лет материалы, собранные И. Ф. Скачковым, наконец, стали доступны для обозрения посетителям. Из двух комплексов, которые можно было воссоздать, предпочтение отдали не «избушке шамана Хылнча», а священному месту на р. Нумги. Его представили в музейном зале в виде макета, выполненного практически в натуральную величину.

Реконструкции священного места на р. Нумги была также основана на сведениях, имеющихся в записях И.Ф. Скачкова, где неоднократно упоминается «жертвенное место кочевой стоянки на р. Нунги». Вероятно, именно такое определение он слышал от информантов. Краткие, но значимые для нас дополнения собирателя уточняют, что это святилище находилось «в тундре, на мысу р. Нунги». Что же представляло собой это место, когда его увидел И.Ф. Скачков? Судя по его заметкам, святилище было совсем небольшим по площади, что косвенно подтверждается и количеством предметов, которые были отсюда изъяты (рис. 4). В центре святилища находилось деревянное изображение остроголового духа высотой 60 см, называемого сядзем, тулово которого было окутано зеленоватым сукном и опоясано ремешком с кольцами. К сукну были прикреплены различные металлические изделия, являющиеся приношениями духу. Среди них отмечены пуговица, браслет, подвески, пряжка от пояса, колокольчики. Некоторые из колокольчиков лежали на земле. Здесь же лежали два ножа, точнее клинки от них, и «деревянная лопатка для отряхивания снега с меховой одежды» [Опись Скачкова 1937: 3].

Все эти предметы, по данным И.Ф. Скачкова, были «принесены в жертву». О центральном духе (в описи он значится под № 18) в осо-



Рис. 4. Священное место на р. Нумги.
Схема размещения культовых предметов

бых наблюдениях говорится следующее: «Идол сядэй — постоянный культовый предмет, валялся на земле, обжигался во время камлания» [Там же: 2]. Рядом с ним лежали два обода от бубнов и рукояти от них. Отмечается, что это были не сами бубны, а именно оставшиеся от них обечайки (обода) и рукояти. Вероятно, к моменту посещения священного места в 1937 г. оно уже было заброшено и не функционировало длительное время. Об этом свидетельствует и положение идола № 18: он не стоял вкопанным в землю, как это обычно бывает, а «валялся».

Самым высоким предметом священного места на р. Нумги был шест, увенчанный изображением птицы и стоявший совсем неподалеку от центрального духа. Высота шеста составляла 2 м 85 см, в его средней части было вырезано изображение человеческого лица. Данная конструкция обозначена как «идол сядэй с изображением птицы». Далее по записям собирателя следует, что у ближайшего дерева, на котором висели две пары рогов молодых оленей, размещался еще один сядэй, обозначенный как «идол сядэй у дерева». И.Ф. Скачков

не уточняет, был ли этот идол вкопан или просто прислонен к дереву. Его остроголовая фигура высотой 108 см была сделана из обструганного ствола с несколькими сохраненными сучками, обозначающими нос идола и руки.

В культовый комплекс на р. Нумги входила *шайтан-нарта* (священная нарта) с ящиком для перевозки домашних духов, но ни нарта, ни ящик не сохранились. В коллекции представлены только два небольших деревянных сядэя, которые находились в ящике и назывались «домашними», а также один плоский сядэй, когда-то прибитый к ящику. О шайтан-нарте у И.Ф. Скачкова сказано следующее: «Шайтан-нарта из 9-ти составных частей в комплексе найденных у идола № 18, а также ящик от нее, чтобы возить домашних идолов. Оставлена в связи с уходом на летние пастбища» [Там же: 3].

Примерно так, насколько можно судить по имеющимся данным, выглядело священное место на р. Нумги. Это одно из многочисленных святилищ, разбросанных когда-то по всей тундре. Как отмечает Л.А. Лар, отличительной чертой священных мест ненцев являлось то, что они находились на путях *касланий*, т.е. путях сезонных миграций оленьих стад [Лар 2003: 18–19]. Такие миграции происходили два раза в год: осенью — с сентября по октябрь, когда стада начинали откочевывать на юг, и в мае, когда они опять возвращались в тундру. Зимой олени питались ягелем, который выкапывали копытами из-под снега, и лишайниками, растущими на деревьях. Летом предпочитали траву, листья различных растений, ягоды и грибы. Как отмечает Г.П. Харючи, «основную категорию ненецких культовых мест составляют естественные природные объекты» [Харючи 2002: 157]. Это могут быть острова, какие-то выдающиеся места около промысловых угодий или морских переправ, нередко просто речной мыс.

Структура культовых мест ненцев практически не изменялась на протяжении веков. В качестве обязательных элементов отмечают изображение духа-хозяина, наличие жертвенного очага и общественного места. Наиболее значимым являлось отправление на святилищах промыслового культа, входящего в цикл календарной обрядности [Там же: 158]. Согласно традиционным представлениям ненцев, каждая местность имела своего духа-хозяина, с которым нужно было поддерживать добрые отношения, т.к. от его расположения зависело здоровье и благополучие людей. Нарушение установленных правил и запретов в отношениях с духами-хозяевами влекло за собой многочисленные несчастья, болезни, эпидемии и стихийные бедствия. По

сути, это означало хорошее знание природных особенностей данной территории, ее рыболовных и охотничьих угодий и оленьих пастбищ, от чего реально зависело благополучие людей. В то же время это свидетельство бережного отношения к природным ресурсам: «От даров природы брали ровно столько, сколько необходимо» [Лар 2003: 19]. Обычно дух-хозяин имел вид остроголовой деревянной фигуры, к которой люди обращались с просьбами, а в знак благодарности совершали обряд жертвоприношения. Образ такого духа-хозяина представлен и на р. Нумги.

Вероятно, это священное место посещалось одной или несколькими семьями во время сезонных перекочевок с оленями. Об этом свидетельствует и замечание И.Ф. Скачкова относительно священной нарты: она была оставлена на святилище рядом с духом-хозяином в связи с уходом на летние пастбища. По-видимому, этим можно объяснить и присутствие на святилище бубнов, которыми пользовались во время обрядов. Что означал высокий шест, увенчанный птицей с распахнутыми крыльями, сказать трудно. Возможно, здесь уместно предположение о воплощении мифической птицы «минлей», упоминаемой в работе Л.В. Хомич [Хомич 1995: 209], но оно требует более конкретных обоснований.

В заключение хочется отметить, что в последние годы в Ямало-Ненецком автономном округе ведется большая работа по выявлению и картированию священных мест. Ввод в научный оборот материалов коллекции И.Ф. Скачкова, а также представление в экспозиционном пространстве музея одного из двух священных мест, имеющих географическую привязку, можно рассматривать как некоторое дополнение к этой работе. Музейные фонды хранят еще много тайн.

Источники

Акт № 101 от 19/X.1937 г. — Отдел учета ГМИР. Акт № 101 от 19/X.1937 г.: О поступлении коллекции И.Ф. Скачкова в Центральный антирелигиозный музей (ЦАМ). Акты на поступления материалов в ЦАМ. 1937 г.

Акт № 117 от 10/II.39 г. ЦАМ. — Отдел учета ГМИР. Акт № 117 от 10/II.39 г. ЦАМ. Запись в Книге поступлений ЦАМ. 1937 г.

Акт № 33/2 от 9.III.1957 г. МИР АН СССР. — Отдел учета ГМИР. Акт № 33/2 от 9.III.1957 г. МИР АН СССР.

Опись И.Ф. Скачкова — Отдел учета ГМИР. Опись И.Ф. Скачкова, приложенная к акту № 101 от 19/X.1937 г. Акты на поступления материалов в ЦАМ. 1937 г.

Тарасова И.В. Справка о Центральном антирелигиозном музее (ЦАМ) // Личные материалы И.В. Тарасовой.

Библиография

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культовые места (XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1986.

Дракокруст Е. К вопросу о месте макета и фигурного интерьера в общественно-экспозиционном комплексе // Советский музей. 1935. № 1. С. 26—29.

Лар Л.А. Культовые памятники Ямала. Хэбидя-я. Тюмень, 2003.

Харючи Г.П. Культовые места ненцев — священные ландшафты // Северный археологический конгресс: Тез. докл., 9—14 сентября 2002 г. Екатеринбург; Ханты-Мансийск, 2002. С. 157—158.

Хомич Л.В. О некоторых предметах культа надымских ненцев. Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века // Сб. МАЭ. Т. XXVII. Л., 1971.

Хомич Л.В. Коллекция МАЭ по этнографии ненцев // Сб. МАЭ. Т. XXXV. Л., 1980.

Хомич Л. В. Ненцы. Очерки традиционной культуры. СПб., 1995.

Список сокращений

ГМИР — Государственный музей истории религии

МИР АН СССР — Музей истории религии Академии наук СССР. Такое название было у ГМИР с момента основания в 1932 г. до 1961 г.

Сб. МАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии

ЦАМ — Центральный антирелигиозный музей, основанный в Москве в 1927 г.

В.Ю. Крюкова

ВОССТАНОВЛЕНИЕ УТРАЧЕННОГО МИРА КАК ИСКУПИТЕЛЬНАЯ ЖЕРТВА (Видевдат 14)

Четырнадцатый *фрагард* («глава, раздел») занимает особое место в авестийском кодексе ритуальной чистоты «Видевдате». Он посвящен ритуальному очищению грешника, убившего выдру — священное животное, охарактеризованное как «приводное» (*udra- upāra-*)¹, — животное, подающее плодородие. Само имя этого животного (авест. *udra-*, близкое русскому «выдра») непосредственно связано с водой, и.е. **udor-*, **wedor-*. Культ выдры, вознесенной компиляторами «Авесты» над прочими «творениями Святого духа», даже над собаками, почитавшимися зороастрийцами вторыми по святости после человека существами, запечатлен, в сущности, в единственном авестийском тексте — Видевдате 14. Скорее всего, в зороастризме этот культ имел весьма ограниченный, локальный характер: если в конце тринадцатого и в четырнадцатом *фрагардах* выдра предстает как некое сверхсущество, почти божество, то в других частях и «Видевдата», и «Авесты» в целом это животное вообще не упомянуто (за исключением топонима *udriia-* «выдрий», *Йашт* 19.6). То же можно сказать о среднеперсидской литературе: в четырнадцатой главе «Иранского

¹ Вопреки Бартоломе и индоевропейским параллелям Келленс вслед за Хаушилдом принимает для этого слова перевод «бобр» [Kellens 1974: 318]. Однако для обозначения этого животного в Авесте имеется свое слово (единожды зафиксированное в глоссе и переводимое также на основании индоевропейских параллелей) — авест. *baŋra-*. Безусловно, абсолютно точно эти слова перевести невозможно, поэтому часто авест. *udra-* переводят как 'semiaquatic animal'.

(Большого) Бундахишна» выдра лишь названа среди шести пород «собак» как животное, живущее в зарослях, но не как важнейшее животное, связанное с водой и плодородием.

Интереснейшее повествование о восстановлении гармонии после убийства выдры предваряют заключительные пассажи тринадцатого фрагарда. Он посвящен собаке и животным, относящимся по зороастрийской терминологии к классу «собак». В последний попали не только сами собаки, но и некоторые животные: походящие на них по внешнему виду (лиса, шакал) или близкие, в зороастрийском понимании, по степени полезности (выдра, ласка, еж) — уничтожители разнообразных *xrafstra*- — гадов и вредных в хозяйственном отношении животных. Согласно зороастрийской доктрине все творения участвуют в постоянном противоборстве добра и зла, поэтому принадлежащие Святому духу животные каждый день «приходят убивать тысячами созданий Злого духа». Это может заключаться как в умозрительном противостоянии («благой» еж противостоит «злой» черепахе), так и во вполне реальном образе жизни («благая» выдра уничтожает «злых» лягушек). И если в этом противоборстве другим «собакам» отведена роль гвардии, выдра выступает подателем плодородия. При этом сотворение выдры происходит мистическим образом:

14. О создатель плотского мира, праведный! Когда умирает собака, ничего уже не выслуживающая, и семя которой иссякло, куда отходит ее дух¹?

15. И сказал Ахура-Мазда: К источникам вод [он] приходит, о Спитама Заратуштра, где сотворяются две водяные выдры²: из тысячи сук собак и тысячи кобелей собак — пара выдр, — самка и самец. Убивший выдру вызывает засуху беспастбищную.

16. Тогда это жилое место покинет, о Спитама Заратуштра, счастье и изобилие, здоровье и целительность, процветание, приумножение, произрастание, рост хлебов и пастбищ.

17. О создатель плотского мира, праведный! Когда же в это жилое место вернется, о Спитама Заратуштра, счастье и изобилие, когда здоровье и целительность, когда процветание, приумножение, произрастание, когда рост хлебов и пастбищ?

¹ Авест. *baodah*- 'сознание'.

² Видимо, отчасти это представление вызвано наблюдением с натуры: выдры спариваются в воде.

18. И сказал Ахура-Мазда: Не вернется в это жилое место, о Спита-ма Заратуштра, ни счастье и изобилие, ни здоровье и целительность, ни процветание, приумножение, произрастание, ни рост хлебов и пастбищ,

19. пока здесь, в этом месте (?) убивший выдры не будет убит ударом, пока посвященной [в вопросы веры] душе выдры не совершат поклонение в течение трех дней и трех ночей, не будет возожжен огонь, простерт *барсман*, принесена *хаома*¹.

20. После этого вернется в это жилое место счастье и изобилие, здоровье и целительность, процветание, приумножение, произрастание, рост хлебов и пастбищ.

Не вызывает сомнения, что заключительные пассажи были добавлены к тринадцатому фрагменту для введения (путем указания на родство «собак» и «выдр») в корпус «Видевдата» нового текста (Видевдат 14), вероятно, помещенного в это собрание в числе последних. Следует обратить внимание на роль выдры: фактически это божество плодородия, подающее праведникам «счастье и изобилие, здоровье и целительность, процветание, приумножение, произрастание, рост хлебов и пастбищ». В «Авесте» подобный характер отношений божества (авест. *yazata*- «достойный поклонения») и поклоняющихся наиболее характерен для Йаштов, гимнов богам. В «Видевдате» же мы находим его в «перевернутом» виде — после смерти божества исчезают блага, с ним связанные. Для восстановления отношений со сферой божественного необходимо, путем сложного комплекса искупительных жертв-наказаний и жертвоприношений, вновь построить мир, восстановить утраченный со смертью божества рай. Именно этому грандиозному составному жертвоприношению, собирающему мир по его частям-жертвам, посвящен Видевдат 14.

Если заключительные пассажи тринадцатого фрагмента авестийского «Видевдата» являются по отношению к четырнадцатому вводной частью, имеющей мифологическое содержание (объяснение чудесного рождения выдры в источнике вод), то основной текст Видевдата 14 имеет, на первый взгляд, обычный для этого памятника вид перечисления (в данном случае) наказаний. Однако, при том что

¹ Имеется в виду совершение зороастрийской литургии, когда на алтаре горит священный огонь, жрец держит в руках ритуальные прутья *барсман* (*barəsmān*-) и изготавливается ритуальный напиток *хаома* (*haoma*-).

еще Дж. Дармстетер писал о присущем «Видевдату» «странном несоответствии между преступлением и наказанием» [The Zend-Avesta 1887: xcvi]¹, те наказания, а точнее искупительные жертвы, список которых представлен в тексте, а priori нереальны и лишь отчасти соотносимы с установлениями других фрагментов. Так, когда речь идет об ударах плетью, убиении вредных созданий и совершении литургий и возлияний, счет идет на мириады (авест. *baēvar-* «десять тысяч»). Ясно, что составители Видевдата 14 стремились изложить не реальный список наказаний за убийство священного животного, а описывали картину утраченного мира, и по тому, как его предписывается восстанавливать, мы можем судить о том, каковы были его конкретные проявления.

Важнейшей деталью этого мира и, соответственно, культа, была водная составляющая. На это указывает не только отнесение выдры к классу «приводных» животных *urāra-* и ее мистическое происхождение из душ умерших собак в источнике вод, но и предписание Видевдата 14.2 строить канал с проточной водой (интересно, что в качестве мерила для измерения его глубины служит не тело человека, как обычно мы видим в тексте «Видевдата»², а тело собаки. Это поддерживает прокламированную связь выдры с собакой, а также требует обустроить места для собак и очистить их от паразитов). Рукотворный характер канала, как и детали экологической катастрофы, описанные в заключительных пассажах Видевдата 13, подчеркивают, что интересующий нас культ соотносится не с изобилием дикой природы

¹ Дармстетер объяснял это несоответствие особенностями «арийского законодательства», которое, с одной стороны, не отличалось последовательностью, а с другой — рассматривало преступления в основном относительно того, насколько они грешат против религии. Дармстетер указал также, что невероятно суровые наказания, предписываемые Видевдатом, могли заменяться денежными штрафами [The Zend-Avesta 1887: xcvi–xcix]. Кроме того, некоторые случаи расхождения преступлений-наказаний могут свидетельствовать о том, что Видевдат не являлся цельным произведением.

² Известный аргумент Хеннинга в пользу поздней датировки Видевдата полагается на том, что система мер, принятая в этом памятнике, калькирует греко-романскую. Мне представляется справедливым контраргумент Шерве, согласно которому подобные системы, построенные на соотношении мер с частями человеческого тела, были широко распространены в древности [Skjærvø 2007: 114]. Тело собаки в качестве меры представляется подтверждением этого.

(несмотря на принадлежность к ней самой выдры), а с хозяйственной деятельностью человека: акцентированы «жилое место» и «рост хлебов и пастбищ». В пользу этого свидетельствует и предписание искупить убийство выдры жертвованием «земли пахотной, дважды в год омываемой через брешь в плотине» (Видевдат 14.13).

Вместе с тем восстановление изобилия и плодородия не ограничивается водной сферой. В сущности, эта деятельность должна охватить все важнейшие аспекты жизни зороастрийской общины, хотя жреческая область, как составляющая, наиболее значимая и знакомая компиляторам памятника, преобладает. Список храмового инвентаря (Видевдат 14.6–7), который необходимо пожертвовать ради искупления греха убийства выдры, говорит о требовании воссоздания храмового пространства, а перечисление дерева для священного огня, ритуальных пучков прутьев *barəsmān*- и жертвенных возлияний *zaōθra*- (Видевдат 14.2–4) — о восстановлении литургической жизни. Предписание убиения гадов и вредных животных, *xrafstra*- (Видевдат 14.5–6), отсылает нас к основному принципу зороастризма — противостоянию добра и зла, той «непрестанной битве», которую ведут со злом все благие создания Святого духа. При перечислении орудий, которые грешник должен пожертвовать «мужам праведным» (а именно членам зороастрийской общины) ради искупления своего греха, названы важнейшие сословия — жрецов, воинов и крестьян (Видевдат 14.8–10), которые, таким образом, объединяются фактом жертвоприношения.

Другой аспект социальной сферы представлен требованием выдать замуж за одного из «мужей праведных» пятнадцатилетнюю девуцу (Видевдат 14.15). Брак, прежде всего, является формой жертвоприношения, когда невеста выступает в роли жертвы, а жених замещает божество [Крюкова: 52]. Кроме того, образ непорочной девы «с серьгами», достигшей возраста расцвета, напоминает об Ардви Суре Анахите (богине, связанной с водными источниками и культом плодородия) — именно такой описана она в посвященном ей Йаште (5.126–129).

Пожалуй, наиболее примечательным среди искуплений убийства выдры является предписание строительства «дома со скотным двором» (*ntānəm gāiuiiianəm*) (Видевдат 14.14). Бартоломе понимал *ntānəm gāiuiiianəm* как «скотный двор, хлев» («einen Rinderstall») при том же значении и для *gāiuiiiana*- (наряду с первичным значением *gāiuiiiana*- в качестве прилагательного «предназначенный для ско-

та» — «fürs Rind bestimmt» [Bartholomae 1904: 522]). Таким образом, буквальный перевод *nmānəm gāuuaīianəm* по Бартоломе — «дом, предназначенный для скота > хлев». Среднеперсидский язык дает для словосочетания *mān ē ī gōstān* перевод «некий дом, <служащий> хлевом для скота» [Pahlavi Vendidad 1949: 305]. Однако контекст показывает, что речь идет не о хлеве, а о чудесном доме фантастических размеров — «в девять *hāθra*»¹, который снабжен «красиво расстеленными ложами с изголовьями» (*gātu x'aini.starətu maī barəziša*), вряд ли совместимыми со стойлами.

Возможно, впервые образ места (*gātu*-) — «ложа» или «трона», принадлежащего божеству, — появляется в Гатах Заратуштры — *gātūmcā ahurāi* (Йасна 28.5). Переводчики Гат понимали это сочетание либо как «трон Ахуры (Ахура-Мазды)», либо как «путь к Ахуре»². «Золоченые ложа» Ахура-Мазды, Амеша Спент («Бессмертных Святых») и Благой Мысли упомянуты в Видевдате 19.31–32. В пятнадцатом Йаште, посвященном Вайу — божеству ветра и воздушного пространства, рассказывается о том, как этому богу сам создатель Ахура-Мазда совершал жертву в Аирийанам Ваеджа³, на реке Ванхви Даитйа, на золоченом ложе, золоченой подушке, на золоченом ковре, с простертым барсманом, совершая возлияния (Йашт 15.2). Помимо верховного божества, примерно в том же антураже приносят Вайу жертву герои, среди которых легендарный Йима. Он поклоняется Вайу с горы Хукаирйа — высочайшей вершины, на которой берет начало источник Ардви Суры Анахиты (Йашт 5.96).

В Йаште, посвященном Ардви Суре Анахите, при описании горнего жилища богини, обителей (очевидно, посмертных) праведников, одаряемых божеством, упомянуты «красиво расстеленные ложа, снабженные изголовьями» (Йашт 5.101–102):

¹ Авест. *hāθra*-, среднеперс. *hāsr* — не вполне устоявшаяся мера времени и расстояния; Frahang ī oīm определяет ее как «тысячу шагов обеими ногами» [Bartholomae 1904: 1802], согласно другим источникам соответствует *frasang'*у или его четверти, т.е. примерно миле [MacKenzie 1990: 43]. И.М. Стеблин-Каменский поясняет *hāθra*- как меру, примерно соответствующую версте [Гаты Заратуштры 2009: 165].

² Варианты перевода приведены и рассмотрены Крейенброком [Kreyenbroek 1985: 9–12].

³ Аирийанам Ваеджа (*airiiana- vaējah-*) — «ариев распространение, арийский простор» — мифическая прародина древних иранцев.

5. 101. В этой тысяче озер, тысяче рукавов воды, каждое из этих озер, каждый из этих рукавов за сорок дней верхом на добром коне всаднику объехать,
у каждого рукава
дом стоит хорошо построенный,
сотнеоконный,
с тысячей колонн, хорошо сделанных,
с мириадам балок мощных.

102. У каждого в доме
ложе покоится красиво расстеленное (*gātu x'aini.starətam*),
благоухающее, изголовьем снабженное (*barəziš.hauuaṇtəm*).

Сходное, но расширенное и не вполне совпадающее по лексике описание (посмертных) обителей праведников мы находим в гимне Аши (божество воздаяния и удачи) (Йашт 17.7–11 и сл.)¹. Здесь упоминаются «расстеленные лежа» (*starətasca gātuš*), «лежа хорошо расстеленные, надушенные, хорошо сделанные, снабженные изголовьями» (*gātauua hustarəta hupō-busta hukərəta barəziš.hauuaṇtō*), а также «дома хорошо устроенные, обильные скотом» (*nmānā huuiḍātā gaosūrāṇhō*).

Очевидно, что «красиво расстеленные лежа с изголовьями» служат устойчивым образом, и их упоминание отсылает к образам райского блаженства. Другим подтверждением этой связи служит описание укрытия Вар (*var(a)-*)², которое по наущению Ахура-Мазды построил легендарный Йима, первый царь иранцев. Вар, с одной стороны, в качестве сооружения, предназначенного для спасения праведных людей и благих животных от природного катаклизма, напоминает Ноев ковчег, а с другой — небесные обители божеств (в первую очередь, Сраоши — божества послушания) и праведников³.

¹ Как неоднократно указывалось, посвященный Ардви Суре Анахите пятый Йашт, несмотря на лучшую сохранность, скорее всего, является вторичным по отношению к гимну Аши (Йашт 17) — древней богине, которую отчасти затмила Ардви Сура Анахита.

² Витцел сравнивает авест. *vara-* с санскр. *vala* — пещерой, в которой спрятали коровы. Миф об их освобождении, наряду с семантически связанным мифом об убийстве Индрой Вритры, является основным мифом Ригведы [Witzel 2001: 14]. Ср.: [Иванов, Топоров 1974: 71–72].

³ Подробнее о связи укрытия Вар, построенного Йимой, и жилищем Сраоши, а также с высшим небом — местом посмертного пребывания праведников в царстве индийского бога смерти Ямы см.: [Крюкова 2008].

Описание Вара, которое — и это обстоятельство представляется важным — помещено именно в «Видевдат» (как и четырнадцатый фрагард, повествующий о наказании за убийство выдры), проясняет упоминание в Видевдате 14.14 «дома со скотным двором» фантастических размеров:

Так этот Вар сделай длиной в *carətu*-¹ на все четыре стороны²,
сюда семя принеси крупного и мелкого скота, людей, собак, птиц,
огней красных пылающих,

так этот Вар сделай длиной в *carətu*- на все четыре стороны мужам
для проживания, длиной в *carətu*- на все четыре стороны — для скота
скотный двор (*gauuqm gāuuaianəm*).

Сюда воду проводи

путем длиной в *hāθra*-,

здесь луга устрой,

всегда золотистые, всегда неиссякаемые для поедания,

здесь дома устрой, —

и помещение, и опору, и крышу, и ограждение.

Помимо прочего, здесь следует обратить внимание на ведийское представление, находящее индоевропейские параллели, согласно которому загробный мир является пастбищем (санскр. *gávyuti*)³, что нашло отражение и в авестийской истории строительства Йимой Вара. Сходство «дома со скотным двором» из Видевдата 14.14 с Варом Йимы не ограничивается упоминанием некоего гигантского сооружения, крепости с домами и скотным двором или домом со скотным двором, величина которых измеряется в *hāθra*-. Обе постройки имеют одинаковое строение:

В большей (или: *fratəmāt* «вышей») области девять проходов (*parəθβō*) сделай, в средней (*maδətmō*) — шесть, в меньшей (или: *nitətmō* «нижней») — три. Высшей [области] проходами тысячу семян мужчин и женщин принеси, средней — шесть сотен, нижней — три сотни.

¹ Мера длины, предназначенная для измерения бега, и вдвое большая, чем *hāθra*-.

² О переводе «на все четыре стороны», предложенном И.М. Стеблин-Каменским, см.: [Гаты Заратуштры 2009: 17].

³ См.: [Puhvel 1969].

<...> дом <...> [в] двенадцать проходов (*vītāra*)верху (*urəta*), девять проходов посередине (*madəta*), шесть проходов внизу (*nitəta*).

С одной стороны, обращает на себя внимание то обстоятельство, что при всей близости пассажей один не копирует другой (что было бы вполне обычным для «Видевдата»), хотя четырнадцатый фрагмент и представляется одной из поздних, если не самой поздней главой «Видевдата». Вероятно, мы имеем дело с двумя разными вариантами передачи одного мотива. Более того, именно Видевдат 14.14 проясняет структуру Вара — его не столько плоскостную, сколько вертикальную схему¹. Эта вертикальная, этажная конструкция кажется абсурдной: если «проходы» разбивают площадь на равновеликие отсеки, получается, что «верхний этаж» по площади больше, чем «средний» и тем более «нижний». Однако о величине отсеков ничего не говорится, а «проходы», скорее, нужно понимать именно как входы в каждую «область» или «этаж», а не сами отсеки, — с этим согласуется и значение слов *pəratav-* и *vītāra-*.

С другой стороны, не следует ожидать от мифа прямолинейной логики. Напротив, большее число «проходов» может означать увеличение, рост, следовательно, движение вверх. Именно вертикальному трехчленному делению мира, высшая область которого находится на небе, где расположены и горние (посмертные²) жилища праведников, обители богов, очевидно, соответствует строение Вара³. В сущности, Видевдат 14.14 объединяет два образа: трехчленное строение мира по вертикали, при котором верхней областью является небесная обитель, и изображение самой этой райской обители с «красиво расстеленными ложами». Появление образов мира и рая в контексте повествования о восстановлении гармонии, утраченной после смерти священного животного, подающего плодородие, видится вполне уместным: не хлев должен построить грешник, убивший выдру, а восстановить утраченный рай.

¹ О переводе областей в Видевдате 2.30 как верхней, средней, нижней и понимании этого членения как небесной, средней и нижней сферы см.: [Pirart 2007: 165]. Ср. с гипотезой о концентрической плоскостной конструкции Вара: [Гаты Заратуштры 2009: 17–18].

² Впрочем, о смерти в Видевдате 2, Видевдате 14, Йаштах 5 и 17 ничего не говорится. Об идее отстранения смерти в зороастризме см.: [Крюкова 2008: 21–47].

³ Подробнее об этом и ведийских параллелях см.: [Там же].

В чем же заключается смысл комплексного жертвоприношения, описанного в Видевдате 14? Помимо собственно зороастрийских литургий и жертвоприношений-возлияний, убийца выдры должен принести несколько комплексов жертв, но не богам, а «мужам праведным», т.е. членам своей общины. Искупительные жертвы-наказания, которые предписано понести грешнику, в своей совокупности соответствуют первоначальной жертве (а точнее, тем благам, которые она породила), совершенной ради устройства мира, а также тем жертвам, которые совершались божеству для продолжения установленного порядка. Схема изложения при этом повторяет (конечно, в менее совершенной форме) обычное повествование гимна: такого, например, как гимн Ардви Суре Анахите — в тех частях, где богиня одаривает своих праведных почитателей дарами, охватывающими все сферы жизни общины. Однако предписанные Видевдатом 14 искупления не совпадают с обычными жертвами, а являются их инверсией, собирая по частям разрушенное целое, воссоздавая гармонию: грешник, убивший священное животное, жертвует то, что обычно получают от богов в обмен на жертву.

Видевдат 14. Перевод с авестийского

Спросил Заратуштра Ахура-Мазду: О Ахура-Мазда, Дух Святейший, плотского мира создатель, праведный! Кто выдру убьет приводную, что тысяча сук собак, тысяча кобелей собак, отнимающим жизнь «ударом, от которого испускают дух»¹, какое ему за это наказание?

И сказал Ахура-Мазда: Мириад ударов пусть нанесут ему конской плетью, мириад «делающей послушными»²; мириадам охапок дерева твердого, высушенного, отобранного для огня Ахура-Мазды по истине, по благу ради души пусть понесет наказание.

Мириадам охапок дерева мягкого — *uruuāsna-*, *vohu-gaona-*, *vohu-kərəti-* или *haḍānaēpata-* или других наиболее полезных растений для огня Ахура-Мазды по истине, по благу ради души пусть понесет наказание.

Простираaniem мириада [пучков] барсмана простертого, мириадам заотр³ с хаомой, с молоком возлиянных («пожертвованных»), проце-

¹ Термин, засвидетельствованный в правовых частях Видевдата.

² «Делающая послушными» — эпитет упомянутой конской плети.

³ Авест. *zaodra-* — жидкое жертвоприношение, возлияние.

женных, — по учению возлиянных, по учению процеженных, — в смеси с тем растением, что зовется *hadānāḗpata-*, для вод благих по истине, по благу ради души пусть понесет наказание.

Мириад змей, ползающих на брюхе, пусть убьет, мириад «собачьих» змей — ящериц — пусть убьет, мириад черепах пусть убьет, мириад раздувающихся лягушек пусть убьет, мириад водяных лягушек пусть убьет, мириад муравьев, таскающих зерна, пусть убьет, мириад муравьев, жалящих («испускающих [яд]»), маленьких, зловонных, пусть убьет.

Мириад жуков, скатывающих навоз, пусть убьет, мириад мух ужасных пусть убьет, мириад ям для нечистот¹ в земле пусть выроет. Дважды семью орудиями [для поддержания священного] огня для мужей праведных по истине, по благу ради души пусть понесет наказание.

Огнем («делателем огня», состоящим из двух частей) жерлообразным (?), жертвенником теплоугольным (состоящим из двух частей), мехом («раздувателем огня») надутым, выгнутым с нижней стороны, согнутым с верхней стороны, тесаком остроколющим, остролезвийным, колуном острорежущим, остролезвийным для мужей праведных по истине, по благу ради души пусть понесет наказание; [это орудия,] для которых маздаяснийцами ради огня Ахура-Мазды дрова должны быть подобраны.

Всеми орудиями жреца для мужей праведных по истине, по благу ради души пусть понесет наказание, из которых орудий жреца: плеть, сосуд для молока, паити-дана (*paiti-dāna-*)², «убиватель храфстра»³, [плеть,] «делающая послушными», сосуд для воды, сосуд для смешивания, ступка (состоящая из двух частей), как положено сделанная, чаша для хаомы и барсман.

Всеми орудиями воина для мужей праведных по истине, по благу ради души пусть понесет наказание, из которых орудий воина: первое — копье, второе — нож, третье — дубинка, четвертое — лук, пятое — пояс с колчаном с тридцатью стрелами с железными наконеч-

¹ Согласно среднеперсидскому комментарию, речь идет о ямах для совершения ритуальных омовений.

² Авест. *paiti-dāna-* — жреческая повязка на лицо, препятствующая осквернению священного огня и ритуально чистых предметов дыханием. То же слово употреблено в следующем пассаже для обозначения забрала.

³ Название специального жреческого орудия, предназначенного для убийства «гадов»-храфстра, в первую очередь змей.

никами, шестое — праща с веревкой-рукой с тридцатью камнями для метания, седьмое — кольчуга, восьмое — шейный доспех, девятое — забрало (*paiti-dāna-*), десятое — шлем, одиннадцатое — пояс, двенадцатое — набедренники.

Всеми орудиями крестьянина для мужей праведных по истине, по благу ради души пусть понесет наказание, из которых орудий крестьянина: плуг [для двух быков], ремни для крепления, лучшая из плетей для скота плетъ для скота (состоящую из двух частей или «дву-хвостую»), каменный пресс (состоящий из двух частей, из двух жерновов?), мельница для зерна с круглой верхней частью.

<...> частью из серебра, частью из золота. О создатель плотского мира, праведный! Сколько [должно быть] серебра? — И сказал Ахура-Мазда: Стоимостью жеребца. О создатель плотского мира, праведный! Сколько [должно быть] золота? — И сказал Ахура-Мазда: Стоимостью верблюда.

Каналом с проточной водой для мужей праведных по истине, по благу ради души пусть понесет наказание. О создатель плотского мира, праведный! Как велик [должен быть] канал? — И сказал Ахура-Мазда: Глубиной в собаку, шириной в собаку.

Землей пахотной, возделанной для мужей праведных по истине, по благу ради души пусть понесет наказание. О создатель плотского мира, праведный! Какой [должна быть] земля? — И сказал Ахура-Мазда: Чтобы водой дважды [в год] омывалась через брешь [в плотине].

Домом со скотным двором в девять *hāθra-*, девять войлоков для мужей праведных по истине, по благу ради души пусть понесет наказание. О создатель плотского мира, праведный! Как велик [должен быть] дом? — И сказал Ахура-Мазда: Двенадцать проходов вверх, девять проходов посередине, шесть проходов вниз. Ложами красиво расстеленными с изголовьями для мужей праведных по истине, по благу ради души пусть понесет наказание.

Девушкой без изъянов, нетронутый [мужиной] для мужей праведных по истине, по благу ради души пусть понесет наказание. О создатель плотского мира, праведный! Что это за девушка? — И сказал Ахура-Мазда: Сестрой ли, дочерью ли именуемая (?), с серьгами, достигшая пятнадцатилетия мужам праведным замуж должна быть отдана.

Дважды семью головами баранов («мелкого скота блеющего») для мужей праведных по истине, по благу ради души пусть понесет нака-

зание. Дважды семь щенков собак пусть выходит, дважды семь переправ пусть наведет через сухоходные воды.

Дважды девять мест [для собак], не приготовленных должным образом, как положено следует ему обустроить, дважды девять собак следует очистить от <...> и всех наизлейших [паразитов], которые у собак встречаются. Дважды девять мужей праведных должен он поподчивать мясом или снедью, вином или *hurā*¹.

Вот такое ему наказание, таково его возмещение, для искупающего здесь праведника, а не искупившему — в Доме Лжи («в аду») постыльцем быть.

Библиография

Гаты Заратуштры / Пер. с авестийского, вст. ст., коммент. и прил. И.М. Стеблин-Каменского. СПб., 2009.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Крюкова В.Ю. Представления о смерти как осквернении в зороастризме // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. СПб., 2008. Вып. II.

Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch. B., 1904.

Kellens J. Les noms-racines de l'Avesta. Wiesbaden, 1974.

Kreyenbroek G. Sraoša in the Zoroastrian Tradition. Leiden, 1985.

Kryukova V. Interpretation of Tājik Wedding Embroidery: Ritual, Image, Text // Manuscripta Orientalia. Vol. 12. № 2.

MacKenzie D.N. A Concise Pahlavi Dictionary. Oxford, 1990 (1st ed. 1971).

Pahlavi Vendidad. Transliteration and Translation in English by B.T. Anklesaria. Bombay, 1949.

Pirart É. Georges Dumézil face aux démons iraniens. P., 2007.

Puhvel J. "Meadow of the Otherworld" in Indo-European Tradition // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (KZ, Kuhns Zeitschrift). Bd. 83 (1969).

Skjærø P.O. The *Videvdad*: its Ritual-Mythical Significance // The Age of the Parthians. The Idea of Iran. Vol. 2. L.; N.Y., 2007.

Witzel M. Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts // Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS). Vol. 7 (2001). Issue 3 (May 25). — Режим доступа: <http://www.people.fas.harvard.edu/~witzel/EJVS-7-3.htm>.

The Zend-Avesta. P. I. The Vendidad tr. by J. Darmesteter (SBE IV). Oxford, 1887.

¹ Авест. *hurā* — алкогольный напиток из молока.

Научное издание

**Жертвоприношение в архаике:
атрибуция, назначение, цель**

V выпуск

Редактор *Н. Паршукова*
Корректор *Л. Амбросенко*
Компьютерный макет *Н. Пашковской*

Подписано в печать 13.12.2012. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура NewtonPS Normal. Усл.печ л. 11. Уч.-изд. л. 13.
Тираж 200 экз. Заказ № 33.

РИО МАЭ РАН
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24.
Тел. 323-67-74, e-mail: izd_lemma@mail.ru