Российская академия наук

Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ АРХАИКИ

Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг.

Санкт-Петербург
2014

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

УДК 316.46“-”
ББК 63.3+60.5
А43

Составители и ответственные редакторы
М. Ф. Альбедиль, Д. Г. Савинов

Рецензенты:
д.и.н. *Е. Н. Носов* (ИИМК РАН)
д.и.н. *М. А. Родионов* (МАЭ РАН)

Актуальные проблемы изучения архаики: Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг. — СПб.: МАЭ РАН, 2014. — 444 с.

ISBN 978-5-88431-275-3

Сборник подводит итог 10-летней работы семинара по теории и методологии архаики за период 1996–2013 гг. В нем представлены научные разработки специалистов из Музея антропологии и этнографии РАН, Государственного Эрмитажа, Музея истории религии в Санкт-Петербурге и Российского этнографического музея, а также сотрудников кафедры археологии исторического факультета СПбГУ.

Статьи сборника демонстрируют различные точки зрения и разные методологические подходы к теме архаики, послужившей фундаментом для всего последующего культурогенеза. Статьи сгруппированы по самым актуальным проблемам изучения архаики. Первый раздел посвящен основным подходам к изучению архаики; во втором разделе культура рассматривается как незапрограммированная природой человеческая деятельность; в третьем разделе исследуются социальные отношения в архаике; в четвертом разделе главное внимание уделено соотношению мировоззрения и искусства, а пятый раздел связан с темой жертвоприношения. Все статьи сборника, который можно рассматривать как существенный этап в развитии отечественной науки, отличаются глубокой проработанностью исследуемого материала. Они имеют большое методологическое значение, представляя собой школу мастерства для молодого поколения ученых.

© МАЭ РАН, 2014

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Посвящается светлой памяти наших коллег,
непременных участников семинара ТЕМА
Владимира Романовича Арсеньева
и Марка Лазаревича Подольского

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

Альбедиль М.Ф., Савинов Д.Г. О теоретическом семинаре «Теория и методология архаики» 7

I. АРХАИКА И ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ЕЕ ИЗУЧЕНИЮ

Арсеньев В.Р. Архаика как дефиниция и реальность 13

Щербакова Т.И. Архаика и время 18

Островский А.Б. Структурно-семиотический подход к изучению менталитета в традиционной бесписьменной культуре 26

Арсеньев В.Р. «Эмпатический подход» или принцип всеединства в изучении архаики 33

Калинина И.В. Функционально-технологический подход 42

Дмитриева Т.Н. Попытка синтеза 51

II. КУЛЬТУРА КАК НЕ ЗАПРОГРАММИРОВАННАЯ ПРИРОДОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Удалова Г.П. От индивидуального озарения к традиции в группе (прекурсоры культурной преемственности человека) 61

Альбедиль М.Ф. Социоприродные измерения человека в древнеиндийской культуре 73

Шевченко Ю.Ю. Структурализация культур в свете биогеографической концепции этногенеза 83

Арсеньев В.Р. Проблема кодов культуры 102

Подольский М.Л. Индивидуальное и типическое в археологической культуре (опыт композиционного подхода) 113

Савинов Д.Г. К определению понятия «цикличность» в культурогенезе 132

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Федорова Е.Г. Культура северных манси середины XX — начала XXI века: факторы угасания и возрождения традиций 140

III. СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В АРХАИКЕ. ЛИДЕРСТВО

Калинина И.В. Структурированность потестарного общества в семантическом аспекте 151

Арсеньев В.Р. Охотник бамбара как социальный лидер — методологические заметки 161

Савинов Д.Г. Тунгусский «триумвират» (к вопросу о профессиональном факторе лидерства в архаике) 172

Карпов Ю.Ю. Вождь и народ — горско-кавказская редакция отношений 182

Альбедиль М.Ф. Духовное лидерство: мифологический архетип 194

Шевченко Ю.Ю. Нищенство как индикатор лидерства в первохристианстве: апостолы и пророки — трансформации во времени 203

Щербакова Т.И. Последние шаманы Чукотки: лидерство как долг 223

IV. МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ИСКУССТВО

Березкин Ю.Е. Об универсалиях в мифологии 237

Альбедиль М.Ф. Центр мира 253

Дмитриева Т.Н. Проблема тотемизма в историографическом аспекте 263

Калинина И.В. Зверь-тотем в типологии образов 283

Савинов Д.Г. К проблеме связи тотемизма и экзогамии 295

Дмитриева Т.Н. Некоторые особенности изобразительной системы искусства палеолита 305

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Подольский М.Л. Интуиция бесконечности в наскальных изображениях 321

V. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Дмитриева Т.Н. О неоднозначности понятия «жертвоприношение» 343

Савинов Д.Г. Идея множественности как залог успешного жертвоприношения 353

Марсадолов Л.С. Жертвоприношения на сакральных путях-направлениях у древних кочевников Саяно-Алтая 365

Васильков Я.В. Битва как жертвоприношение (по данным древнеиндийской традиции) 388

Федорова Е.Г. Жертвоприношения у северных манси: о роли жреца, шамана, «знающего» 402

Щербакова Т.И. Жертвенные места ненцев на реке Нумги: попытка реконструкции 416

Крюкова В.Ю. Восстановление утраченного мира как искупительная жертва 429

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ПРЕДИСЛОВИЕ

М.Ф. Альбедиль, Д.Г. Савинов

О ТЕОРЕТИЧЕСКОМ СЕМИНАРЕ «ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ АРХАИКИ»

Архаика (от греч. archaicos «древний») в искусствознании, главным образом, обозначение раннего периода древнегреческого искусства. В историко-культурных и этнологических исследованиях содержание понятия *архаика* значительно шире. Это и определенное состояние общества, находящегося вне цивилизации, и то, что понимается под начальным периодом накопления культурных ценностей (например, та же греческая или скифская архаика), и многочисленные пережитки прежней (традиционной) культуры в жизни современного общества. С одной стороны, архаика — это состояние «предшествующего», своего рода «фундамент» всего последующего культурогенеза; с другой — сохраненные веками особенности материальной, духовной и социальной культуры, максимально приближенные к истокам и природному окружению.

Решение многих связанных с этим вопросов выходит за рамки конкретных направлений науки — этнографии, археологии, исторической лингвистики, мифологии, палеосоциологии, искусствознания. При этом очевидно, что определяющее источниковедческое значение здесь имеют этнография и археология как сохраняющие начальные формы образования и реликты единой в прошлом модели человеческой культуры.

Идея проведения семинара, посвященного рассмотрению самых общих и вместе с тем дискуссионных проблем изучения архаических обществ, возникла в результате обсуждения докладов на конференции «Чужая вещь в культуре» (Государственный музей истории религии, 1995 г.). Исходной теоретической позицией для организаторов и участников семинара явилось то, что культура архаических обществ на разных хронологических уровнях, de facto изучаемая этнографами и археологами, имеет немало сторон, познание которых

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

возможно только при совмещении усилий представителей различных гуманитарных (и не только гуманитарных) дисциплин.

Сами эти стороны (в данном случае — «темы») — тотемизм, жертвоприношения, лидерство, искусство, род и родственность, формы передачи человеческого опыта и др. — достаточно очевидны. Однако за «фасадом» этой очевидности скрывается сложнейший мир взаимодействия различных компонентов, определяющих специфику каждого из подобных явлений и обеспечивающих их сохранность весьма длительное время — от глубокой древности до этнографической современности.

В апреле 1996 г. было проведено первое заседание семинара на ту же тему («Своя и чужая культуры: возможные подходы к изучению»). Тогда же появилась и аббревиатура семинара — ТЕМА («Теория и методология архаики») как общее наименование семинаров, каждый из которых был посвящен одной из таких «тем».

С тех пор было проведено десять таких семинаров (сначала на базе кафедры археологии исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, затем — на базе Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН). Десятый, юбилейный семинар был посвящен теме «Цикличность: динамика культуры и сохранение традиции» (2012 г.). Материалы всех семинаров опубликованы. Их содержание явствует из наименований соответствующих тематических сборников с изложением всех докладов, сделанных по данной «теме»: «Своя и чужие культуры» (1996 г.); «Сознание. Искусство. Образ» (1997 г.); «Тотемизм: артефакты, концепции и реальность» (1998 г.); «Культура, социум и индивид» (1999 г.); «Культурное пространство: центр, периферия, динамика» (2000 г.); «Стратиграфия культуры» (2001 г.); «Миф — ритуал — традиция» (2003 г.).

Затем, после длительного перерыва были проведены семинары и изданы сборники «Лидерство в архаике: условия и формы его проявления» (2010 г.); «Жертвоприношения в архаике: атрибуция, назначение, цель» (2011 г.); «Цикличность: динамика культуры и сохранение традиций» (2012 г.). Материалы последнего семинара «Реальные и знаковые формы социальной дифференциации в архаике» (2013 г.) еще готовятся к изданию.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Конечно, ни одна из этих «тем» не могла быть досконально рассмотрена и тем более каким-либо образом решена силами участников семинара. Этому препятствуют как сама формулировка «вечных», с точки зрения возможностей познания, «тем», так и профессиональные интересы авторов, обращающих, в первую очередь, внимание на свои виды источников и возможности их интерпретации. Однако столь же очевидна несомненная тенденция к постижению хотя бы относительной истины в решении, а точнее, в подходах к решению наиболее сложных и актуальных культурно-исторических проблем.

Актуальность темы архаики обусловлена тем, что в последние годы в современных гуманитарных и прежде всего культурологических исследованиях все более заметное место стал занимать феномен так называемой неоархаики. Это связано с тем, что почти во всех регионах мира наблюдается тенденция к воскрешению древнейших культурных пластов, которые проявляются в разных формах и с разной степенью интенсивности. Происходит своеобразная ремифологизация массовой культуры; становятся особенно популярными религии с выраженным архаическим субстратом, такие как индуизм; активизируется этническое самосознание, связанное с базовыми слоями культурной памяти. Мифологические образы и мотивы воспроизводятся даже в компьютерных играх.

Общая картина архаизирующих тенденций в современном мире неясна, исследования в этой области фрагментарны. В этих условиях возрастает роль науки, особенно этнографии и археологии, как своеобразных накопителей знаний об архаике. Так, представители неоязычества часто ориентируются на науку. Как известно, центральный миф неоязычества о Великой богине — матери был воссоздан на основе археологических материалов, а также теорий психоаналитической школы. В этом смысле деятельность семинара ТЕМА лежит в фарватере современной науки.

С самого начала семинар ТЕМА стал заметным явлением в научной жизни Санкт-Петербурга. В его заседаниях принимали участие студенты, аспиранты и преподаватели Санкт-Петербургского государственного университета, сотрудники Государственного Эрмитажа, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера), Российского этнографического музея, Государ-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ственного музея истории религии, Института истории материальной культуры РАН и других научных и учебных учреждений Санкт-Петербурга. К сожалению, процесс «капитализации» отразился на всех сторонах нашей жизни, в том числе и науки. На первых заседаниях семинара ТЕМА присутствовало в среднем по 25–30 человек, в том числе — студентов и молодых исследователей. Сейчас значительно меньше…

Но от этого ни семинар, ни рассматриваемые на его заседаниях проблемы не потеряли своей значимости. В результате за многие годы существования сложился устойчивый коллектив участников семинара, единомышленников и оппонентов, одинаково заинтересованных в обсуждении различных аспектов изучения архаики.

В ознаменование 10-й годовщины работы семинара ТЕМА и в связи с тем, что первые издания материалов семинара уже давно стали библиографической редкостью, было решено осуществить выборочную (повторную) публикацию некоторых докладов уже прошедших семинаров, перегруппированных в русле нескольких наиболее актуальных проблем.

К сожалению, полная (или даже близкая к полной) публикация всех этих материалов невозможна, в первую очередь, в виду ограничительного объема данного сборника. Поэтому в настоящее издание вошла лишь часть докладов, сделанных в разные годы на заседаниях семинара ТЕМА. При отборе докладов для повторной публикации составители сборника руководствовались, во-первых, тем, чтобы в нем приняли участие как можно больше авторов; во-вторых, чтобы в сборнике были представлены по две-три работы наиболее активных участников семинара; в-третьих, чтобы по своему содержанию публикуемые статьи были наиболее близки основному, теоретическому направлению деятельности семинара.

Несмотря на неполное отражение, настоящий сборник дает панорамное впечатление об основных темах и направлениях работы семинара. Хочется надеяться, что его публикация окажется небесполезной как для специалистов этнографов, археологов, историков, религиоведов, так и для всех интересующихся и желающих заглянуть в эту «бездну» этнокультурной истории человечества.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

I

АРХАИКА И ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ЕЕ ИЗУЧЕНИЮ

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В.Р. Арсеньев

АРХАИКА КАК ДЕФИНИЦИЯ И РЕАЛЬНОСТЬ

Общее кризисное состояние Цивилизации — как системы культуры, способа и формы организации обществ индустриального и постиндустриального типа, а также отражения ими объективной реальности и проектирования будущего — делает неизбежным пересмотр и основной категориальной системы, при помощи которой реальность моделируется, прогнозируется и проектируется. В связи с этим неизбежно возникает вопрос о сущности, природе и движущих силах самой Цивилизации. Не видя необходимости снова говорить о содержании понятия «Цивилизация» и отсылая по этому поводу к материалам предшествующих заседаний семинара «ТЕМА», предлагаю кратко обратиться к «Архаике» — и как к термину, и как к объективной данности.

Это вызвано, в частности, тем, что ни в ходе работы семинара, ни в соответствующей литературе нет единства подходов и понимания специфики обозначаемого таким образом явления общечеловеческой реальности. Впрочем, вряд ли это должно вызывать удивление, особенно если принять во внимание, что проблема «Архаики» как антитезы «Цивилизации» не может быть признана исчерпывающе разработанной. В кратком объеме этой публикации нет возможности сделать больше, чем абрисно высказаться по соответствующей проблематике. Она представляется мне и актуальной, и перспективной, если относиться к ней как к фундаментальному концепту, способному существенно повлиять на позитивные изменения в общественных науках на путях преодоления и постмодернизма, и познающей жесткой заданности и ограниченности всей мировоззренческой картины, опирающейся на традиции позитивизма.

В позитивистски ориентированных общественных науках не возникало особой необходимости в формулировании качественно определенного антипода Цивилизации. Можно в общем виде предположить, что «монистический взгляд» на историю довольствовался весьма смутным представлением о «первобытной истории», т.е., буквально, «истории в ее первичном бытии», что трактовалось как

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

«не-совсем-история», «до-история» — почти библейский первичный мрак, до его отделения от света. «Маршрут» истории виделся и видится до сих пор как большая столбовая дорога, ведущая именно от «мрака» к «свету», движение по которой есть непреложный императив, формулируемый и постулируемый как «исторический императив». При этом такое движение есть и восхождение, тождественное совершенствованию — аксиологически идущее по нарастанию реализации ценностных установок. Среди таковых — «свобода»: свобода по отношению к природе в связи с поддержанием жизни, свобода «индивида» по отношению к множеству («обществу») и т.д.

«Предыстория» в этом смысле — это некий «ноль», пустота, невнятность и даже несуразность. Это некий «первичный хаос». И как «хаос», он враг Цивилизации, ее преодоленность в самостановлении самой Цивилизации.

Но сегодня, когда Цивилизация в некотором смысле оказалась в тупике, «у разбитого корыта», когда все меньше и меньше возможностей понять логику ее эволюции, движения, исходя из более или менее мистифицированных обстоятельств (динамика накопления, борьба за власть, «природная агрессия» и т.п.), возникает потребность увидеть гипотетическую альтернативу. Причем увидеть ее не как некие свойства Цивилизации со знаком минус, не как анти-Цивилизацию, но как некое целостное, самоценное и жизнеспособное органическое явление, обладающее иной качественной определенностью, чем Цивилизация.

В рамках традиций исторической науки и гуманитарного образования, базирующегося на «классических» образцах Античности, «до-историю» Древней Греции принято обозначать как «Архаику». Собственное значение этого слова приближается к тому, что именуется «древность». В этом смысле «Архаика» как «древность» — величина одновременно и относительная, и абсолютная. «Архаика» воспринималась и как исторически предшествовавшее классической Греции состояние, и как качественно отличное от «классического» античного греческого общества, от которого отсчитывается наша Цивилизация, состояние «до-Цивилизации». В отвлеченном же от собственно Греции обращении к понятию «Архаика» есть и мотивация, и практическое словоупотребление, неотделимые от условной

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

точки счисления состояния объекта — состояния, задаваемого как нормативное, эталонное. И это словоупотребление не противоречит генерализации и экстраполяции греческого варианта в приложении к универсальному процессу — как некоего инварианта становления цивилизационных форм бытия.

Конечно, антитеза «Архаика» — «Цивилизация» содержит несомненные признаки двоичности (или «полюсности») видения как неизбежности культурной заданности Цивилизации. В свою очередь, это не лишенное осознанности использование «полюсности видения», выступающее одним из истоков порочности цивилизационной картины мира, сопряжено с потребностью исследовательской «текстуализации» истории, общественного процесса, его описания, «разворачивания» Реальности в причинно-следственные цепочки, последовательности, т.е. в «тексты» истории и «тексты» отражения истории. В рамках Цивилизации это неизбежный гносеологический ход.

В той же предопределенности оказывается и обращение к понятию «время», и непреложность понимания его как необратимого, как имеющего линейную перспективу (в полном соответствии «монистическому взгляду на историю»). Это — закон связи явлений, безусловный императив в кодовой определенности Цивилизации.

Но это же выступает и как императив «подгонки» фактов науки, образов и выделенных «феноменов» Реальности под логику принципиально *алогичного* мира. При этом постулируемая мной в данном случае «алогичность» подразумевает не более чем отрицание его отношения к логике, а не отсутствие таковой или противоположность ей: речь идет не более чем о некорректности применения категории «логика» в данном случае.

Необходимо еще раз подчеркнуть одно из заблуждений Цивилизации, а именно — убежденность в невозможности жизни без «сценарной определенности»: «хаос» равноценен «инобытию» или — «внебытию». Движение как синоним Жизни выступает сценарным (спонтанным или задуманным — безотносительно к источнику) потоком (событий во времени) в координатной системе полюсов: а) от полюса к полюсу; б) в плоскости «поля», определяемого или задаваемого полюсами.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Именно по этой причине качественная нетождественность греческой архаики по отношению к классике выступает как прецедент видения универсалии: «Архаика» видится как оппозит «Цивилизации». Здесь цивилизация выступает конкретно заданной системой жизни, локализуемой в пространстве и времени Древней Греции. В силу тех же причин императив двухполюсного видения всех форм исторического процесса и перевод понятий в категориальный статус делают неизбежным рассмотрение «Архаики» в качестве оппозита «Цивилизации». Понимая его условность, мы обречены «высчитывать» сценарную определенность процесса, в который мы вовлечены, и происходящего в нас и с нами — т.е. Историю. Только так мы моделируем сценарии будущего. Они же, по сути будучи «квазисценариями», скорее — фактами виртуального мира, во многом задают и реализацию «истинной» истории (или «мнимо истинной истории»). Таковая для нас будет выступать «истинной» историей, особенно если ее мифологизация исключает выход за рамки «истинной мнимости».

Этот нюанс оставляет нас в привычном коде преемственности традиции видения, а с ним — в текстовой определенности действующей парадигмы существования. И хотя в локальных вариантах возникают прорывы «инореальности» в общественное сознание, все равно центробежные охранительные силы выталкивают инородное «знание», маркируя его как «ложное», а центростремительные — заполняют брешь в разомкнувшейся целостности. В таком случае, «Архаика»» как дефиниция при столкновении с миром Реальности имеет тенденцию перейти в частную характеристику давно преодоленного состояния — к тому же в конкретике деталей и проявлений, но не в логике сущностных связей.

Но при этом есть возможность потери «сюжетной канвы», осознания и ощущения внутренней логики сценария Жизни. И «Жизнь» превращается в «жизнь» с ее единственной логикой и сценарием — «выживанием». Это, в свою очередь, характерно для: а) простейших форм самоорганизации и саморефлексии, возможно, для глубинных пластов «Архаики»; б) логики построения парадигмы наиболее продвинутых форм «Цивилизации».

Исходя из принципов антитезы в поиске качественной определенности «Архаики» ее можно описать как природоцентричное состоя-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ние общества — со всеми вытекающими из этого хозяйственными, социальными, популяционными, мировоззренческими и другими последствиями. В эволюционном ряду стратегий жизневоспроизводства это «первичный природообмен».

В реальной жизни весь этнографический материал выступает прекрасным примером, показывающим, что Архаика в ее категориальном смысле является обязательной стороной всех наблюдаемых культур — в том числе и тех, что с необходимостью должны были бы относиться к цивилизационным. Даже если по внешним формальным признакам общество и выступает индустриальным или постиндустриальным (как те, что мы наблюдаем в Германии, Франции, Великобритании и т.п.), в них в качестве субстрата обязательно присутствует (пусть на уровне бытовой культуры, на уровне субстрата сознания) то, что с неизбежностью выражает качественную специфику Архаики. Одно не просто прорастает в другое: одно является оборотной стороной другого. А это, в свою очередь, выступает показателем того, что реальность расчленяема только в мыслительной операции. Координатами же расчленения являются вводимые нами дефиниции. Так, с демонстрационной целью можно предложить формализацию «перехода» (моделированного) феномена **А** с качественной определенностью **1 — А(1)** в качественное состояние **2,** т.е. **А(2)**:

А(1) — А(1, 2) — А(2, 1) — А(2).

Принципиально тот же самый феномен искусственности качественного «координирования» можно отобразить и графически — как взаимодействие и взаимопроникновение качественной определенности А(1) и А(2), которые сами по себе суть продукт абстракции, мыслительной операции. В то время как в реальной жизни все едино, слитно, целостно.

Такой взгляд на «Архаику» позволяет утверждать условный характер наших знаний о мире, выступающих производным от приобретенного опыта, а также — преходящий характер «Цивилизации» и перспективу «вторичного природообмена» — как восстановленного единства с реальным миром (и данной нам его эманацией — «Природой») на принципах всесвязности и всеединства.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Т.И. Щербакова

АРХАИКА И ВРЕМЯ

Термин «архаика» чаще всего относится к временной категории и обычно сопутствует определению наиболее древнего периода в истории человечества или наиболее ранней стадии в развитии той или иной культуры. Т.е. словосочетание «архаический период» является синонимом периода «древнего», «раннего», «начального». Близким к такому пониманию является и употребление данного термина по отношению к уровню развития человеческих обществ: первобытные коллективы прошлого также нередко называют «архаическими», т.е. древними. В современном мире развитым индустриальным обществам противопоставляются так называемые традиционные, сохранившие в своем мировоззрении, жизнедеятельности, культуре целый ряд реликтовых «архаических» черт и тем самым представляющие собой некий реальный «образ архаики» [Арсеньев 1997: 16]. Архаические структуры в таких обществах продолжают оставаться живыми и действующими, существуя синхронно со структурами индустриальных обществ. Из этого следует, что термин «архаика» может трактоваться не только как категория времени, но и как современное явление общественной жизни и культуры. Именно в таком понимании этого термина хотелось бы рассмотреть вопрос о причинах необычайной устойчивости данного явления во времени.

Одним из наиболее ярких проявлений архаики как части культуры остаются мифы. К разным аспектам их изучения неоднократно обращались специалисты многих научных дисциплин, находя в них богатейший материал для своих исследований. В рамках предложенной темы важной оказывается оценка мифа как феномена сознания. Показательно, что в такой постановке эта проблема была рассмотрена именно на примере мифа, а не какой-либо другой реалии из мира архаики. Действительно, сохранившиеся у разных народов земли мифологические повествования в целом представляют собой самый полный и достоверный источник, позволяющий развернуть подобное исследование и достаточно надежно аргументировать выводы.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Работа, проделанная в этом плане Ю.М. Лотманом и Б.А. Успенским в начале 1970-х гг., является не только блестящим образцом такого рода, но и важнейшей методологической разработкой [Лотман, Успенский 1973]. Анализируя и сравнивая мифологические тексты с текстами немифологическими, эти авторы приходят к заключению, что причина их отличий в конечном счете сводится к двум разным формам сознания (мышления). Сознание, порождающее мифологические тексты, было названо ими «мифологическим» и, в известной мере, противопоставлено современному сознанию логического типа.

В литературе проявления «мифологического» типа сознания определяют также терминами «пралогическое», «первобытное», «мистическое», «магическое», «архаическое». Все они подчеркивают историческую глубину и качественные характеристики данного типа сознания, восходящего к глубокой древности и в то же время наблюдаемого ныне.

Идея о существовании качественных различий в мышлении человека принадлежит Л. Леви-Брюлю, работы которого оказали огромное влияние на все дальнейшее развитие научных исследований в этой области [Леви-Брюль 1994: 3]. Упомянутая статья Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского на конкретном лингвистическом материале еще раз подтверждает правильность данной идеи как таковой. Подчеркивая относительность противопоставления мифологического и логического мышления, авторы допускают известное объяснение, «согласно которому гетерогенность является исконным свойством человеческого сознания, для механизма которого существенно необходимо наличие хотя бы двух не до конца взаимопереводимых систем» [Лотман, Успенский 1973: 292].

Как явствует из их работы, принципиально непереводимую, замкнутую в себе и постижимую только изнутри систему представляет в этой связке мифологическое сознание. «Самая возможность описания мифа носителем современного сознания была бы весьма сомнительной, если бы не гетерогенность мышления, которое сохраняет в себе определенные пласты, изоморфные мифологическому языку. <…> Именно гетерогенный характер нашего мышления позволяет нам в конструировании мифологического сознания опереться на наш внутренний опыт. В некотором смысле понимание мифологии равносильно припоминанию» [Там же: 293].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

По всей видимости, это свойство было присуще виду Homo sapience с самого начала его существования — с 40 тыс. лет тому назад. Если обратиться к многочисленным примерам из жизни современных этнических групп с сохранившимся ярко выраженным мифологизмом мышления, то окажется, что аборигены обладают абсолютной способностью к созданию сложных классификаций логического типа, построенных по абстрактным признакам [Леви-Стросс 1994: 111–336]. Между тем элементы мифологического мышления встречаются в речевом поведении людей цивилизованных обществ [Лотман, Успенский 1973: 293].

Выводы, к которым пришли Ю.В. Лотман и Б.А. Успенский, напрямую соотносятся с заключениями специалистов, занимающихся проблемой функциональной асимметрии мозга. Бурное развитие этого направления, начавшееся в 1960-х гг., стало одним из наиболее значимых событий в науках о Человеке [Спрингер 1983; Иванов 1978; Доброхотова, Брагина 1975, 1978, 1986, 1993; Пучинская 1996; Удалова 1998; Кравчунас, Николаенко1998].

Однако эти работы пока в недостаточной степени привлекают внимание исследователей человеческих культур (как археологических, так и этнографических), где познание сосредоточено прежде всего на материальной стороне деятельности человека: его жилищах, орудиях труда, одежде, украшениях и т.д. Фигура создателя этих вещей, его мировосприятие, мышление, как правило, остаются весьма призрачными. Специалист-археолог, например, занимаясь систематизацией каменных индустрий, не нуждается в таком посреднике, ему достаточно фактического материала. По сути, подход археолога к изучению чужой для него культуры или отдельных объектов этой культуры опирается на его собственные представления и научный, логический аппарат, оставаясь тем самым в рамках формальной классификации. «Структуры, которые ученые изучают в окружающем мире, тесно связаны с паттернами их мышления — концепциями, мыслями, системой ценностей. Следовательно, теоретические и практические результаты исследования зависят от образа мышления ученого» [Капра 1994: 7].

Когда же речь идет об искусственных компонентах, созданных человечеством на протяжении всего его исторического пути, тем

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

более об их реконструкциях и интерпретациях, кажется совершенно необходимым учитывать и особенности мышления создателей изучаемой культуры. Так можно ближе подойти к пониманию ее в целом и отдельных элементов в частности, а не только заниматься объяснением наблюдаемых фактов с собственных научных позиций. Именно в этом плане разработки, касающиеся эволюции человеческого сознания (мышления), функционирования в процессе этой эволюции правого и левого полушарий, их влияния на мировосприятие человеком окружающего мира и его представлений о нем, могут оказаться весьма важными при решении насущных проблем исторических дисциплин. Уже ставилась проблема комплексного изучения и реконструкции архаического мировоззрения как системы представлений о мире, что действительно может оказать неоценимую помощь в конкретной работе по исследованию и интерпретации материальных объектов древних культур [Байбурин 1985].

Но вернемся к разговору о двух формах сознания — мифологического и дискретного, аналитического. Уже отмечалась относительность их разделения, так как обе эти формы являются производными одного мозга, связанными с функциональной деятельностью правого и левого полушарий, которые сформировались в процессе длительной эволюции вида Homo sapience. «Эта эволюция происходила в соответствии с всеобщими *законами. В частности,* касающимися правого-левого, ибо человек по внешнему строению представляет собой право-левый объект природы. <…> Глобальные характеристики этого мира (гравитационные, электромагнитные) не могли не быть включены в эволюцию мозга человека разумного» [Доброхотова, Брагина 1993: 126].

Гетерогенность сознания изначально является фундаментальным свойством человеческого мозга, но на разных этапах исторического развития, в разных культурах проявляется доминирование то правополушарной, то левополушарной системы (соответственно мифологического или аналитического мышления). Для ранних ступеней онтогенеза в большей степени характерен мифологизм мышления, тогда как в современном мире, как уже отмечалось, явно проявляется тенденция к преобладанию аналитического мышления, связан-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ного со стремительным ростом научно-технического прогресса. Такая же зависимость прослеживается и на индивидуальном уровне, другими словами, детство человека в известной степени повторяет «детство» человечества: «Мифологическое сознание может быть предметом непосредственного наблюдения при обращении к миру ребенка раннего возраста» [Лотман, Успенский 1973: 290].

Однако если при дальнейшем развитии ребенка правому полушарию не предоставляется достаточная возможность выразить себя, что обычно происходит в обществах, ориентированных на научную картину мира, доминанта переходит в область левополушарного логического сознания. Тогда возможность хоть отчасти идентифицировать себя с мифологическим сознанием взрослый человек получает, лишь погружаясь в воспоминания собственного детства, где ощущения реальности и пространства были совсем иными.

Необходимо также указать на новую тенденцию, которая в последние десятилетия фиксируется этнографами в современных традиционных обществах. Здесь в силу активного влияния индустриальных культур стали возникать так называемые «актуализированные формы миропонимания». Это означает, что люди этих обществ сейчас вынуждены жить как бы в двух мирах, в двух реальностях и следовать разным стереотипам в соответствии с ситуацией [Мосейко 1996].

Данные исследования еще раз доказывают способность представителей традиционных обществ при необходимости легко перестраиваться на левополушарную модель мира, тогда как для нас аналогичный переход в правополушарном направлении невозможен. Может быть, в этом проявляется влияние общего вектора эволюции сознания, когда начальное освоение мира (на уровне как отдельного индивида, так и человечества в целом) берет на себя правое полушарие, благодаря заложенным в нем специфическим возможностям. В этом плане можно говорить об архаичности мифологического сознания, которое, тем не менее, реализуется и в настоящем времени. Значит, «архаика» как свойство человеческого мозга внутренне присуща каждому человеку, в том числе и исследователям архаики.

Очевидно, что мифологическое сознание полноценно может функционировать в условиях определенного культурного фона.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В XX в. эти условия на разных континентах и у разных народов претерпели значительные изменения. Сильно сократился и ареал распространения традиционных культур, часть из которых исчезла вовсе. Однако процесс «умирания» культуры длится долго. Пока живы представители этих обществ, мировоззрение которых формировалось в условиях традиционной среды, в их речевом поведении, в каких-то других деталях можно уловить отголоски существовавших ранее норм и представлений.

Мне бы хотелось привести некоторые наблюдения, сделанные в 1991 г. во время этнографической экспедиции к тихвинским корелам [Этнографическая экспедиция 1991]. Прежний уклад этой этноконфессиональной группы к 1990-м годам практически исчез. Внешние атрибуты традиционной культуры в чем-то еще сохранились, но в основном были утрачены. Деревенская обстановка, одежда, еда были самыми обычными, как и бытовые предметы, включая телевизоры и холодильники. Информанты, с которыми приходилось общаться (возраст от 65 до 92 лет), за редким исключением учились в советских школах, некоторые получили среднее образование и, выйдя на пенсию, находились на заслуженном отдыхе.

Это были первые впечатления. По мере общения приходило ощущение нового видения всего окружающего и, прежде всего, природы. Все, о чем нам «сообщали», было непосредственно связано именно с «этим» лесом, с «этим» озером, с «этим» перекрестком дорог — тем пространством, той территорией, которая некогда органично входила в мировоззренческую и культурную среду рассказчиков.

О персонажах заведомо для нас нереальных (леших, водяных, домовых), об отношениях с ними человека говорилось как о само собой разумеющемся, без всякого лукавства. И в какой-то момент становилось очевидным, что рассказчик и мы находимся в разных «мирах» и, хотя прекрасно слышим друг друга, каждый понимает рассказ по-своему, согласно своей модели мышления.

Аналогичные ситуации возникали, когда разговор заходил о смерти. Тогда меня поразила чисто житейская озабоченность наших информантов этим предстоящим событием: «чтобы удобно положили», «чтобы платок повязали гладко, без узла, не то жать будет»,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

что «никак тапочки удобные на кончину не купить» и т.д. В голосе, взгляде не было никакого страха перед неизбежным, так, обычное дело, к которому нужно заранее подготовиться. «А чего бояться? Как живешь, так и умрешь. Если зла не делал, не обманывал, не убивал, то и бояться там нечего». Здесь отчетливо проступают представления о взаимозависимости, взаимосвязи жизни и смерти, одно переходит в другое, смерть — это вовсе не конец. Умершего можно «навещать», разговаривать с ним, но только до полудня, «когда их выпускают».

Эти речевые формулы в совокупности с данной ситуацией остаются для нас метафорой, для опрашиваемых людей они являются данностью, органично присущей их типу восприятия мира, несмотря на все произошедшие изменения. В их сознании сохранились установки мировосприятия, которые были характерны для этнокультурной среды тихвинских корел еще в 20–30-е гг. XX в., и именно на них они ориентируются в жизненно важных для себя ситуациях.

Однако для их детей и внуков, проживающих сейчас в городах и изредка навещающих свою историческую родину, это всего лишь «бабушкины сказки» или обычные предрассудки — оценка, типичная для иного мировоззрения и мышления. Вероятно, с уходом последних носителей мифологического сознания группа тихвинских корел как этническая общность лишится своего внутреннего стержня, а внешние атрибуты культуры, утратив свое истинное значение, станут просто вещами, выполненными в национальном стиле.

В заключение отмечу, что использование термина «архаика» может быть весьма разнообразным, в зависимости от вкладываемого в него смысла. Для тех вариантов, которые определились в этой работе (архаика как категория времени, архаика как явление культуры и архаика как свойство человеческого мозга), в их отношении ко времени выделяются два противоположных аспекта. В первом случае это раннее, начальное звено на хронологической прямой, в двух других — некоторые качественные характеристики вневременного порядка, сопутствующие виду человека разумного на всем протяжении его существования. С этих позиций архаика является не только чем-то навсегда ушедшим, но и частью современного мира.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Библиография

Арсеньев В.Р. Архаика: клише сознания и образный символ. К постановке проблемы в связи с задачами изучения генезиса искусства // Традиционное искусство: диалог эпох. СПб., 1997.

Байбурин А.К. Некоторые общие вопросы реконструкции архаического мировоззрения // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985.

Брагина Н.Н., Доброхотова Т.А. Проблема функциональной асимметрии мозга и индивидуальные пространство и время // Вопросы философии. 1978. № 3.

Доброхотова Т.А.. Брагина Н.Н. Пространственно-временные факторы в организации нервно-психической деятельности // Вопросы философии. 1975. № 5.

Доброхотова Т.А., Брагина Н.Н. Принцип симметрии — асимметрии в изучении сознания человека // Вопросы философии. 1986. № 7.

Доброхотова Т.А., Брагина Н.Н. Асимметрия мозга и симметрия сознания человека // Вопросы философии. 1993. № 4.

Иванов В.В. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М,, 1978.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.

Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.

Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам. Сб. VI (УЗ ТГУ; Вып. 308). Тарту, 1973.

Капра Ф. Дао физики. Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока. СПб., 1994.

Кравчунас Б.К., Николаенко Н.Н. Изобразительная деятельность и мозг // Теория и методология архаики. 1. Своя и чужие культуры: возможные подходы к изучению. 2. Сознание, искусство, образ. СПб., 1998.

Мосейко А.Н. Время и пространство в мировоззренческих системах африканских культур // Пространство и время в архаических и традиционных культурах. М., 1996.

Пучинская Л. «Демоны» правого полушария // Человек. 1996. № 1.

Спрингер С., Дейч Г. Левый мозг, правый мозг. М., 1983.

Удалова Г.П. Культурологические аспекты функциональной межполушарной асимметрии // Теория и методология архаики. 1. Своя и чужие культуры: возможные подходы к изучению. 2. Сознание, искусство, образ. СПб., 1998.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Этнографическая экспедиция Российского этнографического музея (РЭМ) под руководством О.М. Фишман работала в Бокситогорском районе Ленинградской области в июне 1991 г.

А.Б. Островский

СТРУКТУРНО-СЕМИОТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИЗУЧЕНИЮ МЕНТАЛИТЕТА В ТРАДИЦИОННОЙ БЕСПИСЬМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Структурно-семиотический подход наиболее приспособлен для изучения менталитета тех культур, которые стремятся к максимально полному повторению себя в диахронии, к почти неизменяемому воспроизведению, от поколения к поколению, своих социальных институтов. Такие культуры, как бы дистанцирующие свою самость от исторического времени, обычно называют «традиционными». Отсутствие письменных форм сохранения, передачи знания — если речь вести о традиционных бесписьменных культурах — с необходимостью означает, вместе с тем, что постоянно осуществляется изменяемость. Имеется в виду, что в условиях отсутствия однозначно фиксированных способов познания, поведения, трактовки всякий раз, когда происходит передача, воссоздание социокультурного явления (при перемене стоянки, в межплеменных контактах, при пересказе мифа, в процессе заимствования какого-либо ритуального объекта и др.), имеет место варьирование — и в отдельных элементах этого явления, и в его внутренней структурной организации.

Своеобразие структурно-семиотического подхода, разработанного французским этнологом К. Леви-Стросом и его последователями в 1950–1970 гг., состоит в том, что, будучи нацелен на рациональное строгое изучение фактов традиционной бесписьменной культуры («строгость» имела образцом структурную лингвистику), этот подход, как никакой другой, оказался способным к обнаружению и охарактеризации человеческого мышления, которое как бы слито с фактами культуры, но при этом определяет их целостность,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

связность, наконец, устойчивость в процессе постоянного воспроизведения: «обнаружение и формулирование законов порядка во всех регистрах человеческого мышления» [Lévi-Strauss 1983: 62].

Говоря «подход», мы имеем в виду главные принципы вычленения предметной сферы изучения и увязки ее с ведущей проблематикой, присущие той или иной школе, конкретным исследователям. «Методом» называем разработанную процедуру препарирования эмпирическими данными и последующего перевода их в статус теоретического знания.

Непреходящее значение этнологического структурализма состоит в том, что разработаны принципы обнаружения внутренней логики, форм рациональности, присущих иной относительно исследователя культуре. По оценке Ж. Пуйона, коллеги К. Леви-Строса с момента образования в 1960 г. руководимой им лаборатории социальной антропологии при Коллеж де Франс, структурализм предоставляет строгую процедуру для понимания, необходимого в процессе межкультурного диалога, «и прежде всего между этнологом и его информантами — возможности взаимоперевода между различными культурами, причем не исходя из постулата об общности человеческой природы» [Pouillon 1975: 16]. Конечный предмет анализа, на который, подобно вектору, направлен структуралистский метод, — это мышление носителей культуры; имеется в виду не столько мыслительный процесс индивида, сколько ходы мышления, благодаря которым внутри культуры (региона культур) воспроизводится, в единстве своих вариантов, то или иное явление.

Следуя традиции, установившейся в отечественной гуманитарии, вслед за Е.М. Мелетинским [Мелетинский 1977] мы называем структуралистский подход *структурно-семиотическим*; это не просто переименовывание, а попытка обозначить этот подход сообразно основным принципам, применяемым структуралистами. Можно выделить три таких принципа:

— целостно-синхронный подход к явлениям традиционной культуры;

— каждое явление имеет — и в культуре, и в своем строении — многоуровневый характер, и связи между уровнями истолковываются в семиотическом ключе (этот принцип возник в результате

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

переосмысления К. Леви-Стросом идей М. Мосса о «целостном социальном факте»);

— воспроизведение явления в культуре неотъемлемо от процесса вариативности его внутренней логической организации; алгоритм этой вариативности, или формула целокупности, охватывающая все варианты и виртуальные переходы между ними («ансамбль ансамблей» — [Pouillon 1975: 222]) — такая структура присуща и явлению, и менталитету носителей культуры; исследовательская модель этой структуры строится наподобие фонемы — модели смыслоразличительных признаков звуков языка (по Р.О. Якобсону и Н.С. Трубецкому).

Следует сказать о двух взаимосвязанных аспектах реализации этих принципов, т. е. об аспектах перевода этих принципов в исследовательскую процедуру. Во-первых, в процедуре получения теоретического знания К. Леви-Строс выделяет три последовательных этапа: а) рассмотрение эмпирически наблюдаемых черт, признаков, присущих явлению; б) рассмотрение «модели, сохранившейся в сознании туземцев» [Леви-Стросс 1983: 260], т.е. объяснений, мотивировок касательно внутренней логики явления, даваемых носителями культуры, или присущего явлению «метаязыка» (самоописания); в) построение модели — структуры, обнаруживающей целокупность, т.е. целостность и внутреннюю связность всех основных признаков.

Второй аспект метода — собственно процедура. Понять факт туземной культуры состоит в том, чтобы довести его изучение до обнаружения *структуры*, т.е. формулы, описывающей взаимосвязь основных признаков. Вот последовательные шаги для ее обнаружения: «1) определить изучаемое явление как отношение между двумя или более терминами, реальными или потенциальными (virtuels); 2) составить таблицу возможных замещений между терминами; 3) принять эту таблицу в качестве общего объекта анализа, лишь на этом уровне способного достигать необходимых связей» [Леви-Строс 1994: 48]. Таким образом, сначала необходимо обнаружить существенные для данного факта культуры логические признаки; они играют роль осей координат, относительно которых происходит его вариативность. Выделение этих признаков ведет фактиче-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ски к обнаружению присущей явлению культуры символической организации, где отношение какого-либо наблюдаемого свойства к логическому признаку (оси) — это уже отношение семиотическое, т.е. означающего к означаемому. Эти признаки суть предикации явления как целокупности его вариантов.

Важно отметить, что эти признаки выражаются, как правило, посредством полярно противопоставленных качеств (мужское / женское, белое / красное, присутствие некоего свойства /отсутствие этого свойства и т.д.).

Бинаризация в формулировании признака — не только дань структурной лингвистике, но и признание за бинарной оппозицией статуса единицы мышления. Иначе говоря, приверженность бинарным оппозициям не только часть метода, но и увязка его с объективным функционированием в бесписьменной культуре бинаризации, поляризации как способа выразить признак, не обозначая его отдельным словом, термином, через противоположение двух его значений, присущих различным вариантам явления.

Выявив оси-признаки, требуется затем отыскать способ их связи, задающий алгоритм целокупности. Обнаружение связей между признаками — это уже отыскание объективизированных операций мышления, т.е. ментальных действий), совершаемых над такими единицами мышления, как бинарные оппозиции. У Леви-Строса и его последователей этот искомый способ связи — структура — часто обретает вид или алгебраической формулы, или таблицы, или геометрической фигуры, соотносящей признаки. Не важно, какова форма этой итоговой модели, важно, что она представляет устойчивый способ связи признаков.

Наиболее последовательно, отчетливо структурно-семиотический метод представлен в леви-стросовском анализе семантики мифов. Применение метода здесь осложнено природой самого объекта — мифа: посредством специальной методики прочтения мифа сразу по горизонтали и по вертикали (используя таблицу, составленную из нескольких мифов, принадлежащих одной группе, или из нескольких однотипных эпизодов одного и того же мифа) сначала отыскиваются единицы языка мифа — «мифемы», которые являются «составляющими единицами мифа» [Леви-Стросс 1983: 187;

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

1985: 32]. В структуралистской школе созданы методики анализа и таких социокультурных явлений, как социально-потестарные отношения, верования, маски.

Несколько слов необходимо сказать об отличии структурно-семиотического подхода и метода от семиотического; последний в 1980–1990 гг. получил значительное распространение в отечественной гуманитарии. Главное отличие состоит в том, что семиотический метод, хотя и предполагает обнаружение знаковой системы, объективно присущей явлению культуры, но на этом как бы приостанавливается, и выделенные признаки означающего далее не соотносятся, алгоритм их устойчивой связи — структура — не моделируется. Следовательно, семиотический подход иначе учитывает процесс вариативности, а именно как варьирование элементов, а не их «ансамблей», моделируя, таким образом, соотношение вариантов с неким инвариантом, с некой схемой, и не моделирует алгоритм преобразования этих целостных схем. Применение только семиотического подхода, метода не обнаруживает ходы мышления и не делает доступным реконструирование операций мышления. Однако прослеживание преобразований семантики, которое оказывается доступным при структурно-семиотическом подходе, позволяет устанавливать регулярно совершаемые операции мышления («единицами мышления» (термин отечественного психолога Л.С. Выготского) являются бинарные оппозиции). Так, благодаря применению К Леви-Стросом структурно-семиотического метода к анализу семантики мифов вычленяются три операции мифологического мышления: совмещение бинарных оппозиций, перенос бинарности при инверсии, ввод медиатора [Островский 1984; Островский 2004: 67–90].

Вместе с тем можно привести различного типа ситуации изучения явлений иной культуры, когда для их понимания достаточно семиотического подхода, т.е. когда анализ можно приостановить на этапе выявления знаковых схем. Так, если признаки означающего и означаемого оказываются жестко связанными в самом явлении культуры: при проецировании сакрального / профанного в план поселка — например, у североамериканских индейцев; при проецировании мужского / женского в планировку интерьера дома — в рус-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ской избе это, в частности, продольная / поперечная лавка и т.п. Или иная ситуация — когда означаемое как некая целостность или его признаки уже сформулированы в культуре: так, в семантику русских православных крестов вошли два таких раннехристианских целостных значений, как Древо жизни и небесный град Иерусалим, передаваемых в пластике изделия соответственно растительно-цветочными элементами или же лучами, исходящими из средокрестия [Островский 1995].

Однако как только означающее, обнаруживаемое в рамках той или иной семиотической методики, оказывается представленным не одним, а несколькими признаками и эти признаки нельзя соотнести путем простого совмещения их полюсов (наподобие того, например, как мужское — с сакральным, а женское — с профанным совмещены в упоминавшемся плане поселка), приходится искать их связь, т.е. моделировать структуру.

Структурно-семиотический метод апробирован фольклористами и этнологами не только во Франции, но и в ряде других стран, в России — в работах Е.М. Мелетинского, В.В. Иванова и В.Н. Топорова, а также в проведенном нами изучении семантики амулетов нивхов [Мелетинский 1979; Иванов, Топоров 1974; Островский 1997].

Своеобразие использования нами структурно-семиотического подхода (адаптирован, применен в изучении визуально-пластических изображений — амулетов народов Амура и Сахалина, а также русских нагрудных православных крестов и окказиональных обрядов и, отчасти, буддийской космологии) в том, что мы стремимся обнаружить визуальный и числовой коды, предполагая, что таковым принадлежит в бесписьменной культуре особая, скрепляющая мышление роль. Те или иные канонизированные традицией зрительно-пространственные формы (описываемые словесно или переданные пластически) служат не столько «текстом», сколько заготовками мышления. Совокупность пластических заготовок, сосуществующих в культуре с визуальными, числовыми кодами, в целом образует, полагаем, некую канву мышления, по которой совершаются те или иные ментальные операции. Применительно к конкретного типа явлениям культуры (мифы, верования, амулеты и др.) эта канва мышления, составленная первоначально из различных ментальных

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

заготовок, должна быть дополнена сквозными логическими осями-признаками, среди которых чаще всего превалируют визуальный и числовой коды.

Ценность структурно-семиотического метода в понимании явлений иной культуры обусловлена, во-первых, тем, что, получая теоретическое знание, одновременно моделируем типические ходы мышления в данной культуре, как бы отложившиеся в строении этих явлений; во-вторых, его ориентацией на объективизированные формы мысли — в относительной автономии и от впечатлений, эмпатических переживаний исследователя, и от интерпретаций информантов. Границы применимости метода определяются, главным образом, тем, насколько известен процесс вариативности явления, и тем, насколько полно удается воссоздать, путем наблюдения и / или моделирования, язык, присущий данному явлению в культуре (регионе культур).

Библиография

Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.

Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.

Мелетинский Е.М. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике // Семиотика и художественное творчество. М., 1977.

Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. М., 1979.

Островский А.Б. Анализ мифов К. Леви-Стросса и этнографический контекст // Советская этнография. 1984. № 5. С. 48–59.

Островский А. Б. Православные нагрудные кресты (Зримые черты символов) // Кунсткамера. 1995. Вып. 8–9. С. 54–74

Островский А. Б. Мифология и верования нивхов. СПб., 1997.

Островский А. Б. Зрительно-числовые коды в космологической модели Васубандху // Васубандху. Абхидхармакоша. Т. 2. Лока нирдеша. Карма нирдеша / Пер. В.И. Рудого, Е.П. Островской. М., 2001. С. 47–71.

Lévi-Strauss C. Le regard éloigné. P., 1983.

Pouillon G. Fétiches sans fétichisme. P., 1975.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В.Р. Арсеньев

«ЭМПАТИЧЕСКИЙ ПОДХОД» ИЛИ ПРИНЦИП ВСЕЕДИНСТВА В ИЗУЧЕНИИ АРХАИКИ

Приветствуя инициативу обсуждения проблем, а главное — подходов и методов изучения Архаики, я считаю необходимым изначально подчеркнуть не только, и даже не столько прикладную значимость этой проблематики, сколько убежденность в том, что новые взгляды на мир Архаики в состоянии открыть для нас и новые горизонты видения мира в целом, т.е. актуальные и насущные для нашего времени, нашей системы жизни, нашей системы культуры.

Суть предлагаемого ниже видения картины мира заключена в единстве (или соответствии) образов самого мира и способов их выявления. Это усвоенный и унаследованный опыт, в его чувственном и рациональном виде, это и живое ощущение, понимание реальности, предвосхищение грядущих ее форм. Это и результат (желаемый — достигнутый, мнимый), и цель (самообозначенная, самоположенная / искомая — императивная). Это синтез бытия (или лучше — принципиальная нерасчленимость) — непреложный, ожидаемый, адекватный. Это целостность субъекта и объекта (в целостности субъекта и целостности объекта, а также непреложно — в целостности «субъекта-объекта», т.е. самого взаимодействия, познания, слияния). И это в своем роде соитие: эмоциональное, интеллектуальное. Соитие Духа — в соитии его начал, тайна, интимная сфера культуры (как совокупности культур), целостности Бытия (как совокупности бытийностей всего сущего).

Об «эмпатии»

В рабочем порядке мне было предложено назвать то, что я сам склонен считать ориентиром своего пути постижения мира и, в частности, Архаики (как узко профессиональной сферы интересов), «эмпатическим подходом». И я не стал возражать. В конце концов, это неплохо схвачено: назвать целое по аспекту, пусть даже на интуитивном уровне. Как догадка, как некий знак / иероглиф, это

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

вполне годится, и даже удобно. Впрочем, неизбежно предполагает ряд оговорок.

В относительно широком словоупотреблении «эмпатия» — (греч. empathea — сопереживание) — способность личности понимать переживания другой личности (в частности, по мимике) и сопереживать их в процессе межличностных отношений; обязательный компонент коммуникативных способностей и полноценного общения, в процессе которого эмпатия развивается [Платонов 1984: 143].

Если рассматривать это определение как исходное, то сразу необходимо уточнить, что в совокупности проблем изучения Архаики в рамках привычных приемов и клише восприятия и действия исследователя оно, в первую очередь, сопряжено с процедурой исследования, имеет операциональный характер. Даже в таком употреблении термина применительно к сфере Архаики есть целесообразность, т.к. заведомо предопределяет как минимум две немаловажные посылки:

а) исследовательская процедура как диалог;

б) поведенческие установки исследователя в рамках исследования / диалога [Арсеньев 1993: 183–185].

Изучение Архаики и собственно «эмпатия»

Если и далее продвигаться по только что обозначенному «срезу» исследовательской практики, то эвристическая значимость обращения к «эмпатии» как одному их ключевых понятий познавательного процесса (в связи с Архаикой) даже на относительно низком иерархическом уровне семантики поиска выводит на редко привлекаемые «повороты» сюжета:

а) единство природы исследовательской процедуры и природы информационных импульсов «объекта»;

б) из чего следует императив уподобления исследователя исследуемым как мыслительная и эмоциональная задача;

в) целенаправленное «торможение» собственных ценностных установок исследователя, привычных клише мировосприятия и мирообъяснения ради максимальной «открытости», готовности к неискаженному восприятию информационного потока, исходящего от исследуемых;

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

г) внутренняя установка исследователя на создание условий, при которых информационные потоки (или информационные импульсы), исходящие от «объекта», реализуются преимущественно в имплицитной, а не в эксплицитной форме; это позволяет рассматривать и воспринимать эту систему культуры не в экстравертивной — (атипичной) — форме, а в состоянии равновесия, покоя, самодостаточности, т.е. при максимальном проявлении собственной целостности.

Впрочем, последние положения вполне применимы для характеристики широко известного «метода включенного наблюдения», применяемого как этнографами, так и социологами.

Однако уже здесь, на этом этапе рассуждений о возможностях, открываемых использованием понятия «эмпатия», пусть даже в его процессуальном, операциональном смысле, с неизбежностью следует говорить о том, что:

а) исследователь сам (и как личность / индивид, и как носитель определенной культуры, культуры собственного общества) становится объектом познания и самопознания; это непреложное условие адекватности исследования чуждой культуры — культуры архаического общества, постулируемо качественно от**личного (если — не «антиномичного») от собственного общества исследователя;**

б) это явление широко известно в общей теории науки в качестве рефлексии, но конкретная практика с выработанной процедурой вряд ли может рассматриваться в изучении Архаики, в приемах этнологии как всепривычная;

в) рефлексия в данном случае предполагает, естественно, единство собственно рефлексии, которую можно свести к исследованию особенностей отражения объекта в сознании исследователя, и саморефлексии: интерес к ощущениям, реакциям, поведению, заданности, стереотипам видения у самого исследователя в связи с самим собой в исследовательском процессе (как диалоговой форме взаимодействия «субъекта» и «объекта»); откуда и вытекает идея «субъект-объектного» единства, взаимодействия, пространства, которое можно рассматривать в качестве «информационного поля»;

г) таким образом, обращение к «эмпатии» — это обращение к «тонким структурам», проблемам психики, эмоций, ощущений,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

сверхощущений, предвосхищений, интуиции, а, возможно, и парапсихологических феноменов; нет надобности говорить, что в позитивистских и ортодоксально «материалистических» научных картинах мира таким явлениям было сложно найти значимое место, «вписаться» в устоявшиеся клише;

д) применение категории «эмпатия» в уже упомянутом (простейшем) виде, связанном с общим взглядом на исследование чуждых культур и Архаики, в частности, как на диалоговое взаимодействие, естественно предполагает подключение еще одного, весьма и весьма важного компонента самореализации исследователя / «субъекта», а именно этического аспекта; это диктуется и прагматикой обеспечения диалогового, «информационного поля», и спецификой самой эмпатии как своеобразного «дара»;

е) «эмпатия», вероятно, неотделима от определенного ценностного (на эксплицитном уровне) или психологического, даже «сверхпсихического» (на имплицитном уровне) императива этики, поведенческой самореализации исследователя как в конкретно-временном, так и в константном проявлении поведения, личности «субъекта»;

ж) возможно, в этом смысле выявление эмпатических способностей исследователя выступает одной из первых фаз, линий поведения, «исследуемых» в процессе установления диалогового взаимодействия — как форма контроля, своеобразного «тестирования» исследователя с целью снятия неизбежных опасений в связи с возникшим контактом;

з) отдельно нужно затронуть и аксиологический аспект исследования в той его форме, что с неизбежностью возникает при концептуальном обращении к категории «эмпатия»; поскольку эмпатия — это диалог, это чувствование / сочувствование, да еще при априорном признании различия ценностных установок, то вольно или невольно обращение к эмпатии приводит к неизбежности формулирования ценностного релятивизма, т.е. признания, что «ценностный абсолют — всегда конкретен для данного общества»;

и) это, в свою очередь, важный шаг в сторону от европоцентричных или европо-ориентированных картин мира, условие перехода к более адекватной, целостной картине мира.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Не исчерпав всех возможных эвристических перспектив обращения к категории «эмпатия» в широкоупотребительном ее значении, могу заметить, что она выступает одновременно и как фокус, и как источник определенного спектра лучей (информационная природа подобного образа не требует, на мой взгляд, особой оговорки), собранных в особой точке, а затем вновь рассеявшихся в пространстве. Аспекты видения реальности можно было бы прояснить и без применения этого приема, например через использование какого-либо нормативного набора параметров рассмотрения. Но не рассыпалась бы такая конструкция по причине отсутствия структурного стержня, некоего синтезатора разрозненных компонентов реальности?!

По крайней мере, ход предыдущих рассуждений имел целью продемонстрировать (пусть даже — продекларировать!) удобство и некоторую эвристическую перспективу обращения к категории «эмпатия» как широко понимаемому «сопереживанию» при изучении Архаики и вообще чуждых культур.

Об «эмпатии» как мировоззренческой категории

Затронув вопрос о применимости и перспективах «эмпатии» как частной категории в связи с изучением Архаики, можно попытаться «перескочить» на более высокий иерархический уровень знания, а именно уровень мировоззренческий, теоретический, методологический.

В порядке рабочего предложения беру на себя инициативу, опираясь на частное значение понятия «эмпатия», произвести его перевод, экстраполяцию, «трансфер» в мировоззренческую сферу. Для этого, вероятно, потребуются некоторые операции абстрагирования, восхождения, отвлечения (прежде всего, «отвлечения» от конкретики), генерализация и, может быть, даже гиперболизация узкого значения «сопереживающей способности индивида».

Именно здесь должно произойти существенное (но не сущностное) смещение акцентов, смысловых нагрузок:

а) «сопереживание» → со + [переживание] → «со» = «совместное [действие]», «соединение», «единение», «целое»;

б) «индивид» → «общество» → [«Общество»] → [«Человечество»];

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

в) «способность» → «вероятность» → «потенция» → «сила» (внутренняя + внешняя).

Предложенные цепочки говорят лишь о возможных путях восхождения, абстрагирования, генерализации, исходя из одного только частного определения понятия «эмпатия». Однако, совершив этот шаг и признав его правомерным, можно при дальнейшем движении в этом направлении обрести еще более «отвлеченный» результат, способный сам по себе вызвать критическую реплику в духе сказки о «Каше из топора». Дело в том, что вполне уместен вопрос о причинах выведения из смыслового оборота понятия «переживание», ключевого, казалось бы, для «эмпатии». Но в том-то и дело, что «переживание» не «выводится», а «берется в скобки». Это подразумевает, что оно только формально, временно, первично (по процедурным) и лишь вторично (по смысловым) соображениям во внимание пока не принимается с тем, чтобы оттенить главный контекст рассмотрения проблемы.

Этот же контекст (в непротиворечии с вышеизложенными построениями) видится в единстве людей с природой (Природой), в целостности этого взаимодействия, в его согласованности через, прежде всего, волевые импульсы людей, интуитивно и целеположенно вписывающих свою жизненную парадигму в чувствуемую и мыслимую парадигму реализации / жизни Природы.

Итак, с одной стороны, «переживание» как бы ускользает, ибо в центре внимания оказывается Природа с ее манифестациями и эволюциями, а с другой — оно непременно возвращается, ибо, в первую очередь, для людей Архаики «переживание» — главный канал информационной связи с Природой и друг с другом.

Причем этот информационный канал не прост, т.к. его невозможно представить в образе построенного, организованного на жестких логических / рациональных связях и конфигурациях потока — с четкими очертаниями и направленностью, с контролируемым человеческим сознанием пучком и импульсом идей.

Прибегая к метафорической форме, можно утверждать, что человек Архаики «кожей чувствует» Природу, он погружен в нее, он неотрывен от нее, он ее часть.

Поэтому «переживания» / «эмоции» — это и способ, и форма, и содержание связи с Природой для людей Архаики. Это и есть ин-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

формация, в ее характерных для Архаики чертах. И, пожалуй, вне «переживания» — для данного этапа существования людей — этой информации и не существует, по крайней мере для самих этих людей, для их сознания, для реальной жизни.

«Если вещь / суждение / явление не рождает эмоции, она никчемна», — так можно было бы слегка перефразировать идеи Л.С. Сенгора, относящиеся к характеристике образа мировосприятия африканских негров — носителей архаической картины мира, наших современников [Сенгор 1992: 90–104; Арсеньев 1992: 104–119].

Таким образом, правомерно приравнять «информацию» и «эмоцию» — в данном случае, «переживание» / «сопереживание с Природой» как главным источником информации, генератором информационных импульсов, ведущей силой, началом бытия людей Архаики.

Образ → эмоция → информация — такова, пожалуй, ось информационного потока, круговорота в сознательном / бессознательном взаимодействии людей Архаики с Природой и друг с другом. Перцепция и апперцепция — основные способы и формы этого взаимодействия.

Вот почему для людей Архаики нет и не может быть «неживых» вещей и явлений, т.е. всего того, с чем не может быть установлен «живой» — чувственный / эмоциональный контакт. Вот почему любой из значимых «предметов» неизбежно маркируется как часть живой системы бытия данного сообщества людей: называнием, образным преображением (я не боюсь тавтологии), будь то орнаментикой или простым прикосновением и т.п.

Определив таким образом концептуальную значимость обращения к явлению «эмпатии», выявив (или обозначив) содержательные аспекты, с ним связанные и его характеризующие, время взглянуть на инструментальные, операциональные возможности, открываемые использованием «эмпатии» как категории.

В связи с этим вновь возникает методологически весьма важный вопрос об адекватности — адекватности инструментария природе познаваемого явления, что есть прямая предпосылка и условия адекватности интерпретации самого этого явления. Разумеется, можно и «гармонию поверять алгеброй», тем более что в ней есть

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

«собственная гармония». Но природа этих гармоний — едина ли, тождественна ли?! Одно ли и то же: движение от «рационального» к «трансцендентному» и то же движение, но вспять?!

Как бы то ни было, если принять образ Архаики, ее мышления, специфичного ей отражения мира, картины этого мира, то можно с уверенностью утверждать, что широко понимаемая «эмпатия» выступает адекватным понятием, а при данном повороте сюжета — и категорией, способной обеспечить потребности расширения и структурирования представлений об архаической картине мира. Возражение же, что такой вывод был предопределен изначальной заданностью «эмпатии» как оси рассмотрения проблемы, может быть если не снято, то ослаблено тем, что описанная с помощью категории «эмпатия» информационная структурная связь «люди Архаики — Природа» в целом не только не противоречива, но и соответствует (не противоречит) устоявшимся взглядам на Архаику, а в чем-то и уточняет, структурирует их.

Перемещая познавательные приоритеты с рациональных, логических, эксплицирующих и теоретизирующих процедур, с оперирования абстрактными, отвлеченными понятиями и их конструкциями для идентификации образов, знаков, импульсов живой реальности на чувствуемые, предвосхищаемые, «эмпатия» проявляет свою адекватность природе Архаики и тем, что настраивает сознание и подсознание исследователя, его перцепционные возможности на те же «волны», «флюиды», «информационные коды», что свойственны и Природе, и самим людям Архаики.

Прежде всего это проявляется в непреложной активации разновоспринимающих подсистем психики. В современных учениях о функциональной асимметрии мозга это связывается с лидирующей активностью процессов в правом полушарии, что в конкретных формах мышления приводит к интенсификации ассоциативных токов, формированию цепочек, «сетей» объемных «конструкций» живых повседневных, обиходных образов, создающих сложные, причудливые, подчас алогичные, с нашей точки зрения, связи, структуры и конфигурации.

«Сочетаемость» или «несочетаемость» здесь определяется не критериями рациональной доказательности, а исключительно кон-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

кретными клише / образами сочетаемости / ассоциации в рамках целостной картины мира.

Собственно «всеединство» /целостность и выступает основным принципом и конкретным образом, ощущением окружающего мира и себя в нем у людей Архаики.

«Эмпатия» и «хрупкая реальность»

Указав на «эмпатию» как основную характеристику мировоспринимающих и миропознающих особенностей людей Архаики как на детерминанту поведенческих стереотипов, в заключение этого беглого обзора, требующего осмысления, уточнения, согласования в компонентах, структурирования и возможной формализации, я обязан затронуть также аспект целостности мира и его картины — оборотную сторону всеединства бытия и сознания, онтологии и гносеологии. Речь идет о свойственном людям Архаики ощущении и представлении (опять же в императивном единстве ощущения / представления) о единстве мира, Природы, людей и Природы как находящемся в зыбком, неустойчивом равновесии. Мир — это «хрупкая реальность».

Отсюда — бережное, осторожное отношение к нему, опасение «неловким» движением, каковым может выступать любое отступление от традиции, любая новация, нарушить эту целостность, привести мир к краху.

Целостность мира в данной его форме, это «тайна». Для каждого общества она своя.

Эта «тайна» открыта только тем, кто знает правила обращения с ней (и с «миром») и кто доказал, что не злоупотребит ею.

Отсюда — этика поведения внутри общества, отношение к Природе, императив поведения исследователя.

В соответствии с нормами и формами самореализации архаических обществ эта этика «поэтизирована», в глазах европейцев. Но эта «поэтизация» во многом мнима (и мнима, собственно, европейцами в соответствии с их стандартами и клише мышления). Для самих же носителей этих взглядов они исключительно практичны. При таких подходах, «эмпатия» — ключ к постижению этой «тайны» целостности мира: без ее нарушения, без разрушения самого

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

мира, вольно или невольно, вторжением в сферу запретного, тонкой материи, «хрупкой реальности» [Арсеньев 1985: 57–59].

Людей Архаики не только есть за что уважать, но у них есть чему поучиться нам, людям «Цивилизации». Ведь все мы люди в едином мире!

Библиография

Арсеньев В.Р. Дискуссия по статьям С.И. Вайнштейна и М.Н. Шмелевой // Советская этнография. 1985. № 5. С. 57–59.

Арсеньев В.Р. Негритюд, африканцы и адекватность императиву выживания // Ступени. Философский журнал. 1992. № 3 (6). С. 104–119.

Арсеньев В.Р. Диалоговое взаимодействие культур и методология этнографии // Человек в мире диалога. СПб., 1993. С. 183–185.

Платонов К.К. Краткий словарь системы психологических понятий. М., 1984.

Сенгор Л.С. Негрипод: психология африканского негра // Ступени. Философский журнал. 1992. № 3 (6). С. 90–104.

И.В. Калинина

ФУНКЦИОНАЛЬНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

С позиции функционально-технологического подхода понять факт другой культуры — это значит понять, как видел, понимал вещь изготовитель, создатель вещи; как понимал обряд участник обряда, т.е. тот, кто делал, совершал обряд; как понимал фольклорный текст воссоздающий его сказитель, певец. Постановка, разработка этой проблемы, полагаю, возможна в рамках особого предмета исследования исторической семантики. Историческая семантика определяется как система образных смыслов архаической жизнедеятельности [Калинина 1995: 7–12].

Подход в широком смысле — это направление исследования, научное видение — угол зрения на объект исследования, а также способ отражения в научном знании предмета исследования.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В узком смысле функционально-технологический подход — исследовательская процедура: изучение исторических закономерностей технологии и семантики в их взаимосвязи. С позиции функционально-технологического подхода навыки труда — это сфера интересов не только исторической технологии, но и исторической семантики [Там же]. Предметом исторической технологии является исследование навыков труда в историческом развитии. Историческая семантика изучает формирование навыков труда, их генезис в системе образных смыслов архаической жизнедеятельности.

Данному направлению исследований неотъемлемо принадлежит метод экспериментально-физического моделирования. С точки зрения, отстаиваемой Е.Ю. Гирей и мною разделяемой, эксперимент — это не создание предметов, имитирующих древние; моделируются не формы, а стереотипы технологического поведения. Однако, по мнению Е.Ю. Гири и других исследователей, «возможности эксперимента в археологии ограничены рамками изучения древнего материального производства». «Культурные нормы древних обществ формировались по законам духовной практик, нам неизвестным и не присутствующим в археологическом источнике». Целью трасологического анализа и экспериментального моделирования является «реконструкция объектов производственной деятельности прошлого», «восстановление хозяйственно-производственной системы в целом». Функции орудий и технологию их изготовления можно реконструировать «достаточно точно, благодаря универсальному характеру естественных законов, являющихся непременной частью <…> технологии производства <…> и функций орудий» [Гиря 1991: 123–125; 1993: 54–55; Коробкова 1987: 9, 23]. Для их изучения, следовательно, необходимы естественно-научные методы, соответственно ориентирован и эксперимент.

Общеизвестно, что для познания искусства естественно-научных методов недостаточно, поскольку искусство связано с образными представлениями. Взаимосвязь технологии с образными представлениями не столь очевидна. В древности понятия «искусство» и «ремесло» не разделялись. «Санскритское слово щилпа означало мастерство, ремесло, произведение искусства или архитектуры, рисунок, украшение. Простой глиняный кувшин, в котором носили

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

воду из колодца, и каменный божок, которому поклонялись в храме, были в равной степени шилпа» [Мастерство 1987: 3].

Термины: «искусство», «techne» (греч.), «ars» (лат.) этимологически означают художественное творчество, ремесло, всяческое умение. Т.е. искусство и технология — создание вещи — обнаруживают родство в структуре деятельности. Между тем технология и наука представляют собой «два различных в своих системообразующих основах независимых типа познавательной деятельности» [Левин 1977: 91]. Теоретическим знаниям в методологии науки уделяется всестороннее внимание, особенности же практических знаний во многом остаются нераскрытыми. По мнению А.Е. Левина, технологии развиваются «путем постепенного накопления эффективных в конкретных практических ситуациях рецептов» [Там же: 89]. Метод экспериментально-физического моделирования направлен на изучение практических знаний в древности. В ходе эксперимента накапливаются знания, которые теоретическим путем получить невозможно. Экспериментальное моделирование подводит к пониманию механизмов передачи навыков эмпирическим путем.

Практические знания связаны с пониманием вещи в традиционных культурах. Вплоть до средневековья «знание о вещи включает в себя знание о ее происхождении, в том числе изготовлении, более того, делание вещи и является актом познания» [Харитонович 1982: 36] . По мифам индейцев куна, «для того чтобы лекарство или лекарственная формула оказали действие, необходимо знать происхождение растения, <…> знание происхождения огня защищает будто бы от всякого ущерба с его стороны» [Леви-Брюль 1937: 390–391]. С.Ю. Неклюдов отметил, что «изображение предмета через описание его изготовления — прием весьма частый для повествовательного фольклора» [Неклюдов 1972: 203]. Вещь описывается в форме рассказа о том, как она делалась, либо представляется с помощью причастных форм как результат процесса ее изготовления. Так, седло богатырского коня «разноцветным камнем изусажено, драгоценными шелками изушивано, да червонным золотом обвивано» [Там же: 202]. Другими словами, «в сущность вещи включается пройденный ею путь изготовления» [Харитонович 1982: 37].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Именно практические знания имел в виду В.Я. Пропп, когда писал: «Дело не в знаниях, а в умении, не в познании воображаемого мира природы, а во влиянии на него, именно эта сторона дела хорошо отражена сказкой “Хитрая наука”, где <…> герой выучивается превращаться в животных, т.е. приобретает уменье, а не знания» [Пропп 1986: 104].

Назначению, функции вещи соответствует ее название — ‘имя вещи’. К примеру, в легенде андаманцев говорится, что «как только герой услышал имя ямса, он немедленно узнал и то, что его можно использовать в качестве пищи, и что его следует варить определенным образом, <…> достаточно было узнать имя предмета, чтобы открылась его суть» [Маретина 1995: 165].

Итак, практические знания, понимание вещи — это умение делать вещь, знание назначения вещи. Другими словами, в технологии вещи, ее функции заключалось понимание, видение ее сущности. «Сущность» — это понятие абстрактно-логического мышления; что соответствует «сущности» в образном мышлении?

По мнению исследователей, «мифы не соответствуют кардинальным представлениям нашей современной культуры, развивающей культ рационального мышления. <…>. Мифы <…> апеллируют, главным образом, к чувствованию, к эмоциональному настрою. <…> Средства интеллектуального анализа, как правило, применяемые к исследованию мифов, едва ли адекватны мифологическому материалу» [Альбедиль 1994: 193–194]. Ни современный язык, ни современная логика не могут нам дать метаязыка для описания архаического мышления [Лотман 1973: 484]. «Перевести язык образов на язык понятий невозможно» [Фрейденберг 1978: 43].

В понятийном, абстрактно-логическом мышлении включение предметов в общую категорию осуществляется по логическим признакам сходства и различия, абстрагирующих те или иные стороны предмета. Образное мышление характеризует наглядно-ситуационный тип обобщения с включением предметов в конкретно-действенные ситуации воспроизводимого в памяти практического опыта. Абстрактно-логическое мышление связано с теоретической деятельностью, образное — с практической [Лурия 1974]. Известно, что образному мышлению соответствует конкретная память, до

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

мельчайших деталей воспроизводящая чувственные впечатления в порядке их восприятия [Леви-Брюль 1930: 77]. Для образной памяти опытным путем установлено, что «запоминающая информация должна содержать динамические элементы или ассоциироваться с ними» [Лаптев 1995: 44]. «В образе зафиксированы свойства и признаки, релевантные задачам субъекта» [Вергилес, Зинченко 1967: 57].

Навыки труда представляют собой, по А.А. Бобринскому, структурные единицы, которые позволяют не разрушать объект исследования при структурировании. Навык труда — стереотип технологического поведения — соотносится с целостными динамическими моделями образной памяти. Автоматизм ремесленных действий, осуществляемых без участия сознания («делают сами руки»), свойствен природе образного мышления. И.М. Сеченов относил к элементам мысли не только чувственные ряды, но и «ряды личного действия» [Велихов, Зинченко, Лекторский 1988: 11]. Старый мастер, вспоминая, как лепил горшки, будет пытаться показывать, но не рассказывать, как он это делал. «Образную форму памяти разрушить почти невозможно, так как она исходит из интересов и профессиональных знаний **самого че**ловека и уже неотделима от его личности» [Лаптев 1995: 9].

Навыки по своему содержанию ориентированы на образец действия учителя, «деяния предков», «божественное творение». Личностный характер профессиональных навыков является отличительной особенностью практических знаний. Эмпирический способ передачи практических знаний — это передача не только опыта, но и профессиональных качеств личности. «Средневековый мастер передает своему ученику не просто знания, но какую-то часть самого себя» [Харитонович 1982: 34]. В процессе обучения происходит, таким образом, физиологическая и психологическая адаптация к традиционной трудовой деятельности. Л.А. Никитин, характеризуя поморов, писал: «Люди, окружавшие меня, не обладали ни сверхъестественной силой, ни особым мужеством. Неторопливые, спокойные в движениях, они отличались, пожалуй, только удивительной уверенностью в том, что они считали “своим делом”» [Никитин 1982: 16].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

«В любом созерцании, как утверждается, содержится нечто большее, чем во всех формах теоретического знания» [Автономова 1991: 106–107]. В эксперименте, замечено И.Г. Глушковым, зарождается «чувство» вещи. По И.Г. Глушкову, «чувство» или знание вещи — «это способность прогнозировать на основании одних признаков появление или поведение других» [Глушков 1994: 8]. Однако, по-видимому, можно говорить буквально о чувстве вещи, если не понимать «чувство» только как эмоциональное переживание. «При восприятии увиденное и возможность поведения сливаются настолько тесно, что последняя при разглядывании появляется в сознании уже не как таковая, а как составная часть восприятия» [Фишель 1973: 119]. Восприятие оказывается чувством, поскольку вызывает определенное состояние организма, его функциональную перестройку — готовность к выполнению действия.

Архаическое мышление характеризуется как «этап преобладания самоощущения над самосознанием, неотделимости, нерасчлененности <…> человека / природы» [Арсеньев 1995: 4]. «Образная мифологическая мысль не отделяет познающего от познаваемого явления» [Фрейденберг 1978: 181]. Научная мысль познает мир как объективную реальность, существующую вне человека. Суть научного метода, по словам М. Блока, «состоит в том, чтобы сознательно забыть о созерцателе и стремиться понять только созерцаемые объекты» [Блок 1986: 86]. Археологи в семиотике видят путь познания духовного мира древнего человека. Однако семиотика изучает «жизнь знаков» в культуре, то есть опять-таки без человека. Видение мира, в том числе вещи, «не глазами» человека, не через его духовный мир отличает научное мышление от образного, науку от искусства и древней технологии.

По мнению психологов, «связь индивидуального сознания с бытием обеспечивается смыслом». «При этом смысл содержит в себе некоторые существенные черты строящейся программы действий» [Велихов, Зинченко, Лекторский 1988: 20, 23]. Иначе говоря, «смысл бытия» выступает психологическим механизмом, посредством которого обеспечивается слитность человека / природы; человек «вписывается», таким образом, в среду обитания. В философии термин «смысл» — то же, что «значение» [Философский словарь 1989: 593].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

По-видимому, исторической семантике следует разграничить понятия «смысл» и «значение». В семиотике «информация, несомая знаком, составляет его значение» [Полторацкий, Швырев 1970: 39]. По О.Н. Трубачеву, «человеческие значения — иначе слова-понятия» [Трубачев 1994: 5], т.е. понятие «значение» принадлежит вербальному мышлению. Использование понятия «смысл» для описания образного мышления оправдано и тем, что согласуется с тенденцией совместного употребления слов «смысл» и «функция», например, у Б.Н. Путилова: эпические произведения «обнаруживают истинный свой смысл, функционируя в составе обрядов» [Путилов 1975: 3].

Научное познание отличается от образного и по структуре, и по содержанию. «Мифологическая мысль сконцентрирована на таких “метафизических” проблемах, как тайна рождения и смерти, судьба и т.д., которые в известном смысле периферийны для науки и по которым чисто логические объяснения не всегда удовлетворяют людей даже в современном обществе» [Мелетинский 1976: 169]. «Науки <…> ими не постигается смысл жизни» [Бердяев 1993: 23]. Напротив, по поводу индийского искусства С.Ф. Ольденбург писал, что оно «проникнуто глубоким пониманием и природы, и человеческой жизни. Нельзя рассматривать индийское искусство вне связи его с индийской жизнью» [Ольденбург 1991: 107].

Практические навыки в древности не основываются на постигаемых эмпирическим путем естественно-научных законах, они формируются в системе архаической семантики — образных смыслов жизнедеятельности. Образная «концепция бытия» определяет осмысленность поведения, действий человека в древности. Для современного человека сущность вещи — это знание ее объективных свойств. Сущность же вещи в древности — это ее функция, необходимая для жизни людей. Понимание вещей соответствует функциональным взаимодействиям людей и предметов, иначе, пониманию вещей в ситуациях, в которых «предметы могли бы вступать друг с другом в практические отношения, взаимодействовать друг с другом» [Лурия 1974: 86]. Д.С. Лихачев писал: «Сравнения в древнерусской литературе <…> касаются внутренней сущности сравниваемых объектов. <…> Что такое это “сходство внутреннее”, противоположное сходству внешнему? Достижение последнего —

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

это достижение наглядности. Достижение первого — это раскрытие значения объекта, его роли, функции в окружающем мире и его “духовного” смысла» [Лихачев 1979: 176–178].

Функционально-технологический подход — это изучение с позиции «умения деяний» не только архаических вещей, но и фольклорных текстов, обрядов. Обряд исторически поздно выделился, обособился из жизнедеятельности. На стадии архаического образного мышления обряд представлял собой уподобление образам в действиях. Для понимания сущности обрядов необходимо изучение типологии образов, их взаимосвязей и функций. «Правильные действия», в соответствии образам, определяют нормы поведения, характеризуют личность в обществе. Человек в традиционной культуре оценивается по поступкам. В эпосе внутреннее состояние героя обычно выражается через действие [Кинжалов 1991: 133]. «Эпические герои уже имеют некоторые черты характера, выражающиеся в их действиях» [Пропп 1969: 99].

Архаические образы предстают, таким образом, как рациональные смыслы жизнедеятельности. В исторической семантике находит подтверждение высказывание И.Г. Франка-Каменецкого: «Представления, воспринимаемые впоследствии как мифологические, <…> являются не чем иным, как подлинным отображением окружающего мира в сознании» [Франк -Каменецкий 1926: 132]. Образное мышление сохраняется в традиционных культурах в условиях натурального хозяйства, когда сознание концентрируется на практической деятельности: «Движение мысли совершалось лишь в пределах непосредственного практического опыта» [Лурия 1974: 165].

Физиологические механизмы мышления являются предметом изучения физиологии. Известно, что процедура ассоциативного узнавания, ситуативной классификации реализует правое полушарие. С правым полушарием связаны эмоции, увлечения [Поспелов 1982: 208]. В исторической семантике проблема соотношения образного и абстрактно-логического рассматривается не на уровне физиологии мозга — работы правого и левого полушария, а как векторы культуры, актуальные для того или иного исторического периода.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Библиография

Автономова Н.С. Метафорика и понимание // Загадка человеческого понимания. Над чем работают, о чем спорят философы. М., 1991.

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

Арсеньев В.Р. «Свое / чужое»: вероятностные ловушки сознания // Чужая вещь в культуре. СПб., 1995.

Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.

Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1986.

Велихов Е.П., Зинченко В.П., Лекторский В.А. Опыт междисциплинарного подхода // Вопросы философии. 1988. № 11.

Вергилес Н.Ю., Зинченко В.П. Проблема адекватности образа // Вопросы философии. 1967. № 4.

Гиря Е.Ю. Проблемы технологического анализа продуктов расщепления камня // Советская археология. 1991. № 3.

Гиря Е.Ю. Критика экспериментально-трассологического подхода к изучению технологии расщепления // AD POLUS. Памяти Л.П. Хлобыстина. Археологические изыскания. СПб., 1993. Вып. 10.

Гиря Е.Ю. Технологический анализ пластинчатых индустрий: Автореф. дис. … канд. ист. наук. СПб., 1993.

Глушков И.Г. Вещеведение: наука или искусство? // Археологические вещи и некоторые вопросы источниковедения. Экспериментальная археология. Тобольск, 1994. Вып. 3.

Калинина И.В. Принципы функционально-технологического подхода в семантических исследованиях // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. СПб., 1995. Вып. 32.

Кинжалов Р.В. Орел, кецаль и крест. Очерки по культуре Месоамерики. СПб., 1992.

Коробкова Г.Ф. Хозяйственные комплексы ранних земледельческо-скотоводческих обществ юга СССР. Л., 1987.

Лаптев В.Д. Практика развития памяти. Как научиться быстро и надолго запоминать иностранные слова. СПб., 1995.

Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.

Левин А.Е. Миф. Технология. Наука // Природа. 1977. № 3.

Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.

Лотман Ю.М. О.М. Фрейденберг как исследователь культуры // Труды по знаковым системам, VI. Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1973. Вып. 308.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. Экспериментально-психологическое исследование. М., 1974.

Маретина С.А. Андаманцы. К проблеме доземледельческих обществ. СПб., 1995.

Мастерство ремесленников. Знакомство с ремеслами Индии. М., 1987.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.

Неклюдов С.Ю. Особенности изобразительной системы в долитературном повествовательном искусстве // Ранние формы искусства. М., 1972.

Никитин А.Л. Над квадратом раскопа. М., 1982.

Ольденбург С.Ф. Культура Индии. М., 1917.

Полторацкий А.Ф., Швырев В.С. Знак и деятельность. М., 1970.

Поспелов Д.А. Фантазия или наука // На пути к искусственному интеллекту. М., 1982.

Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Путилов Б.Н. Основные аспекты связей фольклора с традиционно- бытовой культурой // Советская этнография. 1975. № 2.

Трубачев О.Н. Праславянское лексическое наследие и древнерусская лексика до письменного периода // Этимология 1991–1993. М., 1994.

Философский энциклопедический словарь М., 1989.

Фишель В. Думают ли животные? М., 1973.

Франк-Каменецкий И.Г. Вода и огонь в библейской поэзии // Яфетический сборник. Л., 1926. Т. 3.

Фрейденберг О.М. Миф и литература древности // Введение в теорию античного фольклора: Лекции. М., 1978.

Харитонович Д.Э. Средневековый мастер и его представление о вещи // Художественный язык средневековья. М., 1982.

Т.Н. Дмитриева

ПОПЫТКА СИНТЕЗА

Проблема понимания иного, другого, чужого — человека, культуры — стоит достаточно остро и в теоретическом, и в практическом плане, о чем говорят хотя бы темы конференций и публикаций, появившихся в последние годы [Одиссей 1993]. Научное, этногра-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

фическое изучение «чужих» для исследователя культур — один из моментов этой проблемы. Каковы задачи такого исследования, каковы общие позиции исследователя? Все более и более укрепляется осознание той идеи, что изучение «чужой» культуры необходимо для того, чтобы понять свою собственную, осознав и ту, и другую как равноценные проявления общечеловеческой культуры [Леви-Стросс 1994; Dupre 1975]. В этой связи вполне закономерен интерес к различным подходам и методам этнографических и культурологических исследований. Как же сочетаются друг с другом предложенные на нашем семинаре подходы, насколько они совместимы и что они помогают понять в изучаемой культуре?

Признание множественности взаимодополняющих путей познания — один из элементов научной картины мира, сложившийся в XX столетии. Выдвинувший принцип дополнительности Нильс Бор считал его основополагающим для человеческого языка и знания в целом, включая и все науки о культуре. Представление о чрезвычайной сложности, многогранности, многомерности объектов изучения, в особенности если речь идет о культуре и обществе, наталкивает на мысль о том, что их адекватное описание можно дать только путем одновременного соположения, казалось бы, противоречащих друг другу образов и слов [Иванов 1984: 7]. Это естественно, т.к. объект многомерен, а наше словесное описание — линейно. Поэтому мы в принципе должны быть готовы к тому, что несмотря на нашу склонность и приверженность к какому-либо одному методу или теории, другие могут оказаться не менее истинными (или не более ложными), если только они не претендуют на всеобщность и не выходят за пределы своей «области допустимых значений».

Наша задача в отношении всех предложенных методов — это попытка сведения их в некий ансамбль, для чего необходимо выяснение их соотношения как друг с другом, так и с исследуемой культурой. Конечная же цель, как бы «сверхзадача» подобных рассуждений — увеличить «мерность» модели нашего объекта, поскольку, как уже говорилось, любое дискурсивное описание неизбежно линейно, а культура и общество многомерны.

Первое, на что можно обратить внимание при взгляде на изложенные авторами подходы, — это их место в структуре научного

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

исследования. Любое новое научное знание возникает при встрече и взаимодействии эмпирического и теоретического уровней исследования. Эмпирический уровень включает наблюдение, эксперимент и различные другие способы накопления и упорядочения фактологической базы. Цель и задачи его, естественно, формируются на основе принятой исследователем теории или гипотезы. Теоретический же уровень подразумевает объяснение полученных данных либо в рамках имеющихся теорий или гипотез, либо, если это необходимо, путем введения новых гипотез. Таким образом, оба уровня являются взаимосвязанными, взаимодополняющими и в равной степени необходимыми в исследовании.

Легко видеть, что подход В.Р. Арсеньева относится к эмпирическому уровню исследования, его цель — адекватно воспринять и зафиксировать сами факты — жизнь «чужой» культуры, а структурно-семиотический подход стремится объяснить уже имеющиеся данные, дать новый угол зрения для рассмотрения, может быть, давно известных вещей. С этой точки зрения, подход И.В. Калининой, названный ею функционально-технологическим, является целостным исследованием, включающим в равной степени и эмпирическую, и теоретическую ступени.

Рассмотрим теперь каждый из подходов не в отношении друг друга, как это было только что сделано, а в отношении изучаемой культуры.

Наверное, неслучайно то обстоятельство, что тема «понимания» чужой культуры раскрывается на примерах исследования именно мышления этих культур. Можно многое узнать о культуре, изучая ее техническую сторону, но понять ее, видимо, можно только обращаясь к мышлению, ментальности, т.е. к широкому комплексу проблем, связанному с особенностями восприятия и оценки окружающего мира, свойственными данной культуре.

Структурно-семиотический подход А.Б. Островского основан на концепции К. Леви-Строса. Согласно этой концепции разум человека традиционного общества в принципе не отличается от разума человека технической цивилизации. Цель умственной работы — исследование, постижение мира — у всех людей одна. Различия касаются только характера средств, которыми действуют

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

люди архаические и цивилизованные. Архаический человек в качестве основного средства познания использует знак, современный ученый — понятие. Если понятие «стремится быть полностью прозрачным для реальности», то знак — «допускает и даже требует, чтобы определенный пласт человеческого был инкорпорирован в эту реальность» [Леви-Стросс 1994: 123]. Если ученый действует целенаправленно, отражая в своем сознании не только объект, но и процесс познания, то архаический человек действует скорее спонтанно. Как пишет А.Б. Островский во введении к своему переводу сборника работ К. Леви-Строса «Первобытное мышление», «не на уровне отдельного индивида, но на уровне коллективного субъекта <…> достигается тип рациональности, присущий по своему логическому качеству понятийной мысли» [Островский 1994: 13], т.е. мифы как бы мыслят сами себя. Архаический человек, не имея специально выработанных средств логического мышления, действует методом «бриколажа», используя те средства и орудия, которые оказываются «под рукой», — различные образы, выступающие для него как знаки.

К. Леви-Строс считает, что в сознании первобытного человека все мироздание во всех своих частях наделено значением (хотя и не всегда ясно каким). Однако более важны не отношения знака к означаемому, а знаков друг к другу. Соотношения между этими знаками в конечном итоге выражают структуру человеческого разума. То, что эта структура проявляется не только в мифологии, но и в других сферах культуры (системах родства, тотемических названиях, планировках поселений, изобразительном искусстве), позволяет при изучении этих сфер ставить вопрос о выявлении глубинных структурных соотношений, структурных основ, «арматуры» менталитета каждой данной культуры.

А.Б. Островский применил структурно-семиотический подход к изучению изобразительного искусства и мифологии народов Дальнего Востока, а также произведений русского народного изобразительного искусства. Однако при всей глубине, оригинальности и привлекательности теоретических посылок этого метода его практические результаты зачастую оказываются не вполне убедительными для других исследователей, т.к. основываются на ряде непроверяемых гипотез и определенной доле субъективных оценок. Кроме

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

того, культурные явления при этом подходе рассматриваются только как результат интеллектуальной деятельности человека. Вся эмоциональная составляющая этой деятельности — особенно сильная именно в архаических обществах — и К. Леви-Стросом, и его последователями оставляется без внимания.

Каковы бы ни были недостатки этого метода, он является реальной и теоретически обоснованной попыткой проникнуть за поверхность видимости, причем двоякой (и той, которая воспринимается этнографом, и той, которая представлена носителям культуры), дать объяснение культурным явлениям, вскрыть, обнаружить механизм культуры. Здесь открывается также относительность «своего / чужого»: мы можем изучать структурно-семиотическим методом и свою собственную культуру, ставя себя как бы вовне ее, мысленно рассматривая ее как объект, так же, как мы изучали бы чужую культуру.

Таким образом, структурно-семиотический подход в плане соотношения с другими подходами в пределах самой этнографической науки принадлежит теоретическому уровню исследования, а в плане соотношения с изучаемой культурой связан с позицией внешнего наблюдателя, является т.н. «эмическим», «эмным».

Другой подход — «этический», «этный», взгляд изнутри культуры — акцентирован в докладе В.Р. Арсеньева. В этнологической литературе последних десятилетий обсуждаются вопросы самосознания этой науки, вопросы этики этнографического исследования и связанные с ними вопросы полевой методики. Этнолог, живущий среди местного населения и изучающий его, — это не экспериментатор в своей лаборатории, это человек среди людей. Человек со своими проблемами, со своими привычками, традициями своей культуры, попавший в иную среду, которую он хочет понять. Эта проблема ярко поставлена в трудах многих исследователей — К. Леви-Строса, В. Тернера [Леви-Стросс 1994; Тернер 1983] и других, а в художественной форме — Урсулой ле Г'уин в ее книгах Хейнского цикла [Ле Гуин 1992].

Этика этнологического исследования оказывается не простым набором правил или требований. Взаимоотношения с т.н. «объектом исследования» — с обычными нормальными людьми, только принадлежащими к иному культурному миру — могут складывать-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ся по-разному, вплоть до того чтобы стать личной драмой исследователя, служить источником страдания от невозможности помочь.

В русле этой проблематики лежат вопросы, затронутые в докладе В.Р. Арсеньва. «Эмпатический» подход, смысл которого раскрывает автор, тесно связан с этическими проблемами полевых этнографических исследований. «Эмпатия» — психологический термин, означающий «вживание». Принцип «вживания» в изучаемую культуру, задача войти в нее настолько, чтобы хотя бы приблизиться к возможности посмотреть на мир глазами ее носителя, имеет глубокие корни и в отечественной, и в зарубежной этнологии. Одним из исследователей, которому удалось такое «погружение» в достаточной мере, был Ф.Г. Кашинг, в конце прошлого века живший среди зуньи.

В одной из своих работ В.Р. Арсеньев приводит мысль В. Гюго, «согласно которой необходимо уподобиться другому, чтобы его понять» [Арсеньев 1990: 192]. Этнолог, изучающий другую культуру, должен «эмоционально, в свойственных ей самой образах и оценках» постигать ее. И поскольку, как считает автор, традиционные культуры являются преимущественно «правополушарными», т.е. имеющими художественный, поэтический тип мышления в большей степени, чем логический, то и исследователь должен постигать эти культуры, активизируя у себя именно «правополушарное» мышление. Естественно, что наиболее адекватным способом фиксации и передачи таким образом «постигнутой» информации о культуре будет художественная, литературная форма. Автор ратует за синтез науки и литературы, при котором «при содержании научной достоверности образная реконструкция способна донести и достоверность эмоциональную, открывая новый и важный пласт информации об объекте» [Там же: 195]. В ряде своих работ он пытается перевести способ мировосприятия, свойственный культуре бамбара, на язык, понятный европейскому читателю, стараясь и сохранить дух оригинала, и обеспечить доходчивость перевода, совместить научную достоверность и художественную образность формы.

Однако кажется, что даже представленная в образной поэтической форме информация о иной культуре остается или может стать всего лишь исходной базой для дальнейшего анализа, сравнения и обобщения — процедур, которыми оперирует наука. Искусство и наука все же разные формы человеческой умственной деятельности, не

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

синтезирующиеся, не смешивающиеся как акварельные краски, а дополняющие друг друга. По мнению Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского, можно предположить, что «гетерогенность является исконным свойством человеческого сознания, для механизма которого существенно необходимо наличие хотя бы двух не до конца взаимопереводимых систем» [Лотман, Успенский 1973: 291].

Таким образом, можно, «вжившись» в изучаемую культуру, превратив таким образом «чужую» культуру в «свою» (опять относительность этих понятий!), рассказать о ней, передать свой «правополушарный» опыт средствами искусства, но затем вступает в права наука со всеми своими методами, включая критику источника и структурно-семиотический анализ.

Исследования И.В. Калининой, изложенные как в ее докладе, так и в других работах, удачно, как кажется, сочетают теоретические позиции автора в отношении проблем понимания иной культуры и практическую работу с эмпирическим материалом. На основании изучения фактического материала — археологических, этнографических и культурно-исторических данных, а также анализируя мнения других исследователей, уже высказанные по этому поводу, автор набрасывает картину особенностей архаического мышления, архаического понимания окружающего мира. В этом понимании, как указывает И.В. Калинина, акцент делается не на статическое знание об устройстве и признаках вещи или мира в целом, а на динамическое, практическое умение сделать вещь, практическое умение использовать ее. Этот акцент, о котором писали и другие авторы, сконцентрировано выражен И.В. Калининой в теоретической форме, он же послужил ключом и для ее конкретно-археологических исследований орнаментации неолитической керамики. Задача понять вещь через способ ее изготовления в какой-то мере близка к этнографическому методу вживания в исследуемую культуру, является как бы «археологической проекцией» этого метода. На мой взгляд, можно полностью согласиться с теоретическим обоснованием функционально-технологического подхода, принимая идею автора о том, что именно «умение деяния», знание о том, как сделать вещь и как был сделан мир, было главным для архаического мироощущения. Но в то же время испытываешь некоторое затруднение от отсутствия строгого доказательства истинности прак-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

тических выводов. Может быть, наши возможности «вживания» в древнюю культуру все же небезграничны и мы должны предлагать более строгие критерии проверки?

Тем не менее, кажется, что работы И.В. Калининой могут составить новое комплексное направление в изучении древних культур, сочетающее позицию наблюдения «извне» и «изнутри» исследуемой культуры.

Признавая ценность и достоинство каждого из рассмотренных подходов, хотелось бы еще раз вернуться к простой мысли: каждая вещь, каждое действие и каждый метод познания хороши «на своем месте», в своей «области допустимых значений». Только при строгом соблюдении этого правила из шума одновременно играющих инструментов может получиться музыка оркестра.

Библиография

Арсеньев В.Р. К проблеме реконструкции иноэтничных культурных стереотипов // Фольклор и этнография. М., 1990.

Иванов В.В. Предисловие // Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984.

Леви-Строс К. Руссо — отец антропологии. // К.Леви-Строс. Первобытное мышление. М., 1994.

Леви-Строс К. Неприрученная мысль // К. Леви-Строс. Первобытное мышление. М., 1994.

Ле Гуин У. Мир Роканнона. М., 1992.

Лотман Ю.М., Успенский Б .А. Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам. Ученые записки Тартуского государственного университета, 1973. Т. VI.

Одиссей. Человек в истории. 1993. Образ «другого» в культуре. М., 1994.

Островский А.Б. Этнологический структурализм Клода Леви-Строса // К. Леви-Строс. Первобытное мышление. М., 1994.

Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983.

Dupré W. Religion in primitive cultures. The Hague. Paris, 1975.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

II

КУЛЬТУРА КАК НЕЗАПРОГРАММИРОВАННАЯ ПРИРОДОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Г.П. Удалова

ОТ ИНДИВИДУАЛЬНОГО ОЗАРЕНИЯ К ТРАДИЦИИ В ГРУППЕ (ПРЕКУРСОРЫ КУЛЬТУРНОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ ЧЕЛОВЕКА)

По одному из многочисленных определений, «культура — это сумма знаний, поведения и умственных концепций, распространяющихся посредством обучения среди членов общества, и целостный паттерн, который они формируют» [McGrew 1977: 262], Понятие «культура» включает небиологические аспекты поведения, такие как способность к символическому мышлению и самовыражению, системы коммуникации, изготовление орудий, принципы взаимоотношений в сообществе. В поисках истоков культуры Homo sapiens ученые разных специальностей, в особенности социобиологи, все чаще обращаются к исследованию поведения высших позвоночных (в первую очередь, приматов).

Термины «культура» или «протокультура» стали обычными в работах, посвященных выявлению у животных предшественников культурной эволюции человека [McGrew 1977: 262; Lamsden, Wilson 1991: 368]. Зачатки культуры у животных возможны лишь при значительном развитии высшей нервной деятельности, высоком уровне пластичности поведения, наличии социальной (общественной) организации.

У приматов культурная эволюция зиждется на трех «китах»: социальной организации, коммуникации, орудийной деятельности. Передача культурных навыков от особи к особи и от поколения к поколению возможна двумя путями. Первый — сигнальная преемственность [Лобашев 1961: 3–11], базирующаяся на механизмах подражания и импринтинга (например, способность пастись у копытных, умение строить гнезда у обезьян). Второй путь — собственно культурная традиция. Она возможна только у животных, способных «создавать символы в мозгу и в предметном мире, моделировать прошлый опыт, текущие понятия и будущие решения» [Фоули 1990: 66–67]. Эта форма свойственна, вероятно, лишь приматам, в особенности человекообразным обезьянам.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Первоосновой социальной организации являются индивидуальные различия животных одного вида. Генотип обеспечивает каждой особи индивидуальные особенности физиологических функций и психических реакций. В природе не может быть двух полностью идентичных особей, так как внешняя среда и взаимодействие особей своего вида (социальный фактор) вносят свой вклад в процесс формирования индивидуальных характеристик животного. Изучение индивидуальных, типологических особенностей поведения, в том числе и в отношении способности к обучению, — специальный раздел физиологии. Животные разных таксонов (от беспозвоночных до высших млекопитающих) обладают индивидуальными различиями в сенсорных функциях, двигательной и исследовательской активности, в процессах высшей нервной деятельности (сила и соотношение возбуждения и торможения, их лабильность), в эмоциональном статусе, способности к обучению и памяти, что в целом создает индивидуальный поведенческий паттерн.

Приведем несколько примеров. У муравьев по способности к обучению основную массу составляют «середнячки», а меньшая часть делится на «способных» и «неспособных» особей. По данным D. Rumbaugh [1968: 255–317], при одинаковых условиях обучения беличьих обезьян (саймири) часть выборки оказывается на уровне самых способных макак и даже высших обезьян, а другая часть не способна к успешному решению задачи.

Различия особей по эмоциональным реакциям хорошо демонстрируются на крысах. Среди крыс, приученных питаться мертвыми мышами, встречаются особи, которые никогда не убьют мышь, и, наоборот, особи, охотно делающие это даже после полного насыщения [Симонов 1984, 2: 112–123]. Неодинаковым образом проявляется у крыс реакция «эмоционального резонанса» [Симонов 1984, 2: 112–123]. Одна из двух особей, заходя в отсек-укрытие, замыкает электрическую цепь и тем самым дает болевое раздражение другой особи, находящейся в соседнем отсеке. Стимуляция прерывается при выходе первой особи из отсека-укрытия. В этих экспериментальных условиях одни крысы (31 % выборки), реагируя на болевые крики жертвы, после 2–3 дней опыта переставали заходить в отсек-укрытие, 45 % выборки действовали так только после того, как сами

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

побывали в роли жертвы, а 24 % продолжали причинять боль соплеменнику. Любопытно, что у животных разных видов (крысы, собаки, обезьяны) наблюдалось примерно одинаковое соотношение особей «сопереживающих» и «бесчувственных».

Особой интерес представляют наблюдения за поведением двух или нескольких особей, т.е. когда индивидуальные различия проявляются особенно ярко. Пример из мира беспозвоночных животных. Возле кормовой тропы малого лесного муравья устанавливали аппарат, две нити которого соединялись со шторками. Если муравьи тянули первую нить, то получали сироп, подтягивание второй нити не подкреплялось. Эта закономерность быстро улавливалась насекомыми, причем нередко за нить тянули одни муравьи, а сироп получали другие [Rechsteiner 1971: 574–575].

Разительные индивидуальные различия отмечались в групповых экспериментах на крысах. Животных предварительно обучали пользоваться рычагом для получения пищи, а затем помещали вместе. Группа быстро разделилась на тех, кто самостоятельно добывал пищу, и тех, кто ел корм, добытый другими. Крысы-«работники» делали 80 % нажатий, а получали 20 % корма. У крыс-«паразитов» соотношение было обратным. Крысы-«паразиты» не просто питались за счет «работников», но активно побуждали их нажимать на рычаг, при этом деление на эти группы не зависело от пола или ранга животного. Если из всей группы выбирали только «работников», то среди них вскоре выделялись «паразиты». Изоляция крысенка от матери способствовала формированию «паразита».

Уже простое присутствие особей своего вида благоприятно влияет на поведение животного. Это так называемое социальное облегчение, в основе которого лежит подражание. Оно, например, инициирует или усиливает пищевое поведение собак, опоссумов, птиц и других животных. Социальным облегчением объясняют удивительный феномен превращения одиночной формы саранчи в стадную (и наоборот), при котором химические стимулы, а возможно импринтинг, формируют не только поведенческие, но и морфологические признаки насекомого [Хайнд 1975: 574–575].

Животные одного вида объединяются в сообщества в целях более успешного выполнения различных видов деятельности: добычи

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

пищи (охота), защиты от врагов, репродуктивного поведения, ухода за молодняком, поддержки старых особей и т.п. Для успешного взаимодействия особей требуется, с одной стороны, наличие четких опознавательных индивидуальных признаков: телесных, дистантных (запахи, звуки), поведенческих, а с другой стороны, способность различать и узнавать каждую особь своего вида, семьи, группы и реагировать на нее в соответствии с ее индивидуальными особенностями. В группе повышаются шансы животного на выживание, возникают стимулы для развития коммуникативных связей с другими особями, условия для обмена новыми знаниями.

Типы общественной организации животных весьма разнообразны. С одной стороны, структура семей общественных насекомых (пчелы, термиты, муравьи) с их жестким, кастовым устройством, основанным на преобладании генетически закрепленных программ поведения (хотя и не отрицается наличие приобретенных приспособительных реакций). С другой стороны, гибкие, лабильные сообщества птиц и млекопитающих, формирующиеся в значительной степени на основе индивидуального поведения особей, их навыков, полученных в результате разных форм научения. Во всех случаях для образования и сохранения сообщества необходимы хорошо развитые системы коммуникации.

Для сообществ многих видов животных характерна иерархическая структура, образуемая путем выявления физической и психической силы каждой особи. Положение животного в группе (его социальный статус) определяется его индивидуальными особенностями. Группа ранжируется, выделяются доминирующая особь и несколько уровней субдоминантов. «Биологическая мудрость» дает возможность особи быстро, безошибочно и зачастую безболезненно занять свое место в обществе. Через такое самоопределение и ранжирование реализуется инстинкт самосохранения особи.

Детально изучена как в естественных, так и в экспериментальных условиях структура сообществ приматов [Шаллер. 1968: 245; Лавик-Гудолл 1974: 207; Фирсов 1977: 162; Фосси 1990: 288; Бутовская, Файнберг 1993]. Имеющиеся материалы подтверждают высказывание Р. Йсркса: «Один шимпанзе — это вообще не шимпанзе», что можно отнести и к другим приматам. У обезьян, как,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

впрочем, и у других видов животных, социальные связи включают необходимость согласовывать действия и желания отдельной особи с действиями и желаниями других, и особенно доминанта (вожака). Сложившаяся иерархия часто поддерживается животными не высокого, а низкого ранга (короля делает свита!). Для субдоминантной, подчиненной особи характерна амбивалентность поведения: с одной стороны, страх (она должна уступать более высокоранговой особи), а с другой — стремление получить от нее защиту.

Общественный инстинкт — потребность занимать свое место в групповой иерархии — может оказаться сильнее голода, секса и даже самосохранения. Он стал базой для возникновения альтруистического поведения. Дельфины и крысы, шимпанзе и павианы проявляют склонность к обмену пищей, взаимному кормлению, «сочувствию» партнеру. Особенно велико значение общественного инстинкта для сохранения и обучения потомства. Так, щенков гиен кормит только мать, и выживаемость их составляет 5–10 %, а у высоко социальных гиеновых собак о потомстве заботятся все члены стаи, и выживаемость повышается до 35 %.

Неукоснительное соблюдение законов стада (группы) упорядочивает жизнь особей. Доминантная особь (вожак) охраняет территорию, защищает своих от чужаков, оберегает самок и молодняк. В группе происходит деление пищи (в обычных условиях даже у низшего по рангу не отнимается пойманная им дичь), возможен уход за малышом, потерявшим мать. Соблюдение сложившихся в сообществе норм поведения (нравственных!) принадлежит к числу сильнейших зоосоциальных потребностей [Симонов 1984]. Нарушители их наказываются или изгоняются из группы. Интересы сообщества и особи не всегда, однако, совпадают. Так, половозрелые самцы-павианы часто обречены на целибат. У антропоидов молодые самцы ухитряются находить обходные пути для решения этой проблемы.

Существенно, что ранг, занимаемый животным в группе, влияет на его способность реагировать на новые элементы среды и вырабатывать новые навыки. Часто доминантами, владельцами территории становятся животные с высокой степенью оседлости. Вытесняемые из группы подчиненные особи осваивают новые территории, обра-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

зуют новые группы, т.е. могут стать «пионерами» в эволюционных изменениях, материалом для естественного отбора [Christian 1970: 84–90]. У обезьян доминирующая особь (вожак) иногда пасует в сложной ситуации и на смену ей выходит особь-лидер, способная самостоятельно принимать нестандартные решения, необходимые для всей группы. Следовательно, доминирование особи в одних условиях не обязательно предполагает доминирование ее в иной ситуации.

Доминирующая особь может даже ограждать группу от нового элемента среды. К примеру, когда в клетку с крысами помещали новый рычаг для добывания пищи, доминирующий самец и приближенная к нему самка закапывали его в песок (новое может оказаться опасным!). Низкоранговые трусливые особи не трогали рычаг, и только особи средних рангов осторожно и постепенно начинали использовать его. При этом добываемая пища поедалась в соответствии с положением животного в группе.

В иных ситуациях, чтобы обучить новому группу животных (например, обезьян), достаточно обучить вожака. Однако следование за доминантом может иметь и отрицательные последствия (бездумное подражание!). Так, если в группу крыс, научившихся находить выход из лабиринта до уровня 66 % правильных решений, помещали доминанта, обученного выбирать другую дверцу, то крысы, подражая ему, снижали число правильных решений до 40 %.

Новый навык, выработанный особью, может, передаваясь другим животным, закрепляться в ряду поколений, становиться традиционным для группы. Широко известны примеры такого рода формирования культурной традиции у японских макак (*Macaca fuscata*), обитающих на самом южном японском острове Кошима [Kawamura 1963]. В 1954 г. исследователи, чтобы заставить обезьян держаться на открытом месте, разбрасывали на берегу клубни батата. Шестнадцатимесячная самочка Имо стала регулярно отмывать клубни от песка в ручье. Ей начали подражать молодые особи 2–3-х лет. Спустя 4 года 15 обезьян переняли навык, а в 1962 г. уже почти все стадо. Хорошо обучались взрослые самки, которые бóльшую часть времени проводили с молодыми самочками. Хуже всего перенимали навык подростки, не достигшие годовалого возраста, и взрослые самцы.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Следующий шаг к новому был сделан, когда обезьяны стали мыть бататы не в пресной воде ручья, а в соленой морской воде, хотя для этого надо было преодолевать больший путь. В 1956 г. Имо придумала еще одну операцию по очистке пищи. Разбрасываемые экспериментаторами на берегу зерна злаков обезьяны собирали по одному. Имо догадалась набрать полную горсть зерен вместе с песком и бросить их в воду, чтобы затем быстро собрать зерна с поверхности воды. К ноябрю 1958 г. навык переняли три обезьяны, в 1959 г. — восемь и постепенно все большее число животных усваивало эту операцию. Первыми оказались сверстницы Имо, затем их матери, а последними — взрослые самцы.

Еще один пример. Чтобы заставить обезьян преодолеть страх перед водой, в море недалеко от берега бросали лакомство — земляные орехи. Первым прыгнул в воду самец Эго. За ним последовали некоторые обезьяны, которых становилось все больше. Добыча орехов постепенно превратилась в игру-купание. От робких попыток зайти в воду обезьяны перешли к прыжкам со скалы в воду во время жары. Некоторые научились нырять, доставать со дна различные предметы, водоросли. Через несколько лет вся молодежь пристрастилась к новой стихии, но только четвертая часть взрослых особей последовала ее примеру.

Навык преодоления страха воды у индийских макаков-резусов в условиях содержания их в зоопарке описал Б. Гржимек [1984]. Для первого захода обезьян в ров с водой, опоясывавший вольеру, потребовалось 4–5 лет, а через 10 лет все обезьяны резвились и брызгались в воде. Вероятно, такую же боязнь воды преодолели в естественных условиях обитания «снежные» обезьяны (японские макаки), живущие на острове Хонсю. Суровые условия вынудили их купаться подолгу в горячих источниках или согреваться около выходов горячего пара. Эти же обезьяны сравнительно недавно обнаружили съедобность коры, хвои и почек деревьев и ввели их в свой рацион [Гржимек 1984].

Случай или инсайт (озарение) лежал в основе образования новых навыков у Имо и Эго — не ясно. Важен сам факт закрепления приобретенных навыков в группе посредством подражания. Имо, как и Эго, принадлежали к семейству, родоначальницей которого была

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Эбо. Восемь из 15 членов этого семейства усвоили все «раннекультурные» навыки, а остальные шесть по крайней мере три из них. Менее способными были обезьяны из семейства Нами. Семь детенышей Нами едва освоили два из новых навыков, а некоторые — ни одного.

Выделились особи, которые ловко использовали в своих интересах достижения «новаторов», подхватывая, например, зерна, брошенные в воду другими обезьянами. Особенно отличались в этом Эбо и ее старшая дочь Санго, никогда не утруждавшие себя промыванием зерен. В целом, имеющиеся данные доказывают способность обезьян перенимать почти всей группой новый, индивидуально приобретенный полезный навык, переводить его в ранг «культурной традиции».

Среди сравнительно немногочисленных примеров «культурных традиций» у других, кроме приматов, животных назовем многолетнее использование сформированных кормовых дорог у муравьев; различия у пчел разных рас танцев и способности их распознавать; сохранение миграционных маршрутов у рыб, земноводных, птиц, копытных; особенности гнездостроения у птиц. Хорошо известны популяционные различия «диалектов» врановых и варианты песен других видов птиц. При изучении пения седлистой гуйн наблюдалось [Jenkins 1951] возникновение новой песни за счет ошибок при имитации стандартных песен. Новая песня, не изменяясь, в дальнейшем могла закрепляться в группе птиц. Этот процесс был назван «культурной мутацией». Другой пример подобной «мутации» — приобретение синицами-лазоревками навыка проклевывания сделанных из фольги крышек молочных бутылок [Hinde, Fisher 1951].

Совершенствование в эволюции социальной организации птиц и млекопитающих сопровождалось усилением таких форм поведения, как подражание, коммуникация, память, научение и, наконец, орудийная деятельность. Передача навыков использования орудий, т.е. «применение каких-нибудь предметов внешнего мира в качестве функционального продолжения какой-либо части тела для достижения определенной цели» [Lawiick-Goodall 1970. Цит. по Мак-Фарленд 1988: 464], имела особое значение в эволюции гоминид.

Использование орудий свойственно в простых формах животным разных таксонов (насекомые, птицы, копытные и др.), но в наибо-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

лее сложных формах только обезьянам. Павианы используют камни для раздавливания скорпионов, а прутики для добывания насекомых [Kortland, Kooij 1963.]. Шимпанзе употребляют для добычи пищи прутики, стебли трав, палки (последние используют также для защиты). Листьями как губкой обезьяны собирают влагу или очищают загрязненные участки тела. Уже 2–3-летние особи в нужных ситуациях применяют различные предметы в качестве орудий [Лавик-Гудолл 1974; .Фирсов 1977; Lamsden., Wilson 1991].

В основе использования орудий у высших обезьян лежит генетическая предрасположенность к манипулированию предметами, способность путем подражания матери или другим взрослым сородичам перенимать навык орудийной деятельности и далее совершенствовать его. Закрепление определенного варианта использования орудия может стать «культурной традицией» группы. Так, шимпанзе в Гомбе (Восточная Африка) применяют для добывания термитов неочищенный от коры прутик, действуя по очереди каждым его кончиком. В Окоробико (Центральная Африка) прутик очищается и используется только один его кончик. В Сенегале (Западная Африка) обезьяны действуют не прутиком, а палкой, проделывают ею отверстие в термитнике, а затем рукой достают насекомых [McGrew 1979].

Обширный материал относительно орудийной деятельности шимпанзе был получен при изучении адаптации этих приматов к жизни на острове в Псковской области [Фирсов 1977]. Во многих экспериментальных ситуациях наблюдались разнообразные, зачастую довольно сложные формы использования орудий. При этом выявились отчетливые индивидуальные различия животных. Исследуя совместную деятельность пары обезьян, каждая из которых получала пищевое подкрепление, только если другая особь нажимала на спусковой рычаг аппарата, выявили на фоне кратковременного угасания иерархических стадных отношений несколько фаз поведенческих реакций: углубляющееся запаздывание одного из партнеров; проявление побуждающего и принуждающего поведения у особи, не получающей своей доли подкрепления; упорядочивание ритма действий партнеров. Фирсов считал, однако, что пока еще нет оснований говорить о наличии у шимпанзе коллективных форм деятельности при общности цели.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Формирование «культурных традиций» невозможно без развитой системы коммуникаций. Способность обмениваться информацией о количестве и качестве пищи, наличии опасности, собственном эмоциональном состоянии, намерениях и т.п. является неотъемлемой чертой общественных животных. Способы коммуникаций у животных различны, часто довольно сложны и в большинстве случаев представляют сплав врожденных и приобретенных элементов. Принципиальное эволюционное достижение в развитии коммуникативных систем состоит в переходе от символизации собственным телом (жесты, позы, мимика, звуки, запах) к использованию символов из предметной внешней среды.

Есть любопытное наблюдение за членами одного сообщества шимпанзе-бонобо в Национальном парке Ломако. Разбиваясь на группки, они оставляют «послания» в виде меток-символов: воткнутых в землю палок, положенных на тропу веток и листьев растений, ориентированных в нужном направлении, благодаря которым сородичи могут определить направление движения впереди идущей группы [Savage-Rumbaugh, Williams, Furuichi., Kano. 1997].

Особый интерес представляют исследования «языка» обезьян, поскольку у человека именно речь является основным способом коммуникации, передачи знаний и навыков. Из фактов, полученных при разработке этой проблемы [Gardner, Gardner 1997; Линден 1981 и др.] отметим лишь выявленную у шимпанзе способность осваивать язык глухонемых (амслен) и возможность обученной особи передавать полученные знания другим животным. Несколько обезьян, овладевших амсленом, будучи помещены вместе, для общения друг с другом пользовались этим языком, хотя и не часто, ограничиваясь просьбой подойти, пощекотать, дать игрушку или вкусненького. Уже имеющиеся данные свидетельствуют о больших и еще далеко не раскрытых возможностях мозга человекообразных обезьян.

Обобщая приведенный материал, в заключении подчеркнем, что понятие «культура» включает как способы освоения внешней среды в интересах особи (индивидуума) и сообщества, так и правила взаимоотношений в сообществе. Культурные традиции формируются в результате социальной преемственности, которая закрепляет навыки и знания, приобретенные особью индивидуально. В противовес

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

гену как единице наследования физиологических и психических качеств особи, введено понятие «культургена» [Lamsden, Wilson 1991] и «мема» [Докинз 1993] в качестве единиц культурного наследия.

Используя понятия «культура», «культурная традиция», «социальная преемственность» по отношению к поведению животных, следует учитывать глубокие различия между ними и человеком по механизмам тех форм поведения и явлений, которые определяются указанными терминами. Общим, однако, является то, что для возникновения «культурных традиций», характерных для разных групп (популяций), необходимо наличие индивидуальных различий между особями, входящими в сообщество. Каждая особь, получая через геном наследуемый «опыт поколений», имеет возможность обогатить и расширить свой поведенческий репертуар за счет подражания другим особям, импринтинга, посредством условно-рефлекторного обучения, а в исключительных случаях путем инсайта или же других, еще неясных нервно-психических процессов.

Выработка отдельными животными новых форм адаптивного поведения создает прецедент для повышения способности к выживанию и улучшению качества жизни всей его группы. Распространение навыка среди большинства особей обеспечивает совокупную приспособленность, закрепление полезного навыка в потомстве посредством культурной традиции. Сохранение традиции (в отношении социальных связей, орудийных навыков, иных форм поведения) может уже не требовать больших интеллектуальных способностей от особей популяции. Для этого достаточно более простых механизмов, чем «изобретение» каждый раз новых способов взаимоотношений между особями или воздействий на окружающую среду.

Разумеется, все вышесказанное в полной мере относится лишь к высокоорганизованным общественным животным, а возможно, исключительно к человекообразным обезьянам, отличающимся от других животных огромными возможностями обучения, образной и условно-рефлекторной памятью, способностью обобщать двигательно-сенсорный опыт, зачатками символического мышления, а также разнообразными системами коммуникации и обширным диапазоном социальных взаимоотношений.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Библиография

Бутовская М.Л., Файнберг Л А. У истоков человеческого общества. М., 1993.

Гржимек Б. Самообучение «снежных» обезьян // Наука и жизнь. 1984. № 8. С. 97–99.

Докинз Р. Эгоистический ген. М., 1993.

Мак-Фарленд Д. Поведение животных. М., 1988.

Лавик-Гудолл Дж. ван. В тени человека. М., 1974.

Линден Ю. Обезьяны, человек и язык М., 1981.

Лобашев М.И. Сигнальная наследственность. Исследование по генетике. Л., 1961.

Симонов П.В. Предыстория души // Наука и жизнь. 1984. № 2. С. 112–123.

Фирсов Л.А. Поведение антропоидов в природных условиях. Л., 1977 .

Фосси Д. Гориллы в тумане. М., 1990.

Фоули Р. Еще один неповторимый вид. М., 1990.

Хайнд Р. Поведение животных. М., 1975.

Шаллер Дж. Год под знаком гориллы. М., 1968.

Christian J.J. Social subordination, population density and mammalian evolution // Science. 1970. Vol. 168. P 84–90.

Gardner R.A., Gardner B.T. Comparative psychology and language aquisition // Annals N.Y. Acad. Sci. 1997. P. 1–77.

Hinde R.A., Fisher J. Further observations on the opening of milk bottles by birds // Brit. Birds.. 1951. Vol. 44. P. 393–396.

Jenkins P.F. Cultural transmission of song patterns and dialect development in a free-living bird population // Animal. Behaviour. 1951. Vol. 26. P. 50–78.

Kawamura S. The process of sub-culture propagation among Japanese macaque //Primate social behaviour / Ed. by C.H. Southwick. N.Y., 1963. P. 82–90.

Kortland A., Kooij M. Protohominid behaviour in primates (preliminary communication) // Symp. Zool. Soc. L., 1963. Vol. 10. P. 61–88.

Lamsden C.J., Wilson E.O. Genes, mind, and culture. Cambridge, Massachusetts; L., 1981.

McGrew W.C. Socialization and object manipulation of wild chimpanzees // Primate bio-social development: biological, social, and ecological determinants / Ed. by S. Chevalier-Skolnikoff, T.E. Poirier. N.Y., L., 1977.

McGrew W.C. Chimpanzees tool and termites; cross-cultural comparison of Senegal, Tansania and Rio Muni // Man. 1979. Vol. 14. P. 185–214.

Rechsteiner A. Essai de coditionement instrumental de fourmilieres (*Formica policteна*) // Rev. Comport. Anim. 1971. Vol. 5, № 3. P. 145–152.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Rumbaugh D.M. The learning and sensory capacities of the squirrel monkey in phylogenetic perspective // The squirrel monkey . N.Y., 1968. P. 255–317.

Savage-Rumbaugh S., Williams S., Furuichi T., Kano T. Language perceived: Paniscus branches out // Great ape societies. 1997. P. 173–184.

М.Ф. Альбедиль

СОЦИОПРИРОДНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В наше время, как ни странно, оказывается актуальным обращение к разным сторонам бытия древнего человека и их социоприродным опосредованиям: оно выявляет подчас их удивительную созвучность некоторым современным проблемам, в частности фундаментальной проблеме изучения биосферы и общества как единой системы, которая включает в себя и человека с его общественными структурами в качестве частного случая. Перспективы подобного подхода были заданы еще в конце прошлого — начале нынешнего века интереснейшими направлениями отечественной мысли: русским космизмом (В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, Н.Ф. Федоров и др.), философией всеединства (Вл. Соловьев и его последователи), а также направлением, пытавшимся синтезировать духовные искания Востока и Запада (Н.К. Рерих) [Казначеев, Спирин 1991: 24–58]. Квинтэссенцией исканий того времени можно считать выражение Н.К. Рериха: «Человек — прежде всего обитатель Космоса и только потом житель планеты Земля» [Там же: 14].

Глубинные же основы подобной космизации миропонимания были заложены еще в архаической древности, и одним из важных регионов, где это происходило, была Индия. Складывается впечатление, что в традиционной культуре древней Индии максимально реализовалась та совокупность социоприродных измерений человека, которая свидетельствовала о его включенности в многообразие космопланетарных ритмов. При этом основательность и проработанность всего дошедшего до нас свода антропо-экологических данных

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

заставляет подозревать у них глубокие архаические корни, уходящие в самую толщу первобытной эпохи. Между тем многие линии богатейших древних традиций не прерывались там по крайней мере в течение тридцати веков, дожив почти до современности.

Если во многих других историко-культурных регионах в разные периоды истории человечество упорно уничтожало остатки своего космопланетарного видения, следуя то ли «космической мимикрии», то ли случайности, то ли удручающему проявлению каких-то не вполне понятных законов эволюции, то древняя Индия, да еще, пожалуй, Китай, составили утешительное исключение из этого общего правила. Там не было «забивания традиций» и не было тотального вытеснения старого новым, а было бережное сохранение старого в новом. Вместо привычной для нас борьбы противоположностей был иной уровень их взаимодействия — равновесие (буддизм, например, вообще ставит акцент на несуществовании противоположностей, на срединном пути).

Все это превращает древнеиндийский материал в благодатное поле для исследовательских штудий, связанных с сохраняющимся там архаическим наследием и стимулирует увлекательный поиск ныне утраченного нами интегрального единства человек — природа — общество. Но здесь же таятся и немалые трудности, поскольку в привычной нам западной системе мышления трудно подобрать адекватные аналоги многим индийским терминам, понятиям и категориям из-за несовпадения мировоззренческих установок (нет фатального разделения на идеальное и материальное, духовное и телесное, разум и чувство, субъект и объект и т.п. оппозиции, разбивающие реальность на множество плохо склеивающихся осколков). В особенности все эти оговорки относятся к древнеиндийским взглядам на человека.

Феномен человека ученые люди, жрецы осмысливали в категориях, общих для всех архаических цивилизаций. Человек для них представал микрокосмом, точным подобием макрокосма, который являл собой не что иное, как одно живое тело. Микрокосм воспринимался как бесконечный в своем разнообразии и равномощный по своей творческой энергии макрокосму. Таков был исходный постулат всех разнообразных подходов к феномену человека в древней Индии.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Кстати, сходные взгляды продемонстрировал Г. Гессе в романе «Степной волк» [Гессе 1999]. Описывая своего героя, он, по сути дела, создал модель современного западного индивида, с резким противопоставлением сферы инстинктов (бессознательного) и сферы духовных устремлений в фаустовском варианте (сверхсознательного начала). Но Гессе в итоге «растворил» эту модель в типично индуистском представлении о бесконечно многообразном человеке, идеал которого — слияние с Абсолютом (вариант, диаметрально противоположный западному «одномерному человеку» Г. Маркузе) [Маркузе 2002].

Между прочим, Г. Гессе считал, что больше всего он научился у индийцев и китайцев: «Величайшие умы Индии размышляли <…> о мире и человеке, создав великолепные системы идей и верований, которые с тех пор обошлись без существенных дополнений, да и не нуждались в них, поскольку они и поныне полны жизненных сил и помогают жить миллионам людей» [Паломничество 1982: 183]. С его мнением трудно не согласиться.

По текстам и иным свидетельствам складывается впечатление, что в древней Индии всякий человек, считая себя органической частью окружающего мира, жил (или старался жить) в едином ритме, в унисон со всем сущим, следуя *дхарме,* закону космической целесообразности. Все, что происходило в мире, находило в нем отклик, и все, что происходило в человеке, отдавалось эхом в космических просторах. Эти две грани человеческого существа и составляли главную загадку — загадку его бесконечности. Человек мыслился чем-то безусловно большим, чем он представляется нам сейчас, и его физическое тело явно не воспринималось как его последняя граница. Отсюда выводилась и общая парадигма человеческого существования — пребывание в потоке бытия, все части которого захвачены общим движением и неизбежно взаимодействуют друг с другом.

В древней Индии не было мифа о грехопадении (основной организующий миф Запада), а отсюда и не было мучительного раздвоения духовного и телесного. Точно так же не было и подавляющей антиномии западного мышления: имманентное (природа) — трансцендентное (бог); она снималась в интегрирующих эту оппозицию

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

понятиях, например, *Атмана* и *Брахмана*. Вот почему применительно к древней Индии полезнее говорить о всеохватывающей идее некоего интегрального социоприродного жизненного состояния, которая принималась всеми априорно. Как представляется, именно в этой идее, стержнем пронизывающей мироощущение всей древнеиндийской цивилизации, в наибольшей мере воплотилось наследие первобытности, причем не просто механически воспринятое последующими эпохами, но творчески усвоенное и переведенное на язык космологии, ритуала, религиозных доктрин, философских дискурсов и даже психофизиологических тренингов.

Формирующей основой этой идеи, насколько можно судить по сохранившимся историческим источникам, было представление о таинственной сверхъестественной силе, некоей всепроникающей магической потенции, которая все наполняет собой и движет все и вся. Излишне говорить, что важнее тут были не рациональные, не умозрительные аспекты, не идеи, не абстрактные понятия и уж, конечно, не моральные категории. Важнее было некое иррациональное переживание, которое подразумевало безусловное и ошеломляющее превосходство этой силы. Она же, в свою очередь, передавала и обеспечивала абсолютное и неисчерпаемое многообразие бытия. Присутствуя во всех явлениях мира, эта сила, по-видимому, воспринималась иначе, чем сила природы; она была обезличена и универсальна. Скорее всего, она была сродни проявлению священной реальности в более поздних религиозных системах.

Трансформация древнейших представлений о таинственной, сверхъестественной силе прослеживается и на протоиндийском и на близком к нему — во времени и пространстве — ведийском, арийском материале. Есть основания полагать, что узы преемственности, хотя и не всегда четко различимые, все же связывали два эти пласта. И протоиндийские, и ведийские божества — скорее «связки эпитетов и функций», нежели антропоморфные персонажи с ярко выраженной индивидуальностью, биографией и прочими четкими характеристиками, как, например, античные божества — излюбленный европейский эталон. Они по большей части смутны и безличностны и потому с большим трудом поддаются какой-либо классификации (ритуалистической, функциональной, региональной

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

и т.п.). Все они подчинены некоей магической потенции, именуемой в ведийских текстах чаще всего термином *asu.* Она распределена в равных пропорциях между богами, людьми, животными, растениями и прочими феноменами видимого мира [Macdonell 1897]. Этим, между прочим, объясняется и тот факт, что древние индийцы не проводили кардинального различия между живой и неживой природой (камень — тоже живой), между абстрактным и конкретным, между сном и явью. Точно так же в одну группу попадали люди и животные, вещи и живые существа и т.п.

Отсюда непреложно следует полное отсутствие антропоцентризма практически во всех древнеиндийских установлениях: он был чужд им изначально. Человек расценивался — и воспринимал себя — как одно из звеньев природы, с которой он образует нерасторжимое целое. В системе природа — общество — человек последнему звену отводилась роль скорее посредника и интерпретатора, нежели центра мира и венца творения, не желающего ждать милости от природы. Это положение отнюдь не обезличивало человека, а скорее ко многому его обязывало. Специфика восприятия человека состояла еще и в том, что он рассматривался не как обособленная индивидуальность, а как особая форма бытования мыслящего существа в земном мире, и форма эта подчинялась общим иерархическим законам, следуя которым она возникала, развивалась и прекращала свое существование.

Выросшая на этой основе концепция человека и ее поздние религиозно-философские интерпретации включали в себя много аспектов. Некоторые из них прямо или опосредованно были связаны с древним магическим мышлением, например соотношение божественно-сокровенной субстанции человеческой природы и ее зримых проявлений; утверждение себя прежде всего в том, что требовало самоотречения; соизмеримость психических свойств и душевных состояний, проявляемая во внешних признаках и т.д. К тем же архаическим истокам возводимы и цели, провозглашаемые идеальными и конечными в индуизме, буддизме и джайнизме — достижение мокши или нирваны, т.е. такого состояния сознания, при котором человек как бы редуцирует свои бытийные отличия от абсолютного мирового первоначала.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Трансформация этих архаических представлений о таинственной, сверхъестественной силе в древности не была завершена. Ее чисто эмпирическое восприятие позже сменилось этико-спекулятивной идеей религиозного абсолюта — единой сокровенной основы движения мира. Связи с древним магико-онтологическим мышлением еще долго оставались различимыми и в некоторых философских построениях индуизма, буддизма и джайнизма; в них философия сращивается с мифологией (непредставимое для западной мысли сочетание) по принципу дополнительности. Уделом же человека стало познание этой силы. С исторической точки зрения начало теоретизирования о силе знаменовало собой отмирание веры в архаических богов.

Словом, если задаться целью сконструировать некую идеальную модель человека в древнеиндийской культуре, то нужно было бы показать всю его изначально заданную микрокосмическую безбрежность в гармоничном единстве космологических, физиологических и нравственных категорий. Причем каждая из них отражалась бы и в человеческом организме, и в качествах личности, и в поведенческих стереотипах, и в других его проявлениях.

Бесспорно, все эти темы — общечеловеческие, но законы их композиции, сочетания в образе человека в древней Индии имели местный колорит. Да и границы личности (физические, психические, интеллектуальные) в привычном нам виде там попросту игнорировались. Индийский буддизм вообще отрицал понятие личности. Она действительно не имеет ничего общего с европейским понятием *индивид* «неделимый», но в рамках древнеиндийской культуры символизирует возможность полной реализации человеческих потенций. Сконструированная таким образом модель не просто была бы синтезом мифологических традиций, древних интуиций, философских прозрений и анатомических наблюдений, но содержала бы и наслоения разнородных, в том числе и стадиально разных форм общественного сознания.

Что же касается общества, то оно в древней Индии никогда не рассматривалось само по себе как явление самостоятельное, независимое от законов природы. Более того, многомерная общественная структура выстраивалась по природному образцу: в едином биосо-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

циальном организме все было взаимообусловлено и пронизано тем же стремлением к трансцендентной гармонии, что и вся древнеиндийская культура.

Исходные позиции и здесь были противоположны привычным для нас взглядам. Если в европейской и американской культуре человек видится как индивидуальность, изначально первичная по отношению к любой коллективности, а все оыбщество в целом воспринимается или как совокупность индивидов, или как совокупный индивид, то для древней Индии была характерна иная ситуация. Там общественное целое онтологически предшествовало любому отдельно взятому человеку. Более того, члены общества воспринимались как обладатели различных и неравных качеств человечности. Подобные взгляды на общество также можно расценивать как проекцию древнейшей и в основе своей сакральной основы мироздания.

Человек древней Индии со всей его изначально заданной космической масштабностью, в социальном мире вводился в определенные рамки с помощью нескольких *дхаран,* т.е. «удержаний», «закреплений», «скреп». Основными среди них были *варна, джати, готра, правара, ашрама.*

Варнами назывались четыре основных сословия древнеиндийского общества: *брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры.* Священной обязанностью брахманов считалось постижение вед, подношение и получение даров, совершение жертвоприношений, обучение других; кшатриев — сражение и защита народа; вайшьев — возделывание земли и разведение скота; шудры же должны были быть слугами высших варн.

Джати-касты представляли собой более дробное сословное, профессиональное, религиозное деление. Варны и джати устанавливались фактом рождения и затем подтверждались в течение всей жизни обязательными обрядами (календарными, жизненного цикла и т.п.). Готра (по первоначальному значению — «коровник») позже стала обозначать «род», «клан»; правара также было родовым понятием. И, наконец, ашрама — стадия жизни.

От архаической эпохи была воспринята, отшлифована и сохранена индуизмом доктрина *варна-ашрама-дхарма,* т.е священный закон

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

сословных и возрастных обязанностей, грандиозная и великолепно проработанная система социальной нормативности [Olivelle 1993]. По ее каноническим установлениям вся социально-активная фаза жизни членов общества, как бы обрамленная двумя пассивными фазами (детство и старость), делилась на четыре стадии-ашрамы. После посвящения в 7–9 лет (социальное рождение) «дважды рожденный», т.е. представитель высшей касты, вступал в стадию ученика — *брахмачарина*. После женитьбы он переходил во вторую стадию — (домохозяина — *грихастхи*) и становился главой семьи и активным, полноценным членом общества. Выполнив свой общественный долг и дождавшись «детей своих детей», он мог отрешиться от мирской жизни и стать лесным отшельником — *ванапрастха* (третья стадия), а потом и странствующим аскетом — *санниясином* (четвертая стадия).

Таким образом, каждый человек включался в неизменный социальный порядок не только по признакам родства, профессионально-сословным обязанностям и ритуально-нормативным предписаниям, но и по возрасту и по связанным с ним психофизиологическим характеристикам. Разумеется, в реальности эта доктрина была скорее направляющим образцом и нормативным идеалом, нежели кодексом, подлежащим обязательному исполнению, но к его реальному воспроизведению стремились разные социальные группы; вероятно, это было делом престижа [Юлен 1993: 73–75].

Истинное знание этапов человеческой жизни и обязательное следование их нормативам расценивалось как гарантированный путь к высшей цели — *мокше,* конечному освобождению от уз бытия. Индус, рожденный с кармически предопределенным жизненным планом, должен был следовать ему как член своей семьи, клана, касты, селения и т.д. В этом-то и состоял прежде всего его религиозный долг — дхарма, и наилучшим образом он мог выполнить его, если был ревностным исполнителем правил и норм варна-ашрама-дхармы. Так обеспечивалось социальное и культурное воспроизводство человека, так формировались основные параметры базисного типа личности [Greel 1977].

Для завершения картины сюда же надо подключить космогонический закон реинкарнаций, который распространялся на все живое

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

во Вселенной. Это значительно удлиняло жизненный путь древнего индийца: его истоки терялись где-то в мифологической глубине времен, а будущее рисовалось в виде вектора, направленного к выходу из сансары, круга рождений и смертей.

Таким образом, каждый член древнеиндийского общества с самого рождения (а по индийским представлениям, еще и до него) включался в четкую и детально структурированную жизненную программу с известной регламентацией стиля жизни, социальных установок и поведенческих норм для каждого возрастного и социального статуса. Он был вовлечен в сеть отношений, где главными были не столько межличностные связи, сколько взаимоотношения между ячейками этой сети. От него же требовалось надлежащим образом вживаться в уготованную ему социальную роль, к которой он был «приговорен» с рождения, с предначертанными традициями правилами и нормами. Причем делал он это не в качестве яркой и неповторимой индивидуальности, а в составе социальной группы, в которой он полностью растворялся как индивидуальность и осознавал себя как часть родственной, клановой, кастовой и т.д. общности, в которую он был в течение всей жизни интегрирован.

Важнейшим инструментом, включавшим человека в жизнь социума, был ритуал. Весь стиль жизни древнеиндийского общества был отмечен глубоко ритуализованным характером. Ритуалы, через которые проходил древний индус в течение своего жизненного пути, начинались задолго до его рождения и заканчивались после его смерти. Особо сложные, переломные, рубежные периоды, отделявшие одну стадию жизни от другой, сопровождались «ритуалами перехода».

Обряды, именуемые на санскрите *санскарами,* этимологически указывают на внутреннюю сущность ритуала прежде всего как на дело. Разные школы индуизма трактуют термин санскара как «очищение», «украшение», «образование» и т.п. Семантическая мотивировка термина становится понятнее в контексте мировоззренческих идей, запечатленных в древнеиндийских текстах. Человек в них осмысливается как жертвенный сосуд, его жизнь — как замкнутый цикл жертвоприношений, а санскары — как серия очистительных действий, готовящих его к последнему жертвоприношению — смерти, когда в жертву богам приносится сам человек.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В разных текстах называется разное число санскар — от 10 до 48, но основной набор их сводился к 12–18. Традиционный порядок их изложения — от свадьбы и следующего за ней зачатия до похорон. Посредством ритуалов, по сути дела, задавалась поведенческая программа в обрядовой интерпретации, своеобразный контекст той социальной позиции, в которой индус оказывался в определенном возрасте и которая была сопряжена с его социальной ролью. Ритуалы, в особенности ритуалы перехода, выполняли, выражаясь современным языком, информационно-моделирующую роль благодаря запускаемым ими многообразным смыслам (в словах, жестах, действиях, предметах, символике). Надлежащее соблюдение ритуалов гарантировало достижение важных (в социальном, психологическом, культурном смысле) целей, в извечной святости которых никто не сомневался. Но даже и в том случае, если по какой-то причине цель оставалась недостигнутой, ритуальное поведение уже само по себе обладало самостоятельной и очень высокой ценностью. Следовательно, ритуал функционировал также и как эмоционально- и психорегулирующий механизм. В то же время он предлагал членам общества готовый критерий истинности и надежное средство контроля всего образа жизни.

Таким образом, с помощью описанной системы социальной нормативности варна-ашрама-дхарма каждый член традиционного индийского общества был включен в неизменный социальный порядок по признакам родства и сословия, профессиональных обязанностей и ритуального поведения. Есть вполне веские основания предполагать, что система эта выросла из мощного архаического мифологического основания и несла в себе совокупность важных мифоносных архетипов и глубоких интуиций, касавшихся взаимосвязи микрокосма человека и макрокосма и связанных со склонностью человека организовывать мир вокруг себя как некое разумное целое. Все это закреплялось в традиционной культуре и транслировалось на разных ее уровнях, в том числе и в разных вещных кодах.

Мне представляется, что знания подобного рода могли бы сыграть роль широкого контекста в археологических изысканиях, относящихся к архаике. Как по поздним побегам и ответвлениям мы вправе судить о дереве о корнях, так и по древним текстовым сви-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

детельствам мы можем рискнуть составить мнение не только о породившей их внетекстовой, экстралингвистической реальности, но и о более раннем периоде, не забывая при этом, что ранние земледельческие цивилизации, наподобие протоиндийской, вырастали на глубоком архаическом фундаменте и многое, почерпнутое из него, длительное время сохраняли. Следовательно, текстовые и иные свидетельства древних цивилизаций могут послужить чем-то вроде «косвенных улик», на основании которых можно составить более адекватную и четкую картину архаической жизни, чем прибегая только к «прямым уликам», т.е. археологическим данным.

Библиография

Гессе Г. Степной волк. СПб., 1999.

Казначеев В.П., Спирин Е.А. Космопланетарный феномен человека. Проблемы комплексного изучения. Новосибирск, 1991.

Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 2002.

Паломничество Германа Гессе в страну Востока // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982.

Юлен М. Природа и культура в индийской теории стадий жизни (ашрама) // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 72–85.

Greel A. Dharma in Hindu Ethics. Calcutta, 1977.

Olivelle P. The Asrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institutions. N.Y., 1993.

Macdonell A.A. Vedic Mythology. Strassburg, 1897.

Ю.Ю. Шевченко

СТРУКТУРАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУР В СВЕТЕ БИОГЕОГРАФИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЭТНОГЕНЕЗА

Системная природа человеческих общностей явилась одним из основных аспектов в теории этногенеза Л.Н. Гумилева. Он уста-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

новил, что этнос рождается, живет и умирает, а составляющие его элементы — люди — входят в состав иных систем. Рождаются этносы в результате флуктуаций энергии живого вещества. Флуктуации возникают в результате микромутаций, которые не затрагивают фенотип (морфологию) человека, а влияют на вектор метаболизма (обмена веществ). В результате человек приобретает повышенную способность «абсорбировать энергию окружающей среды и выдавать ее в виде работы». Такую конституцию Л.Н. Гумилев назвал «пассионарной». Произошла мутация — появилось поколение с новым признаком (пассионарностью), которое «ломает инерцию традиции» существовавшей этнической системы и создает новую.

В теории Л.Н. Гумилева весь наблюдаемый всемирной историей антропогенез рассыпается на серию дискретных этногенезов, что объясняет ***различные пути развития каждой конкретной человеческой общности, формирование различных типов культуры.*** Различные этнические системы зарождались в результате «пассионарных толчков» (вызванных микромутациями), проходили цикл развития [Гумилев, 1989: 475, табл. 5] и переходили в персистентное состояние (то, что в современной российской этнографии называют «историко-этнографической областью»), в состояние динамического равновесия с окружающей средой.

Этнос у Л.Н. Гумилева не только система, но сложно структурированная система, ибо сложные системы намного более устойчивы. Лев Николаевич писал, что *«этнос закрепляет себя в социальных структурах»*. Но система — понятие энергетическое [Шевченко, 1999; 2001], как это понимал и сам Л.Н. Гумилев [1989]. Исходные позиции настоящей работы имеют экологическую парадигму, изложенную в монографии Л.Н. Гумилева [1989].

Система у любого вида живого также существует, она тоже структурирована (хотя никто не называет эту структурность социальной, а если и называет, то заключая данный термин в кавычки). Никто из исследователей не сумеет дать определения в области функционального анализа по разграничению структур современного полиса и обыкновенного муравейника. И город, и муравейник «социально структурированы» и соответственно «социально» стратифицированы.

Теорию Л.Н. Гумилева следует понимать как применение к материалам всемирной человеческой истории взглядов и методов попу-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ляционной динамики. Это взгляд на природу общества как на часть живой природы в целом, определяемый экологической парадигмой. Концепция Гумилева, описывающая системные образования, является и частным случаем общей теории систем, где действуют закономерности, исследуемые теорией информации. В этом плане выделяемые Гумилевым ***суперэтнические*** целостности являют пример закономерностей становления и развития сложных систем, сопоставимых с математическими закономерностями в сферах больших чисел. Такие системные закономерности функционирования сложных структур, например, отражены в проблеме урбанизации [Шевченко 2001], которая выходит за рамки любых версий о популяционной природе всей суммы этногенезов, идущих внутри филогенетического развития вида Homo sapiens. К этой проблеме с позиций экологической парадигмы подошла современная география, применяя к эмпирическим материалам изучения географической среды методы точных наук.

Системный подход в географии рассматривает системы — человеческие общности, которые появляются и вновь распадаются, что не мешает «живущим» системам возникать и существовать среди артефактов собственных и предшествующих (преобразованные антропогенные ландшафты, исторические и культурные памятники и просто развалины). И хотя «ученые иногда пренебрегают различиями между “живущими” системами и их артефактами», последние «сами по себе не являются системами» [Ленгтон 1976: 9].

Структура артефактов отражает оставившую их систему, а «география преимущественно занимается изучением “ландшафтов”, которые представляют собой совокупности артефактов, т.е. застывших форм, а этот предмет остается, например, преобладающим содержанием географии» *[Там же]*. Это сближает позиции географов и специалистов, изучающих палеоэтнографические совокупности (ассоциации археологических артефактов). Набор артефактов культуры в хронологической колонке отражает жизнедеятельность системы — эволюцию ее структур. И если «изучать функционирование этих форм [артефактов], т.е. проблему, которой системный подход релевантен» *[Там же],* то можно применить общую теорию систем для изучения изменений структур, отражаемых набором артефактов.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Структуры «изменяются в процессе функционирования системы, и когда такие изменения оказываются настолько большими, что становятся необратимыми, возникает исторический процесс, порождающий новую структуру» *[Там же: 14]*. Смена таких структур, отражающих системы, соответствует смене эволюционирующих ассоциаций артефактов, которые принято называть археологическими культурами. Смена археологических культур соответствует смене общностей населения, характеризуемых разными наборами признаков их культуры.

Структурность культуры (культурная область — культура — локальная культура и т.д.), ее мозаичность объясняется, по В. Изарду, тем, что «различные скорости изменения (развитие и распад релевантных величин) и изменения в этих скоростях (ускорение и замедление), которые присущи этим культурам», а также «различные темпы (скорости) и ускорения приводят к неадекватным восприятиям» [Изард 1976: 205].

В рассматриваемом случае речь идет об «осознанной дискретности» и «неадекватности восприятия» систем, не связанных синхронностью внутренней динамики, когда сопоставляются равные по масштабу явления (культурная область с культурной областью, локальная культура с локальной культурой и т.д.).

В. Изард предложил в своей работе ситуацию (видимо, не до конца осознанную им самим), когда в системе одной культуры (региона) существуют субсистемы с «различными скоростями и ускорениями» по отношению друг к другу. Такова ситуация времен античности на Юге Европы: взаимно обусловленное существование «полиса» и сельской «хоры». В эпоху средневековья это «города-замки» и сельскохозяйственные (и ремесленные) общинные поселения и деревни. Таковой представляется и современная ситуация сосуществования макрогородских (суперполисных) промышленных центров и «провинциальной глубинки», и (тем более!) — сельскохозяйственных районов.

«Полисные субсистемы» являются «центрами тяготения для населения», скорость притока которого рассчитывается по ньютоновской формуле тяготения с поправками, следующими из формулы взаимоотношения инерциальных масс, выведенной Г. Минковским (что де-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

лает математический аппарат работы В. Изарда близким к аппарату теории относительности). «Силовые линии поля притяжения» для населения географически совпадают с коммуникационными линиями путей сообщения (дорогами).

Если для античной ситуации «полис» — «хора» или для средневековой «город-замок» — «деревня» новообразования «полисов», т.е. «античных полисов» или «городов-замков», не выпадают из биоценоза вмещающего ландшафта, поскольку кормится *полисный центр* собственной сельскохозяйственной округой, то совершенно иная ситуация возникает на пороге нового времени, когда возникают так называемые «городские слои».

В новой ситуации городской центр связан с международными (а также межэтническими и межкультурными) торговыми путями. Энергетика (питание), поддерживающая население такого центра, приходит подчас из самых удаленных уголков Эйкумены. Жизнеобеспечение такого образования внутри этноса связано не с этнической структурой культуры, внутри которой оно возникло, и не с территорией этой культуры, а с многочисленным «слоем обеспечения»: купцами, торговцами, менялами (все требует денег). В свою очередь, «слой обеспечения» инициирует рост подобных образований в любой готовой к этому среде. А готовность системы к подобному пути развития — это ее иерархия, ее сложноструктурность. Чем сложнее система (тем, кстати, она устойчивее), тем более вероятность появления внутри нее структур с иными «скоростями и ускорениями», которые приводят к «неадекватным восприятиям» (по В. Изарду).

В эпоху древнего мира и средневековья тоже существовали суперполисы с миллионным населением: Рим и Александрия, даже вполовину менее людный Иерусалим на рубеже нашей эры являли собой города в нашем современном понимании, как города Сиама и Цейлона древности и средневековья. Но этот процесс образования макрогородских структур всегда останавливался: развалины на месте Мемфиса или Фив в древнем Египте; многочисленные падения и развал империй в Китае, падение Великого Рима, затерянные в джунглях города древней и раннесредневековой Индии, заброшенные синхронно последним города Майя на Юкатане в Мезоамерике.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Макрогородские образования никогда (как в современном мире) не основывались на высоком и, главное, массовом техногенном потенциале. Они никогда не были связаны (как сейчас) сверхскоростными коммуникациями (и внутри, и друг с другом). Поэтому при противоречиях с культурой, в которой они возникали, эти суперполисные образования гибли, иногда становясь причиной гибели и самой системы, внутри которой они существовали (как в Китае, как Великий Рим). Современные города Европы ведут свое происхождение от центров, организовывавшихся по изложенным принципам на исходе позднего средневековья, примерно с XV в., и их дальнейшая судьба вне компетенции историка-этнолога. Важно отметить, что и для исследования суперполисных образований в палеокультурах применим математический аппарат, предложенный В. Изардом.

Археологические ассоциации артефактов (археологические культуры) выступают индикаторами «структур повседневности», которые связаны с системами жизнеобеспечения этносов. Совершенно очевидно, что жизнеобеспечение направлено на репродукцию («сохранение во времени») каждой общности, что делает его зависимым от двух составляющих: 1) пропитания (для чего создаются искусственные антропогенно модифицированные ландшафты) и 2) организации искусственной среды обитания. Вторая воплощена в конкретных структурах — селитебных системах — и жестко связана с первой, поскольку является частью искусственно созданных антропогенных ландшафтов.

К первой составляющей процесса жизнеобеспечения полностью применима экологическая концепция, сформулированная М. Джоунсом в 1992 г., — о пищевых цепях, соотносящих человеческие общности с соответствующими «экологическими нишами». Это экологическое направление возникло на основе изучения энергетических потоков в жизнеобеспечении, правда, в несколько механистическом аспекте [Dark 1995: 120–122], но в принципе оно соответствует принятому в российской науке положению о связанности человеческих общностей посредством трофической цепи питания с перераспределением энергии (биосфера В.И. Вернадского).

Культурные традиции связаны с системами жизнеобеспечения человеческих общностей и отражаются артефактами материальной

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

культуры, в частности селитебными системами, т.е. поселениями (материализованными следами общин) и *керамическим набором* как индикатором набора пищи, отражающей окультуренные ландшафты (источник пищи). Эта проблема лежит в области, изучаемой палеоэкономикой.

Не вдаваясь в различия подходов и версий, отметим, что человеческие общности как системы (структурные образования) поддерживают свою системность (структурность) за счет непрерывного импортирования энергии, которая поступает в человеческие системы в качестве пищи. Импортирование энергии извне всегда осуществляется за счет сокращения энергетики соседних систем, до полного их разрушения (энтропизации). Это полностью соответствует, на наш взгляд, наблюдаемому в физическом мире парадоксу, называемому *«демоном Максвелла»* (термин из теории информации). Последний создает сверхнизкоэнтропийную среду (систему), используя собственную энергию в виде информации, которую черпает за пределами своей системы, дезорганизуя соседние, что полностью соответствует закону сохранения энергии. Человек, создавая антропогенно модифицированные ландшафты, дезорганизует геобиоценозы естественной среды, создавая энергоснабжающий блок (антропогенные ландшафты) для организации собственной системы и ее поддержания.

Это значит, что сверхнизкоэнтропийная среда человеческих общностей (систем человека) включает селитебные системы (от поселков до экономически концентрированных городских образований) с кормящими (энергоснабжающими) ландшафтами. Распространенное мнение об уменьшении роли среды в связи с техногенным прогрессом не соответствует действительности, поскольку усилия каждой человеческой системы, направленные на поддержание собственной структурности, поддерживают структуры энергоблока (антропогенных кормящих ландшафтов) при любом уровне развития техники.

Перенесение затрат энергии в социальную сферу (например, создание и поддержание властных структур) или в «сверхнизкоэнтропийную» «городскую среду», требующую неэффективных затрат, поскольку «городская среда» обладает повышенной энерго-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

емкостью, но не является энергообразующей (пищи не создает)… Все это в рамках закона сохранения энергии равнозначно потерям в блоке энергоснабжения, что выражается в увеличении энтропии во всей системе, куда входит и энергоснабжающий блок антропогенных ландшафтов. Реально — это зарастающие поля и запустевающие вслед за исчезнувшими кормовыми угодьями селитебные системы поселений. Это соответствует сокращению энергоснабжения и увеличению энтропии в системе (обскурация при сокращении структурности) до полного ее распада (энтропийности) и поглощения соседствующими системами естественной или антропогенной среды. Такова, на мой взгляд, концептуальная основа экологического подхода к человеческой деятельности и сегодня, и в прошлом.

Представители вида Homo sapiens, подобно всем иным видам живого, должны группироваться в своего рода энергетические таксоны — в субсистемы (по отношению к системам ландшафтных биоценозов) с функциональными характеристиками популяций. Человек, обладая живой биомассой, входит в конверсию биоценоза, составляя со всем прочим биологическим миром Земли структуры популяционного единства всей биосферы. Структуры, состоящие из подобных субсистем, Л.Н. Гумилев отождествил с этносами [Гумилев 1989 : 48–60, 99–105].

Сообщества человека популяционного уровня входят в системы биоценозов. Это значит, что группа людей, населяющая определенную территорию, связана трофической цепью питания с органическим миром своего ландшафта [Там же: 169–172, 180–185]. В систему обеспечения такой (популяционной) человеческой группы непременно входит и **среда конкретного обитания — селитеб.** Занимая в ландшафтных биоценозах экологическую нишу хищника, человек древнего каменного века конкурировал не только в объектах охоты, но и в области еще одного аспекта системы жизнеобеспечения. В эпоху поздних этапов древнего каменного века (нижнего палеолита) — **поздний ашель — мустье,** и ранних фаз верхнего палеолита — о**риньяк, граветт, солютре** (где они наблюдаются) — конкуренция из-за безопасного убежища была подосновой борьбы с противостоящими видами **пещерного льва, пещерного медведя** и **пещерной гиены.** Место обитания всех трех видов было одним

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

и тем же *(пещеры),* и это могло быть объектом военных действий между коллективами человека и хищниками. Это борьба, возможно, носившая агрессивный характер, была, тем не менее, жертвенной, ибо хищники были опасны и схватки за «жилое пространство» не обходились без жертв. Эталоном добычи жилья становилось количество погибших добытчиков, а ценой добычи безопасного убежища, своеобразным эталоном безопасности становилась смерть. С эпохи перехода от раннего палеолита к позднему (на исходе *мустье),* когда начинают наблюдаться археологические культуры, можно вести отсчет в развитии различных, отличающихся одна от другой популяционных групп (этносов).

Культуру каждой человеческой популяционной группы (каждого этноса) можно определить как соответствующим образом модулированную информацию. Сами культуры в этом случае различаются модулем, «ключом» кодировки. Главные носители культуры — люди — могут различаться по количеству информации, которой они владеют, но входя в один «культурный ареал» (своеобразное «поле единой модуляции» или «поле единой частоты»), они являются носителями единого культурного типа.

Такое понимание культурного типа можно назвать выделением культуры какого-либо народа в присущем только ему (народу) «этнографическом ключе». Под «этнографическим ключом» понимается модуль этнической систематики. Им может быть любой признак или совокупность признаков, присущих только *конкретному* народу. Для одного народа таковым может оказаться определенная традиция или комплекс традиций, для другого — характерный обряд или их совокупность, но непременно с присущими этим явлениям (формам поведения) аксессуарами материальной культуры, характерными только для данной этической единицы (этноса или любой этнической группы: субэтноса, консорции, конвиксии).

Происхождение подобных материальных аксессуаров, своего рода носителей информации, составляющих «этнографический ключ», может быть самым разнообразным. Это может быть заимствование у иноэтнических соседей, как была заимствована у японцев в XIX в. «русская матрешка». Это может быть сохраненный предмет вооружения очень древней, палеолитической традиции, но

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

сохранившийся только в среде аборигенов Австралии, каковым является бумеранг. Такой предмет может быть результатом озарения, ставшего причиной становления традиции. Пример такого озарения — Откровение Моисею, положившее начало древнеиудейской традиции, непременным аксессуаром которой стала Скиния Завета и связанный с нею вещевой набор. После Маккавейских войн (167–164 гг. до н.э.) таким предметом стала менора (семисвечник), изображения которой хорошо диагностируют как поздние эллинистические, так и раннесредневековые иудейские погребения Северного Причерноморья [Кашев, Кашовская 2001: 164–174].

В большей мере подобный «этнографический ключ» свойствен суперэтническим культурам, как, например, иероглифика Китая, латынь как «язык науки» средневековой суперэтнической целостности, называвшей себя христианским миром, как величала себя романо-германская католическая Европа. Последней были присущи сменяющие друг друга в процессе развития романский и готический стили в архитектуре и искусстве, также диагностируемые за пределами Европейского ареала как европейские влияния или привнесенный из Европы элемент культуры. Иерархия подобных признаков [Шевченко 2000] всегда сложноструктурна, как этнически структурализировано все человеческое общество.

Данный подход предполагает основой выделения и систематики не комплекс *всех* признаков, присущих культуре каждого народа (он может быть схожим по *содержанию* у разных этносов), а непосредственно те характеристики, которые модулируют *формы* культурного своеобразия ареалов и отличают одну культуру от другой.

Целому ряду популяционных человеческих групп свойствен феномен подземножительства, ибо пещеры, из которых изгонялись хищники, были достаточно надежными убежищами. Такие популяционные группы приобретали традицию обитания в подземных убежищах, и это отличало их от прочих групп. Думается, во времена палеолита в географических зонах распространения естественных подземных пустот это было распространенной практикой. Подземножительство как элемент ряда традиционных культур древности требует общего контекста — рассмотрения некоторых общих закономерностей культурогенеза.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Каждая сложная система, каковой являлась и каждая функционировавшая некогда культура, видимо, имеет собственное информационное воплощение. В физическом мире существует феномен полевых структур, соответствующий вещественным состояниям материи. Имеется в виду структурность сложного «квантмеханического волнового пакета», который может проявляться на генетическом уровне и быть действенным в человеческой жизни. Строго индивидуальные *модуляции* электромагнитного поля вокруг сложных физических структур (например, кристаллов, деревьев, людей) информационно соответствуют как структурности их самих, так и их разномасштабным образованиям (кристаллическим структурам геологических пластов, биоценозам лесов, человеческим общинам). Такие постоянно модулируемые в окружающее пространство электромагнитные частоты можно условно назвать *«информационным полем»*. Не исключено, что нечто подобное (на электромагнитном или, скорее, квантово-механическом уровне) присуще *всем* живым организмам (в том числе, людям) и их сообществам, что применительно к человеку образует на планетарном уровне ноосферу, в понимании академика В.И. Вернадского.

Возможно, эта сторона физических процессов, имеющая какое-то отношение к эмоциональным окраскам на организменном уровне, способствует формированию системных связей (положительных или отрицательных) внутри системы человеческого общежития. Поэтому данная характеристика не влияет на структурность самой системы, организуя ее энергетическую самодостаточность. Такая компонента не может не выступать как во внутренних взаимодействиях системы как целого, так и при взаимодействии самой системы с равномасштабными образованиями. Подземножительство в этом плане является феноменом, связанным с рядом физических процессов (в том числе, электромагнитной природы), проявляющихся на организменном (личном) уровне.

Экранировала ли толща земной коры какие-либо подобные проявления планетарной активности, неизвестно; но известно, что подземные пустоты обладают эффектом «выведения в самость», что имеет основу в фундаментальных физических величинах (в том числе электромагнитных и квант-механических). Ограниченный

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

объем и тишина способствуют отдыху и саморегуляции организма (не потому ли наиболее активные виды животных, промышляющие охотой, чье эмоциональное напряжение всегда велико, — такие, как пещерный лев, — выбирали *подземные* логова?). Возможно, нечто схожее было дополнительной причиной избрания человеком подземных обиталищ. Человек, обитающий под землей, поскольку натуральное хозяйство отбирает множество времени для поддержания существования, в редкие (либо, в силу социального статуса — более частые) периоды одиночества поневоле сталкивался с измененными состояниями сознания. Этот субъективный опыт развивал интуицию и обострял сенсорику: мир воспринимался богаче и както «дальновиднее», становясь предсказуемым. Не исключено, что подобный субъективный навык отпечатывался в геноме, становясь наследственным признаком. В данном контексте переплетаются позиции разной степени генерализации материала, что требует дополнительных дефиниций.

Понимание каждой культуры (комплексной традиции) [Алексеев 1986: 173–174] происходит с позиций общечеловеческого филогенеза; ее внутренний масштаб вскрывается в сравнении с иными равными ей образованиями, что отличает одну культуру от другой. Наконец, третья, минимальная степень генерализации материала — это взаимоотношение в системе культуры между ее структурами и элементами. Носителем традиции или культурного типа на этом третьем плане обобщения материала всегда выступает человек — такова троичность рассмотрения каждой общности, составляющей системную целостность.

Троичная классификация явлений известна с глубокой древности, что проявляется в членении всего многообразия явлений древнейшими человеческими обществами по «триадам», определенным Ж. Дюмезилем в качестве важнейшей прерогативы человеческого мышления, наравне с «бинарными оппозициями» К. Леви-Стросса. Такова и структура воспринимаемого человеком времени: прошлое, настоящее и будущее. Видимо, данная кратность (три) соответствует одной из фундаментальных форм структурности самой Природы, а также соответствует характеристикам ее отражения в человеческом мышлении.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Сами системы биоценозов — комплексы популяций — относятся к феноменам мезомира, т.е. к явлениям на порядок ниже планетарного — «астрономического» — уровня. Они наблюдаются непосредственно, «географически»; они оставляют на протяжении биологической эволюции свой *«след»* в структуре отложений в составе осадочных пород. Их (систем биоценозов) совокупность составляет биосферу — явление планетарное. Здесь на всех уровнях генерализации, возможных для наблюдения, проявляется след вида Homo sapiens, сопоставимый с геологическими изменениями малого масштаба.

Ныне этнографии исторического прошлого (или археологии) известны и доступны для изучения только явления, классифицируемые здесь как *«информационный след»*. Это результаты, адекватные функционированию крупных сообществ животных (залежи нефти или «гекатомбы» динозавров) и растений (залежи каменного угля) в осадочных породах планетарной биосферы. Такой *информационный след* оставлен в верхних слоях биосферных отложений и сообществами человека.

Это и известные всем монументальные сооружения древности, остатки городов, замков, дворцов; это наскальные росписи палеолитических пещер и обширные рукотворные подземные штольни разработок полезных ископаемых, и подземные города и монастыри, это и особые почвенные покровы. К последним относятся различные типы почв, подвергшиеся антропогенному воздействию со стороны человеческих популяций и носящие название «пахотные земли» или «фонд землепользования». Наиболее выражена антропогенность (изменение, привнесенное людьми) так называемого *«культурного слоя»* (слоя грязи, мусора и всевозможных отходов, сопровождающих деятельность людей), в основном на местах **селитебных систем** — различных типов поселенческих структур (городов, крепостей, селений).

Культурный слой насыщен остатками жизнедеятельности человеческих сообществ — обломками бытовых предметов: утвари, в том числе керамики, орудий труда, оружия, украшений, т.е. **ассоциациями артефактов**. Их комплексы различаются по стилистическим особенностям, поскольку они оставлены различными

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

человеческими сообществами, по-разному адаптировавшимися к различной среде обитания. Ведь каждый комплекс ландшафтов, служивший месторазвитием и местообитанием каждого человеческого сообщества, уникален и неповторим.

Стилистические признаки в комплексах предметов обихода или их фрагментах (артефактах), отличающие один ареал от другого, сгруппированы специалистами в **археологические культуры — следы** функционирования неких человеческих единств. Такие единства, наблюдаемые археологически (в предметах из культурного слоя поселений или в предметах, преднамеренно помещенных древними жителями в погребения на могильниках), передают внутреннюю динамику в определенном пространственно-временном континууме (т.е. они существовали определенное время в определенном ареале). Стилистические единства материальной культуры отражают структурность системных общностей людей, которые их оставили.

Археологи различают квазитерриториальные «культурные ареалы», достаточно масштабные собственно «археологические культуры» и составляющие последние «локальные культуры». Пределом типологической дробности является даже не поселение, а постройка — жилище какой-либо семьи. Это наименьшая дробная единица в популяционных единствах как человека, так и некоторых других млекопитающих. Мне думается, что общности, оставившие данный «информационный след» (ту или иную археологическую культуру), имеют популяционную природу.

На разных уровнях генерализации материала (от наиболее масштабных, где проступают контуры «цивилизаций» в понимании Арнольда Тойнби, до «молекулярного» или «атомарного уровня», на котором различимы исторические судьбы микро- групп населения — родов и семей) отражена структурность человеческих общностей, на разных уровнях группирующихся по основному принципу биосферы: **as populatio,** в соответствии с основной тенденцией ее развития, в сторону, обратную всемирной энтропии.

Остаточная информация о человеческих сообществах в историческом прошлом, овеществленная в предметах материальной культуры того или иного человеческого единства, является пред-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

метом музейных экспозиций и объектом научных изысканий историков, этнологов (этнографов) и археологов. Последних следовало бы называть палеоэтнологами (палеоэтнографами): они имеют дело со случайно сложившейся выборкой этнографического материала минувших эпох, материала, уцелевшего во времени.

Не так давно были выделены две основных закономерности в осмыслении информационного следа, называемого материальной культурой [Шевченко 1999: 60–63]. В координате времени наблюдается некая прерывистость («хронологическая дискретность») материальной культуры, позволяющая стратифицировать (даже чисто типологически) разновременные горизонты на многослойных памятниках. А в одном временном срезе можно построить цепочку из типологически близких комплексов от эпицентра (ядра) одной археологической культуры к другой — свойство каждой археологической культуры существовать в ареале с размытыми границами, абстрагируемое как «пространственная изотропность» материальной культуры. Для объективного размежевания культур предложен математический метод исследования «поведения суммарной дисперсии» [Шевченко 2000].

В области истории было замечено, что различные уровни обобщения (генерализации) ведут к различному пониманию материала, разным выводам. При одном приближении (уровне генерализации) история представится восходящей спиралью от «первобытности» до техногенных и технотронных обществ; при другом возникнет мозаика переплетающихся нитей исторических судеб народов; а при максимальном приближении — в центре внимания окажутся судьбы людей, тогда возникнет пушкиноведение и шекспирология [Гумилев 1971: 18–24].

Поскольку «физический мир содержит сам в себе масштабы явлений» [Смородинский 1973], нельзя исключать того же свойства в следах прошлой исторической реальности, которая овеществлена как в памятниках материальной культуры, так и в антропогенизации ландшафтов. Соответственно существующей реальности (овеществленного прошлого) археолог классифицирует материальную культуру на «культурные области», собственно «культуры», «локальные археологические культуры» и более мелкие таксоны («типы»).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

При рассмотрении Эйкумены начала нашей эры сначала будут заметны наиболее масштабные явления. Перед археологом-наблюдателем не будет ни провинциально-римских, ни посткельтских культур на территории современных центрально-европейских государств, ни Черняховской — на современных территориях Украины и Молдавии. Перед глазами удивленного наблюдателя предстанет культурная суперцелостность, включающая весь круг провинциально-римских культур и Рима, занимающая значительную часть Средиземноморского бассейна и Европы. А рядом будут различимы противостоящие культурные сверхареалы, такие как Восточно- и Североевропейский регионы (финно-угорский и германский) или кочевая культура сарматского мира в биотопе Евразийских степей. На этом уровне рассмотрения благодаря существованию множества культур различных народов (а в них, в свою очередь, локальных культурных образований — культур племен и родов, пришлых, но влившихся в основную культуру) границы культурных суперцелостностей будут выглядеть как переход тонов в полутона и далее — в иные цвета иных суперкультур. Этот уровень генерализации материала соответствует выделению «цивилизаций» в терминологии А. Тойнби.

Ограничив рассмотрение регионом провинциально-римских культур, наблюдатель заметит общности, которые принято называть археологическими культурами, где признаки культурных суперцелостностей будут читаться как фон, определяющий общие категории вещей, стилей и мод, навеянных римской цивилизацией. Эти связи провинциально-римского круга древностей выступят в моей классификации как пространственная изотропность [III Конгресс антропологов и этнографов России; Семинар по «интеграции археологии и этнографии», М., 1999]. А на границах ареалов появятся включения, оставленные носителями культур иной суперцелостности, что связано с диффузией, обменом, торговлей, брачной экзогамией или смешением племен.

Еще более сузим угол наблюдения — и в поле зрения окажется Черняховская культура, где также нет места единству. По ряду признаков выделятся группы памятников: волынская и верхнеднестровская, подольско-днепровская. Вновь общие признаки культу-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ры будут «работать» как пространственная изотропность, а иные элементы приобретут решающее для классификации значение, индицируя исторические судьбы и генетические связи той или иной общности людей, оставивших свой материальный след.

Возможно еще одно приближение: введенные М.Б. Щукиным понятия молекулярного и атомарного уровней, описывающие динамику и взаимосвязи микроскоплений памятников и следовательно соответствующих групп людей (общин, родов, военных дружин). В двух последних случаях ситуация сложна, ибо равное значение могут приобрести признаки как локально-археологической культуры, так и культурной суперцелостности. Тогда причерноморские находки штандартов римских легионов укажут место пребывания римских войск, а единые с северо-западным «готским» регионом категории вещей констатируют в узком смысле — готов, а в широком — и их самих, и исторически связанное с ними население.

Несмотря на территориально-структурную неоднородность, объективность археологической культуры как материализованного следа некой общности [Брайчевский 1968] можно продемонстрировать различием элемента (признака) самой культуры и импорта, что принципиально возможно для любого уровня обобщения. По двум-трем десяткам фрагментов керамики археолог определит наличие древнерусской культуры и на городище детинца, и на сельском сезонном поселении, невзирая на очень различные артефакты построек и орудий труда, появляющиеся в результате раскопок. Но рейнский сосуд или византийская чаша будут отличены исследователем от аналогичных древнерусских подражаний. И дело не в интуиции (как полагают некоторые авторы), а в эрудиции: в знании более высокого уровня обобщения материала, где выделяются византийская культурная суперцелостность и изолированно развивающиеся реликты некогда единой славянской культуры.

Это согласуется с гносеологическим законом блокировки, гласящим, что об уровне организации природы (и общества) можно узнать настолько, насколько известно о двух соседних — более высоком и более низком.

При многочисленных ситуационных различиях принцип динамики общностей, отраженных археологически (на различных уровнях ге-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

нерализации материала), сводится к территориальной передислокации. При расширении ареала какая-либо археологическая культура теряет собственное своеобразие, «растворяя» свое былое единство среди инокультурных элементов других общностей, но объединяет их «единым знаменателем». Культуры, получившие такой импульс, как правило, также меняют свой палеоэтнографический облик. А археолог, изучая древности I тысячелетия н.э. Восточной Европы, сталкивается с явлением хронологической дискретности, обнаруживая на месте привычных позднезарубинецких (или постзарубинецких, типа Почепа — Десна, Лютежа — Днепр, или Рахнов — Днестр) древностей Черняховские отложения. Пространственная изотропность переросла в хронологическую дискретность.

Смена одной археологической культуры другой (дискретность во времени) позволяет отождествить эту эмпирически выделяемую общность с таким историческим организмом, который рождается, живет и умирает в исторически наблюдаемом времени, а составляющие его элементы (люди) входят в состав иных исторических организмов. Во время своего существования такой исторический организм функционирует как сложная, иерархическая система с подсистемами и блоками («культурные области» — собственно «культуры» — «локальные культуры» — «типы»). Время существования таких исторических организмов различно.

Думается, единственным эквивалентом такого явления в истории является этнос в понимании Л.Н. Гумилева [1970]. Такое отождествление органично, на каком бы уровне системности ни наблюдался этнический феномен. «Арабский мир» или «Христианская Европа»; этносы (структурные, в свою очередь), как русичи, населявшие Древнерусское государство; субэтносы, ассимилированные или влившиеся в процессе этногенеза в иерархически более высокие системные образования, как «свои поганые» — половцы, или мещера, мурома, ставшие субэтносами древнерусской народности; более дробные этнические единицы — консорции и конвиксии, как варяжские дружины норманов или византийские иноки, сирийские врачи, ставшие неотъемлемыми элементами социальной структуры и культуры Древней Руси и блоком в этносе древних русичей IX–XIII вв.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Прогресс и связанная с ним эволюция (или инволюция) орудий труда идет на территории всей Эйкумены, внутри многих исторических организмов, но внутри каждого — по-разному (потому и возможны инволюции, приводящие от производящего хозяйства к присваивающему, что связано с конкретными условиями развития в определенной географической среде). Поэтому вслед за В.А. Белявским полагаю, что этнос — явление маргинальное, феномен, в котором осуществляется взаимодействие трех материальных условий развития общества (но не общественного развития!): географической среды, роста народонаселения и уровня развития техносферы. Это положение В.А. Белявского, прозвучавшее на конференции «Человек — окружающая среда в историческом прошлом» (Чернигов, 1977), полностью соответствует положениям теории Л.Н. Гумилева о популяционной природе различных этнических образований.

Библиография

Алексеев В.П. Историческая антропология. М., 1975.

Алексеев В.П. Этногенез. М., 1986.

Брайчевський М.Ю. Походження Русі. К., 1968.

Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983.

Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства. М., 1971.

Гумилев Л.Н. Этногенез и этносфера // Природа. 1970. № 1.

Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М, 1989.

Иванов К.П. Взгляды на этнографию, или есть ли в советской науке два учения об этносе // Известия ВГО. Л., 1985. Вып. 3.

Изард В. Новые идеи в географии. М., 1976.

Кашев С.В., Кашовская Н.В. Новые Боспорские надгробия // Боспорский феномен: Колонизация региона. Формирование полисов. Образование государства. СПб., 2001.

Козлов В.И. О биолого-географической концепции этнической истории // Вопросы истории. 1974. № 12. С. 72–85.

Козлов В.И. Пути около-этнической пассионарности (О концепции этноса и этногенеза, предложенной Л.Н. Гумилевым) // Советская этнография. 1990. № 4. С. 94–110.

Ленгтон Д. Новые идеи в географии. М., 1976.

Смородинский Я.А. Частицы, кванты, волны. М., 1973.

Шевченко Ю.Ю. О взаимодействии двух глобальных свойств материальной культуры как закономерностях ее структурализации // Локальные различия в каменном веке. СПб., 1999 а. С. 60–63.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Шевченко Ю.Ю. Палеоэтнографические совокупности (ассоциации археологических артефактов) как глобальный этнографический источник // III Конгресс этнографов и антропологов России. 19996. С. 61.

Шевченко Ю.Ю. Археология с позиций географии // Интеграция археологических и этнографических исследований. Владивосток; Омск. 2000 а. С. 62–63.

Шевченко Ю.Ю. Математический аппарат дифференциации культур в пространстве // Интеграция археологических и этнографических исследований. Владивосток; Омск, 2000 б. С. 103–104.

Шевченко Ю.Ю. Цивилизация, информация, личность (по докладам Г.П. Удаловой, М.В. Аниковича, М.Ф. Альбедиль) // Теория и методология архаики. Материалы теоретического семинара. СПб., 2000 в. Вып. 2. С. 148–154.

Шевченко Ю.Ю. Святилище двух среброликих божеств // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000 г. С. 94–96.

Шевченко Ю.Ю. Дифференциация этнических палеокультур в пространстве // 285 лет Петербургской Кунсткамере. Сб. МАЭ. Т. XLVIII. СПб., 2000 д. С. 302–316.

Dark K.R. Theoretical Archaeology. L., 1995.

В.Р. Арсеньев

ПРОБЛЕМА КОДОВ КУЛЬТУР

Ставя в центр исследования проблему кодов культур, мы — вольно или невольно — обрекаем себя на неизбежность следования стереотипам позитивистской науки, логике доминирования рацио и технократической детерминированности. Такова культурная предопределенность Цивилизации. Однако в рамках семинара ТЕМА как раз и поставлена задача если не «реабилитации» Архаики, то, по крайней мере, релятивизации основ и ценностей Цивилизации, ее постулатов, ее клише видения и интерпретации феноменов, внесистемных для современной европейской культуры. Таковых выявлено столь много и в столь нетипичных для «классической» науки

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

формах, что требуется переосмысление основ видения для дальнейшего поступательного движения знания. Поставлена проблема адекватности, оптимизации культурных взаимодействий, в том числе научно устанавливаемой картины реальности.

Собственно, знакомство с альтернативным видением мира в иных реально чувственно и рационально наблюдаемых системах и дает повод, а с ним и способ релятивизации привычных образов, иные принципы выделения, отбора и структурирования фактов.

Проблема картины мира, ее декларирования — как неизбежная, императивная предпосылка выхода на качественно новый уровень совпадения познания и реальности — сама по себе есть не некоторая условность, логическая задача, а результат и осмысление исследовательского опыта как в парадигме самой науки, так и в реальности бытия исследуемой культуры.

Однако на начало XXI в. проблема смены картины мира выступает не как некая индивидуальная задача исследователя, мотивированная его специфическим опытом, но как универсальное и общекультурное явление, отражающее более или менее осмысленное кризисное состояние Цивилизации. Именно как тотальный мировоззренческий кризис в недрах Цивилизации следует рассматривать явление постмодернизма. Это своеобразный повтор декаданса начала XX в., сменившегося модернизмом. Но в данном случае, это «декаданс» особого рода, ибо сомнению подвергаются все основания «модернизма»: от науки и техники до искусства и образа жизни, от эстетики до экономики и финансов. И хотя такое уже случалось и ранее, столь системно и всеохватно подобного рода кризис еще не затрагивал человечество. И прежде всего — его западную, казалось бы, наиболее «развитую», «цивилизованную» часть. Причем парадокс концептуальной части кризиса заключается в том, что практически на всех направлениях знания, сложившихся ранее, — знания, опирающегося на позитивистскую картину мироотражения, — остается резерв познания, остается ощущение наличия перспектив на том же направлении.

Но перспективы эти лежат чаще всего в области совершенствования логики рассуждений и логики процедур, в рекомбинациях, «перетасовках» установленных в действующей парадигме фактов,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

но не в сфере критики фактов, не в поисках моделей, системно реинтерпретирующих старые факты и открывающих новые системные факты. Отсюда и убеждение значительной части исследователей, что кризиса нет, что надо просто работать на избранных направлениях, а «факты сами приведут к истинным заключениям и моделям».

Вот почему, обращаясь к проблеме «кодов культур», нельзя не отдавать себе отчета и в дискуссионности постановки проблемы, и в условности многих рассуждений в связи с заявленным сюжетом.

Это, прежде всего, сама формулировка: «коды культуры». Она задает основную парадигму рассмотрения выделяемых явлений реальности как некоего знака или последовательности знаков в более или менее регламентированной определенности связей и сочетаний компонентов. Подход этот в значительной степени выступает следствием влияния детерминистских установок в их весьма формализованном приложении и интерпретации. Он весьма хорошо разработан в математике, формальной логике, а в последующем перенесен на исследования в области языка. Успехи лингвистики в моделировании текстовой реальности языка создали предпосылку для широкого применения тех же подходов в широких сферах гуманитарного знания, начиная от филологии и литературоведения как наиболее близких лингвистике и вплоть до исторических дисциплин: археологии, этнографии, антропологии [Арсеньев 1998: 7–29]. При этом нельзя не заметить, что процессы эти происходили в условиях доминирования естественно-научных и технических интересов во всей культуре XX в., т.е. на подъеме и в рамках реализации уже упомянутого «модернизма».

В чем же тогда может заключаться пафос обращения к проблеме «кодов культуры», да еще в условиях утверждаемого кризиса модернизма? Полагаю, что есть необходимость конкретизировать общие рассуждения о кризисе модернизма, относительной ценности достижений позитивистской науки. А рамки и декларированные цели семинара ТЕМА побуждают определиться в отношении инструментария поиска, ибо таковой является и производным от базовой картины мира, и каналом, «кодом» движения в непознанное, его соотнесения и включения вновь обнаруженного в непротиворечивом по форме соответствии уже известному. В общем виде это

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

должно быть и известно, и понятно, поскольку относится к азам науки. Но, увы, в рутинной исследовательской практике это нередко забывается. Тем более сейчас — в условиях постмодернизма, когда эмпиризм в науке стал массовым явлением, а обращение к теории воспринимается либо как неуместное, немотивированное либо как выражение индивидуальных амбиций, лежащих вне собственно научной стороны дела.

Тем не менее есть фундаментальные проблемы, которые — даже если их не решать — осознавать необходимо. Это — «альфа и омега» нашего мировидения. А именно субъектно-объектное видение реальности, принцип дискретности явлений реальности, включая дискретность субъекта и объекта, принцип детерминированности реальности и видения ее. Наряду с этим — наиболее общим — стереотипным видением мира в рамках Цивилизации имеются и более частные, но от этого не менее важные координаты, которые постулируются без формулирования, присутствуют имплицитно, но вполне действенно — в силу воспроизведения все той же безусловной традиции. К ним относятся основные параметры внешнего мира: «пространство» и «время», «верх» и «низ», «природа» и «культура», «живое» и «неживое», «животное» и «человеческое» и т.д. «Координатное видение», выраженное через сложно сочетаемые пары оппозиций, оказалось главным эвристически значимым инструментом познания именно на подходе к постмодернистской фазе и в разгаре ее.

Вот почему можно сказать, что проблема «кодов культур» это во многом проблема обозначения объекта, конкретизации пространственно-временной определенности, задания целостной безусловности изучаемого. По крайней мере, это должно в значительной степени быть так в рамках действующей парадигматики науки. Но сама номинация вновь встречаемого/воспринимаемого явления уже есть не только его идентификация в соответствии с устойчивыми клише видения, но и кодировка его — в согласии с действующей кодовой системой данной культурной традиции. Постулируемая же целостность этого вновь номинируемого явления есть прямое следствие искомой, императивно востребованной дискретности всех явлений-объектов, которыми единственно и способна оперировать позитивистская наука. Именно в этом смысле ин-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

струментальное обращение к «кодам культур» весьма удобно, ибо там, где нет дискретности, есть безусловные сложности формализации. Не поддающееся формализации явление / процесс с трудом может быть кодифицировано как факт науки. И это не вопрос вкуса, это специфика и позитивистской науки, и всей породившей ее Цивилизации в целом.

Однако в реальном мире с дискретностью потенциальных «объектов» познания все обстоит значительно сложнее, чем в моделируемой его картине. Таковая начально — на этапе первичной формализации и кодификации, который ближе всего к непосредственному, сенсорному, чувственному этапу восприятия внешней данности, — чаще всего задается как условная. Но по мере нарастания опосредованности информационной обработки (например, многократного оборота сведений, переходящих от одного автора к другому через обращение к литературе) начальная условность забывается. И через это первичная номинация и соответственно кодификация де факто превращаются в безусловные.

Можно сказать, что востребованная в рамках позитивистского мироотражения семиотика — как способ модульного отражения и постижения реальности — входит в весьма жесткое противоречие с «сенсорикой», т.е. с чувственным или, вернее, «чувствуемым» отражением, лежащим в основе архаической, детской и образной / художественной картинами мира. Это те картины мира, в которых — высказанно или невысказанно — заложены принципы целостности, всеединства и всесвязности «Всего и Вся», т.е. (не постулируемого, но ощущаемого) мира (вне нас и в нас самих). В рамках легитимного научного знания подобная картина мира либо вообще лишена признанной адекватности, либо рассматривается как маргинальная, статусно неполноценная, ущербная, некодифицированная, неупорядоченная.

В свою очередь, «неупорядоченность» — своеобразный враг порядка. Это не нейтральный для основ Цивилизации, ее жизневоспроизводства элемент действительности, но потенциально опасный для нее «деструктор» и «терминатор». Элементы архаического, а с ним и всего правополушарного мироотражения рассматриваются в нашей жизни как неизбежные возрастные (для детей), досадно

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

рудиментарные (для основной массы взрослых), а также как досугово релаксирующие (для сфер масс-культуры).

Однако отмечаемая «внесистемность» такой парадигмы по отношению к Цивилизации (или нетипичность ее) есть не более чем кодовое несоответствие — при условии инструментального обращения к проблеме кодов — кодов отражения, кодов культуры. В данном случае «внесистемность» может быть просто видимым проявлением естественного несоответствия типа как продукта сознания, продукта абстрагирования — и самой типологизируемой реальности (как объекта познающей — в данном случае, «кодифицирующей» деятельности). Но без кодификации, без типологизирования невозможно — в рамках рациональной парадигмы — формировать «блоки» видения реальности. А без «блокового» видения, блокового конструирования невозможна мало-мальски всеохватная, структурированная картина реальности — будь то в образной или эксплицируемой форме.

Еще раз обращаю внимание, что Архаике этот механизм вряд ли присущ, во всяком случае, в полном объеме и в развитой форме, поскольку реально действует всеохватность имплицитной всесвязности и имплицитного всеединства на основе чувствуемой соотнесенности с целостно воспринимаемой реальностью. Здесь «блоком» выступает сам мир во всем его многообразии, во всем единстве возможных связей и в конечном счете в своей нерасчлененности и нерасчленимости.

Впрочем, сделать фактом науки выявленное по каналам «сенсорики» — «сенсорики» целостного, всеединого и всесвязного — крайне сложно, если не невозможно. И в первую очередь по причинам того же кодового несоответствия способов познания. В рамках науки такие формы отражения относятся к области «интуитивистики», дискредитированной позитивистским гиперрационализмом и выводимой за рамки науки.

Чувственно данные образы объекта предполагают оперирование безотчетными либо мало поддающимися прямой и однозначной маркировке проявлениями реальности. А это значит, что нет ни непреложной для «науки» дискретности, ни равно необходимой детерминированности. Кроме того, способ отражения — через чув-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ствование, сопереживание, сонастрой, эмпатию — создает особую (вполне материально проявляющуюся и ощутимую) императивную связь наблюдающего и наблюдаемого, что делает не вполне релевантной постановку вопроса о субъектно-объектных отношениях.

Обращаясь в рамках данных рассуждений к контролю процедур исследования, нельзя не отметить, что критика позитивистской парадигмы, а с ней и апология образной системы отражения (как имманентной Архаике и желательной для привлечения к ее научному осмыслению) могут иметь своим истоком осознанное и неосознанное проявление постмодернистской фазы общей культуры, соответствующей ей парадигме отражения. Даже если это так, в нем не должны проявляться оценочно, аксиологически выраженные констатации. В интересах поиска истины, адекватности целесообразнее и правильнее признать такое положение как объективную данность нынешней исторической эпохи.

По многим параметрам как в феноменологическом, так и в гносеологическом планах возникает неизбежность рассмотрения антитезы «Культура» — «культуры». Отчасти это связано с тем, что в общественных науках, да и в бытовом словоупотреблении существует смешение и смещение смысловой определенности этих понятий. Скажем, для археолога, этнографа, историка, философа значение слова «культура» не одно и то же. Здесь вряд ли уместно пытаться разобраться в различиях. Но оговорить их необходимо, тем более что слово «культуры» вынесено в название этого текста — и не случайно.

В силу разных обстоятельств, вполне вероятно вызванных самой природой позитивистской науки, в ряде важнейших областей гуманитарного знания в XX в. произошла вольная или невольная, осознанная или неосознанная подмена основного объекта исследования. Вместо «общества» как базовой реальности человеческого существования в центре внимания археологии и этнографии помещается нечто непосредственно наблюдаемое, видимо «дискретное» в прямом познавательном взаимодействии. Археологи предпочитают оперировать понятием «культура», а этнографы — «этнос», пришедшим как мнимо дискретная величина на смену понятию «народ». Социологам и культурологам вообще полюбился «человек», перекочевавший к тому же и в философию.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В самой этой практике есть весьма показательная сторона: повышенное внимание к формальному, зримо и рационально данному во взаимодействии субъекта и объекта, устремленность к поиску совпадения явления и сущности, фундаментальная установка на оперирование дискретными, «блоковыми» величинами в их приложении к непризнаваемой качественно иной реальности. Последняя же в действительности выступает как текучая и пластичная, способная поворачиваться к наблюдателю предписываемым ей образом, но при этом остающаяся сама собой, а главное — и такой, как ее хотят видеть, тоже.

В логике позитивистского познания «Культура / культуры» выступает весьма удобным базовым понятием исследования, поскольку оперирует преимущественно чувственно данной, зримо дискретной реальностью. Для «общества», «общественных процессов» процессы культурные лежат на поверхности, они видимы либо способны стать видимыми при наличии соответствующих инструментов. Процессы общественные, само «общество» суть выраженные концепты. В силу той же логики, вероятно, историкам удобнее оперировать понятием «государство» (либо другим, отражающим негосударственную / догосударственную форму общественного устройства — будь то «род», «племя», «вождество» и т.д.), а не понятием «общество» — по той же позитивистской установке на дискретность явлений данной нам реальности.

Именно эта вновь обретенная концептуальная неопределенность в условиях постмодернистской фазы существования Цивилизации и вынуждает говорить о необходимости формулирования качественно нового состояния мировоззренческих установок, скажем, той же этнографии / этнологии / социальной и культурной антропологии. Это могла бы быть этнософия [Арсеньев], оперирующая эмпирическим багажом перечисленных «родственных» дисциплин, но на принципиально иных подходах, восходящих к иной картине мира, представляющей собой синтетическое производное от архаических и модернистских картин с соответствующей данному требованию сменой аксиологических приоритетов.

И в то же время быстротечной смены ориентиров быть не может, а стремление к таковой единовременно, подобно озарению, есть не

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

только утопия, но и безответственность. Вот почему оперирование унаследованными понятиями долго еще будет неизбежным. Процесс же новаций будет происходить в постепенном реструктурировании, смещении смысловых акцентов, нетипичной интерпретации казалось бы известного, но на условиях «включенности» прежней картины в новую в качестве частного случая, не лишенного своей истинности — в рамках заданных и вербализованных при новом подходе ограничений.

«Культура» долго еще будет оставаться таким ключевым понятием. Но восстановление в научно легитимном статусе его отношения к феномену «общества» как сущностно первоопределяющему уже будет движением в нужном направлении. Однако разведение терминов «Культура» и «культуры» остается необходимым. «Культура» для частных вопросов, частных наук, — это относительно замкнутое явление: видимый, чувственно данный «объект» (в противоположность «субъекту» — «обществу» — «природе» — 'всему' во всеобщей данности, всеединстве и всецелостности). Но одновременно понятие «Культура» остается в сфере употребления универсалией макроуровня научного видения человеческой реальности, абстракцией для равностатусного оперирования, как и категория «общество».

Применительно к заявленной теме (подчеркну: только эффективность конкретно научных усилий с применением искомых подходов оправдывает их формулирование) следует тщательнее оперировать понятием «культуры». Именно оно (во множественном и в единственном числе) релевантно, в первую очередь, для конкретного исследовательского уровня. Только в таком слушае проблема «кодов» имеет смысл: как сопоставление единиц одного таксономического уровня, но нетождественных (в горизонтальных соотношениях), отражающих однопорядковые варианты. При этом они задают свои типологически однопорядковые или близкие/родственные множества (в их данной качественной определенности):

a1, a2, a3, ..., an, a(n+1), ... al, bl, c1, ..., n 1, (n+1)1…

Эта весьма приблизительная схема зримо демонстрирует разные ряды, разные «коды», возможные при наличии таксономически и типологически близких исходных компонентов. Здесь при близ-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ком (или тождественном) исходном элементе построения кодовой системы очевидны разные векторы (измерения) культурной реальности.

Человечество в целом и наука в частности при удержании достигнутого уровня познания и основных способов его приращения вряд ли откажутся от моделирования как способа оперативного отражения объективной реальности и применения знания в рационально оформленных сценариях. Именно поэтому обращение к кодам как метаязыкам, системам символов и их закономерных, логически выверенных комбинаций в интерпретации и том же моделировании объектов реальности (а также — совокупностей подобий, ассоциаций и аналогий) будет еще долго актуальным. А раз так, то тем более важно подчеркнуть условность любой абстракции, типологизации, неизбежность их рекомбинаций, переформулировок и даже перехода в «архивную» функцию и исчерпанную ценность того, что казалось незыблемым вчера и сегодня.

Мир в его отраженном нами состоянии пребывает в стадии глубоких и достаточно зримых перемен. А это предполагает, что и инструментарий, ориентированный на эмпирически воспринимаемый материал, на его, материала, созвучие — «эхо» — самому инструментарию, также должен меняться. Это «эхо» материала и инструментария выступает мерой адекватности. И по отношению к нему исследователь должен проявлять максимальную чуткость, постоянно корректировать инструментарий, реагируя на наличие или отсутствие созвучия. Тем более что «резонанс» исторически преходящ: и потому что меняется объект, и потому что выявляются новые и новые свойства объекта, открывшиеся при помощи действующего инструментария.

Сказанное в полной мере относится к «кодам культур», которые, будучи инструментарием, неизбежно должны эволюционировать, мутировать, сменяться более адекватными (для данного времени и данного состояния Цивилизации). Отсюда и очевидно выраженный ныне спрос на «архаическую альтернативу».

Подводя итог этому более или менее общему рассуждению по проблеме «кодов культур», следует отметить, что это скорее проблема познания, инструментария знания, чем свойство реальности объ-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

екта. Мы только приписываем изучаемым нами культурам наличие тех или иных кодов, мы постулируем логическую конструкцию как способ организации этого объекта, мы исходим из эксплицитности и самих кодов, и построенных с их помощью текстов, эксплицирующих реальность культуры, реальность бытия. Однако это серьезная ошибка, кстати, нарушающая сам постулируемый принцип «кодовой» организации культур. Эта ошибка — следствие эгоцентризма Цивилизации, исходящей из того, что ее наука располагает объективной истиной, истинной картиной и моделью реальности. В то же время истина объекта пребывает в иной кодовой системе и, соответственно, не совпадает с «объективной истиной».

Но поскольку нет иного пути, кроме пути сближения картин науки и картин истины, а в условиях «эксплицирующих объектов» таковыми выступают, в частности, этнографические реалии, кодовый подход придется применять и совершенствовать, помня при этом об условности приема, о «неимманентности» кодов самой реальности, об их допустимости, привнесенности. Это выступает, на мой взгляд, одним из важнейших условий адекватности видения. Отсюда все разговоры о «переводимости / непереводимости» культур — более или менее формальность. При кодовом подходе вопрос о «переводимости» снимается: ее попросту быть не может, в принципе. Из-за непереводимости различных кодов. Но природа допускает «переводимость» по совпадению, созвучию («по любви»), равно как и взаимодействие (в том числе и согласованное — в пределах эффективности соответствующей парадигмы) без очевидной формальной адекватности, созвучности, изомерности.

Библиография

Арсеньев В.Р. О лингвистическом и социальном измерениях этнокультурной реальности (в связи с изучением системы термине в родства бамбара) // Алгебра родства. Родство, системы родства, системы терминов родства. СПб., 1998. Вып. 2. С. 7–29.

Арсеньев В.Р. Манифест этнософии // Арсеньев В.Р. Свод основных понятий этнософии. СПб., 2006. С. 12–21.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

М.Л. Подольский

ИНДИВИДУАЛЬНОЕ И ТИПИЧЕСКОЕ В АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ (ОПЫТ КОМПОЗИЦИОННОГО ПОДХОДА)

Археологическая культура — понятие, противоречивое по своей сути. С одной стороны, это «устойчивое сочетание типов» [Массон 1976: 4], с другой — «совокупность связанных между собой объектов» [Там же: 3]. Каждое из этих высказываний само по себе возражений не вызывает, но совместить их в рамках единой логической модели затруднительно. Поиски формального подхода к описанию археологической культуры привели к бурной теоретической дискуссии 1960–1970-х гг., в ходе которой были подвергнуты сомнению содержательность этого понятия, а также историзм археологии в целом.

На мой взгляд, археологическая культура, лишенная исторического содержания, как и археология, лишенная историзма, равным образом бессмысленны. Объекты, изучаемые археологией, оставлены реально существовавшим обществом, *историчность* которого должна быть — в той или иной форме и в той или иной степени — в них отражена. Соответственно, воспринимая двуплановость археологических источников (*типическое / объектное*) как проявление реально существовавшей дихотомии *коллективное / индивидное,* можно попытаться перейти к исторически содержательной бинарной системе *социальное / индивидуальное.*

Феномен индивидуальности — открытие европейских мыслителей нового времени [Баткин 1989: 3]. В предшествовавшие эпохи индивидуальность как таковая, вообще говоря, не осознавалась. Из этого, однако, не следует, что ее не было фактически. Индивидуальное сознание — наряду с коллективным — должно иметь место в любом обществе, в том числе архаическом. В археологии оно наиболее убедительно проявляется в изобразительных памятниках. Конечно, зачастую мы видим простое тиражирование образцов. Но, скажем, пещерная живопись, окуневские стелы, шедевры скифского звериного стиля неопровержимо свидетельствуют, что в древности,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

как и сейчас, художественное творчество могло иметь индивидуальный характер.

Проблема усугубляется фрагментарностью археологических источников. Столкнувшись с уникальным объектом, мы не можем категорически утверждать, что он индивидуален. А вдруг это просто единственный известный нам образец серийного явления? Мы не умеем находить индивидуальность в осколках древних культур. Понятийный аппарат археологии изначально был нацелен на классификацию: главное — выявить типическое, а остальное — фон, неизбежно присутствующий в любой информационной системе, от которого надо избавляться тем или иным способом. Так сложилась археологическая практика, при которой индивидуальное автоматически попадает в разряд информационных шумов.

Можно было бы, очевидно, поставить обратную задачу и попытаться выявить в археологическом материале именно индивидуальное, отодвинув на уровень фона типическое. Но и это не решило бы проблему. Препарировав подобным образом археологические источники и искусственно расчленив их, мы попали бы, как и в предыдущем случае, в тиски жестких классификационных схем. Только в органической взаимосвязи индивидуальное и типическое обретают исторический смысл. Рассматривая то и другое по отдельности, мы выхолащиваем из археологии общечеловеческое содержание и приходим к абстракциям, пригодным для более или менее увлекательных, но отвлеченных спекуляций.

Но вовсе не обязательно, вычленяя ту или иную сторону археологической культуры, пренебрегать — в угоду формальной чистоте анализа — всем остальным. Можно попытаться сохранить и за типическим, и за индивидуальным тот статус, который они реально для нас имеют, — статус разноплановых проявлений единой исторической ситуации. Иначе говоря, то и другое должно занять полноправное место в реконструируемой нами картине.

При этом не надо забывать, что фон — понятие относительное. Все зависит от установки наблюдателя — как и на чем он фокусирует свой взгляд. Если археолог стремится выявить типическое, то на уровень фона отодвигается все, что не поддается убедительной типологизации, при поисках индивидуального — то, что оказыва-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ется за рамками тех или иных экстремальных всплесков культуры. В обоих случаях действует принцип исключения из рассмотрения той или иной части материала.

Подход, предлагаемый мной, предусматривает совсем иное. Поль Сезанн говорил: «Главное в картине — это найти верную дистанцию. По этому признаку определяют талант художника» [Ревалд 1994: 322]. Археологу тоже надо найти верную позицию и верную дистанцию. И тогда воссоздаваемая им картина приобретет глубину. На переднем плане — общая структурная специфика непосредственно изучаемого материала, далее — аналогии или, наоборот, контрасты, связанные с предшествовавшей и последующей эпохами, а также с соседними территориями, затем — дальние параллели и т.д. Иначе говоря, *археологический фон* должен формироваться в соответствии со степенью *удаленности* тех или иных фактов и наблюдений.

Но все-таки где же искать историзм археологических источников? Индивидуальное, взятое само по себе, может проявиться в них в виде серии более или менее серьезных отклонений от нормы со вспышками уникальности, разрозненными и потому внеисторичными. Социальное (типическое), будучи по своей природе инерционным, может — опять-таки, само по себе — либо находиться в стабильном состоянии, либо плавно эволюционировать (здесь уже намечается вектор движения, но до настоящей динамики еще далеко). Недаром Эмиль Дюркгейм настаивал на том, что «социальные факты суть вещи и должны рассматриваться как таковые» [Дюркгейм 1995: 155]. И добавлял: «Вещь есть сила, которая может быть порождена только другой силой. Следовательно, для того чтобы объяснить социальные факты, нужно найти энергии, способные произвести их» [Там же: 156].

Движущая сила (энергия) истории рождается, очевидно, во взаимодействии индивида и социума. В культуре функционируют не сами поведенческие клише, а люди, усвоившие их. Коллективное сознание обретает жизнь, преломившись в личном сознании каждого члена общества. Массовое тиражирование исходной матрицы неизбежно сопровождается более или менее существенными ошибками. В случайных отклонениях еще нет индивидуальности, но они

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

придают культуре вероятностный характер. А это, в свою очередь, подготавливает почву для направленных сдвигов, поскольку становится возможным появление индивидов, осмысливающих и преобразующих (в традиционном обществе — неосознанно) общепринятые установки.

В историческом плане индивидуальность возникает при предельно допустимых отклонениях. С одной стороны, сдвиги должны быть достаточно велики, т.е. заведомо превышать случайный разброс параметров — иначе нельзя оторваться от первоначально заданной парадигмы. С другой — они не должны переходить ту границу, за которой исчезает коммуникативность, за которой человек не может быть понят соплеменниками и потому теряет средства самовыражения. Исторически значимой (т.е. порождающей историю) оказывается индивидуальная ситуация, находящаяся одновременно *в своей культуре* и *вне своей культуры*. Феноменологически она приемлема для современников, но фактически реализует парадигму иной, новой культуры. Подобные эпизоды случались, очевидно, всегда. «Умонастроенность среды и времени переставала, пусть в редких критических точках, быть привычной, заданной, равной себе. Происходила словно бы вспышка вольтовой дуги между нормой и казусом. Клишированная цивилизационная матрица, <…> детерминировавшая всякое “я”, вдруг сдвигалось в каком-то Я. И в этом суть *культуры как истории* [курсив мой. — *М.П.*]» [Баткин 1989: 16].

В археологии, однако, все это недоступно непосредственному наблюдению. И социум, и индивид, а также их взаимоотношения остаются за кадром. Можно рассчитывать лишь на косвенные свидетельства. Какие? Любая культура включает в себя ядро и маргинальные компоненты (правда, в экстремальных случаях роль того либо другого может сводиться практически к нулю). И в этом плане структурную специфику археологических культур можно попытаться проследить, хотя бы в самом обобщенном виде. Это несколько приблизит нас к цели.

Достаточно уверенно можно ожидать, что культурная парадигма с наибольшей полнотой проявляется в ядре. Исторически индивидуальное надо искать, скорее всего, среди маргинального. Но в числе маргинальных могут оказаться также просто периферийные

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

памятники (на стыке с соседними культурами), деградированные (отражающие разложение культуры), фрагментированные и т.п. Иначе говоря, однозначного соответствия здесь нет. А значит нет и однозначных решений. И все же единственный предоставляемый нам шанс (во всяком случае, на нынешнем уровне археологии) заключается в последовательном восхождении по логическим ступеням: *ядерное / маргинальное — типическое индивидуальное — социальное / индивидуальное.*

При таком восхождении нас ожидает масса сложностей. Наиболее серьезное препятствие заключается в следующем. На первой ступени археологический материал дискретен, на последующих фигурируют, наряду с дискретным *индивидуальным,* и континуальные компоненты. Таким образом, мы приходим к жесткой оппозиции *корпускулярного* и *непрерывного.* Это неизбежно. Во всех областях знания наука сталкивается с такого рода двойственностью изучаемых явлений (к примеру, в физике это привело к созданию двух моделей мира — классической и квантовой). Следовательно, мы имеем здесь дело уже не просто с разными планами исторической ситуации, но — с точки зрения методики научного описания — с ее разнородными пластами, соподчинить которые в рамках единой непротиворечивой логической схемы действительно невозможно. А это означает, что картина, воссоздаваемая нами, неизбежно будет иметь отчасти интуитивный характер.

В связи с этим отметим, что общеупотребительные выражения типа *картина мира, картина прошлого, картина нравов* и т.п. не сводятся к простой метафоре. За ними стоит глубинная аналогия с изобразительным творчеством: предполагается компоновка тех или иных явлений на некоей воображаемой поверхности. Это в полной мере относится и к нашему случаю. Причем, очевидно, искомую картину нагляднее всего можно представить на условной плоскости, координатные оси которой соотнесены с типическим и индивидуальным (подобно тому, как на живописном полотне они соотнесены с горизонталью и вертикалью). Ее *глубина* обеспечивается за счет привлечения археологического фона, воспринимаемого уже не как информационный шум, а в качестве *заднего плана.* Благодаря этому формируется особое *археологическое пространство,* где географи-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ческие координаты и астрономическое время тоже отодвигаются на задний план и становятся параметрами фона. На передний план такого пространства выдвигаются интересующие нас проявления археологической культуры, которые надо расположить так, чтобы вся *ситуация* в целом приобрела, по возможности, *историческую рельефность*. И только в этом случае мы можем рассчитывать на воссоздание более или менее достоверной исторической картины, основанной, как писал еще в 1922 . Осип Мандельштам, «на принципе [внутренней. — *М.П.*] связи, а не причинности» [Мандельштам 1987: 56].

Речь идет вовсе не о сочинении вольных фантазий на археологические темы, но о вполне корректном моделировании определенных ситуаций. Моделирование — универсальный метод, используемый в археологии чрезвычайно широко, хотя далеко не всегда в явной форме. Мы обращаемся к нему при любых реконструкциях, базирующихся на археологических источниках. При этом, как правило, в исходных данных существуют лакуны и логические разрывы, которые обычно устраняются с помощью принятых *a priori* гипотез (высказанных или подразумеваемых). Эти гипотезы могут опираться на самые разные предпосылки: здравый смысл, этнографические или исторические параллели, общеисторические концепции (типа теории культурных кругов или исторического материализма).

Предлагаемый подход предусматривает преодоление логических неувязок за счет такой компоновки материала, при которой они не только теряют антагонистический характер, но и обретают определенный смысл. Иными словами, это *композиционный вариант моделирования.* Как и в других вариантах, здесь должны быть четко сформулированы и удовлетворены исходные условия — внутренние (структурные) и внешние (в пространстве и времени). Но первоочередными критериями правомерности модели будут уже не численные результаты статистических подсчетов, а ее композиционная цельность и убедительность. В результате тоже появляется гипотеза, но *a posteriori,* при осмыслении структурной специфики полученной картины. Именно такая процедура — сначала модель, потом гипотеза, а не наоборот — позволяет подойти к проблеме историзма древних бесписьменных обществ не извне, а *изнутри.*

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Конечно, предлагаемый подход несколько противоречит существующей ныне тенденции тотальной формализации археологической методологии. Но в нем нет никакого антинаучного криминала — и, кстати сказать, нет ничего сенсационно нового. В любой области знания научное творчество в значительной мере опирается на интуицию. Зачастую, как и в нашем случае, оно имело композиционный характер и ставило целью создание убедительной общей картины за счет соответствующей группировки изучаемых объектов или явлений на плоскости (яркий пример — периодическая система Д.И. Менделеева). На долю формальных методов оставалась апробация предлагаемой модели, что не исключено и в археологическом варианте.

В археологии такой подход тоже отнюдь не нов. Мало того, он в ней всегда присутствовал и присутствует поныне. Археолог в принципе не может обойтись без интуитивной картины эпохи, которую изучает. Вопрос в том, какое место она занимает в его построениях. Мы до сих пор воздаем должное интуиции В.А. Городцова или С.А. Теплоухова. За периодизацией каждого из них стоит цельная картина, обладающая безусловным историзмом. Иначе и быть не могло: в начале века чисто формальный подход к источникам, учитывая их тогдашнюю скудость, был исключен. В дальнейшем положение изменилось. Хлынувший лавиной материал (в основном, новостроечный) колоссально обогатил археологию. Но в отношении историзма и цельности восприятия он оказался для нее тяжким, почти непосильным бременем. Интуиция стала интимным актом, предназначенным исключительно «для личного пользования». Как результат, в археологической литературе широкое распространение получили два новых жанра. Один — более или менее строгий формальный анализ материала, но практически без его интерпретации. Другой — историческая ретроспектива, утратившая непосредственную связь с источниками.

Возвращать в научный обиход интуицию надо, но это сопряжено с преодолением некоторых широко распространенных стереотипов научного мышления. В частности, специфика композиционного моделирования заключается в том, что оно не может быть сведено к единому универсальному алгоритму. В каждом конкретном случае

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

процедура компоновки материала должна исходить из его структурной специфики и не может быть определена заранее. Вспоминается задача из известной сказки: «Поди туда — не знаю куда, принеси то — не знаю что». Казалось бы, найти нечто, не имеющее ни адреса, ни имени, невозможно. Но фольклорный герой выполняет задание. Он просто отправляется в странствия, и когда встречает то, что ищет, оно заявляет об этом само. Приглашаю последовать его примеру и предлагаю несколько этюдов, основанных на археологических материалах Минусинской котловины.

* * *

Эпоха распространения в минусинских степях скотоводства представлена афанасьевской и окуневской культурами. Афанасьевская культура типологически монолитна, в окуневской сейчас уже выделено два варианта — черновский и уйбатский [Лазаретов 1997: 36–38] . Известно довольно много своеобразных и даже уникальных памятников, которые принято причислять, с некоторой натяжкой, к окуневским (хотя предлагались и более дробные классификационные схемы) [Подольский 1995: 7–10]. На хронологической шкале афанасьевский, окуневско-уйбатский и окуневско-черновский массивы занимают, в принципе, различное положение. Но каждый из них настолько своеобразен и целен, что их нельзя представить в виде непрерывной цепочки культурных явлений, вытекающих одно из другого.

Местные корни скотоводства отсутствуют: предпосылок для одомашнивания копытных, по данным палеозоологии, здесь не было [Ермолова 1982: 14–15: Она же 1983: 188–191]. Предшествовавший неолит — особенно в сравнении с соседними областями (Приангарье, Алтай) — крайне скуден [Котожеков 1998: 131–139]. В северной части региона на рубеже эпох — рассматриваемой и последующей карасукской — вклинивается андроновский культурный массив [Максименков 1978].

Ареал афанасьевской культуры ограничен непосредственно Саяно-Алтаем. Ареал культур окуневского круга распространяется, помимо того, на обширные сопредельные территории [Семенов 1997: 152–160]. Кроме того, в окуневских памятниках прослежива-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ются неолитические реминисценции — в первую очередь, ангаро-байкальские [Соколова 1995: 20–24]. Практически все элементы афанасьевской культуры находят близкие аналогии на восточной окраине европейских степей, но не комплексно, а в памятниках, относящихся к различным территориально-хронологическим пластам ямной культурной общности [Подольский 1980: 27]. Поиски окуневских параллелей (за исключением упомянутых неолитических) ведут туда же, но уже к памятникам ямно-катакомбного круга [Лазаретов 1995: 14–16].

Таковы предпосылки, позволяющие скомпоновать модель интересующей нас ситуации.

На переднем плане — весьма разнородные (в том числе уникальные) памятники окуневского круга и ряд типологически монолитных культурных массивов: афанасьевский, окуневско-уйбатский, окуневско-черновский. Это как бы острова, поднимавшиеся из аморфной стихии и через некоторое время исчезавшие с поверхности. Они сменяли друг друга, но могли существовать и одновременно. На заднем плане — охватывающие значительную часть сибирских степей культуры окуневского круга; саяно-алтайский и ангаро-байкальский неолит; мощный очаг степного скотоводства на восточной окраине Европы.

История ямной общности напряженна и динамична. Последний ее период характеризуется активным взаимодействием ямных и катакомбных племен [Мерперт 1977: 68–79], а финал — образованием где-то на стыке Европы и Азии срубной и андроновской культур и экспансией: первой — в западном направлении, второй — в восточном. Но задолго до этого должна была начаться фильтрация на восток скотоводов, не выдержавших жесткой борьбы за пастбища или же настроенных крайне консервативно и не желавших принимать неизбежные культурные перемены.

Начало этого процесса, рассеянного в пространстве и времени, не прослеживается, но кульминация пришлась, очевидно, на бурное ямно-катакомбное время, а конец был положен андроновской активностью. Сначала в него были вовлечены носители архаичных традиций ямной культуры, затем — представители смешанных ямно-катакомбных групп. Более поздние переселенцы оттесняли

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

предшественников вглубь азиатских степей (поэтому неизвестны афанасьевские памятники на промежуточных территориях). Местное население также должно было активизироваться и прийти в движение. Стимулировались межкультурные контакты, принимавшие самые разные формы. Процесс, будучи рассредоточенным, в каждом случае протекал самостоятельно и своеобразно. Столкновения интересов могли быть непримиримыми или разрешимыми, разнородные группы могли ассимилироваться или же сосуществовать более или менее изолированно.

Таким образом, находит объяснение обилие в минусинских степях типологически разнородных памятников, характерное для этой эпохи. Пионеры-скотоводы были здесь маргиналами, оторванными от исходных культурных массивов. Это относится и к выходцам из сибирских неолитических племен, вступившим в контакт с пришельцами. Дело не обошлось единовременным импульсом: пионерский корпус пополнялся новичками на протяжении всей эпохи. Культурная консолидация требовала времени и не могла ограничиться одним или двумя поколениями.

Проходила она по-разному.

Наиболее консервативные первопроходцы, связанные с ямной традицией, стремились, видимо, к жесткой изоляции от аборигенов. Культурные различия между их отдельными группами утратили остроту на новых землях и не помешали объединению, которое привело к формированию афанасьевской культуры. Это — крайний случай.

Представители эклектичных ямно-катакомбных групп были, очевидно, более склонны к компромиссам, чем объясняется как чрезвычайное разнообразие соответствующих памятников, так и синкретизм, присущий им всем.

Парадоксально: маргинальные элементы предшествуют ядерным! Но ведь они маргинальны по отношению к своим исходным культурам. В среде переселенцев и их ближайших потомков шел *индивидуальный* экспериментальный поиск новых *социальных* форм. На уровне эксперимента, по большей части, он и заканчивался. И только в исключительных случаях рождался жизнеспособный первичный кристалл, вокруг которого собиралось и крепло ядро новой культуры. Так, видимо, появлялись в Сибири культуры окунев-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ского круга (афанасьевская по отношению к ним стоит несколько особняком: здесь на первом плане был не поиск новых социальных клише, а притирание старых, по происхождению близких, но не вполне идентичных).

* * *

Карасукская эпоха характеризуется, прежде всего, расцветом бронзовой металлургии. Это безусловно стадиальное явление. В Минусинской котловине оно связано, очевидно, с приходом каких-то новых групп населения (откуда — вопрос особый). Структурная специфика эпохи определяется наличием в археологическом материале двух пластов. Один из них, очень однородный, представлен собственно карасукскими (классическими) памятниками. Второй, не столь устойчивый, различными авторами интерпретируется и соответственно называется по-разному (каменноложский, лугавский, атипичный).

Две крайние позиции в отношении карасукской проблемы четче всего были аргументированы М.П. Грязновым и Н.Л. Членовой. Первая — карасукская эпоха — делится на два последовательных этапа: собственно карасукский и каменноложский [Грязнов, Пяткин, Максименков 1968: 180–187]. Вторая — в котловине одновременно существуют две культуры: собственно карасукская и лугавская [Членова 1972]. Обе позиции имеют как свои резоны, так и существенные *но*. Методологически они сходны между собой. В том и другом случае реализуется жесткая линейная схема: материал механически рассекается на две части, которые затем размещаются во времени либо последовательно, либо параллельно. Между тем специфика источников требует более цельного и органичного подхода. Он может быть обеспечен за счет соответствующей компоновки модели.

На переднем плане — культурный блок, состоящий из монолитного собственно карасукского ядра и сравнительно мобильного окружения, относительная роль которых меняется во времени: поначалу безусловно преобладает ядро, но к концу эпохи оно практически распадается. Фон задается технологическим — в первую очередь, металлургическим — прогрессом, характерным для широкого круга степных культур этого времени.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В начале эпохи общий облик культуры определялся, очевидно, ее традиционным ядром — некоторые карасукские могильники насчитывают сотни курганов, однотипных по конструкции, обряду и инвентарю. Но и роль маргиналов не сводилась, видимо, к нулю. Мало того, она должна была неуклонно возрастать — бурный, дотоле невиданный технологический прогресс требовал постоянного преодоления застоя. Показательно, что некоторые прототагарские черты обнаруживаются именно в атипичных карасукских памятниках [Членова 1972]. Иначе говоря, наличие устойчивого однородного ядра было необходимым условием стабилизации ситуации в целом, а маргинальный компонент придавал этой ситуации динамический характер. Но когда динамика набрала силу, консервативное ядро стало нежизнеспособным пережитком и неизбежно должно было распасться, что и положило, в конце концов, рубеж между карасукской и татарской эпохами. Правда, жесткой хронологической границы здесь не могло быть. О некоторых памятниках трудно сказать, относятся ли они еще к карасукскому времени или уже к татарскому.

Не следует забывать, что минусинская археология базируется почти исключительно на погребальных памятниках. Это относится и к рассматриваемой эпохе. Следовательно, выделение культурного ядра в данном случае отражает совершенно определенный факт: какая-то часть населения крайне строго относилась к погребальному обряду и практически не допускала в нем отклонений от традиционных норм. И не более того. В какой мере этот консерватизм распространялся на повседневную жизнь, мы не знаем. Но ясно, что часть населения, сохраняя сущность погребального ритуала незыблемой, позволяла себе трактовать некоторые его детали несколько более вольно, либо сообразуясь с обстоятельствами, либо пытаясь сохранить какие-то частные пережиточные нормы, либо испытав стороннее влияние.

Это, естественно, вовсе не означает, что все лугавцы (каменноложцы) были маргиналами. Но коль скоро погребальный обряд — факт социальный, мы вправе предполагать, что именно в этой среде мог идти *индивидуальный* поиск новых *социальных* нормативов. В отдельных случаях инновации могли утвердиться более или

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

менее прочно, что вело к появлению в культуре локальной специфики и постепенному вытеснению классических (ядерных) традиций. В итоге же этот поиск, вкупе с притоком нового населения, привел к формированию тагарской культуры.

* * *

При сопоставлении сравнительно полно изученных раннетагарских могильников оказывается, что каждый из них характеризуется своеобразным, только ему свойственным сочетанием разновременных, с точки зрения типологической хронологии, элементов. Эти погребальные комплексы функционировали, очевидно, достаточно долго — в них похоронены представители нескольких поколений. Но снять противоречия за счет внутренней хронологии, разбив материал по разным этапам, не удается [Podolskij 1996: 89–92] (не спасает положения и дробная периодизация, предложенная М.П. Грязновым). В целом погребальный обряд и инвентарь в рамках отдельного могильника едины, вещи ранних и поздних типов иногда сосуществуют в одном погребении. Поэтому нет оснований видеть здесь ни параллельно развивающиеся варианты культуры, ни звенья единой для всей Минусинской котловины хронологической цепочки. Ситуация приобретает своеобразный мозаичный (лоскутный) характер, что должно быть учтено при компоновке модели.

На переднем плане — мозаично расположенные раннетагарские комплексы (могильники). Фон отражает динамику эпохи в целом. В каждой ячейке мозаики фиксируется и демонстрируется крупным планом один из частных моментов общей непрерывно меняющейся картины.

Процесс становления тагарской культуры, унаследовавшей ту динамику, которую приобрела на финише предшествовавшая эпоха, не мог происходить централизованно. Будучи рассредоточенным и в значительной мере спонтанным, он должен был самоорганизовываться на уровне сравнительно небольших коллективов — локальных групп населения. В этом случае стабильность культуры в целом могла обеспечиваться только за счет консервации традиций в каждой отдельной группе на протяжении жизни нескольких поколений, а динамичность — за счет вариабельности локальных традиций,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

периодически приводившей к перегруппировке коллективов. Иначе говоря, локальный консерватизм не позволял раннетагарской ситуации пойти вразнос, а сосуществование и взаимодействие близких конкурирующих традиций предохраняло ее от застоя.

Вместо единого культурного ядра здесь присутствуют рассредоточенные структурные узлы. Не исключено, что каждый узел имел свое «мини-ядро». Но в данном случае это не имеет значения. Если бы даже мы могли проследить жизнь какой-либо локальной группы во времени, то увидели бы стандартную последовательность: становление, период стабильного существования на протяжении нескольких поколений, упадок. Это частная история, судьба. Динамические процессы происходили на ином уровне. Каждая группа играла в них роль элементарного общественного организма, и только он реально обладал прерогативой индивидуальности. Нет особого смысла выявлять некий среднестатистический или «типический» коллектив. Исторически значимыми были только контакты и конкуренция *индивидуальных* групп в рамках того конгломерата, которым, по сути дела, являлось раннетагарское *общество* в целом.

* * *

Среднетагарская эпоха (вторая стадия, по С.В. Киселеву, или сарагашенский этап, по М.П. Грязнову) не давала повода для особых дискуссий за отсутствием серьезных неувязок в источниках. Однако противоречия, связанные с общей динамикой тагарской культуры, остаются. Если сопоставить напрямую ранние и поздние тагарские материалы, то это не даст оснований тут же объединить их. Только скрупулезно проследив метаморфозы по всем промежуточным звеньям, можно убедиться в преемственности и связать конец с началом. С полным правом можно говорить не только о единой, но и о трех последовательных тагарских культурах. Каждая из них связана с притоком новых групп населения (что фиксируется антропологически), с появлением новых форм погребального обряда и новых типов инвентаря. Происходили, очевидно, и глубинные структурные сдвиги. И это должно быть отражено в нашей модели.

На переднем плане — повсеместно распространенные сарагашенские склепы и, особняком, уникальные курганы Салбыкской

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

долины. Фон определяется переходным — от раннего тагара к позднему — характером эпохи.

Преодолеть раннетагарскую лоскутность можно было только путем формирования структурных единиц, достаточно крупных, чтобы динамические процессы могли протекать уже внутри них. Это действительно имело место и проявилось, в частности, в том, что на смену одиночным погребениям пришли склепы, в каждом из которых похоронено до ста (иногда даже более) покойников. Но не только в этом. Консолидация могла происходить либо централизованно, либо спонтанно на местах и должна была привести либо к формированию монолитной культуры, либо к возникновению более или менее самостоятельных культурных вариантов.

В какой-то момент наметилась первая из этих тенденций, о чем свидетельствуют колоссальные салбыкские курганы, но в итоге возобладала вторая, окончательно оформившаяся в тесино-таштыкское время. Во всяком случае, археологические источники не позволяют предполагать, что в рамках тагарской культуры получила развитие даже зачаточная государственность типа скифской.

Эпоха характеризуется сосуществованием двух вариантов погребального обряда: старым и новым. Обряд, унаследованный от прежней эпохи, практиковался сравнительно редко, зато не только в рядовых курганах, но и в т.н. царских из Салбыкской долины (отметим, что уже в раннем тагаре известны «вождевые» курганы, выделяющиеся своей масштабностью [Паульс, Подольский, Седых 1985: 137–143]). Безусловно, преобладал новый тип погребений (связанный, возможно, с приходом нового населения) — в склепах. Кто стоял за этими двумя традициями? Родовая аристократия и относительно демократичная воинская среда? Возможно. Но это в данном случае не так уж и важно. Значительно важнее другое. Наличие двух обрядовых парадигм свидетельствует, что в процессе формирования и консолидации тагарское общество органически включило в свою сферу *индивидуальные* противоречия, благодаря чему культура стала *внутренне динамичной* (и теперь это действительно *общество,* а не конгломерат).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

* * *

Обращаясь к позднетагарским памятникам, мы сталкиваемся с совершенно новым явлением. В каждой из предшествовавших культур погребальный обряд имел своеобразную, но единую основу, варьируясь лишь в деталях, или же, как на предыдущем этапе, допускал сосуществование новой формы обряда со старой, пережиточной. Здесь же одновременно функционируют принципиально разные обрядовые системы. Склепы. Грунтовые могильники (при отсутствии местных прототипов). Впускные погребения (третий тип памятников тесинского этапа [Пшеницына 1975: 150–162]). Комплексы с парциальными захоронениями [Кузьмин 1995: 151–162] (не имеющие аналогий вне тесинской культуры). Такое разнообразие обрядов свидетельствует о появлении групп населения, в культурном отношении более или менее изолированных. Подобная ситуация сохраняется и в таштыкское время.

На переднем плане — тесинские, затем таштыкские погребения, совершенные по обрядам, имеющим принципиально различную религиозную основу (при сходном инвентаре). На заднем плане — общая религиозная обстановка эпохи; тенденции, наметившиеся в среднетагарское время; структурная специфика Кыргызского каганата.

Обрядовый разброд мог быть порожден притоком новых переселенцев, отражая общую неустойчивость религиозной обстановки, характерную для начала нашей эры и предвещавшую финал Древнего мира. Но для нас, пожалуй, важнее то, что к культурной дифференциации закономерно должна была привести тенденция децентрализованного развития, проявившаяся уже в сарагашенских памятниках. В конечном итоге она сыграла, очевидно, важнейшую историческую роль, определив характер межплеменных отношений.

В раннем средневековье в рамках Кыргызского каганата документально фиксируется кыштымство [Кызласов 1993: 95], ставшее к тому времени традиционным явлением. Оно не могло появиться на голом месте. Институт кыштымства должен был подготавливаться исподволь, путем поэтапного формирования соответствующей межплеменной иерархии. Не исключено, что этот процесс — как альтернатива централизации — наметился еще в конце тагара.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Дифференциация культуры, с одной стороны, была обусловлена децентрализованным характером общества, с другой — стимулировалась внешними воздействиями (в частности, притоком нового населения). Ни в том, ни в другом нет настоящей внутренней динамики. Создается впечатление некоторого общего снижения творческой активности в социальной сфере. Не исключено, что в преддверии средневековья нечто подобное действительно имело место (не надо забывать, что значительной части населения через несколько поколений предстояло стать кыштымами). Индивидуальность не исчезла, но она была направлена на решение конкретных задач в технике, строительстве, искусстве... К примеру, М.П. Грязнов отмечал: «Конструкции таштыкских склепов сильно варьируют. Двух одинаковых склепов еще не находили» [Грязнов 1972: 122]. Индивидуальны погребальные маски (именно индивидуальны, а не портретны; портрет, в современном понимании этого жанра, в древности вряд ли имел смысл).

* * *

Итак, перед нами пять совершенно непохожих одна на другую картин, пять самобытных ситуаций. Здесь они охарактеризованы предельно кратко и на самом деле, конечно, намного богаче деталями и нюансами. Но думаю, что и в таком виде каждая из них достаточно выразительна. А все вместе они составляют *пентаптих,* в котором представлены пять эпизодов, исторически связанных между собой.

Появляется возможность хотя бы в общих чертах проследить поэтапно становление и развитие исторической динамики.

Традиционная типологическая периодизация минусинских древностей по этому поводу молчит. Она основана на анализе устройства курганов, элементов обряда, типов вещей. Эти категории источников, будучи доступны для непосредственного наблюдения, оказываются, естественно, первичными индикаторами трансформации культуры. Но проблема историзма отнюдь не сводится к хронологической диагностике. Очень важно, в частности, как от ситуации к ситуации менялись взаимные позиции типического и индивидуального.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В первой (афанасьевско-окуневской) ситуации мы видим еще чисто традиционные культуры. В них безраздельно господствует типическое. В *холодном* (по К. Леви-Стросу) обществе следует жить и поступать так, как жили и поступали отец, дед, прадед и т.д. Но как в подобном случае мог осуществиться переход к исторической динамике? В очагах цивилизации такой качественный скачок был связан с возникновением государственности. Но в степи, очевидно, для этого еще не было условий. Мы видим здесь совсем иной вариант процесса. Индивидуальное и новое порождается сравнительно аморфной средой, подпитываемой извне. Поэтому наметившаяся динамика имеет надкультурный характер: каждая из культур сама по себе стабильна, но они периодически уступают место одна другой.

Вторая (карасукская) ситуация: индивидуальность входит в блок с традиционным культурным ядром в качестве маргинального компонента. Культура приобретает двойственный характер. За ней стоит не единое органически цельное общество, а некий симбиоз традиционного и динамичного, который приводит к постепенному вытеснению ядра.

В третьей (раннетагарской) ситуации с ядром покончено. Динамика безусловно возобладала, но единого динамичного общества все еще нет. Есть конгломерат небольших монолитных коллективов, в культурном отношении близких друг другу, но при этом индивидуальных. Исторические сдвиги обеспечиваются их конкуренцией и периодическим перераспределением.

В следующей (сарагашенской) ситуации мы видим культуру, уже способную к самостоятельному развитию. В результате консолидации возникает наконец-то органически цельное общество со своим внутренним потенциалом, внутренними противоречиями и тенденциями, индивидуальным поиском решения проблем. Довольно сильной, очевидно, была тенденция к централизации, которая, однако, в полной мере не реализовалась.

Для тесинско-таштыкской ситуации характерна явная децентрализация культуры и, как результат, ее существенная дифференциация. Общество выглядит очень мощным и способным к ярким индивидуальным проявлениям. Фиксируются активные внешние связи (в частности, с Китаем). На высоте, судя по всему, военное

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

дело. Возникает яркое и самобытное таштыкское изобразительное искусство. Но к концу периода внутренний потенциал социального развития оказывается, видимо, исчерпанным, что приводит к «застою». Это должно было трагически сказаться на дальнейшей судьбе таштыкского общества, которому предстояло пополнить ряды кыштымов, подчинившихся кыргызскому господству.

Итак, перед нами огромный (начавшийся с появлением в минусинских степях первых скотоводов и длившийся не менее трех тысячелетий), но логически цельный исторический цикл, некоторые эпизоды которого намечены в нашем пентаптихе.

Библиография

Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.

Грязнов М.П., Пяткин Б.Н., Максименков Г.А. Карасукская культура // История Сибири. Л., 1968. Т. 1.

Грязнов М.П. Таштыкская культура // Комплекс археологических памятников у горы Тепсей на Енисее. Новосибирск, 1979.

Дюркгейм Э. Метод социологии // Э. Дюркгейм. Социология. М., 1995.

Ермолова Н.М. Некоторые аспекты формирования производящего хозяйства и древних культур Сибири // Проблемы археологии и перспективы изучения древних культур Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1982.

Ермолова Н.М. К вопросу о сибирском центре одомашнивания лошади // Изыскания по мезолиту и неолиту СССР. Л., 1983.

Котожеков К.Г. Каменный век раннего голоцена Хакасско-Минусинской котловины (некоторые итоги и проблемы) // Ежегодник саяно-алтайской тюркологии. Абакан, 1998.

Кузьмин Н.Ю. Некоторые итоги и проблемы изучения тесинских погребальных памятников Хакасии // Южная Сибирь в древности. СПб., 1995.

Кызласов Л.Р. Экономика и общественный строй государства древних хакасов // История Хакасии с древнейших времен до 1917 года. М., 1993.

Лазаретов И.П. Окуневские могильники в долине реки Уйбат // Окуневский сборник. Культура. Искусство. Антропология. СПб., 1997.

Лазаретов И.П.. К вопросу о ямно-катакомбных связях окуневской культуры // Проблемы изучения окуневской культуры. СПб., 1995.

Мандельштам О. О природе слова // О. Мандельштам. Слово и культура. М., 1987.

Максименков Г.А. Андроновская культура на Енисее. Л., 1978.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Массон В.М.. Культура в понятийном аппарате археологии // Южная Сибирь в скифо-сарматскую эпоху. Кемерово, 1976.

Мерперт Н.Я. Из истории древнеямных племен // Проблемы археологии Евразии и Северной Америки. М., 1977.

Паульс Е.Д, Подольский М.Л., Седых В.Н. Большой татарский курган около ст. Тигей в Хакасии // Археологические исследования в районах новостроек Сибири. Новосибирск, 1985.

Подольский М.Л. Становление скотоводства на Саяно-Алтае и Окуневская проблема (феноменологическая модель) // Проблемы изучения окуневской культуры. СПб., 1995.

Подольский М.Л. Элементы афанасьевской культуры и их восточноевропейские аналогии // Проблемы эпохи энеолита степной и лесостепной полосы Восточной Европы. Оренбург, 1980.

Пшеницына М.Н Третий тип памятников тесинского этапа // Первобытная археология Сибири. Л., 1975.

Ревалд Д. История импрессионизма. М., 1994.

Семенов Вл.А. Окуневские памятники Тувы и Минусинской котловины (сравнительная характеристика и хронология) // Окуневский сборник. Культура. Искусство. Антропология. СПб., 1997.

Соколова Л.А. Проблема сложения окуневской культуры // Проблемы изучения окуневской культуры. СПб., 1995.

Членова Н.Л. Хронология памятников карасукской эпохи. М., 1972.

Podol'skij M.L. Ear1y Tagar Barrows near the Village of Znamenka in Khakasia // Ancient Civilisations. Vol. ***3, 1.*** Leiden, 1996.

Д.Г. Савинов

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ «ЦИКЛИЧНОСТЬ» В КУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ

Реальные процессы культурогенеза, обусловленные главным образом двумя взаимодействующими факторами, которые принято определять как традиции и инновации, с точки зрения их видовой характеристики могли быть весьма разнообразными. Наиболее узнаваемые из них:

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

1) *преемственность* — передача культурных традиций на смежных хронологических этапах культурогенеза, преимущественно на одной и той же территории; примеры — тагарская культура, байкальский неолит;

2) *естественная инфильтрация, или диффузия,* — распространение сложившегося культурного комплекса или отдельных его элементов за пределы «своего» ареала, то, что в этнологии принято называть образованием «культурного круга»; примеры — кулайская культурно-историческая общность, распространение хуннских культурных традиций;

3) *пространственное перемещение* (условно — *миграции*) культурных ценностей на далекие расстояния с включением их в инокультурную среду, вызванное внешними причинами: природными катаклизмами, историческими (военными) событиями и др.; примеры — появление всаднических комплексов эпохи поздней бронзы в Восточной Европе, раннетюркские погребально-поминальные комплексы на Северном Кавказе. Каждый из этих процессов сопровождается явлением аккультурации, т.е. замещением своих культурных элементов вновь приобретенными с сохранением значения как местных (традиционных), так и вновь включенных компонентов в формирование данного культурного комплекса (инновационных). При этом последние (инновационные), адаптируясь в местной среде, также часто становились традиционными.

Такой механизм постоянного обновления культурных ценностей, по-видимому, можно считать одним из основополагающих в культурогенезе. Естественно, чем сложнее была этнокультурная история населения того или иного региона, тем больше переплетались в ней культурные компоненты различного происхождения, образуя для каждого хронологического периода, пользуясь выражением Ю.В. Бромлея и С.И. Вайнштейна, определенный историко-генетический слой (ИГС) [Савинов 2010]. И, наоборот, в условиях относительной изоляции процессы культурогенеза носили более или менее гомогенный характер.

В ряду указанных процессов культурного развития особое место занимает *цикличность* как воспроизведение отдельных (а иногда и довольно многочисленных) элементов сложившегося культурного

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

комплекса, как бы «перешагивающих» через историческую эпоху и в том же самом или очень близком оформлении продолжающих существовать наряду с инновациями следующего исторического периода. С формационной точки зрения эта «скрытая» сторона культурогенеза напоминает «ленинскую спираль», но растянутую во времени в виде синусоиды, где типологически сходные явления разделены (как, например, в альпийской схеме оледенений) интерстадиалами, для которых эти явления не характерны.

Примеров такого рода воспроизведения традиции в древней и раннесредневековой этнокультурной истории Центральной Азии и Южной Сибири можно привести довольно много. На некоторые из них уже обращалось внимание. Так, еще в 1965 г., публикуя материалы могильника Кудыргэ, А.А. Гаврилова отмечала, что в памятниках часовенногорского типа (по ее периодизации, XIII–XV вв.) «особенно ярко проявляется сохранение весьма древних традиций, уходящих к памятникам начала н.э. Но говорят они не о времени сооружения этих могил, а о той среде, где эта культура сложилась» [Гаврилова 1965: 75–76]. В качестве примеров были приведены поясные обоймы с петлей и серьги на изогнутом стержне. «Подобная традиция, — отмечала А.А. Гаврилова, — сложившаяся в древности, видимо, в районах равнинных степей, в том числе в памятниках таштыкских (верхняя дата которых определяется примерно рубежом VI–VII вв. — *Д.С.*), стала господствующей по всей территории степей в монгольское время» [Там же].

Впоследствии эти наблюдения, имеющие на первый взгляд частный характер, были значительно дополнены нами и стали основанием для определения цикличности как одного из факторов культурогенеза кочевнических обществ Центральной Азии и Южной Сибири на протяжении весьма длительного времени: вторая половина I тыс. до н.э. (условно скифское время) — первая половина I тыс. н.э. (условно хуннское время) — вторая половина I тыс. н.э. (условно древнетюркское время) — начало II тыс. н.э. (условно монгольское время). При этом было отмечено, что некоторые материалы скифского времени репродуцируются в древнетюркских, а хуннского времени — в монгольских. Соответственно, между смежными историческими эпохами — скифской и хуннской, с одной стороны,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

и древнетюркской и монгольской — с другой, — образуются перерывы в развитии культурной традиции [Савинов 1995].

Примеры такого рода в материалах скифского времени (главным образом пазырыкская культура Горного Алтая — V–II вв. до н.э.) немногочисленны, но в целом достаточно выразительны. Это эсовидная форма псалий с зооморфными навершиями; деревянные поясные пластины с горизонтальной прорезью в нижней части и самые ранние таким же образом оформленные бронзовые поясные бляхи-оправы; сердцевидные или каплевидные бляхи-решмы для украшения уздечных ремней, в том числе с антропоморфными изображениями; так называемые блоки от чумбура четырехлепестковые бляхи-розетки; гривны с оскаленными головками хищных животных на концах, некоторые изображения звериного стиля и др. Все они отсутствуют в материалах памятников последующего хуннского времени, но в аналогичном или очень близком исполнении характерны для древнетюркского культурного комплекса, главным образом катандинского этапа — VII–VIII вв. н.э.

Естественно, речь не идет о полном повторении всех элементов культурного комплекса, а только об определенной выборке изделий, с формальной точки зрения сопоставимых с предшествующими. В этом ряду можно рассматривать и в принципе одинаковую иконографию скифских и древнетюркских каменных изваяний, представляющих мужчину-воина с оружием в одной руке (на поясе) и сосудом (на груди) в другой. Только в одном случае (у скифских изваяний) это изображение ритона, в другом (у древнетюркских изваяний) формы сосудов более разнообразны — чаши, сосуды кубковидной формы, кувшинчики. В хуннское время, судя по имеющимся реалиям, такие изваяния не изготовлялись.

Материалы хуннского времени, репродуцируемые впоследствии в древностях начала II тыс. н.э., также многочисленны и происходят в основном из двух археологических культур — таштыкской и верхнеобской (I–V вв. н.э.). По своему составу они несколько отличаются от общего набора изделий «скифского» и «тюркского» ИГС. Это своеобразные петлевидные гривны и удила «без перегиба»; упоминавшиеся выше серьги на длинном изогнутом стержне; кроме того, серьги в виде «знака вопроса», получившие наименование «кыпчак-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ских», но впервые появившиеся в памятниках верхнеобской культуры; пряжки для подвесных ремешков с неподвижным щитком и круглые сферические украшения («умбоны»?) с прорезным краем; ярусные наконечники стрел и крюки от колчана с крыловидной планкой; пинцеты и волютообразный орнамент ; кубковидная форма сосудов, появившаяся еще в конце скифской эпохи, но получившая наибольшее распространение в материалах хунно-сяньбийского времени (таштыкская и кокэльская культуры).

Эти и некоторые другие культурные элементы полностью исчезают во второй половине I тыс. н.э. и как бы вновь объединяются в общий культурный комплекс с уходом с исторической арены тюркоязычных правящих династий и началом монгольского времени. Большинство из них связано с кыпчакской этнокультурной средой.

Справедливости ради следует отметить, что и современная (палеоэтнографическая) культура тюркоязычного населения Саяно-Алтая в большей степени связана с древнетюркской традицией [Потапов 1969], чем с более близкой по времени монгольской. Но это тема специального исследования.

Дальнейшая разработка данной проблемы показала, что подобная цикличность может быть прослежена и по некоторым материалам эпохи бронзы. Так, по наблюдениям В.В. Боброва, мотивы и приемы орнаментации керамики в лесостепном Приобье в переходное время от эпохи камня к палеометаллу и в сейминскую эпоху исчезают в период господства здесь андроновской культурно-исторической общности и вновь появляются в послеандроновское время [Савинов, Бобров 2007: 49]. В русле подобных наблюдений еще в 60–70-е годы XX в. оживленную дискуссию вызвал вопрос о причинах сходства форм керамики позднего этапа карасукской культуры (каменноложской или лугавской) и афанасьевских остродонных (или яйцевидных) сосудов, отделенных от карасукских весьма значительным промежутком времени, а также о возможности происхождения карасукских бронзовых коленчатых ножей от сложносоставных окуневских [Хлобыстина 1963; Членова 1972; Вадецкая 1986]. В этой связи (в плане постановки проблемы) показательно название одной из статей А.Н. Липского этого же периода — «Афанасьевское в карасукской эпохе и карасукское у хакасов»

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

[1963]. Такая «чересполосная» передача культурных традиций, по сути дела, прослеживаемая по всей хронологической шкале, до сих пор не нашла какого-либо удовлетворительного объяснения.

Перед тем как попытаться каким-то образом ответить на этот вопрос, необходимо выяснить, какая составляющая часть культуры может быть подвержена такому циклическому воспроизведению традиций. При этом следует иметь в виду, что ни одна культура целиком, даже при самых благоприятных обстоятельствах, циклически не воспроизводится. Очевидно, существовала какая-то исторически обусловленная система выборки отдельных элементов в самой культуре, определяющая эту особенность культурогенеза. Как показывает структурный анализ вещественных материалов, любая археологическая культура состоит из нескольких функционально обусловленных блоков, из которых основополагающими с информативной точки зрения являются три.

Первый блок — *природно-хозяйственный* — все, что связано с системой жизнеобеспечения в данных условиях проживания. По своему содержанию этот блок наиболее близок к понятию хозяйственно-культурного типа (ХКТ) применительно к археологии [Савинов 2007]. В него входят все орудия труда (промысла, домашних производств, способов приготовления пищи), устройство жилища, средства транспорта и др. Из известных категорий вещественных материалов к ним относятся костяные наконечники стрел, каменные тесла и топоры, зернотерки, приборы для добывания огня, детали ткацких станков и другие элементы бытовой (профанной) культуры. Это наиболее традиционная часть материальной культуры, переходящая без существенных изменений в тех же географических условиях из эпохи в эпоху, в наименьшей степени подвержена каким-либо инновациям. Никакой цикличности в развитии этого блока культуры не наблюдается.

Второй (наиболее сложный) блок — *социально / профессионально ранжированный*. Это все, что имеет отношение к повседневности (но не связано с непосредственным влиянием географической среды), обеспечению безопасности, системе ценностей, обусловливающих социальное, профессиональное, а также этническое положение носителей данной культурной традиции. В него входят все

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

боевые предметы вооружения, предметы конской упряжи, украшения, детали поясных наборов, некоторые виды домашней утвари, произведения изобразительного искусства, каменные изваяния и др. Наборы этих изделий и даже — точнее — приемы их конструктивного решения и декорировки служат индикаторами при выделении археологических культур и, помимо всего прочего, могут отражать этническую специфику. Именно они, как было показано выше, могут исчезать и появляться с определенной периодичностью, разделенные историческими эпохами, т.е. в наибольшей степени соответствуют принципу цикличности развития в культурогенезе.

Наконец, третий блок — условно *элитарный* — различного рода культурные ценности, чаще всего представляющие собой инокультурные (импортные) изделия. Это монеты, привозные ткани, зеркала, драгоценная утварь и украшения, особо выдающиеся художественные изделия, а также их местные воспроизведения. Источником их поступления в культуре кочевников Центральной Азии и Южной Сибири в различные периоды истории служили дары, пожалования и захваченные ценности из области ближневосточных цивилизаций (так называемый «ассирийский импорт» в памятниках раннескифского времени): Ханьского и Танского Китая, Древней Бактрии, Согда. Разовое поступление этих элементов в культуру в основном зависело от условий данного исторического момента. В этом их значение для определения абсолютной хронологии памятников больше, чем для культурогенеза. К циклическому развитию культуры, так же как и элементы первого блока, хозяйственно-природного, они отношения не имеют. Впрочем, некоторые из них (вероятно, путем их сакрализации) со временем могли становиться традиционными и переживать свою эпоху (сакральное значение древних вещей в культуре).

Таким образом, в объяснении рассматриваемого феномена цикличности речь может идти в первую очередь о блоке социально ранжированной культуры, в среде которой по каким-то причинам консервируются и затем на новом витке исторического развития, иногда с незначительными искажениями, воспроизводятся древние формы предметов. В чем кроется причина такой сохранности определенных видов изделий и передачи их, условно говоря, через

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

«поколение» на общем фоне развития традиционной культуры? Однозначного ответа на этот вопрос нет, но можно очертить некоторое поле его наиболее вероятного решения.

С одной стороны, это характер взаимоотношений центра и периферии. Потеря генерирующего значения центра и соответствующего возвышения периферии, где древние традиции сохранялись более длительное время, могли вызвать возвращение к ним как доминирующим в новых условиях и поэтому альтернативным по отношению к непосредственно предшествующим. В социально развитых (раннесредневековых) обществах подобный «ренессанс» соответствовал резкой смене (ломке) правящих династий или приходу к власти той или иной этнокультурной группировки. С другой стороны, обращение к древним традициям как эталону культуры «нового» времени могло служить подтверждением легитимности вновь появившихся на исторической арене этнических группировок, для которых данный культурный комплекс, а также составляющие его элементы могли считаться изначальными, а следовательно, социально детерминированными. Вновь появившийся (или возрожденный) блок элементов социально ранжированной культуры, заполняя свое культурное пространство, создавал видимость разрыва между предшествующей и последующей традициями в целом, хотя первый блок полностью и непрерывно сохранял свое значение, а ценностные ориентиры третьего блока только меняли своих хозяев и исполнителей.

Библиография

Вадецкая Э.Б. Археологические памятники в степях Среднего Енисея. Л., 1986.

Гаврилова А.А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.; Л., 1965.

Липский А.Н. Афанасьевское в карасукской эпохе и карасукское у хакасов // Материалы и исследования по археологии, этнографии и истории Красноярского края. Красноярск, 1963.

Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.

Савинов Д.Г. О циклическом характере распространения традиций в средневековых культурах Саяно-Алтайского нагорья // Культурные тради-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ции народов Сибири и Америки: преемственность и экология (горизонты комплексного изучения). Чита, 1995.

Савинов Д.Г. О теории хозяйственно-культурных типов применительно к археологическим источникам // XVII Уральское археологическое совещание. Екатеринбург; Сургут, 2007.

Савинов Д.Г. Понятие историко-генетического слоя (ИГС) применительно к археологии // XVIII Уральское археологическое совещание. Уфа, 2010.

Савинов Д.Г., Бобров В.В. О циклическом характере воспроизведения традиций (К обсуждению проблемы) // XVII Уральское археологическое совещание. Екатеринбург; Сургут, 2007.

Хлобыстина М.Д. Бронзовые изделия Хакасско-Минусинской котловины и развитие карасукской культуры: Автореф. дис. … канд. ист. наук. Л., 1963.

Членова Н.Л. Хронология памятников карасукской эпохи. М., 1972.

Е.Г. Федорова

КУЛЬТУРА СЕВЕРНЫХ МАНСИ СЕРЕДИНЫ XX — НАЧАЛА XXI в.: ФАКТОРЫ УГАСАНИЯ И ВОЗРОЖДЕНИЯ ТРАДИЦИИ[1]

Любая этническая культура, как хорошо известно, в процессе своего существования подвержена влиянию различного рода факторов, воздействие которых приводит либо к деградации ее специфических признаков, либо к ревитализации таковых. Периоды, для которых характерно угасание традиционных форм культуры, могут сменяться временем, когда происходит их возрождение. Как писала известный отечественный угровед З.П. Соколова, «исследуя изменения в хозяйстве и культуре народов Севера поэтапно, в разные хронологические периоды советского времени, можно выявить раз-

[1] Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре». Раздел «Этнические традиции как ресурс современного социокультурного развития коренных народов Севера».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

личные тенденции в этих изменениях, разницу в темпах развития этнокультурных процессов у разных народов и иные качественные различия тех же процессов» [Соколова 1986: 14–15].

Стимулировать процесс (очередной период) угасания или возрождения традиционной культуры могут исторические события, такие как войны или революции, различные катастрофы, разного рода реформы, проводимые государством.

Прежде чем говорить об этнокультурной ситуации у северных манси середины XX — начала XXI в., нужно кратко остановиться на основных характеристиках предшествующего периода — с момента окончания на Севере Гражданской войны до 1950-х годов.

На начальном этапе социально-экономических преобразований, проводимых государством, были организованы простейшие промысловые объединения (ППО), которые ориентировались на традиционную систему ведения хозяйства, затем — северные промысловые артели (СПА).

Созданные в 1930-е годы колхозы в основном также сохраняли традиционные формы хозяйства и природопользования. Основные изменения коснулись оленеводства, поскольку немалый процент поголовья оленей, в некоторых селениях — более 50 % (подробнее см.: [Пивнева 1995; Хромов 2004: 48–70; Федорова 2005: 20–22]), был обобществлен при образовании СПА, а наиболее богатые оленеводы подверглись репрессиям.

Эффективность мелких колхозов была очень низкой, коренное население участвовало в колхозном производстве с конца ноября по начало марта (сезон охоты) и с первой половины июня по вторую половину сентября (сезон рыболовства), что диктовалось традиционным хозяйственным циклом обитателей тайги. А при создании колхозов ставилась задача «равномерно, на протяжении года, полностью использовать трудовые ресурсы». Мешало колхозному строительству еще и то, что населенные пункты были разбросаны по довольно большой территории. От землеустроителей, работавших в Березовском районе, поступило предложение об укрупнении колхозов «в виде дориселения извне или путем слияния существующих колхозов» [Пивнева 1995: 106–107].

После Великой Отечественной войны, когда у северных манси, как и по всей стране, работали главным образом женщины и дети,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

мелкие колхозы стали укрупняться. В это время северные манси сохраняли многие черты традиционного хозяйства, материальной культуры и, как показали исследования постсоветского периода, религиозных представлений и обрядности, функционировавших подпольно.

Но политика «укрупнения» продолжалась. Преобразования были закончены в 1960-е годы. Завершились они начатым еще в 1940 г. перемещением коренных жителей из мелких селений в крупные, часто многонациональные [Хромов 2004: 71–89]. Переселение далеко не всегда было добровольным. Люди были вынуждены оставлять налаженное хозяйство, менять привычные условия быта. Но нельзя не отметить и положительные моменты этого процесса: в крупных поселках население лучше обеспечивается товарами, здесь и доступность медицинского обслуживания, образования, непосредственная (хотя и непростая — в силу больших расстояний) связь с райцентром, здесь работают культурные учреждения — клубы и библиотеки. (Правда, и в середине 1970-х годов в некоторых из крупных поселков не было постоянного энергоснабжения, а телевизоры появились еще позднее, поскольку трансляции мешали Уральские горы.)

Считается, что укрупнение колхозов и преобразование их в совхозы, создание рыбучастков и промохототделений окончательно разрушили традиционно сложившиеся хозяйственные коллективы, привели к изменениям традиционных форм хозяйства, утрате навыков природопользования северных манси. Усилилась специализация хозяйства: в верховьях Ляпина акцент был сделан на оленеводство, в верховьях Северной Сосьвы ведущим занятием стала охота, в среднем течении этой реки — рыболовство.

По большому счету, была нарушена именно традиционная комплексность хозяйства, возникла другая комплексность, с новыми видами деятельности, такими как, например, огородничество (кстати, хорошо прижившееся повсеместно), клеточное звероводство, заготовка пиломатериалов. Все же до середины 1980-х годов в хозяйственной сфере северных манси сохранялось много традиционного: способы охоты и рыболовства, орудия труда, транспортные средства, промысловая одежда и постройки (подробнее см.: [Федорова 1980: 74–78; 1986: 140–155; 1994: 92–100]).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Оставшиеся после завершения процесса «сселения» населенные пункты северных манси по таким признакам, как общая численность населения, численность манси, наличие инфраструктуры, характер поселений и построек, четко делились на три группы, причем наблюдалась тенденция к исчезновению тех деревень, где манси составляли от 50 до 100 % жителей [Федорова 1994: 91–92].

Манси все это время должны были приспосабливаться к новым условиям. Они стали жить среди представителей других национальностей, превышающих их по численности. Это, естественно, ускорило процесс трансформации традиционной мансийской культуры, внедрение урбанизированных культурных форм.

Определенную роль в этом сыграли и школьные учителя. По словам информантов-манси, в 1950-е годы учителя запрещали им говорить на мансийском языке и носить национальную одежду. К почти полному исчезновению последней привела не только жизнь среди численно превосходящих носителей другой культуры. Сыграла свою роль и недоступность оленьих шкур — материала, из которого шили одежду и обувь и который могли получить в последней четверти XX в. только работавшие непосредственно в сфере оленеводства или те, кто имел личных оленей, а их у манси было не так уж много.

Отношение со стороны местной интеллигенции к традиционной мансийской культуре не было однозначным. Интерес к ней как к чему-то необычному заставил некоторых учителей, причем нередко представителей других национальностей, собирать мансийские орнаменты. В 1970-е годы в школах и при клубах уже работали кружки, в которых мальчиков обучали навыкам охоты и оленеводства. Девочки занимались плетением из бисера, шили мелкие вещи, украшенные традиционным орнаментом. Правда, в первом случае менялась форма предмета — более привлекательными стали кошельки, браслеты для часов и тому подобные вещи вместо традиционных нагрудных украшений. Во втором форма часто сохранялась, но менялся материал из-за недоступности традиционного, в частности оленьих шкур.

Период с середины 1970-х по конец 1980-х годов стал последним в рамках тех преобразований, что происходили за годы советской

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

власти. К моменту его завершения оставалось мало людей, полностью воспитанных в рамках традиций.

Обязательность среднего образования, как и прочно внедрившиеся нетрадиционные отрасли хозяйства — в числе основных причин изменения производственной ориентации. Традиционные виды деятельности становились все менее привлекательными для молодых представителей коренного населения. Особенно это относится к оленеводству. Далеко не все готовы на протяжении почти всего года жить в чуме.

Все же и в это время выявлялись черты традиционной культуры. Они были более заметны в сфере хозяйственных занятий, особенно в охоте, причем больше в том направлении, которое ориентировалось на обеспечение индивидуальных потребностей (подробнее см.: [Федорова 1996: 60–61]).

Уровень сохранности традиционной культуры не был одинаковым для всех территориальных групп северных манси. Наиболее ярко она проявлялась у самой малочисленной группы — верхнелозьвинских и верхнепелымских манси, живших небольшими селениями-юртами на севере Свердловской области (подробнее см.: [Новикова, Федорова 1991: 132–143]). В силу особой изолированности (специфика района — ИТУ) их культура почти не изменилась, что подтверждается при сравнении фотографий 1908 и 1987 гг. (см.: [Федорова 2004]). В 1970–1980-х годах в этом районе фиксировались традиционные постройки всех видов, в том числе и исчезнувший у всех остальных групп *мань кол* (‘маленький дом’), в котором женщины рожали и находились в период менструаций, а также транспортные средства, одежда. Некоторые мужчины еще носили косы (характерная мужская прическа северных манси в прошлом), для женщин были обязательны платки, чтобы, по мансийской традиции, закрывать лицо при появлении «чужих».

В конце 1980-х — начале 1990-х годов экономическое положение коренного населения на фоне общего кризиса в стране заметно ухудшилось. Стало разваливаться то, что относительно благополучно функционировало на протяжении примерно двадцати лет. Многие манси, жившие в крупных поселках, остались без работы. В связи с этим наметилась тенденция к своего рода «разукрупнению». Неко-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

торые манси вернулись на места обитания своих предков (в том числе и семьи с детьми), возродился ряд исчезнувших селений. К началу 2000-х годов увеличилась численность мансийского населения и в небольших деревнях, которые не были ликвидированы за годы советской власти. В данном случае произошел поворот в сторону традиционной культуры.

В сложившейся на рубеже 1980–1990-х годов ситуации было необходимо обеспечить коренное население работой. Попытка выхода из кризиса выразилась в создании в первой половине 1990-х годов так называемых «родовых общин», которые позднее стали фигурировать в документах как общины коренных малочисленных народов Севера. Подразумевалось, что это будут особые органы хозяйствования и самоуправления.

При этнографических исследованиях 1990-х годов создавалось впечатление, что это перспективный путь развития коренных малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа — Югры [Северная Сосьва 1992; Мартынова, Пивнева 2001: 109–114; Федорова 2005: 24]. Но общины оказались предоставленными сами себе, хотя им и оказывалась помощь. Они были ориентированы на традиционные виды хозяйства с выделением «родовых угодий». Непоследовательная политика по отношению к общинам, несовершенство законодательной базы, отсутствие специалистов, дефолт 1998 г., изменившаяся ситуация с угодьями, споры из-за них между разными общинами, сложности с реализацией продукции привели к тому, что многие из общин на территории проживания северных манси попали в тяжелое положение. Наиболее жизнеспособной оказалась община «Кимкьясуй», возможно, из-за того, что в своей деятельности она ориентировалась главным образом на лесозаготовки и содержание дороги-зимника, т.е. на нетрадиционные занятия [Федорова 2010: 206].

Собственно вопрос о возрождении традиций возник с созданием в 1989 г. ассоциации коренных малочисленных народов ХМАО «Спасение Югры». В ее уставе обозначены следующие задачи: создание заповедных зон для проживания и хозяйственной деятельности хантов и манси; ограничение или запрещение в их пределах промышленного освоения, передача приоритетных прав пользо-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

вания и распоряжения землей коренному населению; сохранение традиционных промыслов, искусства; возрождение национальной культуры и языков хантов и манси. Мероприятия, которые воплощают идею возрождения, — это различные праздники, ярмарки, угроведческие конференции, школы по языку и культуре, занятия на детских этнографических стойбищах, священные обряды, научно-практические семинары. Нужно сказать, что такие ассоциации в это же время создавались и у других народов Севера.

Нельзя не отметить, что за время своего существования ассоциация сделала достаточно много для того, чтобы широкие массы коренного населения получили сведения о своей традиционной культуре. Здесь речь идет скорее о пропаганде [Федорова 2006: 67–68], причем смешанного, мансийско-хантыйского варианта культуры, а не о ее возрождении, поскольку не всегда в полной мере учитываются традиции народа, особенно локальные. Например, для мальчиков из мансийского детского этнографического стойбища были закуплены хантыйские рубахи. Семинары, на которых мастерицы, занимающиеся изготовлением традиционных вещей (берестяной утвари, меховых сумок, бисерных украшений, одежды), обмениваются опытом, привели к тому, что знаковые элементы культуры, в частности орнамент, вышли за пределы «своей» территории. То, что по орнаменту определяли принадлежность человека к той или иной группе, уже не принимается во внимание.

В постсоветский период активизировалась обрядовая деятельность. Она стала открытой, естественно в той мере, в какой это позволяет делать традиция. В праздниках и обрядах принимают участие достаточно много людей, причем это не только представители коренного населения. По инициативе местной интеллигенции проводилась реконструкция некоторых исчезнувших обрядов, хотя не всегда это получалось удачно. Одна из первых попыток — реконструкция свадьбы — вызвала негативное отношение со стороны части населения той деревни, где этот обряд проводился. Свадьбу назвали фиктивной, поскольку один из «молодоженов» в тот момент состоял в браке.

Потребность обозначить свою этническую принадлежность через какие-то элементы традиционной культуры у коренного населе-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ния не исчезла. Заметной она стала с ростом этнического самосознания, всплеск которого пришелся на самые тяжелые в экономическом плане годы — конец 1980-х — начало 1990-х. Этот процесс явно был инициирован властями и поддержан местной интеллигенцией. Потребность же «обозначить» себя выражается, в частности, через традиционный костюм, который сейчас активно используется в качестве праздничного. Он заметно меняется, становится все более нарядным. Традиционные обряды проводятся не только в сельской местности, но и в городе, а именно на территории музея под открытым небом «Торум Маа» в Ханты-Мансийске.

События последнего времени говорят скорее о том, что можно ждать очередного периода угасания традиционной культуры северных манси, как минимум — значительной трансформации, превращения в «фольклорный вариант», что произошло с культурами многих народов мира. Сравнительно недавно была проведена очередная административная реформа. Как самостоятельные муниципальные образования перестали существовать Сосьвинская и Няксимвольская администрации, т.е. снова произошло укрупнение. Был ликвидирован департамент по делам малочисленных народов Севера, его функции распределили между другими департаментами окружного правительства. Не у дел может остаться тот слой коренного населения, главным образом интеллигенции, который на протяжении двух десятилетий боролся за права малочисленных народов, их материальную поддержку, сохранение традиций. У самих же этих народов, видимо, два пути: полностью отказаться от своей культуры (вопрос относительно самосознания) или же «уйти в лес», где пока еще можно вести традиционный образ жизни.

Библиография

Мартынова Е.П., Пивнева Е.А. Традиционное природопользование народов Северного Приобья (по материалам Ханты-Мансийского автономного округа). М., 2001.

Новикова Н.И., Федорова Е.Г. Поездка к ивдельским манси // Материалы к серии «Народы и культуры». М., 1991. Вып. VII: Обские угры (ханты и манси). С. 132–143.

Пивнева Е.А. Из истории колхозного строительства в Березовском районе Тюменской области // Народы Сибири. М., 1995. Кн. 2. (Сибирский этнографический сборник. Вып. 7). С. 82–109.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Северная Сосьва (исторические и современные проблемы развития коренного населения). Шадринск, 1992.

Соколова З.П. Современное этнокультурное развитие народов Севера по данным материальной культуры // Этнические культуры Сибири. Проблемы эволюции и контактов. Новосибирск, 1986. С. 10–15.

Федорова Е.Г. Элементы нового и традиционного в современной материальной культуре манси // Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980. С. 73–79.

Федорова Е.Г. Элементы традиционного в современных хозяйственных занятиях северных манси // Культурные традиции народов Сибири. Л., 1986. С. 139–156.

Федорова Е.Г. О современных изменениях в поселениях и жилищах // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск, 1994. Т. 1: Поселения и жилища. Кн. II. С. 90–100.

Федорова Е.Г. Современные хозяйственные занятия северных манси // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä 10.–15.8.1995. P. VI. Ethnologia & Folkloristica. Jyväskylä, 1996. P. 59–62.

Федорова Е.Г. Манси Урала по иллюстративным коллекциям МАЭ РАН // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 2004. Вып. 10–11. С. 110–125.

Федорова Е.Г. Сосьвинско-ляпинские манси: некоторые аспекты этнодемографической и хозяйственно-культурной ситуации // Сибирь на рубеже тысячелетий. Традиционная культура в контексте современных экологических, социальных и этнических процессов. СПб., 2005. С. 7–29.

Федорова Е.Г. Традиционная культура народов Сибири на рубеже тысячелетий // Межэтнические взаимодействия и социокультурная адаптация народов Севера России. М., 2006. С. 63–74.

Федорова Е.Г. Национальные общины Средней Сосьвы и их создатели // Этнокультурное наследие народов Севера России: к юбилею д-ра ист. наук, проф. З.П. Соколовой. М., 2010. С. 202–210.

Хромов В.В. Край запаха тайги (очерк по истории вогульских поселков Северной Сосьвы). Томск, 2004.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

III

СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В АРХАИКЕ. ЛИДЕРСТВО

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

И.В. Калинина

СТРУКТУРИРОВАННОСТЬ ПОТЕСТАРНОГО ОБЩЕСТВА В СЕМАНТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

При классификации архаических образных представлений о стреле выявились два блока представлений. На основании изучения их семантики были выделены две образные системы: тотемическая и космологическая [Калинина 2000: 55–54]. Тотемическая образная система исторически предшествует космологической. Внутри тотемической системы наблюдается развитие образных представлений: зверь-тотем первичен по отношению к дереву-тотему, но стадиальные изменения образов не затрагивают структуру функциональных семантических связей этой системы. В космологической системе семантика образов иная: тотемов — персонажей древнейших мифов сменяют ‘сыновья’ Верховного божества. Тотемы в архаических мифах не противопоставляются друг другу как положительные и отрицательные персонажи.

Дуальность, оппозиции отсутствуют в воззрениях I семантической системы, напротив, II семантической системе свойственна дуальность. Космологическую образную систему определяют взаимосвязанные между собой мифологемы: Змееборство — раскалывание Мировой горы — отделение Неба от Земли. Надтотемы, в частности Змей, — ‘противники’ ‘Сыновей’ Верховного (Небесного) божества. Оппозиции наблюдаются буквально по всем культурным параметрам, что послужило основанием для понимания рядом исследователей бинарных оппозиций как проявления врожденных особенностей человеческого мозга.

Структурные отличия космологической системы от тотемической столь значительны, что не может быть и речи об эволюционном преобразовании одной системы в другую[1]. За противостоянием двух образных систем усматривается некий мировоззренческий

[1] Смену систем семантики, возможно, фиксируют космогонические мифы, отражающие представления об особой начальной эпохе — хаосе, сменившейся эпохой мироустроительства.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

конфликт, определивший генезис формирования II семантической системы.

В.Я. Пропп, глубоко знавший и чутко воспринимавший фольклор, писал: «Идеология раннего эпоса в целом направлена против рода. <...> Пользуясь художественным арсеналом, созданным мифологией, эпос по своей идейной направленности обращен против мифологии, из которой он вырастает, <…> в эпосе нет слова “род” потому, что нет понятия рода. Есть понятие семьи и активная борьба за нее. С другой стороны есть смутное, невысказываемое, но несомненно наличествующее сознание своего единства, которое еще не нашло выражения ни в формах общественного строя, ни в художественном творчестве, но которое служит фактом дальнейшего исторического развития» [Пропп 1958: 33]. В центре внимания *В.Я.* Проппа род и семья, вместе с тем его интуитивная догадка о «несомненно наличествующем сознании своего единства» позволяет предполагать наличие в этот период иных, кроме семьи, противостоящих роду социальных структур.

В поиске исторических условий формирования II семантической системы обратимся к периоду перехода общественной организации от родовой к сословно стратифицированной. Власть не имела еще политического характера: право на нее «гарантировалось силой сакрального предначертанного свыше права на власть» [Бромлей 1973: 15]. Этнографы для обозначения такого рода обществ используют предложенный Ю.В. Бромлеем термин «потестарные» от лат. potestas — власть [Герасимова 1989: 178]. М.В. Крюков выделил в древнекитайском обществе начала I тысячелетия до н.э. два типа социальной организации: род — син и патронимию (клан) — цзунцзу [Крюков 1967: 90–92]. Основное их различие он усматривал в монолинейности рода и ветвлении линий родства в патронимии[1]. М.В. Крюков определил патронимию (клан) как универсальный тип социальной организации наряду с материнским и отцовским родом. По его мнению, «первоначально сосуществуя с родом, клан пере-

[1] М.В. Крюков, употребляя вслед за М.О. Косвеном термин «патронимия», предлагал, поскольку «организация рассматриваемого типа существует не только в патрилинейном, но и в матрилинейном варианте», использовать вместо термина «патронимия» термин «клан» [Крюков 1967: 87].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

живает его и продолжает существовать и после разложения родовых связей» [Крюков 1967: 93].

Сосуществование с родом иной формы социальной организации выявлено Г.И. Пелих, изучавшей сложение потестарной власти у селькупов. Она пришла к выводу, что «в XVII веке у селькупов сосуществовали одновременно различные общественные страты: старая родоплеменная организация и зарождающаяся система новых социальных институтов» [Пелих 1981: 90]. Согласно Г.И. Пелих «селькупские общественные отношения могут служить иллюстрацией одной из важнейших особенностей эволюции первобытных обществ, когда возникновение новой социальной формы не означает исчезновения старой и последняя долго еще продолжает существовать, причем не обязательно в виде пережитка» [Там же: 90].

Противопоставив роду социальную организацию нового типа, Г.И. Пелих не употребляла какого-либо специального термина для ее обозначения, что неслучайно. Ранговый генеалогический принцип, характеризующий, по мнению М.В. Крюкова, патронимию, не является определяющим. Потестарные и построродовые общества обнаруживают стадиальные черты сходства. Для внутриплеменной консолидации разнородных (в буквальном смысле слова) коллективов характерна дифференциация родов на высшие и низшие, что обусловливалось преимущественным правом первопоселенцев на занимаемые ими земли. Тем не менее полагаю возможным для обозначения нового по отношению к роду типу социальной организации использовать термин «патронимия», исходя из этимологии слова — именование по предкам отцовской линии.

Рассмотрим проблему соотношения рода и патронимии через призму архаических образных смысловых систем, т.е. с точки зрения семантики. Как установлено Г.И. Пелих, у селькупов имелись два типа военных вождей: сенгира — «богатырь» и кок — «князец». «Первый из них стоял во главе военного ополчения родоплеменной общности, члены которой воздвигали вокруг своего поселения военные укрепления («крепость — кор»). <…> Жители “крепости” (кора, кра) по-старому поклонялись своим древним святыням, с центрами культа в амбарчиках сесанг, стоящих в исконных родовых угодьях. Они собирались под руководством сенгира на собрания (такол

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

тяджелты) для решения практических вопросов производственного и военного характера. <…> Иное дело князец (кок). Он обладал военной, насильственной властью над захваченной территорией и населением. Границы его владений (потар) складывались вне связи с ареалами былых родоплеменных объединений и определялись военными возможностями того или иного кока. Власть кока была чужда старинной родоплеменной структуре. <…> Священное место и изображение духа у князца (кока) было расположено в самой "крепости". <…> Князец (кок) в отличие от сенгира присваивает себе связь с великим духом. <…> Его почитало (как духа-хозяина, "массэ") все население данной территории независимо от своей родоплеменной и этнической принадлежности» [Пелих 1981: 133, 148, 147].

Г.И. Пелих связывает термин «кок» с глаголами kokctpat — бить, обижать, qoqiltiqo — управлять [Там же: 139]. Но у селькупов, по Е.Д. Прокофьевой, существовало «понятие о божестве, жившем на небе. Ему приписывали «посылку» грома и молнии. «Звали это божество "к,ок", "к,он". Иногда называли его "нопк,ль к,он" — "небесный к,он". Термин этот существовал также и в древних языках саянских самоедов» [Прокофьева 1949: 335–336]. Созвучие терминов кок — «военачальник» и к,ок — «небесное божество» заслуживает внимания в свете характерного для потестарных обществ отождествления земного царя — 'владыки', 'господина' — с небесным царем. Сенгира («глухарь- старик») обладал властью по линии родовых предков, социальный статус коков, их право власти над людьми подчиненных территорий определялись происхождением коков, якобы прямых потомков Великого Духа.

Власть как нечто материально наследуемое передавалась по матери или по отцу. В архаическом обществе, однако, не только понятие «власть», но и понятия «мать», «отец» не соответствуют современным. По Н.А. Бутинову, когда житель деревни Бонгу говорит «мем», а Н.Н. Миклухо-Маклай переводит «отец», он допускает ошибку, и это не столько его вина, сколько наша беда.

«Океанийские термины родства и европоязычные несопоставимы. Само слово «родство» надо бы, говоря об океанийцах, заменить другим словом. <…> В английском языке подходящего слова нет.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В русском языке тоже. Бонгуанец говорит не только от своего имени, а от имени группы людей [Бутинов 1995: 178].

Об этом же у В.М. Мисюгина: «Такие термины, как “мать” и “отец”, не индивидуальны, а включают в себя обширные группы лиц вовсе не индивидуально кровнородственных, но объединенных терминами, которые упорно переводят современными словами “брат”, “сестра”, т.е. привносят в историческое “прошлое” современный смысл» [Мисюгин 1998: 113]. С этой научной позиции, «отец» — это групповой классификационный термин, не связанный с современным понятием семья.

В родовом обществе «отцами» считались братья матери. Исследования известного французского лингвиста Э. Бенвениста терминологии родства в индоевропейских языках показали, что «индоевропейское общество <…> относится <…> к патриархальному типу. <…> Но в данном ареале, как и в других частях земного шара, ряд признаков указывает на наложение друг на друга разных систем родства, а именно на остатки таких родственных связей, в которых доминирующую роль играл дядя по матери. Особое отношение между сыном сестры и братом матери во многих социумах сосуществует с близкими отношениями между потомками по отцовской линии» [Бенвенист 1995: 186]. Родство в данном случае следует опять-таки понимать в социальном (групповом), а не индивидуальном (биологическом) смысле. На смену ‘дядьям’ (братьям матери) приходят ‘отцы’, но принцип группового происхождения и наследования не сменяется пока еще принципом индивидуального кровного родства.

Роду не свойственны, полагаю, ни патрилинейность, ни матрилинейность в отличие от матрилокальности и патрилокальности, определяемых конкретными условиями жизнеобеспечения. Роду присущ единый родовой (монолинейный) принцип наследования, а «патрилинейность» и «матрилинейность» связаны с генезисом патронимического типа социальной организации. Сосуществование родового (матрилинейного) и патронимического (патрилинейного) типов наследования представлено в переходный период разными вариантами. К примеру, по А.И. Першицу, у гереро «земельная собственность и более древний у них вид скота — козы — оставались в материнском роде, основной же скот — коровы и овцы — наследовались по отцовской линии» [Першиц 1960: 164–165].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

И.Л. Кызласов обратил внимание, что «“народом” первоначально величали у древних тюрков только мужскую часть рода-племени» [Кызласов 1996: 86–88]. В.И. Абаев, сопоставляя по укладу жизни общества нартовский эпос с ирландскими сагами, подчеркивал, что «термин “нарт” употребляется в осетинском исключительно в коллективном смысле: им обозначается не единый герой, а нарты в совокупности» [Абаев 1990: 219–220].

По поводу этимологии кавказоведа Л. Лопатинского и других авторов, возводящих «нарт» к иранскому паг («мужчина»), В.И. Абаев высказывал сомнения: «Иранское паг — означало ‘самец’, ‘мужчина’. <…> Нартовский эпос полон отголосками матриархата. Женщинам там отведена исключительная роль. <…> Решительно непонятно, каким образом в таком эпосе весь народ мог называться “самцами” или “мужчинами”» [Там же: 267].

На стадии формирования народностей «нарты», по семантике, — ‘мужчины = ‘народ’. ‘Отец’ — предводитель дружины, военный вождь. ‘Сын’ = ‘юный’, ‘вновь рожденный’ (прошедший инициацию) юноша: молодой, неженатый воин. ‘Сыновья’ — други (дружинники), товарищи по оружию. ‘Сыновья — вечно воюют’: сосуществование, далеко не мирное, новых социальных структур с традиционной родовой является отличительной чертой рассматриваемого периода. На стадии формирования народностей ‘кровная месть’ — образное представление родовой эпохи — трансформируется в ‘месть за кровь отца’. Архаические воззрения о единстве рода исключали возможность преднамеренного убийства сородича, племенное самосознание не препятствует пролитию крови соплеменника: Кровь часто лилась <…> вследствие междоусобий различных родов одного и того же племени» [Пелих 1981: 133].

По воззрениям I семантической системы, звериной ипостаси равно ‘старшим’ приписывалась функция ‘защиты’ (охраны потомства). В потестарном обществе ‘старший’ — это ‘стоящий ближе к божеству’. Универсальный признак божеств рассматриваемого периода — небесное происхождение. ‘Сыновья’ — первопредки людей — спущены с Неба для управления людьми. В противоположность ‘Отцам’ — ‘Верховным божествам’, несотворенным, существующим изначально (со времени отделения Неба от Земли), ‘Сыновья’ имеют ‘отца’ и ‘мать’.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Ссылаясь на Н.Я. Марра, В.И. Абаев писал: «Народы на известной ступени стадиального развития человечества назывались “детьми неба. <…> Монгольское нара означает “солнце”, а термин Нарт должен означать следовательно “дети Нара”, т.е. “дети солнца”» [Абаев 1945: 89, 90]. Термин «дети» следовало бы заменить на «сыновья»: Нарты — ‘Сыновья Солнца’, и тогда находит объяснение, что «имя родоначальника Нартов, Уархага, означает “Волк”. <…> Нарты, судя по этому циклу, являются потомками Волка» [Там же: 93]. Нарты по ‘отцу’ — ‘сыновья’ Солнечного божества и ‘волки’ — по родовой ‘материнской’ генеалогии.

‘Отец’ — носитель ‘мужской силы’, ‘силы Великого предка’. ‘Сын’ подобен ‘отцу’, он преемник его ‘мужской силы’. ‘Сила’ могла быть «отвоевана». Свойственные родовому мировоззрению представления о чужом как потенциально опасном уступают место воззрениям, не только позволяющим, но и возводящим в доблесть присвоение ‘чести’, ‘славы’, ‘жизненной силы’, отнятых у прежних ‘хранителей’. Так, чжоусцы, победившие иньцев, «присвоили Шанди себе, объявив его своим предком» [Васильев 1976: 54].

Родство по матери — это тотемическое родство: «Идея тотемического родства была связана в сознании людей именно с материнским родом» [Народы Австралии и Океании 1956: 469]. По семантике I образной системы, ‘Мать’, ‘Дядья’ (братья матери) являются носителями ‘жизненной силы’ рода. В обрядах инициации юноши принимает участие дядя (брат матери). В свадебных обрядах разных традиций брат наделяет сестру плодородием: «Брат кропил невесту» [Миллер 1876: 30], у индусов брат высыпает в ладони невесты зерна [Пандей 1990: 183]. У тюрков Южной Сибири прежде чем стать мужем и женой, жених и невеста должны в ходе ритуала стать родственниками — братом и сестрой. Арнемлендский обычай таков, что «если мужчина застает сестру и ее мужа в момент соития, он впадает в гнев и нападает на сестру» [Абрамян 1985: 280].

Широко распространены мифы «о брате и сестре — “первых людях”, вступающих в брак и дающих начало человеческому роду, различным видам птиц и животных, а также оказывающихся родителями бога» [Путилов 1964: 4]. Горные арапеши (Новая Гвинея) верят, что «проклятие брата способно сделать сестру бесплодной, убить

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

плод в ее утробе или привести к смерти новорожденного, причем считается, что брат проклинает свою сестру, когда он сердит не на нее, а на ее мужа» [Абрамян 1985: 284]. С этим же кругом представлений связано участие в свадебных обрядах дружки, замещающего жениха. По мнению этнографов, «среди действующих лиц свадьбы дружка, пожалуй, наиболее сложный и темный персонаж» [Гура 1979: 163].

На родовой стадии развития представлений получение потомства зависит от родовых предков-тотемов, на стадии потестарных обществ — от надтотемов. Надтотемы, по семантике — ‘добрачные мужья’ невесты — являются ‘соперниками’ (‘противниками’) ‘сыновей-женихов’. В мировом фольклоре ‘Противником’ выступает ‘Змей’. В свадебных обрядах рядом с невестой находится ее брат, противостоящий жениху. В мифах рядом с женским персонажем видим наличие двух мужских враждующих персонажей: Змея, ‘запирающего плодородие’, и его Противника. Выскажем предположение, что на стадии образования народностей образ Змея-надтотема воплощает мужскую часть рода матери (невесты), представляет их зооморфную ипостась.

В связи с рассматриваемыми вопросами особый интерес представляет образ Индры. «В облике Индры принято видеть отражение воина — арьи» [Гусева 1977: 79–80]. Согласно С.В. Кулладе, «образ Индры был воплощением предводителя отряда юношей-воинов, в силу своей принадлежности к соответствующей возрастной категории живущих войной и разбоями» [Куллада 1995: 118]. Индра — бог битвы, приносящий «мужскую силу» [Мифы…: 1980: 533]. «Из трех главных богов Ригведы (Индры, Агни, Сомы) только Индра вполне антропоморфен». Индра — ‘сын’ [Елизаренкова 1989: 488]: «Имеет отца (могучего бога) и мать (героиню женщину)» [Брокгауз, Ефрон 1891: 168–169].

По другим версиям, Индра — сын Неба и Земли. Т.е. ведийский Индра соответствует образу ‘сына’ II семантической системы. Поэтому не согласимся с С.В. Кулладой, что у ведийского Индры имеются черты, «которые не вполне вписываются в образ военного вождя. Это его космогоническое деяние: убийство демона Вритры, запрудившего воды, после чего Индра укрепил на своих местах небо

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

и землю. <...> Этим поздним, искусственным возникновением образа змея Вритры объясняется отмеченная всеми исследователями расплывчатость и неопределенность его характеристик в Ригведе» [Куллада 1995: 117–118]. Борьба со Змеем предопределена семантикой образа Индры.

Итак, *в заключение.* Мировоззрение I семантической системы соответствует родовому строю, формирование II образной системы связано с генезисом патронимической организации потестарного общества. За борьбой небесного и хтонического начал видится не биологическая оппозиция мужской / женский, не борьба рода и семьи, не конфликт правового наследования отца и матери как представителей разных родов, а борьба интересов двух типов социальной организации обществ переходного периода.

Библиография

Абаев В.И. Нартовский эпос // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Дзауджикау, 1945. Т. X. Вып. 1.

Абаев В.И. Дети солнца (о героях осетинского эпоса Нартах) // Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.

Абаев В.И. Нартовский эпос осетин // Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.

Абрамян Л.А. Оскорбление и наказание: слово и дело (к истолкованию арнемлендского обычая миррири) // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.

Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.

Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Индра // Энциклопедический словарь. 1891. Т. XIII.

Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1973.

Бутинов Н.А. Родство: океанийская модель // Алгебра родства. Родство, системы родства, системы терминов родства. СПб., 1995.

Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. М, 1976.

Народы Австралии и Океании, 1956.

Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.

Гура А.В. О роли дружки в северно-русском свадебном обряде // Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина). Л, 1979.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Гусева Н.Р. Индуизм. История формирования и культовая практика. М,, 1977.

Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. М., 1989.

Калинина И.В. Зверь-тотем в типологии образов // Теория и методология архаики // Тотемизм: артефакты, концепции и реальность: Материалы теоретического семинара. СПб., 2000. Вып. 2. С. 55–64.

Крюков М.В. О соотношении родовой и патронимической (клановой) организации // Советская этнография. 1967. № 6. С. 83–94.

Куллада С.В. Царь богов Индра: юноша — воин — вождь // Ранние формы политической организации. М., 1995.

Кызласов И.Л. Материалы к ранней истории тюрков. I. Древнейшие свидетельства об армии // Российская археология. 1996. № 3. С. 73–89.

Миллер В. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. М,, 1876.

Мисюгин В.М. Становление цивилизации (О вещах и представлениях). СПб., 1998.

Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 533.

Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1990.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири // Человек. Общество. Новосибирск, 1989.

Пелих Г.И. Селькупы XVII века (Очерки социально-экономической истории). Новосибирск, 1981.

Першиц А.И. Развитие форм собственности в первобытном обществе как основа периодизации его истории // Проблемы истории первобытного общества // Труды Ин-та этнографии АН СССР. М.; Л., 1960. Т. LIV.

Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сборник МАЭ. Т. XI. М.; Л., 1949. С. 335–375.

Пропп В.Я. Русский героический эпос. М., 1958.

Путилов Б.Н. Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, август 1964 года). М., 1964.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В.Р. Арсеньев

ОХОТНИК БАМБАРА КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ЛИДЕР (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ)

Тема возобновленного семинара «Теория и методология изучения архаики» в формулировке «Лидерство в архаике» сама по себе требует комментария, ибо предполагает априорное методологическое позиционирование, осознанное или нет. Дело в том, что из всего спектра возможных предметных проявлений общественных систем для рассмотрения и обсуждения в рамках данной темы предлагаются вопросы власти и управления, а также и способы их реализации в обществах архаики. При этом как бы предполагается адекватность данной проблематики применительно к обществам соответствующего «доцивилизационному» этапа исторического процесса. В то же время строгое следование категориальной определенности архаической действительности неизбежно заставляет задуматься о правомерности переноса образов и соответствующих им понятий одной эпохи на явления, свойственные стадиально иным общественным системам, уже познавшим переход к товарно-денежным отношениям, политической организации, письменным формам фиксации информации и т.п.

Этот начальный поворот проблемы, еще до обращения к конкретике, отражающей положение охотников в общественной практике бамбара, требует уточнения базового концептуального понятия архаика, которое в практике семинара — и ныне, и в прошлом — стихийно или осознанно трактовалось значительной частью участников как скорее временная, а не как стадиально определенная операциональная категория.

Для меня архаика — это «исторический этап существования человеческих *обществ* в условиях включенности людей в систему *Природы*, осознанного следования обществом и его членами ритмам и императивам *Природы*. Этот этап характеризуется прямым природообменным процессом: природные потребности *общества* составляют доминанту всех форм деятельности людей и удовлетворяются прямым взаимодействием с *Природой*. Сама *Природа*

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

в сфере отражения не осмыслена, не вербализована и не концептуализована. Именно для этого этапа наиболее органично восприятие *бытия* как данного в чувственном, надчувствуемом и сверхчувствуемом отражении проявления, манифестации всецелого, всеединого и всесвязного «*Все*», вербализуемого нами как «*Мир*», «*мироздание*», «*Вселенная*». Это этап, на котором люди воспринимают себя как неотрывный компонент, органичную часть всеобщего *бытия* и, пользуясь им в его проявлениях и воплощениях для своего жизнеобеспечения, соблюдают нормы баланса и умеренности в удовлетворении своих потребностей, а также непреложности ответных действий для восстановления нарушаемых естественных соответствий во всецелостном *бытии*.

Архаика обладает спецификой свойств и форм, преимущественно характерных для первичных этапов социо- и культурогенеза, что позволяет говорить о воплощенной в ней качественной определенности первобытности, а соответственно и *первичной формации* в целом» [Арсеньев 2006: 27].

При таком понимании архаики неизбежна корректировка многих обиходных представлений научного и обыденного оборота. Скажем, те же взгляды на прямое, осознанное и целеположенное поведение особей в достижении и осуществлении власти никоим образом не выступают на архаическом этапе социогенеза как общественный императив. Само понятие «управление» к архаическому социуму вряд ли может быть правомерно отнесено. Для общества, «вписанного» в природный процесс, сообразующегося с движением среды и стремящегося к максимальному соответствию этому изменению макросистемы бытия, «власть», «руководство», «управление» не могут быть имманентны. Разумеется, как и в любой системе, в любом множестве, обладающем системой отражения бытия в образной и в вербальной форме, рефлексией и саморефлексией (а именно это, как принято считать, отличает человеческие сообщества от мира животных), имеется выраженная и скрытая организующие функции со своими специфическими структурообразующими формами.

Но их содержанием не выступает реализация воли одного или нескольких персонажей. Напротив, можно говорить о внутренне сбалансированной, лишенной фундаментальных антагонизмов системе

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

организации общества, общественных групп и всей совокупности составляющих общественный коллектив особей. И эта система, с одной стороны, обеспечивает адекватное, комфортное, согласованное взаимодействие общества и его природной среды, а с другой — последовательно фактической «притиркой» элементов и интенций гармонизует само общество.

Уместно подчеркнуть, что каждая историческая эпоха по-своему расставляет приоритеты видения. Тот взгляд, который преломляет проблемы самоорганизации общественных систем через призму властно-управленческих отношений, есть, скорее всего, «издержка» функционального подхода, функциональной школы как выражения позитивистского мировоззренческого взгляда на действительность. По одному уже этому обстоятельству — «изыманию» в познавательном процессе части из целого с последующим игнорированием факта редукции действительности — можно говорить о предопределенной самим методом ошибке видения реальности.

Полагаю, что одной из составляющих познавательного процесса должна выступать обязательная «саморефлексия» ученого в ходе исследования. Выступая от имени науки и как представитель культурной традиции своего общества, признающего за «наукой» определенный круг идей и ценностных установок, ученый должен задумываться, почему его интересует тот или иной набор проблем, чему будет служить ответ на возникающие вопросы и т.д. Увы, это лишь пожелание, рекомендация. На практике же, даже если подобные движения мысли и возникают, в научных текстах они крайне редко находят свое воплощение. Ибо научный дискурс, в соответствии с общепринятыми процедурами, как правило, исключает побочные сюжеты и требует прямой доказательности в цепочке и преемственности умозаключений.

Однако этнографическая наука обязана своим становлением сначала практике взаимодействия с «чужими» культурами, а затем и практике управления этими «чужими культурами», интегрированными, как правило, насильственным путем в «свою» собственную. Этнография, а затем и этнология, социальная и культурная антропология изначально выступали науками колониальными, науками прагматическими и практическими, лишь постепенно обеспечивая подступ к общей теории общечеловеческого, в частности культур-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ного и цивилизационного, развития. Впрочем, даже сама категория «развитие» есть ценностная установка. Она исходит из идеи восхождения, движения от «плохого» к «хорошему», получающей наибольшее воплощение в ставшей непререкаемой ценностью позитивистского мировоззрения идее «прогресса».

Вот в каком контексте следует понимать тему семинара. Вольно или невольно, повинуясь мифу об «универсальности науки», о выработке ею общеприменимой парадигмы рассмотрения процессов в человеческом обществе, мы экстраполируем «обычное» на «необычное», практически сужая донельзя сферу непознанного и непознаваемого.

Изучение архаики – во многом сфера гипотетического знания. Живые, открытые прямому наблюдению изолятные группы вряд ли могут рассматриваться как непосредственно сохранившие древний уклад. Как правило, это социальные и культурные «деградanты», волею судеб оказавшиеся вне исторических и культурных процессов, затронувших более динамичных соседей. Именно о таких формах общественного движения Н.М. Гиренко любил говорить как об «инволюции», противопоставляя их признаваемой за общечеловеческую доминанту «эволюции».

Такие изолятные (читай — «деградантные») группы чаще всего занимают весьма сложные для поддержания жизненного процесса экологические ниши. Они демографически разрежены, информационно ограничены рамками собственной популяции и крайне уязвимы в случае возникновения даже незначительного притока инноваций. Но во многом именно они оказываются «живой классикой» этнографической науки и в особенности «теории первобытного общества», выступающей, в свою очередь, концептуальной базой для макроконцепций исторического и цивилизационного процессов [Арсеньев 2005].

После этой преамбулы я, наконец, приобретаю основания для перехода к заявляемому сюжету. В коротком названии этого эссе «охотник бамбара как социальный лидер» имеется три понятия, указывающих на суть предполагаемой проблемы.

Во-первых, понятие «охотник» выводит на весьма важный пласт общественных явлений, связанных с древнейшей формой хозяйственной деятельности людей, — охотой.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Во-вторых, этническая идентификация подлежащих рассмотрению людей, практикующих охоту, — «бамбара», земледельческий этнос западносуданской зоны, т.е. саванн Западной Африки, являвшихся пространством контактов местного населения с культурами Средиземноморья и, соответственно, с исламом.

И, наконец, в-третьих, речь идет о «лидере», «лидерстве», в данном случае — о «лидерстве социальном». Однако в соответствии с уже сказанным вопрос о «социальном лидерстве» как таковом сам по себе вызывает сомнение, которое усиливается по мере сопоставления с действительностью устоявшихся научных схем.

Уже как минимум несколько столетий охота из всеобщего занятия мужского населения бамбара превратилась в «факультативную», выборочную сезонную форму хозяйственной деятельности. Ныне она преимущественно ведется в рамках охотничьих союзов, превративших ее по факту, но не по истории формирования в избирательно или частично закрытую для непосвященных сферу, связанную не только с практикой охоты, но и с сохранением, формулированием и воспроизведением особой культурной традиции. У нее есть и идеологическая, если не конфессиональная составляющая, есть организующая деятельность — как по поводу самой охоты, так и по поводу регламентации ритуальной сферы, для публичной демонстрации силы и влияния охотничьих объединений, обеспечения внутренней жизни объединения и движения его членов в иерархии статусов союза сообразно «заслугам».

Охотники не только одеждой, походкой, манерой говорить, но и психологическим складом отличаются от основной массы земледельцев бамбара. При этом ни они, ни их культурное окружение не ставят под сомнение их этническую идентичность в рамках среды проживания, т.е. их признаваемая специфика — не культурная, а социальная. Сегодня их немного — около 2 % от самодеятельного мужского населения [Leynaud, Cisse 1978: 341–344]. Но население воспринимает их как в какой-то мере людей из «потусторонья» [Дозон 2005: 138]. Впрочем, это вряд ли должно удивлять, по крайней мере тех, кто склонен к мышлению в рамках дихотомной парадигмы. Ведь антитеза феноменов «природы» и «общества», «природы» и «культуры» заведомо предполагает отделенность «мира людей»

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

от «мира природы». И в этом смысле людям естественно пребывать в «культуре», «обществе», «отчужденной от самой природы природе», т.е. в «природе очеловеченной». Таковая как бы перестает быть собственно «природой», становясь пространством культуры.

Крупнейший авторитет и в значительной мере первооткрыватель «темы» Ю.Т. Сиссе совершенно справедливо отмечает, что охотник адекватнее ощущает себя в саванне, «лесу», на лоне природы, чем в родной деревне — среди людей и в собственной семье. Именно в процессе охоты в наибольшей степени находят свое выражение его личностные ориентации и проявляется общественное предназначение охотника как «добытчика» съестных припасов и защитника от хищников. В нынешних обстоятельствах, когда «современные» (читай – «цивилизационные») формы жизни существенно трансформировали порядки «традиционного» уклада бытия, охотники в наибольшей степени, по отношению к прочим жителям саванны, близки нормам мироотражения архаики. Это вызывает непонимание, отчуждение, опасение, но и уважение, преклонение, замешанные на страхе и ощущении простыми земледельцами бамбара превосходства охотников над ними, над обыденностью, рутинностью и упрощенной стандартностью их стиля и образа жизни, знаний.

Охотники — «*донсоу*» — владеют тем же объемом информации, включены в те же сферы общественной жизни, что и земледельцы, они сами возделывают поля в охотничье межсезонье. Но наряду с этим им доступно и другое знание, другие навыки, другая картина происходящего, другой образ мира. И в каждом охотнике в отдельности, и в их союзах происходит трудно формулируемый процесс соединения этих разных «знаний» и «образов» в некое нерасчленимое единство, целостность, видимое нами как «синкретическое».

Именно мы, «люди цивилизации», в процессе познания и осмысления мира «членим» его на составляющие «простейшие», понимаемые как «качественно единые» блоки. В то время как реальность, жизнь проистекает в полной независимости от наших умозаключений по ее поводу. И охотник может клясться при посвящении в союз в верности «божествам охоты» и в признании их верховенства над собой, оставаясь при этом в полной и безусловной уверенности, что это не мешает ему оставаться «правоверным» мусульманином либо

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

стать таковым, не порывая при этом с полнообъемной действенностью первой клятвы. Эти «посвящения» не отменяют предыдущие, а дополняют друг друга, не просто суммируясь, а качественно преумножая совокупный потенциал посвященного. Это не измеряется простой логикой, ибо мерилом здесь выступает иное мироощущение. Именно оно может быть охарактеризовано как «фундаментальный первичный синкретизм» мировосприятия [Арсеньев 1986: 445–457].

В категориях, привычных нашему научному дискурсу и массовой практике словоупотребления, речь идет о «магии», преумножении «магического потенциала» того или иного лица, представителя данного общества как следствие числа и иерархии «посвящений», которые ему довелось пройти. Именно так, в соответствии с укоренившимся в традиционной культуре образом идеального жизненного пути мужчины бамбара, человек в течение жизни должен приобщиться к целой череде дискретных информационных блоков закрытого для непосвященных характера и, как следствие, подвергнуться весьма значительному числу ритуализованных посвящений. В идеале их должно быть максимально для данного общества — по соответствию набора посвящений и приобщений к кругам носителей этой информации в зависимости от пола и возраста «соискателей» [Арсеньев 1981: 39–54].

Из них лишь одно — возрастная инициация в мужчины в рамках обрядов и деятельности тайного общества «*Комо*» — выступает обязательным и общепубличным. При этом равно обязательными, подобно нашим бывшим «октябрятам / пионерам / комсомольцам», выступают детские и юношеские возрастные объединения, подготавливающие посвящение во «взрослых», полноправных членов общества. Все остальные объединения «взрослых» выступают результатом личного выбора и индивидуальных способностей представителя общества бамбара. И это престижно в данной системе, на такой путь ориентирует действующая система ценностей и общественного признания.

Причастность к охотничьим союзам, к самому статусу «*донсо*» уже сама по себе, по одному только этому факту, есть знак доблести, отваги, честности, мудрости, предприимчивости, не только большой, но и большей жизненной силы, чем это характерно для

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

обычного мужчины-земледельца. И это тоже сопрягается в мышлении бамбара как проявление большего магического потенциала у «*донсоу*», чем у «простого земледельца».

В этом отношении «конкурентом» охотника в обладании магической силой и во влиянии в обществе мог бы рассматриваться кузнец, сопричастный стихии огня. Но кузнец в большей степени, чем «*донсо*», считается «отчужденным» от земледельческой среды. В свою очередь, охотник, в конечном счете, воспринимается как «свой». Обычно он и есть «вчерашний» земледелец. Да и, занявшись охотой, он не порывает полностью с земледелием. Став же охотником, он еще и с очевидностью, в том числе и чисто зрительно (по одежде, походке, стилю поведения, подчеркивающему внутреннюю отстраненность от обыденного) выделяется среди односельчан.

Он — зримо обозначенная «элита». Он — авторитет. Впрочем, этот авторитет должен постоянно подтверждаться «охотничьими подвигами». И не мнимыми, а реальными. Среди таковых есть те, что мы воспринимаем как безусловные «благие деяния» в интересах общества — охотничья добыча, пополняющая рацион питания сельчан, защита их от угроз, исходящих от хищников и враждебных обществ и социальных групп.

Как это в очередной раз показал опыт недавних гражданских войн в сопредельных с Республикой Мали странах, охотники близких к бамбара обществ и этносов оказывались костяком повстанческих воинских формирований, весьма эффективно противостоявших регулярным правительственным армиям. Примерно так же выступали охотники в периоды исторически известных больших войн в регионе в качестве вооруженной силы, оказывавшей сопротивление мусульманским движениям XVIII–XIX вв., связываемым с именами Эльхадж Омара, альмами Самори. В еще большей степени эта роль охотников отмечена в связи с сопротивлением колониальным захватам конца XIX в. и в периоды антиколониальных восстаний, например накануне Первой мировой войны в Беледугу, когда колония Французский Судан уже была сформирована [Traore 1971].

Но «магическая» составляющая способностей охотников, к которой мы относимся весьма иронично как к некоторой «экзотической» мнимой ценности мировосприятия не только в обыденной сфере

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

культуры, но и, как правило, в научном исследовании, для обществ, близких к архаике, важна не менее, чем по-европейски понимаемая прагматика. Охотничьи обряды направлены на поддержание баланса между обществом и природой, и не только для того чтобы «компенсировать» олицетворенным или нет «силам» природы изъятое у нее во имя поддержания жизни людей, но и чтобы восстановить потерянные «равновесные состояния» как у отдельных членов общества (разнообразные расстройства и болезни), так и во всем социуме и универсуме. Охотник выступает как «травник», «знахарь» (в значении «знаток» и «эксперт»), лекарь телесных и душевных недугов и состояний. Он обладает совершенными эмпатическими качествами, помогающими ему самостоятельно распознать внутренние «нестроения» и дисбалансы в другом человеке, определить их истоки, а также пути восстановления гармонии.

Возможно, уместно отметить, что данный блок рассуждений не заимствован мною из литературных источников, а опирается на полевой опыт взаимодействия с охотниками исторической области Манден: в 2002 г. в деревне Кангаба и в 2005 г. в деревне Джулафондо, на западе — юго-западе Мали.

Однако необходимо отвлечься от перечисления безусловных достоинств охотников бамбара в целом и каждого из них в частности. Дело в том, что это недостаточно приближает к ответу на поставленную проблему: «охотник бамбара как социальный лидер». Можно говорить об «избранничестве» охотника, индивидуальной природной предрасположенности стать таковым, харизме, особом «даре», признаваемом как непременное свойство «детей леса», как принято называть охотников. Это все есть и, само по себе, могло бы служить основанием, чтобы утверждать, что охотник бамбара — готовый «социальный лидер». Однако рискну предположить, что такой ответ был бы большой «натяжкой», преувеличением.

При прочих равных охотник заведомо будет выделяться среди бамбара, занятых земледелием. Он скорее станет лидером среди них, обладая общими для всех охотников качествами. Как уже было сказано, «*донсо*» — элита общества. Но «элита» — это явление групповое, коллективное, играющее «коллективную» же роль в жизни общества. И эта роль — «лидирующая» по многим пока-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

зателям, понимаемым нами как непреложная ценность иерархизированной общественной системы. Но традиционная общественная система бамбара в основе своей «эгалитаристская». И «лидерство» не выступает здесь безусловной и непререкаемой ценностью.

Мой полевой опыт говорит о том, что мы, исследователи-европейцы, склонны преувеличивать роль индивидуального статуса в изучаемом обществе. Важнее оказывается не персональный статус того или иного лица, а факт его причастности к тем или иным социальным группам, в компетенцию которых входит принятие тех или иных решений по тем или иным вопросам общественной жизни. Даже тогда, когда решение оглашается «статусным лидером», как правило, это озвученное мнение «компетентной группы» — уполномоченной «выборки» из соответствующей группы, составляющей элиту данного социума.

Приведу пример. В 1996, 2002 и 2005 гг., находясь в деревне Кангаба, я обращался с просьбой обойти святилище «родовой группы» Кейта «Кабаблон» [de Ganay 1995]. Обход обозначал бы, в глазах местных жителей, «приобщение» к харизме, сакральной силе самого святилища. Для европейского исследователя это была не столь уж частая возможность более или менее системно осмотреть снаружи этот памятник как артефакт, комплекс, включающий, в частности, сакральные граффити, сменяемые каждые семь лет в ходе соответствующих обрядов.

Каждый раз решение принималось традиционным «вождем деревни» не в одиночку, но при согласовании с его «советниками». Причем и сам «вождь», и «советники» были авторитетными охотниками. Да и сам я к тому времени уже был причастен к авторитету выдающегося охотника Каласа Баги, выступая его «учеником».

В описанной ситуации надо еще раз подчеркнуть «коллегиальный» характер властно-управленческих решений, который наши наука и практика либо не знают, либо не хотят знать, склоняясь следовать представлениям о «властной вертикали» и «персональных волевых решениях» как основе управления. Даже само представление об «управлении» в данных обстоятельствах оказывается неадекватным и нерелевантным, поскольку подразумевается заведомо другая, еще не достигнутая фаза общественной эволюции. А это

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

уже на терминологическом уровне закладывает основу неизбежного искажения действительности.

Возможно, правильнее ставить вопрос не об охотнике как лидере, а о лидере как охотнике. Ибо практика наблюдения и изучения социальных традиций бамбара и других земледельцев Западного Судана говорит о том, что еще на заре перехода от глубокой архаики к генезису государства выдвигавшиеся и формировавшиеся «социальные лидеры» непременно оказывались охотниками. Кстати, это прослеживается и в новейшее время. Значительная часть «элит» армий и госаппарата связана прямым членством с деятельностью охотничьих союзов. И даже первые лица современных государств этого исторического пространства, если и не являются сами «*донсоу*», то поддерживают отношения «партнерства» с ними напрямую или через своих ближайших советников и соратников. Очень показательно это проявлялось, в частности, в ходе Второго конгресса охотников Западной Африки, проходившего под эгидой правительства и президента Мали в мае 2005 г. [La chasse traditionnelle 2001].

Библиография

Арсеньев В.Р. Охотничий обряд и ранние формы театра (на материале охотничьих союзов бамбара) // Пути развития театрального искусства Африки. М., 1981. С. 39–54.

Арсеньев В.Р. Синкретизм ислама с традиционными религиями // Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986. С. 445–457.

Арсеньев В.Р. Беглый взгляд на концептуальные аспекты наследия Н.М. Гиренко // Манифестация: Учебно-теоретический журнал «Ленинградской школы африканистики». СПб., 2005. № 6 (Памяти Н.М. Гиренко). С. 85–89.

Арсеньев В.Р. Свод основных понятий этнософии. Le repertoire des notions principales de l'Ethnosophie. СПб., 2006.

Дозон Ж.П. Африканские пути смерти и потусторонья // Манифестация: Учебно-теоретический журнал «Ленинградской школы африканистики». СПб., 2005. № 6 (Памяти Н.М. Гиренко). С. 138–149.

Cisse Y.T. Notes sur la societe des chasseurs malinke // Journal de la Societe des Africanistes. P., 1964. T. XXXIV, fas. II. P. 175–226.

de Ganay S. Le sanctuaire Kama blon de Kangaba. Histoire, mythes, peintures parietals et ceremonies septennales / Ed. Nouvelles du Sud. [s.l.]. 1995.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

La chasse traditionnelle en Afrique de l'Ouest d'hier a aujourd'hui. Actes du Colloque internationnal de Bamako. 26–27–28 Janvier 2001. [Bamako]. [s.d.].

Leynaud E., Cisse Y. Paysans Malinke du Haut Niger (Tradition et developpement rural en Afrique Soudanaise) / Ed. Imprimerie Populaire du Mali. Bamako, 1978. P. 341–344.

Traore I.B. KoumiDiosse. Ed. Imprimerie Populaire du Mali. Bamako, 1971.

Д.Г. Савинов

ТУНГУССКИЙ «ТРИУМВИРАТ» (К ВОПРОСУ О ПРОФЕССИОНАЛЬНОМ ФАКТОРЕ ЛИДЕРСТВА В АРХАИКЕ)

Проблема адекватного определения общественных институтов, существовавших в древности и в той или иной степени сохранившихся до уровня этнографической современности, — одна из самых актуальных в социальной антропологии. На смену формационной теории в ее наиболее значимой части — перехода от первобытного к раннеклассовому обществу — пришло понятие вождества как более вариативной формы социального объединения, нарушившее монотонный характер однолинейной эволюции. Однако, будучи первоначально описано на океанийском и африканском этнографическом материале, уже в рамках неоэволюционной теории оно было перенесено на все предгосударственные общества вообще, все более отдаляясь от своего первоначального содержания, что особенно сказывается при экстраполяции на археологический материал.

Между тем уже давно говорилось, что «вождество едва ли можно рассматривать как универсально-историческую стадию разложения первобытного общества» [Першиц 1986: 34]. В литературе приведены убедительные примеры культур, некоторые из которых достигали весьма высокого развития, но стояли вне эволюционной «лестницы»: Южная Америка (Анды), древние культуры Анатолии, Восточные Гималаи [Березкин 1995].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

На раннесредневековом археологическом материале Западной Сибири нами была предложена своеобразная форма потестарного объединения, определяемая сочетанием комплексного хозяйства, развитого коневодства и железоделательного производства, четко выраженной атрибутикой и преемственностью воинской субкультуры [Савинов 2010].

Другую форму устройства общества, объединяющую несколько параллельно существовавших социальных институтов, сохраняли, по крайней мере до середины 2 тыс., тунгусы (ныне эвенки и эвены). Смысл этой организации заключался в том, что во главе тунгусского рода (понятие «род» в данном случае дается условно, как оно приводится в литературе) в зависимости от необходимости или конкретного периода существования находилось сразу три правителя: два «вождя» (один в мирное, другой в военное время) и главный шаман. Каждый из них исполнял определенные функции и считался лидером в своей сфере деятельности, конкретные формы которой были достаточно разнообразными и в целом обеспечивали жизнеобеспечение и безопасность рода.

Значение тунгусской модели с учетом исключительно широкого распространения тунгусского (а еще раньше — пратунгусского) этноса во времени и пространстве очень велико. Начало их формирования убедительно связывается с районами Верхней Ангары и Западного Прибайкалья, где А.П. Окладниковым была открыта знаменитая культура байкальского неолита (в широком историко-культурном значении этого понятия), в материалах которой представлены многие элементы, сопоставимые с более поздними тунгусскими [Окладников 1950, 1955].

Репрезентативность соотнесения археологических и этнографических источников подтверждается данными антропологии (общность байкальского антропологического типа). По мнению Г.М. Василевич, именно тогда сложился характерный тунгусский культурный комплекс, включающий широкие гнутые лыжи, лодку -берестянку, распашную одежду из ровдуги с нагрудником, определенный тип колыбели, распространившийся вместе с тунгусами очень широко и отличавший их от соседей [Василевич 1969: 257–258].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Трудно сказать, как долго происходило расселение тунгусов. Вероятно, оно началось еще на дооленеводческой стадии, но охватывало только соседние горно-таежные районы Прибайкалья. Освоение верхового оленеводства, скорее всего под влиянием соседнего коневодства, должно было чрезвычайно интенсифицировать этот процесс. В результате к XVII в. область расселения тунгусов охватывала огромную территорию, практически всю Восточную и Среднюю Сибирь: от Охотского моря на востоке до Енисея на западе; от приморских областей с выходом к Ледовитому океану на севере до Южного Забайкалья и Северной Монголии на юге [Степанов 1939: 48; Василевич 1969: 3, рис. 1; Туголуков 1970; Ермолова 2001]. По словам Н.В. Ермоловой, «освоение этой территории представляло собой колоссальный историко-культурный подвиг» [Ермолова 1999: 71]. При этом в местах нового обитания тунгусов сохранялся тунгусский культурный комплекс. Общая численность тунгусов в XVIII в., по данным Ф. Страленберга, составляла около 70–80 тыс. чел. [Василевич 1969: 7].

Как любой другой народ, этническая история которого связана с широким расселением, неизбежно и часто сопровождавшимся военными действиями, тунгусы обладали развитой эпической традицией. Главная фигура тунгусского героического эпоса — военный вождь *сонинг*. «Наиболее талантливые из них не только возглавляли ополчение своих сородичей, но и становились во главе военной коалиции ряда родов» [Туголуков 1970: 226–227]. Наряду с ними в том же контексте фигурируют «хозяйственный» вождь и главный шаман. Это позволяет предполагать, что тунгусский «триумвират», как и характерный культурный комплекс, сложился в тунгусской среде в очень давние времена, скорее всего в процессе широкого расселения тунгусов. Для XVII в. «такое положение, очевидно, являлось прошлым» [Степанов 1939: 67].

Всех троих персонажей социальной иерархии тунгусов — военного вождя, хозяйственного вождя и главного шамана — выбирали на общем собрании рода *сухлэн* из числа самых «удачливых» и заслуживающих уважения членов рода. Таким же образом они могли быть переизбраны в случае неудовлетворительного исполнения своих функций. К сожалению, нигде не говорится, из кого точно состо-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ял этот совет рода (или совет старейшин?). Однако в любом случае такой порядок избрания говорит об очень древних, действительно родовых корнях этого института.

С этим полностью согласуется «основной закон» экономической жизни тунгусов: известный обычай *нимат* — равное распределение добычи среди всех членов родовой общины, независимо от степени участия в промысле [Анисимов 1936: 76–80]. Помимо этого, совет рода исполнял судебные функции, выносил решение о кровной мести, обладал правом объявления войны и мира, а также приема в род иноплеменника [Там же: 86–87]. Но главным все же было избрание профессиональной верхушки социальной иерархии. Говоря словами тунгусского эпоса, «у каждого рода трое старших вождей: военный вождь, родовой шаман и хозяйства рода хранитель. <…> Этих вождей было три. Такова была старая жизнь» [Там же: 91].

Выбор мирного, или хозяйственного, вождя (букв. «хозяйства рода хранитель», «караульщик родового хозяйства») производился из числа лучших охотников, имевших заслуги перед сородичами («зверей много убивающий»). В его обязанности входили организация охотничьего промысла, распределение охотничьих угодий, руководство коллективной охотой, постройки охотничьих ловушек и т.д. То же самое касалось и рыбного промысла (организация выпаса оленей, соблюдение за нанесением меток на оленях и т.д.).

Выдвинутую «кандидатуру» утверждал шаман. Для этого он отправлялся к верховьям родовой реки, где на обширных пастбищах с хорошей растительностью пасутся большими стадами души оленей, и сообщал их хозяину (духу места), кого избрали его земным помощником. После этого выборы считались состоявшимися [Там же: 87–88].

Военный вождь *сонинг* руководил всеми военными предприятиями членов рода [Степанов 1939: 67]. Как правило, он избирался из числа самых храбрых и заслуженных воинов. Должность военного вождя считалась самой тяжелой. В его обязанности входили защита земли своего рода, организация и проведение военных походов, обучение военному делу мужской части населения, поддержание дисциплины в роде, распределение захваченной добычи, контроль над изготовлением предметов вооружения (наконечников стрел, мечей и луков).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Перед избранием будущий военный вождь проходил очень жесткие испытания (в два этапа). Сначала он должен был перепрыгивать через натянутый между деревьями аркан и одновременно увертываться от стрел, выдерживать осаду в чуме, рубиться на мечах, бежать от преследования на дне лодки и верхом на олене. На втором этапе то же самое надо было уметь делать с завязанными глазами: в частности, по звуку узнать направление полета стрелы, рубиться на мечах вслепую и т.д. [Там же: 140–142]. Неудивительно, что в народной памяти эвенков (тунгусов) сохранились имена и деяния самых сильных военных вождей сонингов, в какой-то степени уже мифологизированные.

Каких-либо указаний об особенностях избрания последней фигуры тунгусского «триумвирата» — главного шамана — в источниках нет. Да и вряд ли такое избрание, исходя из общей концепции шаманизма, могло иметь место. Во всяком случае, оно должно было быть обставлено как-то иначе, чем выборы «вождей». В этом плане фигура шамана первична по отношению к двум предшествующим. Более того, их окончательное утверждение происходило только с согласия шамана. Можно полагать, что такое разделение функций, если не возникло, то, во всяком случае, наиболее четко обозначилось в процессе широкого расселения тунгусов.

Основная сфера деятельности шамана — духовная культура членов своего рода. Ее можно осветить с позиции двух основных феноменов тунгусской этнографии: представления эвенков о мире и создания специального сооружения для проведения шаманских мистерий — шаманского чума *шэвэнчэдэк*. То и другое не имеет прямых аналогий в культуре других народов Сибири, что можно рассматривать как косвенное, но достаточно весомое доказательство относительной древности заложенных в них представлений и образов.

Устройство мира, согласно воззрениям тунгусов, было многослойным; однако это не простое трехчленное деление на три первичные сферы — среднюю (земную), верхнюю и нижнюю. Общее количество выделяемых слоев, по тунгусской модели мира, не менее 4–5. Из них средний (земной) мир однослоен, верхний и нижний симметричны и многослойны. По способу организации

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

жизненного пространства и образу жизни обитающих в них существ они являются точной копией среднего мира. Представления о верхнем мире *угубуга* менее разработаны. «Эвенки представляют его наподобие нашей земли, полагая, что небожители живут такой же жизнью» [Анисимов 1958: 67–71].

Нижний мир *хэргубуга* многоярусный, более структурированный и насыщенный. «Этот мир — такая же земля, как и наша, только в нем все представлено диаметрально противоположным миру живых людей: живое в нем становится мертвым, здоровое превращается в гнилое, гнилое — в здоровое; большое превращается в маленькое, маленькое — в большое». В верхних ярусах нижнего мира живут люди (умершие сородичи). Эта часть нижнего мира — земля обитания мертвых *буни* (от слова «умереть»). «Люди, обитающие в нижнем мире, буни, живут, по мнению эвенков, родами и племенами, подобно жителям средней земли, и занимаются аналогичной хозяйственной деятельностью: охотятся, ловят рыбу, ставят в тайге ловушки на зверя и птицу». Нижние люди во всем подобны земным, «однако это не живые люди, а существа без дыхания, без биения сердца, без горячей крови. Их тело холодное, без соков средней земли» [Там же: 72–73]. Это описание, которое можно было бы продолжить, крайне интересно с точки зрения изучения контекста погребального обряда, чаще всего не отраженного в вещественных остатках погребений.

Ниже буни находится земля духов — владетелей нижнего мира. Для «нижних» в буни они имеют такое же значение, как для живых людей существа верхнего мира [Там же].

Все ярусы этого многослойного мира соединены между собой. «Низ верхнего мира служил небом для среднего, низ среднего — небом для верхнего слоя нижнего, низ нижнего буни — небом для нижней земли духов» и т.д. [Василевич 1969: 214, прим. 8]. Для перехода из одного мира в другой существовали специальные отверстия. Так, входом в нижний мир служили различного рода расщелины, длинные пещеры, водовороты. Верхний мир имел вход через неподвижную Полярную звезду [Там же: 212].

Жители разных миров говорили на разных языках и не понимали друг друга. Интересно, что, судя по фольклорным материалам,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

раньше перемещаться по различным слоям этого густонаселенного мира могли все «смертные»; позже этой способностью обладали только избранные (шаманы). Трудно представить себе более яркую картину устройства мира, характерную для ранней стадии анимистических представлений.

После этого красочного описания вполне логичным представляется сохранение у эвенков (и только у эвенков) практики создания специальных шаманских построек — шаманского чума *шэвэнчэдэк*, своего рода храмового сооружения в таежной первобытности Восточной Сибири. Детально описанный А.Ф. Анисимовым [1952, 1958: 191–203] и другими исследователями (подробнее см. об этом [Ямпольская 1993]), тунгусский чум *шэвэнчэдэк* представлял собой трехчастную структуру.

Посередине него располагался собственно шаманский чум (земная сфера), где пребывали участники обряда и находилась наклонная жердь *туру* (или шаманская река), по которой передвигался шаман. С восточной стороны находилась трапециевидная пристройка *дарпэ*, представлявшая собой изображение верхнего (живого) мира. Такая же пристройка с западной стороны *онанг* олицетворяла собой изображение нижнего (мертвого) мира. Там и там были установлены примитивные, но достаточно выразительные (почти в натуральную величину) деревянные изображения обитателей того и другого мира (лосей, птиц, тайменя, налима, других зооморфных и антропоморфных персонажей).

Между «мирами» были установлены специальные охраняемые «ворота», препятствующие проникновению злых духов из одного мира в другой. Все эти изображения, физически зримые и осязаемые, олицетворяли участников шаманских мистерий, за которыми наблюдали участники обряда.

В целом *шэвэнчэдэк* — это воссозданная картина мира, своего рода сцена сакрального действия со своими исполнителями, участниками и атрибутами. Аналоги находящимся здесь деревянным статуарным изображениям животных можно найти в петроглифах и мелкой пластике Северной Азии, начиная с эпохи неолита. С этой точки зрения, чрезвычайно интересно, что еще до недавнего времени эвенки наносили красочные наскальные изображения (фото

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В.А. Туголукова, 1960 г.), очень близко напоминающие петроглифы Прибайкалья [Туголуков 1961: рис. на с. 145]. Вероятно, именно широкое расселение, постоянное нахождение в иноэтническом окружении и отсюда необходимость сохранения собственных культурных ценностей позволили законсервировать в тунгусской среде столь явные элементы архаики.

Некоторую параллель тунгусскому шаманскому чуму *шэвэнчэдэк* мы находим только в оформлении праздника Чистого чума у нганасан [Попов 1984], что еще раз указывает на древность данного культурного субстрата.

Из всего сказанного складывается определенная стратиграфия социальной иерархии: от эгалитарного состояния общества к выделению профессионально обусловленных лиц — сначала шаманов, затем военных и хозяйственных вождей, каждый из которых являлся лидером в своей сфере деятельности. Трудно сказать, на каком этапе все эти три общественных института, обусловленные различной профессиональной деятельностью исполнителей, стали действовать одновременно. Но уже то, что они закрепились в качестве одной из устойчивых реалий эпических сказаний, говорит о достаточно глубокой древности данного явления.

Дальнейшая судьба тунгусского «триумвирата» связана уже с периодом русских завоеваний. По данным письменных источников XVII–XVIII вв., во главе тунгусского рода стоял один вождь, который назывался по русскому образцу «князем» — *нюнгэ* [Степанов 1939: 67], выбранный сроком на три года. К этим «князцам» переходили все функции как совета рода, так хозяйственного вождя («рода хранителя»). Такое положение сохранялось до 20-х годов XX в. [Суслов 1928: 67]. Интересно, что термин *нюнгэ* буквально означает «советчик», что позволяет уточнить характер организации власти у тунгусов. «Вождь не мог побудить сородичей делать то, что не отвечало их интересам» [Туголуков 1970: 225], в чем можно видеть остатки прежней выборной системы.

«В лице “князцов”, — отмечает Н.В. Ермолова, — нужно видеть скорее наиболее смышленых и удачливых охотников — организаторов или крупных оленеводов, к которым именно по этим причинам тяготели родственники или соседи» [Ермолова 1999: 141]. Военная

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

функция «князцов» специально не выделялась, но известно, что именно тунгусы, наряду с другими народами, создававшими свои подобия государственных объединений (енисейские кыргызы, буряты), оказали при колонизации наиболее сильное и в целом довольно успешное сопротивление. Очевидно, исторический опыт ведения войны как особого вида профессионально организованной деятельности не пропал даром.

Применима ли тунгусская модель, основанная на профессиональном факторе лидерства в определенной сфере деятельности, к более глубоким слоям первобытности? Можно ли считать ее одним из вариантов ранних форм социальной организации общества? Нам кажется, что да. Об этом свидетельствуют (правда, немногочисленные) в целом весьма выразительные факты.

Так, очень рано, чуть ли не с мустьерского времени, можно проследить обособление утилитарно-производственной деятельности, связанной с изготовлением каменных орудий. По сути дела, это было уже первое разделение труда: изготовители каменных орудий, специализируясь в данной области, в остальном могли находиться на обеспечении общины.

Вторыми, скорее всего, как показывает «Дом художника» из Долни Вестоницы (верхний палеолит), выделились люди, связанные с изобразительной деятельностью, требующей специального умения, опыта и, конечно, таланта. За ними, вероятно, следовали воины (начало индийской кастовой системы) и служители культа (типа обладателя музыкальных инструментов из Мезинской стоянки, также верхний палеолит).

Каждый из таких особо выделяющихся персонажей становился лидером в своей области. Демократические принципы организации власти в архаике могли придавать этому уже социально выраженный характер. Однако происходит это в рамках еще, по сути дела, эгалитарного общества. В дальнейшем могла происходить контаминация особо значимых общественных функций в одном лице. Так, в истории Древнего Востока появляется фигура, определяемая как «царь-жрец».

Значение тунгусского «триумвирата» заключается в том, что эта модель, хорошо сохранившаяся и, возможно, даже искусственно за-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

консервировавшаяся в условиях расселения отдельных групп, носителей данной традиции на огромной территории, отражает одну из ранних форм организации общества, обусловленную не социально-экономическими, имущественными или наследственными правами правителя, а основанную на факторе профессионального лидерства в архаике.

Библиография

Анисимов А.Ф. Родовое общество эвенков (тунгусов). Л., 1936.

Анисимов А.Ф. Шаманский чум эвенков и проблема происхождения шаманского обряда // Труды Института этнографии АН СССР. М.; Л., 1952. Т. XVIII.

Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблема происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.

Березкин Ю.Е. Вождества и акефальные сложные общества: данные археологии и этнографии // Ранние формы политической организации. М., 1995.

Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969.

Ермолова Н.В. Эвенки Центральной Сибири: социальная организация и этническая структура // Народы Сибири в составе Государства Российского (очерки этнической истории). СПб., 1999.

Ермолова Н.В. Природное и историко-культурное пространство эвенкийского этноса // Евразия: этнос, ландшафт, культура. СПб., 2001.

Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья // Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л., 1950. Ч. I–II. № 18; 1955. Ч. III. № 43.

Першиц А.И. Вождество // Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986.

Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.

Савинов Д.Г. Потестарные объединения Западной Сибири в эпоху раннего средневековья // Культура как система в историческом контексте: опыт западносибирских археолого-этнографических совещаний. Томск, 2010.

Степанов Н.Н. Социальный строй тунгусов в XVII в. // Советский Север. 1939. № 3.

Суслов И.М. Социальная культура у тунгусов бассейна Подкаменной Тунгуски и верховьев р. Таймуры // Северная Азия. М. 1928. Кн. 1.

Туголуков В.А. Следопыты верхом на оленях. М., 1969.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Туголуков В.А. Социальная организация эвенков и эвенов // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970.

Ямпольская Ю.А. «Шаманский чум» эвенков: история открытия, результаты исследования, гипотезы // Этнос и этнические процессы: Сборник памяти Р.Ф. Итса. М., 1993.

Ю.Ю. Карпов

ВОЖДЬ И НАРОД: ГОРСКО-КАВКАЗСКАЯ РЕДАКЦИЯ ОТНОШЕНИЙ

Своеобразие горной зоны Кавказского региона в социально-историческом плане заключается в том, что в ней в целом не сформировались развитые классовые отношения, и хотя в некоторых ее частях существовали феодальные структуры, однако и им были присущи характерные отличия от «классических» вариантов таковых.

В качестве примера сошлюсь на Аварское ханство — заметного фигуранта политической жизни Дагестана в средневековье и новое время. В начале XIX в. о его правителе сообщалось, что «без народных собраний и совещаний на оных ничего хан сам собою не может предпринять, все зависит от народа — мир, война, союз! Из сего следует, что правление Аварии народное, хану же, как бы из милости и по обычаям, дают малую долю своих посевов и стад для прокормления» [Розен 1958: 291].

Резиденция хана располагалась в селении (протогороде) Хунзах, община которого в полной мере сохраняла функциональность. Она обязывала ханов *(нуцалов)* во избежание смут и ссор расселять младших сыновей подальше от столицы. При рождении наследника хан приглашал «на пир всю хунзахскую общину», тем самым выказывая хунзахцам «свое почтение», «возвеличивая их» (наглядный пример престижного пира; так, в частности, было в середине XVIII в., когда у Мухаммаднуцала родился сын, будущий знаменитый Уммахан Великий) [Хрестоматия 1999, ч. 2: 6–7].

Хунзахский *джамаат* (община), осознавая себя не столько гостем и уж точно не вассалом, а партнером, в тот раз отблагодарил

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

хана, подарив ему пастбищную гору и передав право взимать подать с жителей одного из подвластных селений. «Это обстоятельство, — гласит историческая запись, — вызвало у нуцалхана беспредельное удовлетворение хунзахцами» [Айтберов 1990: 9–17; Хрестоматия 1999, ч. 2: 79].

Такими были реалии в относительно устоявшихся феодальных образованиях горного Кавказа, однако они, ханства и т.п., занимали в целом незначительную часть территории горного Кавказа. Высказано также небезосновательное мнение, что сложение и функционирование феодальных отношений, например в Балкарии, частично в Осетии, было обусловлено проникновением и утверждением в местной среде инородных — ирано- и тюркозычных групп из степных районов Северного Кавказа, у которых ко времени татаро-монгольского нашествия уже сложились сословные отношения [Батчаев 2006: 95; Гутнов 2004: 23].

В «глухих» же горных районах, оказавшихся вне рамок подобных миграционных процессов, не было и развитых сословных отношений. Там доминировали сельские общества, функционировавшие в форме соседских общин и их объединений, союзов (образцом таковым служит горный Дагестан; для ряда районов — Чечни, Осетии, Ингушетии, горной Восточной Грузии — необходимо делать поправку, ибо там важную роль в общественной жизни играли семейно-родственные, фамильные, но не родовые структуры). В отечественной исторической и публицистической литературе с конца XVIII в. их называли «вольными» обществами.

Социальная среда подобных общин и их объединений не была эгалитарной, расслоение среди членов общин наблюдалось уже через то, что более многочисленная «фамильная» группа имела больший вес и была способна оказывать большее влияние на ход местной жизни.

Археологические материалы средневекового периода также предоставляют материалы, свидетельствующие об имевшем место социальном расслоении жителей горных районов. Немногочисленные письменные источники того же периода доносят известия о неких правителях или царьках в районах, позднее известных в качестве «вольных» обществ.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

На основании этого высказывалось мнение о якобы произошедшей в позднесредневековый период дефеодализации горных районов. В частности, Л.И. Лавров, отмечая практически одинаковый уровень развития производительных сил в феодальных владениях и в «вольных» обществах, писал: «Таким образом, можно утверждать, что существовавшие в "вольных обществах" порядки были не пережитками первобытнообщинных отношений, а результатом замедленного процесса классообразования после освобождения крестьян от власти аристократов» и что «прошлое (горного. — *Ю.К.*) Кавказа <…> сможет послужить иллюстрацией одного из зигзагов исторического процесса, который выглядит простым, пока рассматриваем генеральное направление его во всемирном масштабе, но оказывается более сложным и своеобразным, когда знакомимся с ним на конкретных примерах отдельных народов или территорий» [Лавров 1978: 13–15].

Выводы Л.И. Лаврова были поддержаны рядом ученых. Правда, большая часть приведенных Лавровым примеров дефеодализации свидетельствовала об избавлении горцев тех или иных районов от власти чужеродных правителей.

А что же местные «аристократы»? Боролось ли с ними горское крестьянство? Примеры такой борьбы известны на Западном Кавказе, среди адыгов в конце XVIII — первой половине XIX в. Эти события зафиксированы письменными источниками. В 1970–1980-е годы тема «классовых войн» оказалась весьма популярной среди историков северокавказских республик, хотя оснований для подобных выводов практически не имелось.

Выразительный образец подобного заключения: «Феодализм в Чечне был в значительной мере сметен (?! — *Ю. К.)* еще на протяжении XVI–XVII вв. широкими антифеодальными движениями, выросшими из конфликта между интенсивно развивающимися производительными силами и сдерживающими их развитие феодально-родовыми отношениями» [Ахмадов 1974: 68].

Вывод, в полной мере укладывавшийся в узкие рамки теории классовый борьбы как основной движущей силы исторического прогресса, но, безусловно, демагогический уже потому, что строился он на материалах народных преданий, которые обычно крайне

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

специфично отражают реалии, и на довольно вольных интерпретациях археологических материалов.

В горном Дагестане бытовало изрядное количество рассказов с почти безвариантным сюжетом: некогда в конкретном селении жил *хан* (*бек*, *талхъан*) имярек, он притеснял народ, народ взбунтовался и изгнал или убил тирана и его родственников. Часто устные тексты совершаемое насилие передают в крайних и потому для всех очевидных формах: хан устанавливает и закрепляет за собой право первой ночи, ему же иногда приписывается введение обычая убиения стариков.

Подобным преданиям присуща фабульность, что в целом свойственно фольклорным текстам. Убивая стариков, тиран пытается «лишить» общество «ума». Однако некий старик, которому втайне была сохранена жизнь, учит общество, как избавиться от тирана, и обществу, как правило, удается разделить оставшееся после хана имущество. Резон в избавлении от тирана очевидный.

Нарративные тексты далеко не однозначно характеризуют главных персонажей. Это в интерпретации ученых они являются феодалами, тогда как рассказы местных жителей неоднозначны.

Фабула подобных нарративов часто стыкуется с мифологемой, а через нее косвенно и с ритуалом, тогда как обращение к последним (и использование их) в социальной практике не только вторично, но в большинстве случаев более чем условно. Фольклорный же текст (к которому откровенно тяготеют подобные нарративы), согласно логике собственного функционирования, не столько отображает, сколько воспроизводит практику и делает это в соответствии с собственными законами. Он часто «принципиально переводит обрядовую процедуру в серьезный жизненный план, <…> происходит перекодировка значений, в результате чего существенно меняются самый характер событий» [Путилов 1976: 216]. «Смыслом» преданий, как правило, является не описание события, а воспроизведение сюжетной схемы, намного предшествующей этому событию [Байбурин, Левинтон 1983: 7–8].

Приведу такой пример.

Некогда аварский князь-«богатырь» по имени Муцул взимал дань с чеченского общества Малхиста (Мелхиста). В то время в са-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

мом этом обществе подрастал собственный богатырь по имени Секки. Когда он вырос, то одолел князя-чужеродца. «Убедившись в силе Секки и храбрости его, мелхистинцы выбрали Секки своим князем. И когда мелхистинцы обратились к нему с просьбой установить сумму налога, он сказал, что каждый дом ему обязан дать по мерке зерна и что все невесты, которые будут выходить замуж на территории Мелхистана, должны будут провести с ним первые трое суток, и только после этого они получат права на мужа. Население приняло эти требования, и жизнь пошла своим чередом».

Однако среди местных жителей нашелся юноша, который не мог смириться с мыслью о том, что и его невесту ожидает упомянутое. От некоего старика он получил совет, как расправиться с Секки: последний мог быть убит лишь собственной шашкой. Благодаря хитрости и сноровке юноше удалось отрубить Секки голову.

«Голова покатилась с горы вниз и дважды пробормотала:

— Отныне нет князя в Мелхиста! Отныне нет князя в Мелхиста!

Вслед за этим все мелхистинцы вторили:

— И не будет князя в Мелхиста! И не будет князя в Мелхиста!

И с тех пор в Мелхистах не было князя, и мелхистинцы живут как горные орлы» [Чечено-ингушский фольклор 1940: 249–251].

Настоящий текст примечателен изложением механизма обретения власти. Но любопытен он также основной своей фабулой и явными отсылками к мифологемам. Помимо сюжета о праве первой ночи, это мотив героя с заговоренной смертью, способного погибнуть лишь от собственного оружия. Еще одну отсылку передает другая редакция этого же предания. В ней отрубленная голова произнесла иные пророческие слова: «Пусть отныне после меня в Малхиста не будет никогда ни одного князя! Пусть в Малхистане никогда не будет голода! Пусть в Малхистане никогда не прекратится война и не перестанет литься человеческая кровь!» Пророчество сбылось [Ошаев 1930: 64–65].

Убийство правителя-тирана непосредственно введено в связь с обеспечением благополучия общества. Текст конкретизирует — неурожаев и голода в Малхиста больше не было, и данная конкретика предельно созвучна хорошо знакомой мифологеме и не менее широко известной практике, в согласии с которыми ритуальная смерть правителя якобы гарантировала благополучие обществу.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Но в пророчестве были и слова о будущих бесконечных распрях внутри данного общества. И это проклятие (являвшееся дополняющей антитезой пророческому благопожеланию) тоже сбылось. В нем видна не столько еще одна отсылка к мифологемам, сколько опыт общественной жизни.

Что имеется в виду? Скорее всего, проклятие о нескончаемом кровопролитии в Малхисте подразумевало невозможность нормальной жизни общества без отлаженного механизма управления им кем-либо или же его строго упорядоченного самоуправления; если не «варяг», то представители другой отработанной системы должны были исполнять надлежащие функции.

Приглашение «варягов» далеко не всегда обеспечивало желаемое, либо установленный ими порядок оказывался «противоестественным» для призвавших их обществ.

Равно и попытки наладить жизнь горских обществ избранием в них собственных князей или назначить из числа «своих» неких правителей преданиями с их дидактическими установками передаются как более чем сомнительные. Характерно предание, широко бытовавшее в Ингушетии. Недовольные постоянными внутренними распрями жители горных обществ решили избрать князя. Старейшины собрались для этого на совет, однако одного уважаемого аксакала долго не было. Потом он явился, но в странном наряде. Его роскошная черкеска была подпоясана веревкой из ослиной шерсти. На вопрос окружающих, почему он так странно выглядит, уважаемый старец ответил: «Как не идет мне этот пояс, так не подойдет и вам, народ ингушский, какой бы то ни было глава или старший. Мы все равны и свободны» [Далгат 2004: 130].

В свою очередь попытки лиц, чем-либо прославившихся и завоевавших авторитет, встать во главе «своих», довольно часто воспринимались в качестве посягательств на полномочия коллектива как упорядоченной целостности. Историко-этнографические материалы предоставляют этому много примеров.

Согласно материалам историка-краеведа Х.Д. Ошаева, весной в горной Чечне традиционно устраивались состязания удальцов, съезжавшихся из окрестных районов. Главным призом победителю соревнований бывала красивая девушка. Далее привожу слова

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

автора первой трети XX в. «Славой пользовался победитель обыкновенно недолго. Какой-нибудь безызвестный парень, желая “прославить” себя, подкарауливал победителя и убивал его. В Малхистинском обществе этот обычай, к сожалению, существует и до сих пор. Стоит кому-нибудь прославиться геройством, другой убивает его, только для того, чтобы говорили: “Этот человек убил такого-то”» [Ошаев 1929: 39].

Автор цитаты упростил ситуацию, сведя ее исключительно к чувству зависти незадачливого единородца, самолюбие которого было ущемлено чужой славой. Аналогичная практика физического устранения высоко поднявшегося над обществом на крыльях славы молодца *каи кма* существовала в соседней с Чечней Хевсуретии [Очиаури 1959: 119–132].

Подобные действия не расценивались социумом как преступление. Напротив, само убийство героя являлось разрешением конфликта, возникавшего на почве своего рода насилия индивида по отношению к коллективу. Его личная слава и «сила» приобретали свойства могущества, которое могло оказать воздействие на привычный ход жизни и поколебать его устои, чему общество всячески противилось. Непомерно возраставшая слава индивида сулила оказать или уже осуществляла насилие над обществом (в плане нарушения баланса личных и коллективных интересов), и потому он подлежал физическому устранению. «Был, ма хурта, в те времена обычай у наших дедов, — говорит один из героев повести о былой жизни осетин, — если кто из рода разбалуется и начнет слишком досаждать сородичам, притеснять их по части земли, воды или иного добра, от такого отворачивается род, и с общего согласия его убивали. И крепко держались за этот обычай» [Беджизати 1987: 29].

Претензии отдельных лиц подчинить своей воле и силе и через это своему могуществу коллективы сородичей или общинников однозначно воспринимались как преступные. Со знанием дела автор второй половины XIX в. отмечал, что в Чечне «фамилии соревновались между собою, не позволяя некоторым возвышаться над народом. По различным причинам некоторые личности иногда выдвигались вперед; с возвышением подобного лица и фамилия его приобретала влияние в народе; тогда прочие, завидуя ей, усугубля-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ли свои силы для низведения такого лица и его фамилии в общий разряд» [Лаудаев 1872: 15].

Неприятие общиной нарушения установленных ею порядков фиксирует поговорка: «Когда признают одного за князя, остальные становятся его рабами» [Саидов 1968: 273]. Сентенцией предания, рассказывающего о князе горного чеченского общества Малхиста, убитого местными жителями, является следующая фраза: «С тех пор <…> если кто-нибудь из нашей среды желает возвыситься и заделаться князем, находится человек, который убивает его» [Ошаев 1930: 65][1].

В свою очередь, предания горцев Восточной Грузии сохранили имена героев, которые, отличившись в боях и получив от царей титул дворянина (*азнаура*), отказались от этой привилегии, не желая нарушить закона общины, не допускавшего в своей среде азнауров. В памяти народа сохранился фольклорный сюжет об убийстве некоего лица, пренебрегшего установленной нормой. Здешние общины принимали решения об отчуждении семей и целых фамилий, которые стремились к прерогативам [Харадзе 1958: 69].

Даже в Кабарде, в целом отличавшейся сложившимися феодальными порядками, в начале XVIII в. одна из княжеских фамилий была истреблена «по причине ее надменности» [Аталиков 1996: 274]. Определение «надменность» подразумевало нарушение баланса сил общественной системы.

Аналогичным образом реагировало общество и на ситуацию, когда один из общинников обзаводился скотом, количество которого значительно превышало установленную на основе коллективного опыта норму. В Чечне в этом случае по решению старейшин все члены аульного общества в назначенный день захватывали скот и остальное имущество разбогатевшего односельчанина и делили их между собой. При этом оставляли долю и незадачливому богатею [Маргошвили 1981: 131]. Фактически о том же рассказывается в некоторых дагестанских преданиях.

---

[1] В чеченском предании о неком Меде, который по заслугам пользовался авторитетом у народа, но желал стать князем, народ выразил свои сомнения по поводу его устремлений следующей фразой: «Сейчас-то мы тебя и посчитали бы князем, да твои потомки начнут возноситься перед нами, утверждая, что они князья» [Дахкильгов 1978: 89], см. также: [Харадзе, Робакидзе 1968: 161–162].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Подобные экспроприации, с одной стороны, плохо вяжутся с теми нормами адата, которые строго преследовали посягательства на собственность общинника, с другой стороны, вполне понятны. Рост материального достатка одного из членов общины преображался в экономическое могущество, что при налаженной системе землепользования становилось равноценно насилию в отношении общины как таковой и установленного ею порядка. Община, в том или ином виде представленная на всем горном Кавказе, несла ответственность за благосостояние своих членов, по возможности отслеживала и пресекала процессы обнищания хозяйств, но равно и контролировала процессы имущественного расслоения собственной среды как отлаженной и дееспособной общественной системы.

Тем не менее в ряде районов горного региона привилегированные сословия все-таки существовали. Кто были их представители, каким путем им удавалось достигать такого положения?

В данном отношении показательны материалы по Осетии, в первую очередь по самому феодализированному из местных обществ — Дигорскому. Согласно преданиям, первые представители здешних привилегированных сословий — *царгасаты* и *баделяты* — выполняли функции охраны крестьян, они давали знать о грабительских набегах, следили за стадами, осуществляли контроль над пользованием пастбищ, за что благодарные местные жители наделили их землею и другими средствами к жизни [Джанаев 1948: 12–13].

Наряду с охраной земель и собственности населения не менее обоснованными выглядели претензии на особое место в обществе исполнителей других, но связанных с указанными обязанностей. Это функции предводителя военного отряда, набега. В одном из крупных населенных пунктов Южного Дагестана, представлявшем собой вариант «вольного» общества, в XVIII — начале XIX в. имелись некие беки. А беками здесь называли «бывших предводителей набегов. <…> Для того чтобы называться беком, недостаточно было обладать богатством и авторитетом, но надо было непременно быть начальником» [Панек: 59]. Роль начальника подразумевала исполнение общественно значимых функций. В число последних входило и руководство набегом, ибо набег являлся составной частью жизни абсолютного большинства горских обществ.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В настоящем предводителе таких акций сразу были заметны посылки к лидерству. «Не величайте его никак, не облекайте его ни в какой сан и чин, отправьте его просто в поход, в опасное и трудное предприятие с толпой этих удальцов — и он само собою очутится их вождем. <…> Он говорит мало, но видит все, наперед обдумал все, что может встретиться, чего нужно ожидать. <…> И эта молчаливая, сосредоточенная в себе уверенность обаятельно действует на толпу» [Марков 1904: 426–427].

Говоря в целом о социальных отношениях в «вольных» обществах горной зоны Кавказа, об особенностях их социальной среды до XIX в., следует отметить, что она не была однородной, застойной, в ней наблюдались по-своему динамичные общественные процессы. Однако она, данная среда, постоянно стремилась к «идеалу» социального равновесия на базе самодостаточных в различных отношениях общин, выстраивавших свои внутренние связи с использованием в большей или меньшей степени функционально задействованных семейно-родственных структур. Социальные процессы допускали и даже предполагали периодическое появление социально выделившихся персон, которые, однако, после непродолжительного отрезка времени утрачивали те либо иные прерогативы.

Это были социальные движения в обществах, переживавших становление раннеклассовых отношений, поэтому они не могут быть названы антифеодальными, но их наличие в местной истории симптоматично и определенным образом характеризует горско-кавказскую среду. Модель общества без резко выраженных имущественных и социальных различий, без узурпаторов от политики выглядела идеалом, согласованным с «обычаем», к которому, как могли, стремились.

У жителей одного из дагестанских обществ он даже был кодифицирован, в их своде адата значилось: «Если кто-нибудь из жителей нашего селения скажет: “Я раб или нуцалчи” (бек), то с него взимается сто овец» [Хашаев 1961: 152]. Но сравните из другого адата: «Если муж будет гордиться перед женой или, наоборот, жена перед мужем, тот платит деревне десять рублей» [Из истории права 1968: 43].

Вождям присуща «гордость» (в широком и одновременно довольно специфичном местном понимании этого слова), а ее-то

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

горско-кавказское общество старалось не допускать в своих членах, тем более в лице чужаков.

В данном плане примечательны комментарии признанного вождя горцев на протяжении четверти века — имама Шамиля. Он подчеркивал необходимость соблюдения «величайшей осторожности» и такта в общении с народом и руководстве им, дабы не оскорбить в людях самолюбия. «Всякое подобие несправедливости, — было записано со слов бывшего имама, — всякое ничтожное, но неправильное действие — из глубины души возмущает горца, который с качествами хищного зверя питает в себе глубокое чувство правдивости. Это чувство или дает ему возможность умирать без ропота и боли, или же подвигает его на самые кровавые эпизоды. <…> К тому же горец терпеть не может постороннего вмешательства в свои частные дела» [Руновский 1904: 1525; 1989: 112, 115].

Все это сам имам, по его утверждению, учитывал при управлении народом и упрочении шариата в обществе, где «обычаи, освященные временем и въевшиеся в население вследствие привычки и замкнутости жизни, имеют для горцев особенную прелесть и несравненно сильнее религиозных верований. «“Скорее горец отступит от ислама, — говорит Шамиль, — нежели от своего обычая”» [Руновский 1904: 1465].

Таковы были характерные взаимоотношения между народом и вождями в горско-кавказской среде еще в сравнительно недавнем прошлом. Утвердившаяся в регионе российская, а затем советская власть скорректировали их. Вождей уже не могло быть (партийные вожди советского периода истории здесь не в счет), зато начальников, больших и малых, было предостаточно. Судя по всему, первоначально их взаимоотношения с подчиненными не очень отличались от манер вождей. По крайней мере, цитированный выше Е. Марков проводил между одними и другими прямую связь. Он отмечал, что когда предводитель набега становится начальником (в частности наибом), то «держит себя с народом необыкновенно просто и доступно», хотя в случае надобности бывает суров, и «жестоко сечет <…> за неисполнение работы, за лень и небрежность; это вполне в нравах лезгин (дагестанцев. — *Ю.К.*), и они не видят в этом “законном взыскании начальства” покушения на свою свободу» [Марков

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

1904: 467]. Схожие рекомендации по управлению народом делал и Шамиль (см.: [Руновский 1904: 1396, 1446, 1500, 1503, 1525]).

Вопрос о местном варианте образа «начальника» и его отношениях с подчиненными крайне интересный, но особый и требует специального изучения.

Библиография

Айтберов Т.М. Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990.

Аталиков В.М. Наша старина. Нальчик, 1996.

Ахмадов Ш.Б. Об истоках антифеодального и антиколониального движения горцев в Чечне в конце XVIII в. // Изв. Чеч.-Инг. НИИ истории, языка и литературы. Грозный, 1974. Т. 9, ч. 3, вып. 1.

Байбурин А.К., *Левинтон Г.А.* О соотношении фольклорных и этнографических фактов // Acta Ethnographica Academinae Scientiarum Hungaricas. 1983. Vol. 32.

Батчаев В.М. Балкария в XV — начале XIX в. М., 2006.

Беджизати Ч. Башни говорят. Цхинвали, 1987.

Гутнов Ф.Х. Факторы социальной эволюции средневековых обществ Северного Кавказа // Кавказский сборник. 2004. № 1 (33).

Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004.

Дахкильгов И.А. Исторический фольклор чеченцев и ингушей. Грозный, 1978.

Джанаев А.К. К истории возникновения феодального землевладения в Стыр-Дигории // Изв. Сев. Осетин. НИИ. Орджоникидзе, 1943. Т. 15, вып. 3.

Из истории права народов Дагестана. Материалы и документы / Сост. А.С. Омаров. Махачкала, 1968.

Лавров Л.И. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1978.

Лаудаев У. Чеченское племя // Сб. сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1872. Вып. 6.

Маргошвили Л.Ю. К вопросу о переселении вайнахов на территорию Грузии // Грузино-северокавказские взаимоотношения. Тбилиси, 1981.

Марков Е. Очерки Кавказа. Картины кавказской жизни, природы и истории. СПб.; М., 1904.

Очиаури Т.А. О некоторых народных преданиях // Материалы по этнографии Грузии. Тбилиси, 1959. Т. 10.

Ошаев Х.Д. Народные развлечения у чеченцев // Революция и горец. 1929. № 6.

Ошаев Х.Д. Малхиста // Революция и горец. 1930. № 8.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Панек Л.Б. Материалы по этнографии рутульцев // Рукопис. фонд Ин-та истории, археологии и этнографии Дагестанского науч. центра РАН. Ф. 3. Оп. 36. № 2.

Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.

Розен Р.Ф. Описание Чечни и Дагестана. 1830 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв. Архив. материалы / Под ред. М.О. Косвена, Х.М. Хашаева. М., 1958.

Руновский А. Дневник полковника Руновского, состоявшего приставом при Шамиле во время пребывания его в Калуге с 1859 по 1862 г. // Акты Кавказской археографической комиссии. СПб., 1904. Т. 12.

Руновский А. Записки о Шамиле. М., 1989.

Саидов И.М. Этнографический и фольклорный материал о классовых отношениях у чеченцев и ингушей // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1968. Вып. 2.

Харадзе Р.Л. К вопросу о территориально-общинных объединениях у грузингорцев // Крат. сооб. Ин-та этнографии АН СССР. М.; Л., 1958. Вып. 29.

Харадзе Р.Л., *Робакидзе А.И.* Характер сословных отношений в горной Ингушетии // Этнография горной Ингушетии. Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1968. Т. 2.

Хашаев Х.М. Общественный строй Дагестана в XIX в. М., 1961.

Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв. / Сост. Т.М. Айтберов. Махачкала, 1999. Ч. 1, 2.

Чечено-ингушский фольклор. М., 1940.

М.Ф. Альбедиль

ДУХОВНОЕ ЛИДЕРСТВО: МИФОЛОГИЧЕСКИЙ АРХЕТИП

Тезис, истинность которого я собираюсь доказать в настоящей статье, таков: сакральное лидерство признается, оказывается состоятельным и сохраняется в исторической памяти лишь в том случае, если фигура лидера соответствует определенному мифологическому архетипу. В качестве доказательной базы выбраны тексты,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

в которых излагается биография Будды, основателя самой древней мировой религии.

Речь пойдет не о мифологической теории происхождения Будды, которую развивали в позапрошлом веке французский санскритолог Эмиль Сенар, голландец Генрих Керн и индиец Ананда Кумарасвами. Они исследовали поздние санскритские версии биографии Будды и усмотрели в некоторых ее элементах отголоски солярной мифологии. Наиболее ярко эти взгляды выражены у Э. Сенара. Опираясь в основном на текст «Лалитавистары», он писал, что легенда о Будде «не изображает нам действительную его жизнь. Это — эпическое прославление известного мифологического и божественного типа, закрепленное народным почтением, подобно ореолу, над главою основателя секты, вполне человеческого, совершенно реального» [Senart 1875: 437].

По мнению Сенара, Шакьямуни, это солнцебог, направляющий свое божественное колесо через мировое пространство, это обладатель небесных сокровищ и победитель мрака, и весь цикл легенд о Будде — это мифологическое произведение, в своем первоначальном виде не относящееся к Первоучителю. Все элементы и сюжеты биографии, от обстоятельства его рождения до нирваны, получили у Сенара объяснения как световые, метеорологические, астрономические или иные явления [Senart 1875: 440; Кожевников 1916].

Настоящая статья посвящена не поверхностному сходству Будды и мифических персонажей солярного типа, а тем стойким глубинным мифологическим архетипам, которые подобно матрице сформировали дошедшую до нас биографию Будды и сделали ее удивительно жизнеспособной, сохранив на века. В условиях древней и средневековой Индии с ее мифологическим мышлением и чувствованием это было естественно. Не стоит забывать и о том, что мы имеем дело с архаическим, мифологическим сознанием, для которого явления действительности, люди или факты получали статус истинных лишь в том случае, если они соотносились с мифологической моделью мира, с неким сакральным прецедентом.

Таким образом, мифы были главной, если не единственной оптикой, которой пользовались для рассмотрения людей и явлений и объяснения событий той эпохи. Именно эта оптика служила для

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

восприятия или, точнее, конструирования канонического образа Будды, что вполне убедительно прослеживается по текстам.

В текстах единственного раннего буддийского оригинала, Палийского канона, еще нет связной биографии Будды, где бы последовательно излагалась его жизнь от рождения до смерти [Herman 1983: 96]. Она описывается лишь с того момента, когда царевич Сиддхартха, став «пробужденным», Буддой, начал проповедовать свое учение. Его образ — вполне земной: мудрец, учитель, проповедник, мастер йоги, каких немало бродило тогда по дорогам Индии. В сутрах приведены обстоятельства его 50-летнего странствования по Индии вместе с учениками и подробно описана его кончина, причем все биографические сведения приводятся главным образом для того, чтобы проиллюстрировать разные стороны учения. Здесь еще нет никаких впечатляющих или необычных черт в биографии Будды, которые заставили бы воспринимать его как некое сверхъестественное существо.

Совсем иная картина наблюдается в более поздней литературе, например в «Лалитавистаре», «Буддхачарите», в книге «Деянияя Будды» Ашвагхоши, переведенной, кстати, на русский язык К. Бальмонтом, а также в таких текстах, как «Махавасту», «Дивьявадана», «Саундарананда» и «Аваданашатака». В них история жизни Будды изложена иначе. Появляются новые черты: предсказание необыкновенной судьбы задолго до рождения, обнаруживаемые с детства сверхъестественные способности, умение творить чудеса и т.п.

Так, в палийских сутрах отец Сиддхартхи сам работает в поле, в поздних же биографиях он могущественный монарх. Видимо, Будда легенды не мог родиться в иной, не богатой и не царской семье. Нет, он должен был, подобно библейским перволюдям, испытать всю полноту земного счастья, доступного человеку, чтобы тем глубже постичь потом бренность и быстротечность земного бытия — этого требовали доктринальные и психологические цели религии.

Чудесным стал и факт зачатия будущего Будды, Сиддхартхи Гаутамы: царице Майе снится сон, будто белый слон вошел в ее правый бок, а через положенный срок таким же путем на свет появился мальчик (здесь кроме всего прочего слышны и отзвуки тотемизма, а тотемизм служил как бы медиатором между изначальными, божественными временами и современными).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

И далее все жизнеописание Будды строится по схеме того мифологического образа, который мы условно называем «культурным героем». Примерами подобного образа являются шумероаккадские Энлиль и Энки, вавилонский Мардук, полинезийский Мауи, греческий Прометей и т.п.

Подобный мифологический культурный герой стоит на грани сакрального и мирского, он наделен необычайными способностями и умом, он добывает культурные и природные блага для людей, он соотносится с человеческой общиной и заботится об устройстве мира для человека, совершая героические деяния. Эта героика предполагает защиту людей и вообще мира от сил, воплощающих хаос, от чудовищ, борьбу с ними и устранение их как мешающих нормальной мирной жизни. Словом, герой своими усилиями и страданиями радикальным образом улучшает онтологическое состояние мира, что и оказывается самым существенным аспектом его деятельности. Наконец, он предпринимает попытку победить смерть.

Такова в общих чертах мифическая схема, в которую вписывается биография Будды. Но в основанном им учении она наполняется новым содержанием и служит для весьма убедительной иллюстрации буддийских идей. Например, сцена борьбы с Марой, несущая черты парадигматического мифа о борьбе героя наподобие Индры или Мардука с чудовищем, переосмыслена как искушение Будды и перенесена в психологическую плоскость в соответствии с основами религиозной доктрины.

В жизнеописании Будды был «задействован» и мифологический комплекс представлений, связанных с архаичным культом мирового древа. Согласно легенде, Будда достиг просветления, предаваясь созерцанию под деревом *ашваттха* возле Бодхгаи в Магадхе. В памятниках ведийского и послеведийского периодов оно почиталось как мировое древо, под которым сидят боги на третьем, самом высоком небе. Оно и само считается символом божества; в нем обитают якши, наги и боги, а также души умерших. Мировое древо в этом случае выступает как символ абсолютной реальности и играет ведущую роль в мифологическом сознании и символике древней Индии. Этот многозначный символ в равной мере приложим и к космосу, и к человеку. Понятно, что нигде, ни в каком другом месте Будда не

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

мог обрести духовного прозрения, кроме как в центре мироздания, обозначенном этим древом, потому что оно является локусом встречи трех космических зон, где все противоположности объединяются, опыт двойственности уничтожается, мир феноменов преодолевается. И вследствие этого возможно переживание совершенного единства.

Символика мифологического центра мира многозначна, она охватывает разнообразные представления, а для архаического сознания это единственное место, где в мифические времена мог произойти акт творения, эхом отозвавшийся в акте духовного делания Будды, а потому оно воспринимается как высочайшая, самая сакральная точка. Центр мира как проявление величайшей сакральности ассоциируется с Буддой не только в связи с его духовным пробуждением и не только в образе мирового древа, но и в образе равнозначной ему мировой горы. Многозначная символика центра, связанная с Буддой, проигрывается на многих уровнях, отсылая к архаическим представлениям о царе.

Мифологическая и ритуальная связь сакрального царя со священным деревом, как и нередкое отождествление первого со вторым, была обычной для древнеиндийских обрядов, носящих космологический характер. Царь в них символизировал центр, господствующий над всеми странами света. Будда как центр мира или как его символ «вписывался» в четырех или восьмичленную космологическую модель, типичную для древней Индии, как и для других древних обществ. При этом сам он образовывал пятый (или девятый) центральный элемент, скрепляющий всю структуру. В позднейших буддийских текстах по четырем сторонам от него располагаются боги-хранители стран света, причем они же присутствуют при всех важнейших событиях его жизни: в раю Тушита накануне земного воплощения, при зачатии и рождении, в момент ухода из дворца и т.д.

Мифологическая топография пространства обыгрывается и в сцене рождения принца Сиддхарты. Согласно тексту Нидана катха, появившегося на свет младенца приняли стражи четырех стран света. Он сразу же встал на ноги, повернулся лицом к востоку и увидел все тысячи миров Вселенной. Он осмотрел четыре,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

шесть и девять направлений пространства и не увидел никого, равного себе. Повернувшись к северу, он сделал в этом направлении семь шагов. Сопровождавшие его боги держали в руках символические атрибуты царской власти. На седьмом шаге младенец голосом, подобным рычанию льва, возвестил, что он достиг вершины мира [Snodgrass 1985: 275].

Сходным образом описывается и сцена просветления Будды. В разных вариантах его биографии описывается, как, подойдя к дереву бодхи, он попытался сесть под ним с южной стороны лицом к северу, но тогда южная стороны земли опустилась до ада Авичи, а северная поднялась до вершины неба. Тогда он попытался сесть на западной стороне лицом на восток, но на этот раз западная сторона опустилась до ада Авичи, а восточная поднялась к небу. Ситуация повторилась, когда Сиддхартха сел на северной стороне лицом на юг. И только когда он сел на восточной стороне дерева, земля не шелохнулась. Восток — сторона возврата душ в земную сферу, а вся сцена отсылает к обряду царской инициации, во время которого обреталась божественная санкция права на власть и утверждалась сверхъестественная природа самого правителя [Там же: 41].

В буддийской литературе и символике, продолжающей древние традиции, существовавшие еще с протоиндийских времен, Будда нередко отождествлялся с деревом жизни и деревом желаний. Практически все ключевые моменты в мифологической биографии Будды, от рождения до смерти, отмечены «участием» в них священных деревьев, так что может быть создано особое «древесное» жизнеописание вероучителя. Он появляется на свет в саловой роще Лумбини, Майя родила его, держась рукой за дерево.

Состояние *дхяны* он впервые переживает в раннем детстве, сидя под деревом *джамбу.* Покинув отчий дом, царевич семь дней живет в манговой роще. Накануне своего духовного пробуждения он сидит под *баньяном* и здесь же получает молочный рис, который женщина принесла в дар божеству дерева. Перед тем как погрузиться в медитацию, он гуляет в саловой роще, а вечером садится под *ашваттхой*, появившейся на земле в момент его рождения. Обретя внутренне прозрение, он семь дней сидит под деревом *ашваттха*, а затем еще семь дней под деревом *нигродха,* потом под кольцами

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

змея Мучалинды, символического двойника мирового дерева, и, наконец, под деревом *раджаятана*.

Завершая свой земной путь, он остановился в роще *какуттха*, а потом в саловой роще в Кушинагаре. По сообщениям палийских ланкийских хроник, здесь, лежа между двумя деревьями, он погрузился в *паринирвану*. Наконец, распространение буддизма в Шри Ланке связано с перенесением туда ветви дерева *бодхи*, равнозначной самому дереву как символу буддизма.

«Древесные» подробности встречаются и в других, не ключевых моментах биографии Будды. Так, древесное божество держит над ним дерево как зонтик в парке Джетавана, а когда Будда отправился на Шри Ланку, он взял его с собой. Так в сферу буддизма оказался втянутым древний культ деревьев, известный в Индии еще со времени архаики.

И так каждый эпизод в повествовании о жизни Будды как будто бы прямо и не выводим из мифа, но мифологически ориентированным сознанием он воспринимался только через его модели.

Определенные способы и направления мифизации подсказывал и циклический характер времени, продиктованный индийской космогонией. В буддизме он получил воплощение в образе колеса сансары и круговорота рождений и смертей. В нем запечатлено мифологическое повторение главного ритма космоса: его периодическое разрушение и воссоздание; его постепенная деградация — от времени всеобщего благоденствия, когда люди жили, как боги, и боги жили среди людей, к ухудшению жизни, к победе сил хаоса и зла в нашей калиюге (а юность Будды — отзвук воспоминаний об утраченном золотом веке).

Повторяющиеся круги существования (кальпы, юги, махаюги) тоже переосмыслены в перспективе духовного освобождения. Видимо, предполагалось, что одно лишь созерцание этой бесконечной череды должно привести человека в содрогание, и он начнет задумываться о том, что ему миллиарды раз придется мучительно ввергаться в пучину страданий, и тогда у него неминуемо возникнет желание разорвать эту цепь.

Из этого мучительного круговращения сансарного колеса человек может вырваться лишь одним образом — добившись духовной

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

свободы. Не случайно все индийские сотериологические решения сводятся к свободе духа, а этому предшествует освобождение от космической иллюзии. Наследуя мифологическую доктрину циклического времени, буддизм предложил свой вариант выхода из бесконечной круговерти лет и связанных с этим рождений и смертей: нужно преодолеть человеческое бытие, выйти на другой уровень существования и достичь нирваны.

Видимо, именно с этими мифическими представлениями связаны джатаки — рассказы о 547 прошлых рождениях Будды. Потом появилась доктрина не только о предшествующих рождениях Будды, но и о предшествующих Буддах, список которых варьируется в разных школах буддизма. В махаяне по той же схеме была выработана концепция боддхисаттв.

Так «работали» в буддизме древние мифологические модели «культурного героя», космических циклов, мирового древа и примерно так происходило в буддизме мифическое смыслостроительство: сохранялась старая парадигма, но она наполнялась новым, буддийским содержанием, происходила пересемантизация старого мифа. В результате сложилась парадоксальная ситуация: изначальный буддизм отрицал миф, как и тесно сопряженный с ним и ритуал, но в нем со временем сложился мощный мифоритуальный комплекс, центральным персонажем которого стал не кто иной, как Будда. Мифология использовалась для самых разных построений (метафизических, психологических, философских и т.п.), предоставляя богатый арсенал и почву для выражения любого «буддийского» содержания.

Итак, жизнеописание Будды оказалось встроенным в мифологический архетип в полном соответствии с архаической онтологией, и в таком виде его сохранила внеисторичная народная память, не придающая большого значения личным воспоминаниям. Степень мифологизации образа основателя учения со временем все возрастала. Австрийский индолог М. Винтерниц отмечал, что во время составления «Ангутараникайи» в отличие от произведений «Дигха» и «Маджджхиманикай», а также от Винаяпитаки, «Будда уже всезнающий полубог, если не бог, которому одному вся истина приписывается» [Winternitz 1913: 50].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Однако самому Будде в той же «Ангутараникайе» приписываются слова, в которых он отрицает свою божественную принадлежность, как, впрочем, и человеческую и любую другую: «Те омрачения (*асава*), не избавляясь от которых я мог бы стать богом, мною преодолены, подрезаны под корень, как пальмовое дерево, восстановиться совершенно невозможно, как и возникнуть в будущем; так же точно благодаря этим омрачениям я мог бы стать гандхарвой, якшей или человеком. Как голубой, красный или белый лотос. Рожденный и выросший в воде, поднимается и стоит над нею, не смачиваемый водой, так же рожденный и выросший в мире, превзошедший мир, я живу, не запятнанный миром. Запомни, брахман, что я — Будда» [Thomas 1953: 215].

Естественно возникает вопрос, кому и зачем понадобилось «редактировать» историю жизни Будды и подгонять ее под мифологический стандарт. Видимо, немалую роль здесь сыграли особенности не только индийской культуры, о которых было сказано выше, но и человеческой памяти. Известно, что память об исторических событиях и личностях обычно меняется на протяжении двух-трех столетий, и к тому же она не восприимчива к индивидуальному. Вот почему человеческая судьба или какое-либо событие в архаическом прошлом подводились под мифологический канон, архетип, стандарт и в только таком виде сохранялись, «консервировались» в культуре.

Не будем забывать и о реальных требованиях жизни. Здесь уместно вспомнить о социальной стратификации буддизма, как и любой другой религии. Как отмечал Э. Ламотт, «если монахи, проводившие свою жизнь в штудиях и медитации, могли и не видеть в основателе своей общины никого, кроме учителя, вошедшего в нирвану, то верующие миряне требовали чего-то большего, чем просто “мертвого бога”, останкам которого они могут поклоняться. Им нужен был живой бог, бог, превосходящий других богов (*дэватидэва*), который продолжал бы среди них свою спасающую деятельность, совершая всякие чудеса, и культ которого был бы чем-то иным, нежели простое почитание умершего» [Lamotte 1988: 714].

И мифологический архетип здесь оказал неоценимую помощь, потому что только с его помощью оказалось возможным, во-первых, переоценить судьбу Будды-человека, во-вторых, сделать его учение

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

убедительным и доступным даже на уровне чувств, прежде всякой логики, в-третьих, обеспечить ему огромное по масштабам любого времени влияние.

Библиография

Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Пг., 1916. Т. 1–2.

Herman A.L. An Introduction to Buddhist Thought: A Philosophical History of Indian Buddhism. Lanham a.o., 1983.

Lamotte E. History of Indian Buddism from the Origin to the Saka Era. Louvain, 1988.

Senart E. Essai sur la legende du Bouddha. P., 1875.

Snodgrass A. The symbolism of the Stupa. N.Y., 1985.

Thomas E. The History of Buddhist Thought. L., 1953.

Winternitz M. Geschichte der Indischen Literatur. 1913. Bd. II. H. I,

Ю.Ю. Шевченко

НИЩЕНСТВО КАК ИНДИКАТОР ЛИДЕРСТВА В ПЕРВОХРИСТИАНСТВЕ: АПОСТОЛЫ И ПРОРОКИ — ТРАНСФОРМАЦИИ ВО ВРЕМЕНИ

Нищенство как «лейтмотив души и социальный статус», никогда и ни для кого не бывшее самоцелью, являлось самым мощным средством субъективного состояния свободы («свобода воли») и объективно существующей свободы от мира (общества). Диоген, предпочитавший бочку, в качестве жилья; Сократ, принявший чашу яда для достижения высшей свободы от мира, приходящей только со смертью, — все это примеры тех, кого в широком понимании можно назвать неимущими в духе или «пролетариями духа»: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» [Мф. 5: 3; Лк. 6: 20]. Такая свобода «нищенствования в духе» является самой первой ступенью «христианского очищения» (освобождения от мира) в ступенях лествицы «Евангельских Блаженств».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Несмотря на дискредитацию термина в 1848 г. («Манифест Коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса), лишь абсолютно «пролетарское состояние» в духе как разрыв всех общественных связей с миром (обществом) характеризует и индийского царевича Сиддхарху (VI в. до н.э.) из династии Шакья, ставшего Просветленным (Буддой), и пророка Муххамеда, проповедовавшего более тысячи лет спустя, а также множественных последователей христианского вероучения — преемников Иисуса Христа в первом и последующих поколениях.

Возможность поиска соответствий в артефактах материальной культуры, в частности в погребальных памятниках, с соответствующими особенностями обряда в Иерусалиме с почти полумиллионным населением, исчезающее мала, даже учитывая массовость, согласно нарративному источнику, прозелитов христианского вероучения [Деян. 1: 10, 2: 41, 4: 4, 6: 7, 8: 14, 9: 31, 10: 44–46, 11: 24–26, 12: 24, 13: 44, 16: 5].

Более перспективным представляется наблюдение над общими тенденциями в погребальной обрядности и их изменениями в первые века «христианской эры» по материалам некрополей Палестины I — первой третьи II в. н.э.: от момента распространения Вероучения после грандиозного События — «феномена Воскресения» — по нынешнему летоисчислению 29 г. н.э. и до полного интернирования иудейского населения из Палестины римлянами после разгрома восстания БарКохбы (135–137 гг. н.э.).

Невозможно не привести единственный известный мне позитивистский аргумент в пользу абсолютной феноменальности самого События 16 нисана (27–) 29 г. н.э., задавшего ритм «нищенствования» первым прозелитам христианской религии.

Имелись ли любопытные в почти полумиллионном торговом Иерусалиме, которые не могли не прийти, чтобы не взглянуть на то, что долженствовало произойти в ночь на 16 нисана 29 г. н.э.? Вообразите, что до предельно рационалистичного иерусалимского торговца дошел слух, что некий Бродяга пообещал воскреснуть на третий день после собственной казни!.. Среди таких любопытных были… только не ученики!

Их, согласно источникам, было не менее семидесяти [Лк. 10: 17], и они были до смерти перепуганы, сидя взаперти [Ин. 20: 19] и считая

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

неминуемым арест, а то и участь, уже постигшую их Учителя. Даже Петр, первым признавший Иисуса и исповедавший Его Христом, был в таком страхе, что трехкратно отрекся от своего Учителя. Ученики даже побоялись прийти на казнь. Настолько были перепуганы все, кроме младшего — Иоанна — и той, которую сам Учитель назвал «апостолом для апостолов». Они присутствовали во время распятия, вместе с Богородицей и другими женщинами, приверженными Иисусу.

При «апостоле для апостолов» — Марии Магдалине — и при «другой Марии» [Мф. 28: 1], также бывшей на казни, произошло Событие, без которого не было бы христианства, а пещера Иосифа Аримафейского так и осталась бы простым склепом и не стала бы величайшей святыней христианского мира — Гробом Господним:

«И вот, сделалось великое землетрясение: ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем.

Вид его был как молния, и одежда бела как снег.

Устрашившись его, стерегущие пришли в трепет и стали как мертвые.

Ангел же, обратив речь к женщинам, сказал: не бойтесь, ибо знаю, что вы ищите Иисуса распятого.

Его нет здесь: Он воскрес, как сказал; подойдите, посмотрите место, где лежал Господь.

И пойдите скорее, скажите ученикам Его, что Он воскрес из мертвых и предваряет вас в Галилее: там Его увидите; вот, я сказал вам» [Мф. 28: 2–7].

А любопытные? Скорее всего, они, конечно же, были [Борисов 1908]. В последнее время очень часты ссылки на записки Гормизия — не то летописца, не то «биографа Понтия Пилата», не то просто философа из Коринфа. Появляются сведения якобы очень известного врача, прозванного «арабским Гиппократом» — Иешуа [Ковшун 1997], имевшего то же самое, очень распространенное в Иерусалиме (и Иудее) имя, что носил и разбойник Варрава, отпущенный в ту страшную пятницу, и сам Иисус.

В последней группе сообщений сомнение вызывают некоторые обстоятельства, приведенные в «описании Гормизия из Коринфа»,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

всего того, что произошло ночью уже наступивших воскресных суток недели: «Вдруг стало очень светло. Мы не могли сразу понять, откуда сей свет, но скоро увидели, что он исходит от сияющего облака, которое двигалось. Оно опустилось над гробом, и там, над землей, возник человек, который словно состоял из света. Затем грянул гром, но не с небес, а на земле. От этого страшного грома стража, находившаяся на месте, с ужасом вскочила, а затем упала… В то же мгновение стало понятно, что весьма большая *плита*, *которая лежала на крышке гроба*, будто бы, сама по себе поднялась, открыв гроб. Мы перепугались. Спустя некоторое время свет исчез, и стало так, как всегда. Когда мы приблизились к гробу, оказалось, что там уже нет тела погребенного в нем человека» (здесь и далее курсив мой. — *Ю.Ш.*).

Приведенный текст имеет соответствия в апокрифическом «Евангелии от Петра», но в нем две «световых фигуры», а не одна. Конечно, плита могла и *подняться*, но из достоверных источников известно, что она была *«отвалена»* от двери Гроба [Мф.28: 2]. Она могла бы подняться, если бы речь шла о саркофаге, как это изображается художниками, не знакомыми с ближневосточной традицией и не понимающими, что Гроб — это скальная пещера из двух комнат (тело лежало во второй). Именно поэтому плита не могла «*лежать на крышке* гроба», как это выглядит в приведенном отрывке.

Вслед за Юрием Шиловым (его «Тайны мира» [Киев, 1996] вдохновили И. Ковшуна, из статьи которого взяты «описания Гормизия») мне тоже очень бы хотелось верить, что приведены записи очевидцев. Но «плита, лежащая на *крышке* гроба», выдает человека, созерцавшего западную икону «Восшествие Христа из Гроба» (неважно, средневековую или нового времени) и пересказавшего апокриф «От Петра». Поэтому все вновь появившиеся известия (хрониста Гормизия или врача Иешуа) остаются проблемным материалом. Христианский (православный) историк является таковым не потому, что отстаивает все христианское, а потому, что оно является предметом его изучения.

Из достоверных источников нам не известны имена свидетелей, пришедших из любопытства посмотреть на чудо Галилеянина или на возможный «ремиз» галилеян, распространявших слухи о Его

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

грядущем Воскресении из мертвых. Впрочем, об этих именах можно и догадаться, поскольку многие из официальных лиц того времени, бывших в Иерусалиме, упоминаются в самых различных источниках. Но свидетельство о массовом наблюдении этого совершенно потрясающего события, названного «Восшествием из мертвых», все-таки есть.

Сходный пассаж рассмотрения текста Нового Завета несколько в иных целях и по поводу более поздних преследований апостолов [Борисов 1908] предпринял Зенон Косидовский [Косидовский 1987: 115–116, 120].

Хорошо известно, что Иисус, признав себя «Христом, Сыном Божьим» на суде синедриона, совершил, по тогдашним представлениям иудеев, святотатство [Мф. 26: 63–65]. По законам Иудеи он должен был быть побит камнями до смерти, но как исцелявший пророк побит камнями не был, а был передан римлянам (именно они казнили распятием на кресте).

Но вот еще двое, получившие дар Святого Духа в праздник Пятидесятницы, т.е. почти через полтора месяца после Воскресенья Христа, исцеляют хромого и исповедуют Иисуса и Христом, и Сыном Божьим. Их приводят на суд, и синедрион оказывается бессильным. Их не могут казнить [Деян. 4: 13–15], хотя желания у первосвященников иудейских — хоть отбавляй. Почему бы это? Значит, исповедуя Иисуса, Воскресшего в ночь наступивших тогда воскресных суток, и Сыном Божьим, и Христом, эти двое не совершают по иудейским представлениям никакого святотатства. Это значит, что Иисус выполнил то, что обещал, став для иерусалимских жителей Сыном Божьим: Он воскрес на третий день, и тому свидетелями было едва ли не пол-Иерусалима. Словом, свидетелей этого События было множество. Иначе героям этой истории — апостолам Петру и Иоанну — было бы просто несдобровать.

И дело не в исцеленном ими от хромоты человеке (Иисус еще и не то творил), но за святотатство (так до Его Воскрешения расценивались Его слова о Собственной Божественной Сущности), Он был казнен. Апостолы проповедовали то же самое, да еще прямо говорили в лицо суду, что исцеляли «именем Иисуса Христа Назорея, Которого вы распяли, Которого Бог воскресил из мертвых, Им поставлен он перед вами здрав» [Деян. 4: 10].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Исповедуя Иисуса Богом Живым, апостолы, по законам Иудеи, не святотатствуют. Значит, само Воскресенье из мертвых (именно оно, по Христову предсказанию, определяло Его Божественную Сущность) было настолько общеизвестным и многими виденным Событием, что божественность Иисуса (его «сан» — Христос) попросту ни у кого не вызывала сомнений. Очень подходят к такому случаю слова иудейских первосвященников: «Явное чудо, и мы не можем отвергнуть *сего;* но чтобы более не разгласилось *это* в народе, с угрозою запретим им, чтобы не говорили об имени сем никому из людей» [Деян. 4: 16–17].

Если в первой цитате из «Деяний» написать слово «он» с прописной буквы, а во второй цитате, в словах «об имени сем», с прописной — «имени», смысл всего сюжета вообще изменится. Речь будет идти не о каком-то исцеленном хромом (зачем, собственно, запрещать произносить его имя?), а о Воскресении Иисуса Христа, что очень согласуется с последующим контекстом данного сюжета в «Деяниях» [Деян. 4: 18]. Это Имя Иисуса нуждалось, по представлениям иудейских первосвященников, в запрете. Ситуация с невозможностью осудить «за святотатство» повторялась и позже с ап. Павлом [Деян. 24: 20–21; 25: 7–12, 25–27; 26: 1, 32].

Любопытные были. Смотреть на обещанное «Восшествие из мертвых» пришли многие, и слишком многие видели Событие в ночь на воскресенье, когда яркий свет, оставив на полотне, овитом Иосифом Аримафейским вокруг Тела Отпечаток (Плащаница), поднял с пещерной «лавицы» Распятого [Parrot 1961: 217–219]. Потому-то в первый день Пятидесятницы — в день сошествия Святого Духа на апостолов Христа — у них уже 3000 последователей [Деян.2:41] вместо бывших ста двадцати [Деян. 1: 16], а на третий день — 5000 [Деян. 4: 4].

Именно исключительная феноменальность этого События 16 нисана (27–) 29 г. н.э. во множественных атеистических произведениях и оспаривается на основании якобы отсутствующей «реальной биографии» Христа [Крывелев 1987: 7–143]. Смею напомнить, что множество абсолютно реальных деятелей гораздо более близкого к нам времени, оставив всплеск События, уносят с собой в могилу и биографию, и годы рождения и смерти, — а *хорошие,* т.е. *профессиональные,* историки об этом знают…

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Мощь упомянутого События была столь велика, что инициированный Им инерциальный процесс («христианство») продолжается поныне. А в период непосредственной близости оно должно было отразиться на громадном комплексе мировоззренческих и культурных феноменов: их более всего индицирует погребальный обряд.

Погребение Иисуса, приведшее к Событию, названному «Восшествием из мертвых», было совершено по уже существовавшему на тот момент обряду «ингумации на лежанке в склепе». Завершения обряда следовало ожидать через 3–7 лет, помещением праха в оссуарий, хранившийся в том же склепе. Но процесс обряда прервало Событие, ставшее началом новой христианской эры. Поэтому необходим и самый общий обзор основных погребальных практик Палестины этого времени.

Очень вероятно, что в Палестине к рассматриваемому периоду 27/29 — 135/137 гг. н.э. еще сохранился обряд коллективных погребений в пещерах-усыпальницах (распространенный во всю эпоху раннего железного века); имелись и грунтовые погребения с меридиональной ориентировкой, как в Кумранской общине [Тантлевский 1994: 39–42], а также существовал обряд погребения в склепах: ингумации на «лежанках» (нишах«аркасолиях»), в саркофагах и в оссуариях.

Склепы-камеры с нишами-лежанками известны в археологии Иерусалима с 1850 г., когда Фелисиен де Сольси обследовал соединенные подземными ходами четырехугольные подземные камеры с нишами-лежанками. Аналогия такой планиметрии встретилась в Крыму раннего византийского времени IV–VI вв. [Якобсон 1959]. Иерусалимские «Гробницы Синедры» («Гробницы Судей») оказались погребениями царицы города Адиабены в Месопотамии Елены (I в. н.э.) и членов ее семьи; с саркофагом (в нише-лежанке) с надписями: «Царица Цада» и «Царица Адиабены» [Jirku 1956: 156–57].

Видимо, такой тип захоронения пришел из Передней Азии: именно в подобной подземной камере с тремя нишами-лежанками был погребен царь Персии Дарий Гистасп и члены его семьи в V в. до н.э. Модификация этого обряда с перемещением (иногда частичным) останков в оссуарий — практика более позднего времени.

Судя по данным палестинского археолога Е. Сукеника (1931 г.), собравшего несколько десятков оссуариев, эти погребальные па-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

мятники относятся в Иудее к I в. до н.э. — I в. н.э. Проводивший раскопки на склоне Масличной горы Иерусалима в 1953–1954 гг. сотрудник Францисканского Библейского института в Иерусалиме Б. Багатти среди четырехсот раскопанных могил этого времени обнаружил только 23 оссуария (и всего пять погребений в саркофагах). На некоторых оссуариях стояли монограммы Иисуса Христа (позднее встреченные на достоверно христианских надгробиях [Древние цивилизации 1989: 69]), а в одном случае была еще и приписана греческая «бета», обозначавшая, по мнению исследователя, «*василевс*» («царь»), из формулы в табличке на Кресте: «Иисус Христос Царь Иудейский» [Крывелев 1965: 221; Цаферис 2005: 23–142; Jirku 1956: 152–217].

У части палестинского населения рубежа эр существовал обряд, согласно которому через некоторое время после погребения останки снимались с лежанки склепа и помещались в каменный ящичек (как правило, богато украшенный) — оссуарий. Прах размещали в погребальной «нише-кокким» и хранили в том же склепе [Gibson 2005]. Практика такого типа погребения в Палестине на рубеже эр повсеместна и обыденна [Беляев 2000: 26–28, рис. на с. 27]. Социальные различия определялись не набором погребального инвентаря, которого просто не было, а изысканностью исполнения самого оссуария.

Для христиан, в отличие от некоторых иных ближневосточных сект, личная «неимущность», при которой все принадлежало христианской общине [Деян. 4: 32], имела теологическое обоснование в «общности всех во Христе» [Ин. 10: 30, 14: 10, 16–21, 15: 4–9, 17: 11, 21–23] и не могла не отразиться на погребальном обряде. Это простой общий склеп, где останки, в гробах (как в Свято-Успенском Псково-Печерском монастыре) или без них (как в костнице XII в. Ильинского монастыря в Чернигове, раскопки 1987 г.), напоминали общие погребальные («родовые») пещеры-усыпальницы, существовавшие в течение всего железного века на Ближнем Востоке. Обычной практикой такого коллективного обряда захоронения был частичный отбор останков, всегда — черепов, длинных костей рук и ног (или без них), через некоторый промежуток времени. Здесь сказалось влияние обряда выдерживания тела на «лежанке» склепа и помещения отобранных останков в «нишу-кокким».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Редкость и вместе с тем завидное постоянство существования такого обряда в Восточной христианской церкви объясняется учением свт. Григория Богослова (Назианзина) о «продолжении Откровения Святого Духа в Церкви» [Андреев, Попов 1993: 443]. Даже погребения тех, кто волей социального статуса являлся хранителем и «транслятором» Даров Святого Духа в пространстве (рукополагая священников, освящавших причастие для мирян) и во времени (при хиротонии владык-преемников погребения «князей Церкви»), все более становились схожими с «княжескими погребениями».

И только ощущавшие на себе Дар Святого Духа (согласно учению свт. Григория Назианзина) практиковали обряд коллективного погребения «единства во Христе» с частичным перемещением останков в общие кимитирии черепов, мыслями и духом оставаясь вместе со своими преемниками по молитве за всех живущих в этом тварном мире. Они были неимущими при жизни, и это символизировало состояние их праха после физической смерти. Так появлялись православные святые, совсем не наделенные «полнотой благодати Божией», как епископы, но ставшие с ними в единый ряд путем подвига помощи всему христианскому миру (как Агапит Целитель, Серафим Саровский или Иоанн Кронштадтский).

Происхождение этого погребального обряда кроется в синтезе двух церемоний: коллективности погребения членов какой-либо общности (семейной или духовной) и отбора и перезахоронения части останков в погребальных практиках Ближнего Востока после рубежа эр.

Та же идеология «нищеты» и общности имущества, имевшаяся у эссенов (ессеев), как кажется, имела отражение в погребальном обряде, как имущественная общность в христианской киновии персонифицировалась общностью в погребении. Происхождение такого обряда спорно, но он имеет прототипы в древностях иного идеологического течения Палестины после рубежа эр.

Памятником, связанным с зилотами и принявшими участие в их восстании эссенами, является «Пещера писем» — «*Нахал Хэверт*» [Амусин 1961; 1964: 71–90; 1983: 15]. Кроме найденных в весьма богатом наборе бытовых вещей, в пещере оказались дорогие алебастровые вазы и иные предметы роскоши. Временем восстания Бар-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Кохбы датируются римские патеры и онохойи, аккуратно уложенные в плетеные корзины — предметы раннего римского времени, периода B_2 (70–170 гг. н.э.) [Щукин 1994: 228; Shchukin 1989: 279, 407, 415, ill.; Амусин 1983: 8].

Вещи относятся к первой фазе этого периода, что корреспондирует с находками 16 папирусов с письмами самого Бар-Кохбы 132–135 гг. (и 48 синхронными документами). Всего 64 документа на древнееврейском, арамейском, набатейском и греческом языках. Они были спрятаны в щелях стен пещеры и специально выкопанных ямках. В плетеной корзине и мехах для хранения жидкостей найдены папирусы «архива Бабаты»: 35 документов на набатейском (6), арамейском (3) и греческом (26) языках.

Здесь обнаружена купчая на землю отца Бабаты времени правления последнего набатейского царя, из еще суверенной Петры, — Рабэла II (71–106 гг. н.э.), и самый поздний папирус от 124 г. н.э. с решением совета г. Петры (уже столицы римской провинции Аравия) об учреждении опекунства из двух человек над сыном Бабаты. Более поздних датирующих документов и предметов в «Пещере писем» не выявлено. Считается, что в пещере были блокированы повстанцы Бар-Кохбы, поскольку перед входом в нее обнаружен римский лагерь Фракийского легиона. Документы принадлежали одному из повстанцев, как и письма самого Бар-Кохбы, спрятанные по углам и щелям пещеры.

Датировка комплекса свидетельствует, что он образовался накануне разгрома римлянами участников II Иудейского восстания 132–135 гг. н.э. Здесь присутствовали различные участники движения со своими вещами и документами. Принимали самое активное участие в этом восстании и эссены. Известно, что христиане, ушедшие от перипетий войны в Антиохию и Эфес и укрывшиеся в недоступных горных пещерах, участия в иудейских восстаниях не принимали.

Наиболее примечательным в этом отношении пунктом «Пещеры писем» является ритуально-погребальная камера, вырубленная в стене, в самом большом помещении пещеры (помещение 3). Это «погребальная ниша» (по И. Ядину и вслед за ним по И.Д. Амусину) высотой и шириной по 2 м, углубленная в стену на 4 м, которую можно охарактеризовать как «храмовое помещение». Здесь в трех

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

плетеных корзинах, идентичных упомянутой корзине с «архивом Бабаты», расположенных одна над другой, содержались 17 черепов. Отдельно были заботливо собраны кости скелетов, тщательно прикрытые льняными и шерстяными тканями, обрывками одежд и мешков. В центре ниши, на полу, также тщательно завернутые останки — кости еще одного скелета.

На глубине 0,5 м здесь и была закопана очередная идентичная найденным корзина с бронзовыми сосудами**.** В ней находились: патера — одга, жаровни курильницы (большая, средняя и малая) — три, кувшины (онохойи) — 12, большие чаши — две, ключ — один. Ирку Ядиным, а вслед за ним И.Д. Амусиным отмечено сходство этого вещевого комплекса с предметами из Помпей и Геркуланума, погибших при извержении Везувия в 79 г. н.э.

И. Ядин полагает, что кости 26 скелетов и 17 черепов из «погребальной ниши» в помещении 3 «Пещеры писем» являются вторичным захоронением [Yadin 1961: 30–50; 1962: 227–257; 1963: 17–277]. Поэтому пришлось подчеркнуть общность и идентичность корзин: одна из них, с «архивом Бабаты», явно принадлежала одному из участников восстания.

Другая корзина, закопанная прямо под обернутым скелетом в центре «культовой ниши» (помещение 3), наполненная ритуальными предметами — патерами и онохойями, содержала сакральное имущество эссенов и была их собственностью, тех из них, кто принял участие в деле Бар-Кохбы и прятался в этой пещере. Датировка бронзовой посуды раннего римского времени относится к периоду B_2 (70–170 гг. н.э.). Эти корзины не только аналогичны тем, что содержали черепа, но и образуют с ними единый закрытый комплекс, относясь к одному времени выхода из обращения (укрыты единовременно).

Скорее всего, в «нише помещения 3» был устроен алтарь, называвшийся у эссенов (терапевтов), согласно Филону Александрийскому, семейоном или монастерионом [Евсевий Памфил. Кн. 2, гл. 17: 9]. Это было помещение для молений, обязательное в доме каждого терапевта, по свидетельству того же Филона Александрийского. Три корзины, идентичные всем предыдущим, с 17 черепами, являлись оссуариями-кимитириями эссенов-терапевтов.

При погребении черепов скелетные останки также заботливо сохранялись, но только черепа составляли наполнение совмест-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ных погребений в этом храмовом помещении. Данный пещерный комплекс — непререкаемое свидетельство использования эссенами коллективного обряда погребения отдельных черепов. Ввиду осадного положения восставших в качестве оссуариев были взяты бывшие под руками корзины.

Взаимосвязь подземных памятников эссенов, находившихся в среде восставших зилотов, и более поздних христианских пещер по ряду признаков, свойственных погребениям, позволяет проиллюстрировать «Пещера ужасов» («Нахал-Мишмар») [Амусин 1964: 15, 65–68], находящаяся в 5 км севернее крепости Масады. Вход в пещеру (2,5 м в высоту и 3 м в ширину) расположен над 180-метровым обрывом, в 80 м ниже кромки плато, и является труднодоступным местом, представляя собой великолепное укрытие от чиновных властных структур.

«Пещера ужасов» функционировала с эпохи энеолита до самого позднего римского времени — периода D_{23} [Shchukin 1989: ill. 4], судя по «ранневизантийской» лампе IV — начала V в. н.э. и с более ранним нумизматическим индикациям Траяна и Бар-Кохбы раннеримского периода B_2 (70–170 гг. н.э.). Подобные светильники, найденные в Илурате (Крым) и в Танаисе на Дону, датируются III в. н.э. [Амелькин 2001]. Более ранние лампы II в. н.э., найденные с монетами восставших зилоов, близки найденной в «Пещере ужасов», но лишены христианской символики. А подобные христианские светильники распространены до Таврики (Херсонес, Илурат) и Приазовья (Танаис) включительно. В V в. лампы Ближневосточного региона существенно изменяются, хотя их по-прежнему маркируют изображения христианских крестов.

Кроме множества бытовых предметов I–IV вв., в пещере найдены «остатки греческого текста книги “Двенадцати пророков”» [Амусин 1983: 68] («*Двенадцати патриархов*». — *Ю.Ш.*), керамические черепки с именами покойных и черепки с текстами поминальных молитв (остраконы). Загадкой И.Д. Амусин называет находку отдельно «ритуально погребенных» сорока черепов. Кроме черепов найдены другие человеческие останки, но обособленно от «ритуального захоронения» черепов. Понятно, что ни к кумранитам-зилотам, ни к терапевтам описанный комплекс, связанный с находками III–IV вв.,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

никакого отношения не имеет. Он оставлен самыми ранними христианами, использовавшими пещеру до принятия «Миланского эдикта веротерпимости» императора Константина Великого.

Этим и более ранним временем датируются шкатулки с «железными крючьями» (III–IV вв.) из «Пещеры ужасов», аналогичные железным ручкам сосудов [Shchukin 1989:407, ill.; Амусин 1983: 85, 86], которые встречаются с раннего римского периода B_2 (до 170 г. н.э.) [Шевченко 2002: 229, 331 табл.; Бойс 1988: 8, 18], что перекликается с находкой в «Пещере ужасов» монет этого времени.

Этот период (до 170 г. н.э.) был начальным в существовании христианского подземного комплекса III–IV вв., а его «dead line» овеществлен найденной в пещере «ранневизантийской лампой». Не исключено, что с подобными пещерами-укрытиями первохристиан связаны случайные находки копьевидных «бронзовых вай» (ручек, прутков), которые могли служить литургическими предметами первохристианских времен II–III вв.: пока наиболее ранние аксессуары литургии — «лжица» и «копие» — известны лишь с раннего византийского времени IV–VI вв. [Taft 1996: 209–238].

Аналогично погребению черепов в «Пещере ужасов» выглядят кимитирии черепов и в более поздних христианских монастырях ранневизантийского периода на Ближнем Востоке IV–VI вв.: в Мар Саба — лавре Саввы Освященного, в Синайском монастыре св. Екатерины, в Вифлееме, Крыму (Эски-Кермен) и на Кавказе (Дзамасское ущелье) [Шевченко 2008], а также в более поздних раннесредневековых обителях, в том числе и в Восточной Европе, например в Киево-Печерской лавре, где роль оссуария выполняет выкопанная как отдельное помещение «крипта с лежанками» (как в Синайском монастыре). Вид таких погребальных помещений повторял стереометрию «склепа с лавицами», появившегося около рубежа эр на Ближнем Востоке. Такой обряд доживает до нового времени на Греческом Афоне и в Метеорах. Содержание и хранение черепов в корзинах (использование сосудов и тары в качестве оссуариев) также дожило буквально до наших дней.

Обряд погребения коллективных собраний черепов (иногда с длинными костями рук и ног) в качестве вторичного погребения (перезахоронения) и представляется наиболее интересным в плане

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

рассматриваемой темы. Он распространялся в ранневизантийское время вместе с христианством и его прозелитами, достигая Юга Восточной Европы. Таков кимитирий VI–VII вв. в подземной (подалтарной) крипте под храмом Воскрешения праведного Лазаря в Козифском монастыре [Шевченко 2008] Дзамасского ущелья на Кавказе (Грузия). Для VII–IX вв. и позднее подобный обряд коллективных кимитириев фиксируется в материалах древнего города Эски-Кермен [Шевченко, Харитонов 2002], а в VIII–X вв. он характерен для Мангупа в Византийской феме (Крым), входившей в состав Готской митрополии.

Вероятно, тогда же подобные коллективные погребения практиковались в нишах-стасидиях [Шевченко 2008] и нишах-аркасолиях [Панова 2004: 98–106] пещерных монастырей бассейна Дона, в Церковщине (Гнилец) и Зверинецких пещерах на Днепре, а несколько позднее — в Киево-Печерской лавре и Чернигове.

Такой обряд характерен для христианского средневековья и монашеского чина погребения (который на Руси называли «Афонским чином»), но исследователи не задавались изложенным выше вопросом его генезиса в плане мироощущения в эволюции господствовавших натурфилософских систем. Приведенные «вехи» распространения этого обряда (палестинская «Пещера ужасов» — «лавры» пещерных монастырей Ближнего Востока — Кавказ и Крым — Афон — Русь) составляют единую «генетическую секвенцию»: от эссенского памятника первохристианских времен («Пещера писем») к первым первохристианским киновиям, преемственным «апостолам» и «апостольским мужам» («Пещера ужасов»). Останки погребенных в практике такого обряда вскрывались через год или три, и черепа (бывало, что вместе с длинными костями рук и ног) переносились в общую усыпальницу (кимитирий). Заметим, что и в эпоху раннего средневековья такой обряд, символизировавший «апостольское преемство», являл значительную редкость, даже в полностью христианизированной среде.

Обычай перезахоронения отобранных через год или три останков в костехранилищах (*слав*. — костницах) или в так называемых оссуариях (или астодонах) [Шевченко, Харитонов 2002: 249–256] имел разные толкования; но в самых различных теистических воз-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

зрениях он зиждился на вере в воскресение путем восстановления всего тела из одних костей [Бойс 1988: 169–234]. В христианской (в основном в монашеской) практике этот погребальный обряд носил коллективный характер, подчеркивая «единство всех во Христе» и за чертой смерти, ибо у христиан «нет мертвецов» [Лк. 9: 60; Мф. 8: 21].

При всем многообразии форм воплощения христианства в Восточном Средиземноморье и Восточной (и Юго-Восточной) Европе погребальных памятников посмертного «единства во Христе» около трех десятков за весь почти тысячелетний период раннего существования вероучения с III по XII вв. Даже погребальная практика одного из известнейших монастырей Среднего Египта (в Бавите VI–VIII вв. [Беляев 2000: 133–135, 151, прим. 37]) свидетельствует о ранних христианских киновиях как о семейных общинах, описанных еще в первохристианские времена [Деян. 5: 1–2, 6–8]. Погребальные камеры Бавита — это семейные усыпальницы (с мужчинами, женщинами и детьми). Обнаруживаемые мумии животных (например, мумия лисы в одном из погребений) являются ситуационными: случайное попадание в погребальный колодец и автомумификация, поскольку мумии собственно одомашненных животных, как и мумии многочисленных видов, считавшихся в Египте священными, здесь, на христианском кладбище, не обнаружены [Каковкин 1994: 151; Cannuyer 2000: 18–142].

С течением времени слагавшиеся христианские общины иерархически структурировались, в них появлялись новые элементы (монашество), что отражалось в «социальной стратификации» погребального обряда. Менялся и характер погребений в римских катакомбах: «нищета имущественная» в погребениях христиан IV–VI вв. объясняется скорее постоянным ограблением погребальных локул, поскольку, невзирая на мародерство из приношений похороненным, все-таки сохранились редкие донца довольно дорогостоящих стеклянных сосудов с росписью по позолоте. Не исключено, что такие донца с сюжетами из священной истории, ликами святых и праведных или изображением священных аксессуаров использовались как иконки (или их прототипы), но социально более показателен сам факт их наличия в погребениях. Это корреспондирует

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

с существованием богатых «княжеских погребений» эпохи Великого переселения народов в варварской Европе (погребение короля Хильдерика, принявшего христианство) [Kazanski, Perin 1996] и аналогичных синхронных могил на Ближнем Востоке [Breton, Bafaqih 1993: 17–20].

На фоне небывалого распространения христианской символики в Восточной Европе с III в. н.э. [Амелькин 2001] в горизонте находок «выемчатых эмалей» [Корзухина 1978] волна христианизации Юга Восточной Европы к IV в. н.э. хорошо ощущается в изменениях на некрополях черняховской культуры Среднего Поднепровья — Побужья — Поднестровья: кремации и меридиональные ингумации вытесняются христианскими погребениями с западной ориентировкой [Сымановичъ 1963: 49–60].

Но и здесь особенности (религиозные и этнические), читающиеся в различиях погребальных обрядов, накладывались на ритмы имущественных расслоений, создавая картину «социальных стратификаций», далеких от «единства во Христе» — и «до гроба», и «за гробом». Даже случайно находимые перстни с христианской символикой и обозначениями, маркирующими высокий духовный статус «князей Церкви» – епископское достоинство владычного сана [Левада 2005: 29–37], являются предметами роскоши. И единственным видом памятников материальной культуры, сохранивших свой первохристианский вид (и суть), оставались коллективные кимитирии (общие усыпальницы), символизировавшие христианское равенство — «общность во Христе» всех существующих в мире и всех ушедших из него последователей Иисуса из Назарета.

Редкая встречаемость среди артефактов 1–2 тыс. н.э. рассматриваемого типа погребения может иметь различные объяснения, что не исключает принадлежность этого вида памятников так называемым «альтруистическим личностям», статус которых задан генетическими особенностями индивидов. Сравнительная редкость «альтруистов» среди многообразия видов всего живого (не только млекопитающих, но и пернатых), их обособленность в составе каждого вида заставляют рассматривать описанный тип погребения у Homo Sapiens как некие «флуктуации», обусловленные взаимным тяготением особей этого склада друг к другу по принципу «комплиментарности».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Эти общности в составе «социумов человека» не являлись «лидирующими» в таксонимически более крупных образованиях (консорциумах государственного типа, например), но они всегда будоражили общественное сознание, являясь идеалом, зачастую недостижимым. Таковой их статус, тем не менее, способствовал их пополнению, как это было при формировании ядра общины вокруг преп. Антония Печерского в XI в. или преп. Нила Сорского на рубеже XV–XVI вв. Их наполняли не только пламенные и активные личности, такие как князь Вассиан Патрикеев в XV в. или Исаакий Пещерник в XI–XII вв., но и «тихие и незаметные» люди, каковыми слыли сами основатели: Нил Сорский или Антоний Печерский.

Возможно, не столько идеи, сколько потрясающий воображение наглядный пример подобных скитских образований задавал ритмы умонастроений в их «прицерковной» среде, что привлекало наиболее инициативных и думающих представителей общества. Таковым в свое время стал «феномен Оптиной пустыни», воздействовавший на всю Российскую империю XIX в. примером и мыслями своих Старцев.

Мне представляется, что первохристианство попыталось решить задачу построения «неиерархических образований», образований, лишенных «вертикали власти». Любые общности живого (и животных, и человека) структурируются по законам функционирования сложных систем в иерархические образования. Индуизм, равно как буддизм или джайнизм, будучи «религиями всего живого» (не пантеизмом!), неминуемо становились таксонами биосферы, вписываясь в популяционную структуру человечества, как вписываются в нее этносы или закрепившие их любые государственные образования.

Христиане попытались решить проблему взаимосвязи индивидов «в одной плоскости». Такой «ковровый» принцип объединения не предусматривал наличия «высших»: им приходилось мыть ноги своим слугам. Основой подобного объединения долженствовала выступить единственная заповедь — «Заповедь Любви»: «Любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них» (Ин. 17: 26), выраженная в «благодати Божьей».

Если в иерархических структурах с непременной «вертикалью власти» требовались различные качества (не исключавшие лукав-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ства, подлости, предательства), то в «горизонтальной структуре всеобщей любви» требовалось лишь одно: «Возлюбите друг друга, как Я возлюбил Вас» (1 Пет. 2: 2). Причисление к общине должно было происходить при передаче благодати в «полном объеме», путем наложения рук апостолов, как «крещение в Духе», следовавшее за первичным «крещением водой».

Наряду с постоянными «хранителями благодати» — епископами — имелись «апостолы» и «пророки», также получавшие благодать. В результате системе «вертикали власти» (духовной) противостояла некая «горизонталь», имевшая те же функции и тот же авторитет. Исчезновение «апостолов», хоть и переходивших через три дня из общины в общину, но выступавших существенным противовесом институту епископата, не лишило Церковь «пророков».

Свт. Григорием Богословом была разработана стройная концепция о «продолжающемся в Церкви Нисхождении Святого Духа». Стяжавшие Святой Дух при жизни пусть и не назывались «пророками», но получали наименование Старцев, а по кончине — статус святых. Таким образом, к эволюционной составляющей «естественного отбора» был добавлен фактор отбора по «душевным качествам», ставший основой возвышения тех, на кого следовало равнять свою жизнь.

Библиография

Амелькин А.О. Некоторые вещественные свидетельства распространения христианства в Южной России и I–IV веках // Исторический вестник. Научный журнал. Воронеж. 2001. № 1 (12).

Амусин И.Д. Раскопки у Мертвого моря. М., 1961.

Амусин И.Д. Находки у Мертвого моря / Отв.ред. акад. В.В. Струве. М., 1964.

Амусин И.Д. Кумранская община. М., 1983.

Андреев И.Д., Попов И.В. Григорий Богослов // Христианство: Энциклопедический словарь. Т. I: А–К / Под ред. С.С. Аверинцева и др. М., 1993. С. 442–444.

Беляев Л.А. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. СПб., 2000.

Беляев Л.А. Археология христианская // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. СПб., 2009.

Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. М., 1988.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

[*Борисов*] *Иннокентий, архиепископ*. Последние дни земной жизни Иисуса Христа. СПб., 1874 (Изд. 2-е, СПб., 1908).

[*Дидахе*] *Учение Двенадцати апостолов*. Введение В.С. Соловьева (к изд. 1886 г.) / Пер. с греч., вводн.статья и коммент. игумена Иннокентия (Павлова). М., 1996.

Древние цивилизации / Под общ. ред. *Г.М .Бонград-Левина*. М., 1989.

Каковкин А.Я. О литургической интерпретации ранних апсидных программ (росписи часовни 28 в Бауите) // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство / Отв. ред. А.М. Лидов. СПб., 1994.

Ковшун И. (академик Малой академии истории при ООН). Скептики видели Воскрешение Христа // Newsletter «WORD». Ukraine, Odessa, 1997. № 234.

Корзухина Г.Ф. Предметы убора с выемчатыми эмалями V — первой половины VI в. н.э. в Среднем Поднестровье // Свод археологических источников. М., 1978. Вып. Е 1–43.

Косидовский З. Сказания евангелистов / Пер. с польского Э.Я. Гессен. М., 1987.

Крывелев И.А. Раскопки в «Библейских» странах. М., 1965.

Крывелев И. 1987. Христос: миф или действительность? М., 1987.

Левада М. Перстень з двома імператорами або про наукову вартість «старожитності» // Пам'ятки України. Історія та культура. Науковий часопис. Київ, 2005. № 2. С. 29–37.

Тантлевский И.Р. История и идеология Кумранской общины. СПб., 1994.

Панова Т.Д. Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI веков. М., 2004.

Сымanович Э.А. Магия и обряд погребения в черняховскую эпоху // Советская археология. 1963. № 1. С. 49–60.

Цаферис В. Путеводитель православного христианина по местам паломничества Святой Земли. Телль-Авив, 2005.

Шевченко Ю.Ю., Харитонов С.В. Пещерные монастыри Крыма: возможное время возникновения на примере храмово-погребальных комплексов Эски-Кермена // Спелестологический ежегодник Российского общества спелестологии и спелеологии 2001. М., 2002.

Шевченко Ю.Ю. В зоне славянского этногенеза: Палеодемоэкология Низовьев Десны в первом тысячелетии нашей эры. СПб., 2002.

Шевченко Ю.Ю. Ближневосточные образцы раннесредневекового пещерно-храмового строительства юга Восточной Европы // Христианство в регионах мира / Отв.ред. *Т.А .Бернштам.*, *А.И. Терюков*. СПб., 2008. Вып. 2. С. 151–206.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Щукин М.Б. На рубеже эр. Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н.э. — I в. н.э. в Восточной и Центральной Европе. СПб., 1994.

Якобсон В.Л. Раннесредневековый Херсонес // Материлаы и исследования по археологии. М.; Л., 1959. № 63.

Breton JeanFrancois, Bafaqih Muhammad Abd alQadir. Trйsors du wвdi Dura' (Rйpublique du Yйmen) // Bibliothиque Archйologique et Historique de l'IFAPO, CXLI. P., 12 , rue Vavin (VIe), 1993.

Cannuyer Ch. 2000. Coptic Egypt: the Christians of the Nile. N.Y., 2000.

Gibson Sh. The Cave of John the Baptist: The First Archaeological Evidence of the Historical Reality of the Gospel Story. L., 2005.

Jirku A. Ausgrabungen in Palestina Syrien. Halle, 1956.

Kazanski Michel, Perin Patrick. La tombe de Childeric et la question de l'origine des parures de style cloisonnй // Antiquites Nationales. 28. P., 1996.

[*Malloy Alex G.*] Antiquites authenticated and attributed by Alex G. Malloy. Roman Antiquities // Forum Anicient Coins. To the glory that was Grece and the grandeur that was Rome // http://www.forumancientcoins.com/catalog/romanandgreekcoins.asp?vpar=1150&pos=51

Parrot A. Le R. P. L.H. Vincent // Syria. 1961. Vol. 38. P. 217–219.

Shchukin M.B. Rome and the Barbarians in Central and Eastern Europe 1st century B.C. — 1st century A.D. // BAR. International Series. № 542. T. 2. Oxford, 1989.

Taft R.F.S.J., *Archimandrite*. Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence // Dumbarton Oaks Papers. Vol. 50. Dumbarton, 1996. P. 209–238.

Yadin Y. Expedition D. The Cave of the Letters // Israel Exploration Journal. Jerusalem. 1961. 11. № 1. P. 30–50; Ibid. 1962. 12. № 3–4. P. 227–257.

Yadin Y. The Finds From the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Jerusalem, 1963.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Т.И. Щербакова

ПОСЛЕДНИЕ ШАМАНЫ ЧУКОТКИ: ЛИДЕРСТВО КАК ДОЛГ

Данное исследование непосредственным образом связано с изучением коллекции культовых предметов чукчей и эскимосов, собранной Игорем Петровичем Лавровым в 1939–1940 гг. в прибрежных поселках Берингоморского побережья Чукотки.

Как оказалось, эта коллекция, пролежавшая в музейных фондах почти 70 лет, в настоящее время представляет собой одно из интереснейших собраний по культуре коренных жителей Чукотского полуострова. Коллекция насчитывает 212 экспонатов, которые в силу разных обстоятельств оказались на хранении в трех музеях: в Государственном музее истории религии (Санкт-Петербург), Музее игрушки (Сергиев Посад) и в Музейном центре «Наследие Чукотки» (Анадырь).

По своему характеру коллекция эклектична. В ней представлены предметы быта и религиозного культа, изделия молодых мастеров-косторезов, предназначенные для личного пользования или продажи, рисунки шамана Онно, а также акварельные портреты, выполненные самим И.П. Лавровым. Такой состав собрания был обусловлен как личностью собирателя, так и временем формирования коллекции.

Игорь Петрович Лавров, художник по специальности, был командирован на Чукотку в 1939 г. московским НИИ Художественной промышленности с целью изучения изобразительного творчества чукчей и эскимосов. Местом его прикомандирования стала культбаза в заливе Лаврентия. В 1930-е годы культбазы являлись оплотом Советской власти в национальных округах. На Чукотке их было три. Здесь находились больница, школа-интернат, столовая, Дом культуры и органы НКВД.

Время пребывания И.П. Лаврова на Чукотке совпало с периодом активной борьбы с религиозными пережитками и «старым укладом жизни». В поселках проводились комсомольские рейды по изъятию

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

предметов культа, устраивались судебные процессы над шаманами, многих из которых затем расстреляли. Конфискованные вещи, как правило, уничтожали, что-то попадало в музеи. Крайне жесткие последовательность и методичность этих действий нанесли невосполнимый урон не только традиционному мировоззрению приморских охотников, но всем сферам их жизнедеятельности. Были подорваны основы зверобойного промысла. Уникальная культура морских зверобоев, просуществовавшая несколько тысячелетий почти в неизменном виде, оказалась на пороге гибели.

И.П. Лавров не ставил перед собой задачу привезти с Чукотки коллекцию. Его собрание складывалось постепенно, в силу самых разных обстоятельств, в которых он оказывался. Многие предметы ему дарили, что-то он подбирал на заброшенных захоронениях или просто спасал от уничтожения. При этом И.П. Лаврову нередко приходилось вступать в конфликт с представителями власти, и тогда он аргументировал свою позицию тем, что все эти «шаманские вещи важны для науки», и грозился в случае их сожжения написать в Москву.

Как ни странно, но его убежденность и решительность побеждали. Именно так в коллекции оказался уникальный комплекс атрибутов шамана Анкауге из селения Нутепенмен, расстрелянного в 1938 г. Они «завалялись» на складе торговой базы в поселке Лаврентия, куда попали после открытого суда над Анкауге и его расстрела.

Знакомство И.П. Лаврова с другим шаманом — Онно из селения Яндагай, оказавшимся еще и искусным художником и костерезом, — привело к созданию серии рисунков о мире шаманских духов. По просьбе И.П. Лаврова Онно изобразил свои шаманские «видения» и объяснил смысл каждого изображения. В результате эти уникальные рисунки стали достоянием коллекции. Вошли в нее также праздничные одеяния, изъятые у жителей древнего эскимосского селения Наукан, и еще множество других предметов, редких для современных музейных собраний.

Важнейшим источником для изучения материалов этой коллекции и понимания атмосферы, которая царила в приморских поселках Чукотки во второй половине 1930-х годов, стала рукопись

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

И.П. Лаврова, датированная 16 января 1941 г. Неприметная тетрадь в твердой коричневой обложке с надписью «Чукотская коллекция Лаврова. 1939–1940 гг.» была обнаружена в Государственном музее истории религии в 2007 г. при перевозке фондовых материалов в новое помещение. Благодаря этой рукописи стало возможным сгруппировать экспонаты в соответствии с местом их бытования, т.е. с теми конкретными селениями, откуда они были взяты.

Таких селений оказалось четырнадцать. Большинство из них располагалось недалеко от Культбазы, и И.П. Лавров неоднократно посещал их. В рукописи подробно описываются обстоятельства, при которых были получены те или иные предметы, а также приводятся свидетельства местных жителей о значении или назначении этих вещей[1].

Для И.П. Лаврова подобная фиксация материала, приближенная к профессиональным записям этнографов, неслучайна. Еще до поездки на Чукотку ему приходилось бывать в этнографических экспедициях, где он работал в качестве художника. В одной из таких экспедиций — в 1935 г. — И.П. Лавров познакомился с известным этнографом М.Г. Левиным. Это знакомство на долгие годы определило его увлечение традиционным орнаментом народностей Сибири и Дальнего Востока, а также способствовало приобретению навыков полевой работы.

Затронуть тему о последних шаманах Чукотки, прежде всего о шамане Анкауге и шамане Онно, стало возможным только благодаря сведениям, полученным из рукописи И.П. Лаврова.

В чукотском языке имя «Анкауге» означает «Вдохнувший от моря». Шаман Анкауге родился и провел всю свою жизнь в небольшом селении Нутэпынмын (Конечная земля (чук.) на берегу залива Лаврентия, в нескольких километрах от Культбазы. Он был рас-

[1] К материалам, хранящимся в Музее игрушки (г. Сергиев Посад), также была приложена рукопись с комментариями собирателя, датированная 15 ноября 1945 г. Часть своей коллекции в количестве 66 экспонатов под названием «Коллекция чукотских и эскимосских игрушек и образцов детского творчества, собранная И.П. Лавровым в Чукотском районе Чукотского национального округа в 1939–1940 гг.», И.П. Лавров в 1945 г. подарил Музею игрушки. Здесь он работал с 1932 по 1934 г.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

стрелян в 1938 г. за антисоветскую деятельность. И.П. Лавров приводит данные, полученные от очевидцев событий, происходивших в 1938 г. на Культбазе в поселке Лаврентия.

«Копье, мяч, палочка для магических манипуляций, флажок и деревянный кинжал получены со склада Лаврентьевской торгбазы, где эти случайно оставленные вещи сохранились после открытого суда над шаманом Анкауге, происходившего на Лаврентьевской Культбазе в 1938 г. По рассказам жителей, шаман Анкауге, проживавший в селении Нутэпынмын (километрах в 3–4 от Культбазы), был приговорен народным судом к расстрелу, вел активную агитацию, направленную против различных политических и хозяйственных действий Советской власти. Различными фокусами и обманами шаман Анкауге распространял свое влияние на жителей окрестных селений, принуждая их оказывать сопротивление вводимым новым общественным формам ведения хозяйства, не посылать детей в школы, не лечить в больнице и т.д. По слухам, Анкауге имел регулярные связи с американским берегом и убеждал жителей покупать только американские товары. Использовавший все виды воздействия, вплоть до террора, шаман по просьбе населения был изолирован и судим.

Коллекция различных предметов, изготовленных Анкауге для “оформления” магических сеансов и всякого рода религиозных действий и почти всегда имеющих на себе латинские буквы, нечто вроде инициалов, присущих именно Анкауге, поступила в окружной музей (селенье Анадырь). Этому же шаману Анкауге (по показаниям Онно — мастера-костореза, готовившегося стать шаманом и лично знавшего Анкауге), принадлежало и весло с изображением человеческой фигуры и касатки, найденное мною разломанным на три части в овраге, неподалеку от селенья Нутепенмен, вместе со сломанной ездовой нартой. На месте оставленного селенья Нутепенмен найден жирник (разломанный на три части)» [Лавров 1941: 4–5].

Атрибуты шамана Анкауге, перечисленные в первых строках этого фрагмента и чудом уцелевшие на складе, — это те предметы, которые оставались с Анкауге до его последнего часа. Благодаря рукописи у нас появились основания выделить их в единый комплекс

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

и связать с именем конкретного человека. Теперь в коллекции они представляют группу экспонатов из селения Нутепенмен, последним жителем которого, по всей видимости, был шаман Анкауге. В 1940 г., при посещении И.П. Лавровым Нутепенмена, там уже никто не жил.

Ездовая нарта, весло и жирник, найденные им на месте брошенного селения, были намеренно сломаны кем-то из местных жителей. Это было сделано в соответствии с древними обычаями приморских охотников. Согласно этим обычаям умершему полагалось оставлять вещи, необходимые в другой жизни. Но так как покойник «брал» с собой не саму вещь, а только ее душу, то вещи специально ломали, чтобы освободить эти души. Где могила Анкауге люди могли не знать, поэтому оставили сломанные вещи вблизи его жилища.

Другие принадлежности Анкауге, находившиеся в яранге, после его ареста были отправлены в окружной музей Анадыря. Судя по сохранившейся в Музейном центре «Наследие Чукотки» учетной документации, в 1930–1940 годах из районов действительно были небольшие поступления предметов религиозного культа, в том числе и шаманские принадлежности.

В списке, включающем девятнадцать номеров, указываются перчатки, деревянные карты и пр., но нет никаких указаний на то, из каких селений эти вещи поступили. Более того, они были списаны еще в 1950-е годы из-за крайне плохой сохранности, не осталось даже описаний этих вещей, поэтому говорить об их возможном отношении к шаману Анкауге нет никаких оснований.

В Анадыре, в Музейном центре «Наследие Чукотки», представлен только один предмет, без всякого сомнения принадлежавший Анкауге. Это модель самолета, сделанная из фанеры. Данный экспонат имеет карточку научного описания, выполненную в 1970 г. В.В. Леонтьевым, сотрудником Северо-восточного комплексного научно-исследовательского института Магадана. Она была составлена при участии известного резчика по кости, заслуженного художника РСФСР Туккая из Уэлена (1911–1974 гг.). В 1930-х годах он был активным участником комсомольского движения, а в 1935 г. стал секретарем райкома комсомола.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

«Модель самолета была сделана примерно в 1930 г. шаманом Анкауге родом из поселка Нутэпылмын в заливе Лаврентия. Модель служила средством пропаганды американофильства. В сильную пургу модель выставлялась на верхушке яранги и была направлена против ветра. К модели были притянуты веревочки: одна к пропеллеру, вторая к спусковому крючку дробового обреза. Во время камлания Анкауге выкрикивал: “Летят американцы, они разбомбят русских”, и дергал за веревочки, раздавался выстрел, и люди в ужасе падали ничком. Обман, по свидетельству Туккая, был раскрыт Анкакемыным». Примерно в 1934 г. этот самолет был отобран у Анкауге и находился у Туккая. Лишь в конце 1960-х годов его передали в Чукотский областной краеведческий музей[1].

О самолете Анкауге есть сведения и в монографии И.С. Гарусова, посвященной социалистическому переустройству хозяйства Чукотки в 1917–1952 гг. [Гарусов 1981: 125]. В этом исследовании, основанном на архивных документах, подробно освещаются вопросы ликвидации «кулацко-шаманских элементов». Документальные сведения, которые приводит И.С. Гарусов, в целом дополняют и значительно расширяют информацию, полученную из рукописи И.П. Лаврова.

«Большой вред социалистическому переустройству жизни коренного населения наносили шаманы. Шаман Тамени из с. Лорино Чукотского района с мая 1932 г. развернул широкую антисоветскую деятельность. Вместе с шаманами Теуль из с. Лорино и Эттено из с. Чульхен он собрал совещание приближенных в Нутепельмене, где было решено: “Русские законы слушать, но не выполнять”.

Выступая против обучения детей в школах, Тамени дошел до того, что потребовал от учителя И.С. Вдовина (ныне доктор исторических наук) записать его «учение» и напечатать в книге, подобной букварю. Только после этого Тамени обещал разрешить детям чукчей учиться» [Там же: 123]. Шаман Тамени пользовался большим авторитетом и был широко известен среди береговых и оленных чук-

[1] Чукотский областной краеведческий музей (ЧОКМ) впоследствии был переименован в Музейный центр «Наследие Чукотки».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

чей. В 1930-е годы он выступил как духовный лидер, отстаивавший ценности своей культуры.

В текстах И.П. Лаврова его имя пишется как «Тамнэ». И.П. Лавров упоминает об этом шамане в статье 1947 г., напечатанной в журнале «Советская этнография», как об учителе Онно: «Рисунки 11 и 12 были выполнены Онно в 1945 г. во время моего вторичного пребывания на Чукотском побережье. В этот раз встреча с Онно была кратковременной. Исполняя для Всесоюзной выставки народного творчества ряд работ из кости, Онно все же успел сделать два рисунка в дополнение к исполненным ранее. Темы были выбраны им самим. Рисунок 11 изображает сцену камлания шамана Тамнэ (учитель Онно)» [Лавров 1947: 132]. Убеждения Тамнэ разделяли и поддерживали почти все шаманы Чукотки.

И.П. Лавров сохранил для нас еще одно имя — имя шамана Гыргольтагина. Он был крупным оленеводом и шаманом, считал себя хозяином Мечигменской тундры, не разрешал проводить выборы Советов на ее территории. В 1940 г. на весенней ярмарке, проходившей в Мечигмене, И.П. Лавров познакомился с Гыргольтагиным и сделал его акварельный портрет, который впоследствии вошел в состав коллекции. На этом портрете есть надпись карандашом: «Гыгольтагин, чауча 80 лет. Красная яранга, ярмарка, 1940 г. Известен как бывший шаман». Дальнейшая судьба этого человека неизвестна.

Что касается шамана Тамени (Тамнэ) и его соратников, то выборы в Советы в 1937 г. оказались для них трагичными. «Тамени призвал всех чукчей голосовать против русских. С помощью своих сообщников — Таюге, Анкауге, Хотлю — он сумел осуществить этот замысел. По Лоринскому избирательному участку больше половины избирателей проголосовало против русских кандидатов» [Гарусов 1981: 124].

За активную антисоветскую деятельность все эти шаманы в 1938 г. были судимы и расстреляны. Благодаря И.П. Лаврову часть вещей шамана Анкауге сохранилась и оказалась в музеях. Шаманские принадлежности других утрачены или неопределимы из-за отсутствия учетной документации.

Нельзя не упомянуть известного на всю Чукотку шамана из Уэлена, которого все называли Франком. Это дед по материнской линии

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

писателя Юрия Рытхэу. В повести «В зеркале забвения» Ю. Рытхэу вывел его под именем Млеткына. Обращаясь к своим детским годам, которые прошли в Уэлене, писатель вспоминает деда, расстрелянного в 1937 г. Дед писателя был заметным человеком на побережье, знал русский и английский языки и как представитель коренных народов Чукотки ездил в Москву на встречу с Калининым. Тем не менее именно его одним из первых на Чукотке объявили врагом народа и расстреляли.

Ю. Рытхэу с горечью пишет, что ему никогда не забыть долгие причитания бабушки Гивэвнэут, оплакивавшей мужа, и то, как у старой шаманки Пээп отбирали ее «колдовские» вещи. [Рытхэу 2001: 62, 67, 128, 172].

О Франке есть упоминания в отчете по обследованию Чукотского полуострова 1930–1931 гг., составленного А. Калтаном. Краткими скупыми предложениями А. Калтану удалось создать очень зримый образ, за каждой его фразой угадывается точно схваченная черта характера этого человека:

«В гостях у Франка

Зам. Пред. РИК'а Франк пригласил меня с Тевлянто к себе в полог поговорить. Мы зашли. Яранга немного больше обычной яранги. Полог сравнительно небольшой. Во всем сразу чувствуется, что здесь живут в полном достатке. Инвентарь, посуда, разные предметы домашнего обихода говорят о том, что хозяин видел иные условия жизни, чем те, в которых живут сейчас чукчи. Ничего особенного нам Франк не сказал. Он только интересуется сам, откуда мы и зачем приехали на Чукотку, зачем едем на север и пр. Рассказал о себе, что он жил в Америке, но что он там делал, не сказал. Говорил, что был в Москве у тов. Калинина. Русского языка совсем не знает, но умеет говорить по-английски. Вопроса о работе РИК'а совсем не касался, и разговоров в этом направлении наладить не удалось. Угощал нас китовыми ластами, олениной, чаем. Во всем видна чистота, аккуратность, порядок. Очень вежлив, сдержан. Развязности никакой, искренности также. Наобещал всяческого содействия и напутствовал разными хорошими пожеланиями. В заключение предложил нам в яранге Пелятауге музыку и танцы» [Калтан].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

На страницы художественной литературы попало также имя шамана Алитета, ставшего героем романа Тихона Семушкина «Алитет уходит в горы». Роман был написан в 1947 г., а в 1949 г. его автор романа стал лауреатом Сталинской премии. Т.З. Семушкин уехал на Чукотку в 1924 г. и проработал там около десяти лет и даже принимал участие в строительстве Культбазы в заливе Лаврентия. Он хорошо знал жизнь этого края, что делает его повествование достоверным и привлекательным. Нет сомнений в том, что образ шамана Алитета был создан в соответствии с требованиями времени, хотя автор, вероятно, отразил и какието подлинные характеристики, присущие этому человеку.

О том, каким на самом деле был шаман Алитет, судить трудно. Кроме архивных документов, здесь могут помочь только воспоминания людей, когда-то знавших или помнивших его. Сохранились отрывочные воспоминания далеких родственников Алитета, которые в конце 1970-х годов проживали в селении Рыркайпий на мысе Северном, откуда был родом Алитет и где в 1924 г. Тихон Семушкин работал учителем. «По их рассказам, Алитет был добрым шаманом. Мог сказать, какая семья станет зажиточной, предупреждал те семьи, в которые неотвратимо придет болезнь. Был среди оленеводов и береговых чукчей очень авторитетен. Когда милиционеры увозили арестованного Алитета, он сказал жене, что живым уже не вернется, что искать его, желать встретиться с ним не нужно, можно за это пострадать. О его смерти расскажет упавший бубен, повешенный Алитетом в пологе. Так впоследствии и случилось» [Рожков 2006].

Конечно, далеко не все шаманы были добрыми и хорошими, среди них встречались разные люди. Но речь идет о том, что в сложный, переломный момент жизни коренных жителей Чукотки, когда началась ломка основ их мировоззрения, существовавшего на протяжении веков, именно шаманы стали духовными лидерами своего народа. Эту ответственность, в первую очередь, взяли на себя старые, опытные шаманы, имевшие авторитет среди жителей селений, такие как Тамени (Тамнэ), Анкауге, Гыргольтагин. Они являлись носителями и хранителями традиционного мировоззрения, по сути, его живым воплощением. Смертью они подтвердили подлинность своего лидерства и навсегда остались в своей культуре. Лидерство, приравненное

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

к долгу, лидерство как долг — таким был выбор последних шаманов Чукотки.

Можно добавить, что рядовые жители селений неоднозначно воспринимали новые веяния, привнесенные советской властью. Некоторые, особенно молодые, с легкостью расставались со старыми, «дедовскими» представлениями, другие глубоко переживали и даже кончали жизнь самоубийством. Сведения об этом также приводятся в книге И.С. Гарусова.

«В 1931 г. в ходе работы съезда Советов Анадырьского района среди его делегатов был выявлен шаман, лучший друг кулаков-оленеводов. Об этом было объявлено с трибуны съезда. Весь съезд поднялся и выгнал шамана. До конца была выдержана классовая политика Советской власти. Однако на другой день один из делегатов, бедняк, прямо в зале покончил жизнь самоубийством. Ему предстояло вернуться домой в то же стойбище, где жил шаман, изгнанный съездом» [Гарусов 1981: 123].

Шаман Онно из селения Яндагай принадлежал к другому поколению. Он родился в 1912 г., и в середине 1930-х годов ему было чуть больше двадцати лет. Онно был учеником шаманов Тамнэ из селения Лорино и Анкауге из селения Нутепенмен, но заниматься шаманской практикой, подобно своим наставникам, ему не пришлось: наступили другие времена. Онно, как все жители береговых поселков, занимался морским промыслом, но при этом был еще талантливым художником и гравером по кости, что и стало его вторым призванием.

И.П. Лавров познакомился с Онно в 1940 г. на Культбазе в поселке Лаврентия. В Доме народов Севера была организована изостудия, где И.П. Лавров преподавал рисунок. Многие молодые чукотские мастера здесь впервые знакомились с новым для них материалом — цветными карандашами. По просьбе И.П. Лаврова Онно создал серию рисунков на тему чукотской мифологии и шаманских видений, часть из которых, вместе с комментариями, составленными им со слов Онно, были опубликованы в журнале «Советская этнография» [Лавров 1947].

С 1933 г. Онно работал в Уэленской косторезной мастерской. Созданные им работы в настоящее время являются достоянием

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

многих музеев нашей страны [Бронштейн, Карахан, Широков 2002: 4, 78]. И.П. Лавров очень высоко ценил этого человека и все его творчество: «Работы Онно очень интересны, да и сама биография этого одного из самых талантливых художников Чукотки примечательна. Впечатлительный, неуравновешенный, мечущийся из конца в конец по Чукотскому побережью, Онно то появляется в Уэленской мастерской, то внезапно куда-то исчезает и также неожиданно появляется в поселке Лаврентия на Культбазе. И всегда у него новые работы с отлично награвированными охотничьими сюжетами. Онно, как никто, пожалуй, умел изображать промысловых зверей, знал их повадки и с поразительным мастерством и силой художественного обобщения наносил их изображения на клыки.

В юности Онно готовился стать шаманом, его наставником был старый опытный шаман Анкауге. Он него Онно узнал многое из тщательно скрываемых от непосвященных древних легенд и обрядовых действий, связанных с шаманской практикой» [Личный архив И.П. Лаврова, отрывки из статей].

По воспоминаниям И.П. Лаврова, Онно был очень увлечен работой в Уэленской мастерской и якобы полностью отказался от своего прошлого. Но остается впечатление, что он так и не смог принять новую жизнь. Его истинное прошлое ушло навсегда, а будущее было чужим. Умер Онно в 1953 г. в своем родном селении Яндагай, ему был 41 год. Есть в этом человеке чтото притягательное. Смотреть на чернобелую фотографию Онно можно долго.

Борьба советского правительства с религиозными пережитками за сравнительно короткий период — 1930–1950 годы — нанесла невосполнимый урон традиционному укладу жизни коренных жителей Чукотского полуострова и сломала немало судеб. Для сравнения можно отметить, что православное миссионерство за два столетия — XVIII–XX века — не оказало почти никакого влияния на общее состояние культуры и мировоззрения морских зверобоев Чукотки.

Библиография

Бронштейн М.М., Карахан И.Л., Широков Ю.А. Резная кость Уэлена. Народное искусство Чукотки. М., 2002.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Гарусов И.С. Социалистическое переустройство сельского и промыслового хозяйства Чукотки. 1917–1952 гг. Магадан, 1981.

Калтан А. Отчет по обследованию Чукотского полуострова в 1930–1931 гг. tfi.chukotnet.ru/Public/Kaltan.html

Лавров И.П. Чукотская коллекция Лаврова. 1939–1940 гг. // Рукописный архив ГМИР, 1941.

Лавров И.П. Рисунки Онно. (К мифологии чукчей) // Советская этнографиия. 1947. № 2.

Рожков Е. Шаманы Чукотки. 2006. www.interfaxreligion.ru/index.php.

Рытхэу Ю. В зеркале забвения. СПб., 2001.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

IV

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ИСКУССТВО

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Ю.Е. Березкин

ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ В МИФОЛОГИИ

«Этот мифологический образ универсален». «Данный мотив повсеместно распространен в мировом фольклоре». Литература по археологии и этнографии изобилует такого рода высказываниями. В работах студентов и аспирантов их особенно много. Именно популярность подобных идей среди молодого поколения гуманитариев заставляет обратиться к обозначенной в заглавии теме.

Исследование культуры возможно на основе двух разных подходов. Культура представляет собой совокупность элементов, которые не возникают спонтанно, а воспроизводятся по существующим образцам. При подобном подходе культура отделена от ее носителей. Люди здесь — лишь «машины для выживания» (точнее vehicles) небиологических репликаторов, которых Р. Докинз, по аналогии с генами, предложил называть «мимами» [Докинз 1993: 176–186]. То, что элементы культуры не продуцируются каждый раз заново, а навязаны нам извне, еще сто лет назад знал Дюркгейм [Дюркгейм 1995: 31–40, 51, 126]. Он именовал такие элементы «вещами» — не в смысле их материальности, а в смысле их объективной данности, независимости от наших чувств и эмоций. Мотивы фольклора или правила обращения с пленниками есть такие же «вещи», как и формы гарпунов или компьютерные файлы. Прослеживая пути копирования элементов культуры, исследователь выявляет связи между людьми.

Второй взгляд на культуру предполагает, что ее носители, обладая сознанием и чувствами, оценивают и осмысляют ее элементы. Культура становится совокупностью знаков. При семиотическом подходе к культуре вопрос о происхождении элементов неважен, хотя он один из главных при подходе историческом. Исследование значения элементов и выяснение их генезиса нельзя смешивать. В каждый конкретный момент мы изучаем либо вещь, либо знак. Определенные форма, структура, стандарт, алгоритм лишены значений. Вещи транскультурны, но о знаках можно говорить только в контексте конкретных культур.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Культура — как в виде совокупности «вещей», так и в виде совокупности значений — непрерывно меняется, но практика показывает, что форма знаков меняется медленнее, чем их смысл. Знаки легко утрачивают смысл и сами превращаются в «означающие» все новых понятий [Барт 1992: 235–242]. Это происходит постоянно, в культуре нет «дна», как писал Гирц [Geerzt 1973: 30].

Рефлексия по поводу элементов культуры отражает культурную норму. Принятые оценки и способы осмысления «вещей» сами есть «вещи». Традиция связывать фольклорные сюжеты с объяснением происхождения ритуалов есть такой же копируемый элемент культуры, как и алгоритмы ритуалов или мотивы фольклора. Не исключена и общечеловеческая психологическая обусловленность некоторых реакций на окружающий мир, но каждый такой случай требует особого изучения. Так или иначе, кросскультурное сравнение значений, которыми люди наделяли вещи, возможно и интересно [Harris 1980: 40–41]. Эта возможность реализуема, однако лишь постольку, поскольку мы обладаем прямой информацией о том, что носители той или иной культуры чувствовали и представляли себе, сталкиваясь с определенными предметами и образами. Форму вещей можно изучать по данным археологии, но информация оценочного характера содержится лишь в ответах информантов и до известной степени в письменных источниках не этнографического характера.

В те годы, когда Дюркгейм исследовал культуру с общих позиций, Франц Боас предложил сходный подход, обращаясь к более частным материалам — устной повествовательной традиции и изобразительному искусству индейцев Северной Америки [Boas, 1940: 243–595]. Боас использовал другую терминологию, но он тоже различал «вещи» и их интерпретацию. «Вещами» (у Боаса — «элементами») выступают фольклорно-мифологические и изобразительные мотивы. Именно Боас впервые убедительно показал, что значение «элементов» меняется много быстрее, чем их форма. Повествовательные и изобразительные мотивы легко пересекают языковые и культурные границы, тогда как их интерпретация своеобразна в каждой культуре, причем размах вариаций не коррелирует с различиями в языке. Форму культурных явлений невозможно вывести ни из их функций в настоящий момент, ни тем более из тех значений,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

которыми их наделяют носители культуры. Она обусловлена исторически.

Боас не отрицал возможность существования общих — глобальных и эпохальных — тенденций в истории, но полагал, что выявить таковые можно, лишь владея фактическим материалом во всем его разнообразии. База данных, которой располагал Боас, особенно данных археологии, была недостаточной для того, чтобы реконструировать исторический процесс. Но именно это являлось для Боаса (точнее, конечно, для раннего Боаса) конечной целью и остается таковой для нас.

Партикуляризм школы Боаса привел ее в дальнейшем к конфликту со всеми, кто стремился изучать человеческую культуру как целое. Некоторые из подобных конфликтов, при всей их остроте, не имели под собой серьезной основы. По-своему были правы и Боас, и Лесли Уайт, они просто рассматривали исторический процесс в разных аспектах и в разном масштабе.

Что, однако, с боасовскими принципами действительно несовместимо, так это разного рода мистика и неверифицируемые фактами спекуляции. В области изучения мифологии такого рода спекуляции изначально преобладали. Поэтому не случайно Боас, опубликовавший и проанализировавший тысячи страниц мифологических текстов, редко воспринимается как «мифолог», его имя не упоминается ни в исследовании альтернативных теорий мифа И. Стренского [Strenski 1987], ни в обзоре П. Коэна [Cohen 1969], ни в статье, предваряющей двухтомник «Мифы народов мира» [Токарев, Мелетинский 1980].

* * *

Универсалии в мифологии (точнее в традиционных повествовательных текстах) искали адепты нескольких направлений, между которыми в остальном мало общего. Эволюционисты объясняли общие элементы единством тех стадий развития, которые проходят разные общества. Фрейдисты интерпретировали тексты методами психоанализа. Структуралисты — как отражающие одинаковые закономерности мышления, свойственные всем людям. И психоанализ, и особенно структурализм столкнулись в XX в. с тем же парадоксом,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

который оказался непреодолимым для эволюционизма XIX в. Если мы имеем дело с законами и законы эти были уже открыты основателями соответствующих направлений, то что, собственно, еще изучать? И в самом деле, что существенного добавляет «Ревнивая горшечница» к первым четырем томам леви-строссовских “Мифологик”?

Авторы простых и универсальных моделей чаще всего не указывают, при каких условиях модели теряют свою применимость. Однако теории, способные интерпретировать любые факты, лежат за пределами науки и основаны на вере. Наборы логических оппозиций и «медиаторов» нетрудно отыскать не только в фольклорных текстах, но и в правилах поведения в метрополитене. Если мы убеждены в том, что образы младенца, старца, трикстера и т.д. [Юнг 1997; Yung, 1956] коренятся в глубинах коллективного подсознания, ничто не помешает обнаружить соответствия таким образам «от палеолита до главлита». Не нужно большой фантазии, чтобы создать теорию, согласно которой центральными образами микологии являются глаз, рот, вода, змея — да что угодно.

В универсалистских гипотезах, касающихся интерпретации мифологии, нередко сочетаются несовместимые исходные постулаты. Основой для подобных химер служит убежденность в том, что любой элемент культуры «не случаен», что за ним прячется высший принцип, все объясняющий и всему придающий смысл. Как только мы актом веры убеждаемся в наличии этого принципа, даже самые очевидные противоречия уже не разрушают конструкцию, а лишь придают ей — с позиции верующего — большую глубину. Если М. Вебер оперировал «идеальными типами» как условными шаблонами, с которыми исследователь соотносит факты и которые реально не существуют, то при монистическом объяснении истории сконструированные понятия и есть реальность. В первом случае шаблон должен быть заменен, если он плохо приложим к материалу. Во втором материал подгоняется под шаблон.

* * *

Примером антропологического монизма, т.е. объяснения всех явлений культуры на основании единственного раз навсегда выбран-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ного принципа, служит теория мирового древа как центрального (в прямом и переносном смысле) образа мифологии. Концепция «мирового древа» складывалась на протяжении конца XIX — первой половины XX в. и в России получила свое оформление в 1970-х годах. В США она нашла отражение во влиятельном в свое время исследовании амазонской мифологии «Космическая зигота» [Roe 1982] и в некоторых более ранних публикациях [Keeler 1960; 1961]. Если американские универсалисты соединяли структурализм с психоанализом, то в России вторым по значению компонентом до середины 1980-х годов оставался стадиализм. Значительное число российских гуманитариев и сейчас верят в этот мифический образ примерно так же, как в свое время верили в матриархат.

Согласно В.Н. Топорову [1980: 398], с помощью данного образа «во всем многообразии его исторических вариантов [включая и такие его трансформации или изофункциональные ему образы, как “ось мира” (axis mundi), “мировой столп”, “мировая гора”, “мировой человек” (“первочеловек”), храм, триумфальная арка, колонна, обелиск, трон, лестница, крест, цепь и т.п.] воедино сводятся общие бинарные смысловые противопоставления, служащие для описания основных параметров мира».

В подобной трактовке мировое древо является архетипом, который «играл особую организующую роль по отношению к конкретным мифологическим системам, определяя их внутреннюю структуру и все их основные параметры». Вполне ожидаемо, что в Америке и Австралии данный образ, по Топорову, также известен, хотя «последние 10 000 лет» эти континенты развивались «достаточно изолированно от Евразии». Повсюду с древом связана определенная символика чисел (3, 4, 7, 12), направлений и цветов. В то же время на Ближнем Востоке и в Европе образ древа «восстанавливается» лишь с эпохи бронзы. В ранних знаковых системах эпохи палеолита, реконструируемых по материалам наскальной живописи, ни древа, ни символики цветов еще нет [Топоров 1972].

Странностей в этой конструкции много. Юнговские архетипы коренятся в глубинах сознания и, по логике вещей, как раз в палеолите должны были бы найти свое полное выражение. По Топорову же, мы имеем там лишь «неясные отношения между изображения-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ми копытных, птиц и змей-рыб» [Топоров 1972: 93]. Если не трогать Юнга, то можно было бы допустить, что картина мира с древом по центру формировалась по мере усложнения общества, появления религиозных специалистов и мастеров-профессионалов. Такое предположение объяснило бы со стадиалистских позиций параллели между Евразией и Нуклеарной Америкой. Но тогда причем тут Австралия?

Надо заметить, что опираться на древние изображения как на источник знаний о космологиях вообще сложно. Топоров предположил, что в верхнем палеолите образ мирового древа отсутствовал, поскольку он не отражен на франко-кантабрийских пещерных росписях. И что из этого? Культура мимбрес на юге Аризоны (XI–XII вв.) отличается богатейшим набором как фигуративных, так и геометрических изображений. Поскольку мимбрес относится к кругу культур пуэбло, ее создатели почти наверняка были знакомы с идеей цветных сторон света (см. ниже) и с представлением о нескольких мирах, сквозь которые первопредки выбирались на землю. Во всех космогониях пуэбло этим мифологемам отведено важнейшее место, но по росписям мимбрес они не прослеживаются.

Другой пример. В бразильских наскальных росписях стиля нордэсте, относящихся к периоду раннего голоцена, бывает изображено дерево и люди вокруг него, а на примерно синхронных андских росписях — лишь ряды гуанако. Надо ли, опираясь на эти факты, реконструировать космологию индейцев Бразилии как принадлежащую к эпохе мирового древа, а андскую космологию — как стадиально более раннюю?

Но главный вопрос, возникающий в связи с «древом» — где кончается круг его «алло-элементов»? Идеальным «древом» всегда был эддический Иггдрасиль, ибо только он полно описан в источниках. Если исходить из определения Топорова, то к древу можно приравнять любые объекты, находящиеся в той точке, которая в данной культуре (точнее в определенных текстах и пространственной структуре определенных ритуалов) мыслится центральной. Тогда трон, обелиск, алтарь и т.п. действительно — и вполне справедливо — будут обладать по крайней мере одним общим признаком с древом: центральностью положения. Если же эти объекты не пло-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ские, а имеют некоторую высоту или глубину, то появится и второй признак — наличие вертикального измерения.

Сочетание этих двух составляющих допустимо, конечно, считать универсалией, но в чем будет состоять эвристическая ценность подобного конструкта, непонятно. Можно пойти по другому пути и считать мировым древом любой вертикальный объект (воображаемый или реальный, мыслимый существующим или существовавшим в эпоху творения), который по своим масштабам превосходит другие объекты своего рода или которому приписываются особые, уникальные свойства. Центральное положение при этом не обязательно. Разного (очень разного!) рода удивительные деревья и горы тоже встречаются в любой мифологии. Однако, как и в первом случае, подобная универсалия будет до нелепости тривиальной.

Смысл «древу» придает допущение, которое само по себе с образом вертикальной оси Вселенной не связано. Мифологическому сознанию будто бы свойственно представление о некоем тотальном объекте, высшем символе, который определяет «внутреннюю структуру» картины мира и все ее «основные параметры». Неважно, идет ли речь о священном свертке в типи вождя, об алтаре главного храма или о гуделке, которой пугают женщин. Но если для носителей традиции подобный объект организует картину мира, связывает ярусы мироздания и эпохи, то, значит, мы действительно имеем дело с чем-то укорененным в человеческой психике.

Частота встречаемости подобных объектов, их реальное значение в каждой культуре и сопоставимость друг с другом — обо всем этом было бы интересно поговорить, но возможностями для проведения такого рода сравнения мы просто не располагаем. Одни культуры вообще не имеют письменной традиции и не обследовались этнографами, во многих других «тотальные» объекты не обнаружены (не замечены?). Поэтому вопрос о том, насколько правомерно сравнивать ясень Иггдрасиль с дельфийским омфалом или со священными трубами обитателей Новой Гвинеи, вряд ли может быть сейчас разрешен. Надежней вернуться на твердую почву сравнительного изучения формы — «вещей», «элементов», мифологических мотивов.

Договоримся, что мировым древом мы станем называть вертикальную ось в воображаемой картине мира, которая связывает не-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

сколько ярусов мироздания и при этом мыслится твердой (т.е. это не солнечный луч и не столб дыма). Именно такое значение было для данной концепции исходным. Иггдрасиль есть действительно дерево, связывающее миры (хотя воспроизвести — руководствуясь «Эддой» — соответствующий образ фактически невозможно). Ярусы, о которых идет речь, могут быть представлены преисподней, землей и небом либо землей и несколькими небесами. Существенно, что древо проходит сквозь ярусы, служит их стержнем, а не просто касается небосвода.

При подобных ограничениях окажется, что мировое древо есть мотив, специфический для вполне определенного региона — Северной Евразии от Скандинавии до Нижнего Амура. В большинстве других регионов планеты этот мотив отсутствует. Помимо древних скандинавов, данный образ был определенно известен чувашам, мордве, селькупам, алтайцам, хакасам, тувинцам, якутам, эвенкам, удэгейцам, нанайцам, ульчам [Анисимов 1959: 47–48; Гарф, Кучияк 1978: 77–78, 104–105; Дьяконова 1976: 277; Егоров 1995: 133–134; Емельянов 1980: 320–321; Подмаскин 1991: 44; Потанин 1893: 385; Прокофьева 1961: 56; 1976: 112; Сем 1990: 127; Смоляк 1991: 22, 26–27; Функ 2005: 65; Хелимский 1982: 400; Чадаева 1990; Ястремский 1989: 130; Harva 1952: 141–142; Holmberg 1927: 311, 350–353], вероятно, также башкирам, нганасанам, халха-монголам [Бараг 1988, № 38: 252–267; Попов 1936: 85–97; Потанин 1919 а, № 26: 49].

По народам североевразийского региона наверняка есть и другие аналогичные данные. Прибалтийско-финским реликтом мирового древа может являться образ сампо, которая, выступает в качестве мельницы, но имеет корни и название, восходящие к обозначению столпа [Frog 2012].

Однако могу утверждать, что мирового древа нет ни на северо-востоке Азии, ни у японцев и айну, ни в древних мифологиях Средиземноморья.

Для юга Евразии данных о распространении мифологемы мирового древа гораздо меньше, чем для северных областей, но они все же есть. В древних иранских и индийских источниках речь скорее идет о древе жизни, но его расположение на горе рядом с водоемом напоминает образы мифологии поволжских финнов и народов

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Сибири. К древней индо-иранской традиции, видимо, восходят нуристанские варианты [Buddruss 1960: 205–206]. Космология центральной и южной Евразии на протяжении многих веков систематизировалась и дорабатывалась религиозными специалистами, и ее трудно сравнивать напрямую с финно-угорской и тем более с индейской. Со своей стороны, сибирские мифологии испытывали воздействие философско-религиозных систем, сложившихся на Ближнем и Среднем Востоке и в Южной Азии [Евсюков 1987; Кызласов 2001; Новикова 1991; Сагалаев 1984; Toporov 1989].

Ясно одно: во всех евразийских космологиях есть много общих мотивов, конечные истоки каждого из которых обычно трудно определить.

Мировое древо, безусловно, представлено в космологии северо-восточной Индии и сопредельных районов Непала, Юньнани и Бирмы, реже в Индокитае, в частности у таких групп, как тхару, таванг, качин, у некоторых нага, кхму [Западова 1977: 144–145, 229–230; Lindell et al. 1977: 100; Krauskopff 1987: 14–16; Pandey 1999: 131–132;]. Именно здесь мы встречаем и другие фольклорно-этнографические параллели с Сибирью, например, шаманские бубны [Oppitz 2007: 81–87]. Мировое древо встречается также в Малайзии и западной Индонезии, в частности у малайцев, батаков и нгаджу [Haekel 1958: 76; Skeat, Blagden 1900: 3; Stöhr, Zoetmulder 1965: 48], однако ни для Океании, ни для основной территории Китая и для Тайваня этот образ не характерен.

Дьяконов [1990: 126] полагал, что мировое древо есть «характерная мифологема лесной зоны» и «типичный путь передвижения шамана из мира в мир». Но здесь существенно подчеркнуть, что этот образ не возникает спонтанно всюду, где вокруг растут большие деревья. В таежной зоне Америки мирового древа нет, и это делает вероятной *историческую* взаимосвязь всех евразийских вариантов этого образа. На западе Канады и северо-западе США герой часто попадает в верхний мир по выросшему до небес дереву, но само дерево не является в подобных сюжетах структурно важным объектом. С таким же успехом на небо можно забраться по цепочке из стрел или схватившись за перышко. Редкие примеры мирового древа зафиксированы лишь в мифологии некоторых сэлишских групп Колум-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

бийского Плато [Haekel 1958: 45–46; Teit 1917, № 3: 84]. Поскольку мифология большинства индейцев северо-запада Северной Америки прекрасно изучена, эти примеры, скорее всего, свидетельствуют о том, что образ дерева трех миров мог возникать независимо. Но вот распространиться и стать общепринятым в пределах крупного региона — для этого нужно особое стечение обстоятельств.

На востоке Южной Америки деревья в мифах упоминаются часто. Самый известный образ — дерево изобилия, на ветвях которого росли все плоды, а в стволе находилась вода. Будучи срублено, оно превращается в реку или же в горный кряж [Березкин 1996]. Оно может цепляться за облака, но не служит путем на небо и не связывает мировые ярусы.

Есть и другие образы: стоящий на краю мира поддерживающий небо столб; дерево, на котором первопредки спасаются во время потопа; срубленный героями «пращур деревьев»; небесное дерево, корни которого спускаются до земли. Подобные образы принадлежат к мифологиям разных этнических групп и не образуют единой системы.

Мезоамерика — единственный регион Нового Света, в мифологии которого образ не просто гигантского, а именно мирового дерева в точном значении слова мог присутствовать в картине мира [Kolata 1984: 12]. Хотя древо плохо прослеживается в фольклоре XX в., совокупность свидетельств говорит о том, что в доиспанских жреческих мифологиях такой образ, скорее всего, присутствовал. Однако поскольку внятными описаниями мезоамериканских мировых деревьев мы все же не располагаем, обсуждать соотношение местных образов с сибирскими невозможно. Вполне вероятно, что основой для конструирования мезоамериканского мирового древа был тот же набор исходных мотивов, какой зафиксирован в Амазонии и Карибском бассейне. На основе этого исходного материала жрецы создали космологическую модель. Не исключено, что и в Евразии происходило нечто подобное: на взаимодействие локальных традиций друг с другом накладывалось — с эпохи бронзы? — вторичное мифотворчество.

Но и сложная общественная организация, и наличие специалистов-систематизаторов тоже не обеспечивают сами по себе возникнове-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ние образа древа. Это лишь один из возможных вариантов эволюции космологии. Нет никаких данных о мировом древе в Древнем Перу. Центрально-андские материалы с еще большей решительностью, чем средиземноморско-переднеазиатские, позволяют отвергнуть гипотезу о неизбежности возникновения представлений о мировой оси в ранних цивилизациях.

Центрально-андская космология основана на сопоставлении двух асимметричных половин целого — верхней и нижней фратрии, земли и моря, горных районов и побережья. На известном рисунке колониального времени, предположительно воспроизводящем расположение святынь в главном храме Куско [Silverblatt 1990: 31–32], две вертикальные линии, на которые как бы нанизаны пары подобных оппозиций, сходятся вверху в одной точке, символизирующей единство мужского и женского (“Ya sea este varon, ya sea hembra”). Нужно много воображения, чтобы отождествить подобную схему с мировым древом. Представления о ярусах мироздания, о верхнем и особенно о нижнем мирах в центрально-андских мифологиях туманны и неконкретны. Четверти, на которые в горизонтальной плоскости членится земля, не симметричны [Zuidema 1986: fig. 4]. Отсутствие ясных геометрических ориентиров в картине мира отличает мифологии этого региона не только от мезо-американских, но и от амазонских, хотя сближает с патагонскими и огнеземельскими.

Картина мира андских индейцев отражена в многочисленных изображениях разных эпох, начиная с III тысячелетия до н.э. Во многих случаях плоскостные композиции организованы вокруг центральной оси, что идеально для отражения образа древа, если таковой был. Но хотя фигуративных изображений с осевой симметрией множество, главным объектом на них является не дерево, а антропоморфная фигура. Единственная традиция, в которой дерево занимает определенное место, существовала на побережье Перу к северу от Лимы (примерно от Санты до Супе) в VII–XIX вв. н.э. На более ранних изображениях культуры мочика (V–VI вв.) встречаются сцены совокупления мифологического героя с женщиной [Carrion Cachot 1959: fig. 4]. С переходом от мочики к так называемому Среднему Горизонту сцена утрачивает «жанровые» детали

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

(постройка, трон, части расчлененного тела). Теперь божественные супруги помещены в некое условное пространство, отчасти заполненное двуглавыми змеями, а из тел мужчины и женщины выступает условная растительная форма с обезьянами на ветвях [Carrion Cachot 1959: fig. 5–9].

Иногда растение помещено между двумя персонажами, стоящими или сидящими друг к другу лицом [Carrion Cachot 1959: fig. 2, 3]. Мнение автора публикации, будто речь здесь идет об оплодотворении Земли богом-Громовником, допустимо, хотя и не доказуемо. Как бы ни истолковывали подобные композиции их создатели, нет никаких внешних признаков того, что растительная форма соединяет ярусы мироздания.

* * *

Уже было сказано, что с образом мирового древа адепты этой идеи связывают представления о симметрии мира относительно центральной оси и связи каждого из четырех направлений с определенным цветом. В Восточной, Юго-Восточной и Южной Азии этот последний мотив представлен столь широко, что наличие аналогий еще и в Америке легко может показаться доводом в пользу повсеместной встречаемости мифологемы. На самом деле мотив цветных сторон света распространен в Америке вовсе не повсеместно. Главным образом он характерен для юга Великих Равнин, Юго-Запада и Мезоамерики, получив максимальное развитие у различных групп пуэбло и южных атапасков. Он знаком большинству народов Мезоамерики, кроме — заметное исключение — индейцев Оахаки. Юго-восточная граница распространения мотива совпадает с границей Мезоамерики. Цветные стороны света снова появляются у коги северной Колумбии, однако мифология этих индейцев содержит и другие параллели с Мезоамерикой, а языки семьи чибча (к которым относится коги) проникли в Южную Америку из Центральной [Березкин 2007: 98–99].

В Северной Америке мотив цветных сторон света исчезает по мере продвижения от Нью-Мексико и Техаса на северо-восток. Последний раз он фиксируется у оджибва в ареале Великих озер, причем исключительно в ритуале, а не в повествованиях. Ни на

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

северо-западе Северной Америки, ни у большинства южноамериканских индейцев его нет. Четыре разноцветные ветви плодового дерева в мифах камаюра в верховьях Шингу могут быть случайным совпадением. Учитывая описанное ареальное распределение мотива в индейских традициях, «цветные стороны света» (кроме, может быть, камаюра) восходят скорее всего к одному единственному источнику. Это значит, что подобный образ надо рассматривать как исторически обусловленную особенность, а не как проявление универсальной закономерности.

То же и в Азии. В монгольской и тюркской традициях мотив проявляется слабо. Скорее всего, он заимствован здесь из Китая или (через ламаистские представления) из Тибета и Индии. Юго-Восточная Азия давно представляет собой перекресток индийских и китайских влияний, а языковые предки ее нынешних обитателей, скорее всего, пришли из южного Китая через Тайвань и Филиппины. В Меланезии и на Новой Гвинее мотив отсутствует. Приоритет индийского или китайского центра или их независимость друг от друга определить трудно. В Америку мотив мог попасть из Азии с одной из групп ранних переселенцев, хотя мог и возникнуть самостоятельно. В Сибири цветов направлений нет. В Иране, Поволжье, Магрибе и Западной Африке эта идея встречается крайне редко.

* * *

История общества, как и история природы, не есть реализация предвечной идеи, закона или плана, выражены ли они языком религии, мистики или науки [Берлин 2001: 89–91]. Эволюция, в том числе и в духовной сфере, непредсказуема не потому, что мы недостаточно информированы, а потому что вариативность развития определяется неопределенно большим числом факторов, в том числе статистически редкими случайными событиями. Любая широко распространенная космологическая схема есть продукт синтеза разрозненных и противоречивых представлений. Приводить к идентичным или очень близким результатам такой синтез мог бы лишь в случае, если бы жизнеспособность одной из схем оказывалась значительно выше, чем всех остальных. Однако говорить о жизнеспособности тех или иных вариантов образов мира трудно. Для

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

повседневности безразлично, где находится центр мира и есть ли он вообще. Вероятность появления одинаковых схем в исторически не связанных друг с другом регионах выше, конечно, чем вероятность независимого появления одинаковых биологических видов, поскольку число потенциальных вариаций здесь гораздо меньше. Тем не менее такая вероятность все же мала. Поэтому ссылка на универсальные законы в антропологии имеет не больше объяснительной силы, чем ссылка на Провидение.

Библиография

Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959.

Барт Р. Мифологии. М., 1992.

Березкин Ю.Е. Дерево изобилия: миф и его составляющие // Американские индейцы: новые открытия и интерпретации. М., 1996. С. 152–166.

Березкин Ю.Е. Мифы заселяют Америку. Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. М., 2007.

Берлин И. История свободы. Россия. М., 2001.

Гарф А.Л., Кучияк П.В. Танзаган — отец алтайцев. Алтайские сказки. М., 1978.

Дюркгейм Э. Социология. М., 1995.

Докинз Р. Эгоистичный ген. М., 1993.

Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.

Евсюков В.В. Древнеиндийский миф о затмениях и его типологические соответствия в фольклоре тюрко-монгольских народов // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX — начало XX в. Новосибирск, 1987. С. 27–35.

Егоров Н.И. Чувашская мифология // Культура Чувашского края. Чебоксары, 1995. С. 109–146.

Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. М., 1980.

Западова Е. Волшебная арфа. Сказки народов Бирмы. М., 1977.

Кызласов Л.Р. Сибирское манихейство // Этнографическое обозрение. 2001. С. 83–90.

Новикова Н.И. Об иранском влиянии в культуре обских угров // Советская этнография. 1991. № 4. С. 28–36.

Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев. Владивосток, 1991.

Попов А.А. Тавгийцы. М.; Л., 1936.

Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893. Т. 2.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Потанин Г.Н. Монгольские сказки и предания. Записки Семипалатинского подотдела Западно-сибирского отдела Русского географического общества. 1919. Вып. 13. С. 1–97.

Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире // Сб. МАЭ. Т. XX. 1961. С. 54–74.

Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976. С. 106–128.

Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск, 1984.

Сем Ю.А. Космогонические представления нанайцев. «Верхний мир» // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Л., 1990. С. 114–128.

Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991.

Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы народов мира М., 1980. Т. 1. С. 11–20.

Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М. 1972. С. 77–98.

Топоров В.Н. Древо мировое // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 398–406.

Функ Д.А. Мифы шаманов и сказителей. Комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005.

Хелимский Е.А. Самодийская мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 398–401.

Чадаева А.Я. Древний свет. Сказки, легенды, предания народов Хабаровского края. Хабаровск, 1990.

Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, М., 1997.

Ястремский С.В. Образцы народной литературы якутов. Народное творчество якутов // Якутский фольклор: Хрестоматия. Якутск, 1989. С. 127–146.

Boas F. Race, Language, and Culture. Chicago; L., 1940.

Buddruss G. Zur Mythologie der Prasun-Kafiren // Paideuma. 1960. Bd. 7, H. 4–6. S. 200–209.

Carrion Cachot R. La Religión en el Antiguo Perú. Norte y Centro de la Costa, Período Postclásico. Lima, 1959.

Cohen P.S. Theories of myth // Man. 1969. Vol. 4. № 3. P. 337–353.

Frog. Confluence, continuity and change in the evolution of mythology. The case of the Finno-Karelian Sampo-cycle // Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions, Helsinki, 2012. P. 205–253.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Geertz C. The Interpretation of Cultures / Selected Essays by Clifford Geertz. N.Y., 1973.

Haekel J. Kosmischer Baum und Pfahl in Mythus und Kult der Stämme Nordwestamerikas // Wiener Völkerkundliche Mitteilungen. 1958. Bd. 6. S. 33–81.

Harris M. Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture. N.Y., 1980.

Harva U. Die religiosen Vorstellungen der Mordwinen. Helsinki, 1952.

Holmberg U. The Mythology of All Races. Vol. 4. Finno-Ugric, Siberian. Boston, 1927.

Keeler C.E. Secrets of the Cuna Earthmother. A Comparative Study of Ancient Religions. N.Y., 1960.

Keeler C.E. Apples of Immortality from the Cuna Tree of Life. N.Y., 1961.

Kolata A. The tree, the king and the cosmos. Aspects of tree symbols in ancient Mesoamerica // Field Museum of Natural History Bulletin 1984. Vol. 55. № 3. P. 11–19.

Krauskopff G. La feminité des poissons. Un motif aquatique du mythe d'origin et des chants de mariage tharu (Nepal) // Cahiers de Litterature Orale. 1987. T. 22. P. 13–28.

Lindell K., Swahn J.-Ö., Tayanin D. A Kammu Story-Listerner's Tales. L., Malmö, 1977.

Oppitz M. Trommeln der Shamanen. Zürich, 2007.

Pandey B.D. Myths and Believes on Creation of Universe among the Tribes of Arunachal Pradesh. Itanagar, 1999.

Roe P.G. The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin. New Brunswick, 1982.

Silverblatt I. Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicas y colonials. Cuzco, 1990.

Skeat W.W., Blagden C.O. Malay Magic. L., N.Y., 1900.

Stöhr W., Zoetmulder P. Die Religionen Indonesiens. Stuttgart et al., 1965.

Strenski I. Four Theories of Myth in Twentieth-Century History. Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski. Iowa City, 1987.

Teit J.A. Okanagon tales // Memoires of the American Folk-Lore Society 11. 1917. P. 65–97.

Toporov V. About a probable Ob-Ugrian reflection of the Iranian Mithra // Uralic Mythology and Folklore. Budapest; Helsinki. 1989. P. 169–178.

Yung C.G. On the psychology of the Trickster figure // B.P. Radin. The Trickster. A Study in American Indian Mythology. N.Y., 1956. P. 195–211.

Zuidema R.T. La Civilisation Inca au Cuzco. P., 1986.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

М.Ф. Альбедиль

ЦЕНТР МИРА

В нашем культурном словаре нет понятия центра мира, разумеется, не геометрического: наша современная культура отсекла его, оставив только иронически сниженные значения, вроде «пупа земли» и т.п. Но смыслы, связанные с ним, остались существовать в нашем сознании или подсознании. Присутствуют они и в других культурах. Обратимся для примера к даосизму. У даосов есть такое упражнение: ученика помещают внутри большой корзины, сплетенной из ивовых прутьев и обмазанной снаружи глиной, так что внутри корзины царит полный мрак. Ученика в корзине подвешивают к дереву, учитель проделывает в ней маленькую дырку и спрашивает ученика, откуда идет свет. Ученик отвечает, что он идет сверху. Учитель проделывает одну дырку за другой, снизу, сверху, справа, слева и т.д. Каждый раз он заставляет ученика отвечать, где эти отверстия находятся. В конце концов, ученик теряет ориентацию и понимает, что в мире нет ни верха, ни низа, ни правого, ни левого, ни внутреннего, ни внешнего; любая точка отсчета условна [Малявин 1997: 50–58].

Даосизм, как, впрочем, и индуизм, пожалуй, более других учений демонстрирует древние мифологические корни, а это упражнение показывает то особое восприятие пространства (и времени), которое было свойственно этим учениям и которое имело непосредственное отношение к проблеме центра. Эта проблема, пожалуй, теснее всего связана именно с осмыслением-постижением времени-пространства, т.е. тех фундаментальных категорий, которые лежат в основании всякой культуры и потому представляют непреходящий интерес. Приведенный пример, по меньшей мере, заставляет задуматься о том, что идея пространства (или, точнее, пространства-времени) не более чем наш образ, и вполне вероятно, что он способен нескончаемо усложняться. Возможно также, что геометрия различных пространств может открываться нам самыми неожиданными гранями, особенно если озаботиться постижением центра. Не случайно именно создание структурированного пространства

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

и упорядоченного времени, хронотопа — едва ли не самое первое действие богов во всех космогонических мифах.

Стоит напомнить, что архаическое, запечатленное в мифах и продолженное затем в традиционных культурах представление о времени-пространстве, отличалось от нашей привычной ньютоновско-картезианской парадигмы. Время мы представляем как некую абстрактную длительность, нейтральную по отношению к нам; наше время — линейное и необратимое, текущее равномерно и однонаправленно из прошлого в будущее, а пространство — как бесконечное, непрерывное и однородное.

В мифологической же древности и в традиционных восточных религиях время и пространство мыслились иными, скорее в духе теории Эйнштейна-Минковского. Мифическая модель времени выглядела как дихотомия начального, сакрального времени и эмпирического; позже она была дополнена, а потом и переросла в циклическую модель; время воспринималось как циклическое, обратимое, неоднородное. Пространственные же представления через квалифицирующие ассоциации связывались обычно с конкретными ориентациями, имеющими эмоциональную окраску; поэтому пространство было неоднородным, качественным, конечным. К тому же и время, и пространство, точнее, их союз, не был абстрактной категорией; он переживался как конкретно-чувственный образ; некое «здесь-теперь»; он имел свое, особое качество. И время, и пространство могли быть дружественными или враждебными, насыщенными благой, сакральной энергией или не имеющими ее. Таким образом, и время, и пространство были равносущны друг другу и потому взаимоопределяемы, они были организованы сходным образом; они воспринимались как живая, осязаемая, переживаемая реальность [Топоров 1983: 250–253].

Все эти представления выразительно запечатлены в смыслах и образах, связанных с мифическим центром мира, т.е. неким особым символическим местом. Именно там происходил акт творения мира, и из этого места, центра как из невидимого источника изливался поток жизни, зарождались и набирали силу космические ритмы, а потому центр мира обладал максимальной, наивысшей сакральностью, и, значит, ценностно он предельно значим.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Этот архаический мифологический смысл в том или ином виде сохранился во многих мифах: он запечатлел важнейшую для них идею повторения изначальной иерофании. Именно в том особом месте, которое воспринимается как центр мира, некогда было освящено и преобразовано данное пространство-время, и потому именно в нем, как нигде, можно гарантированно приобщиться к сакральному. Обращаясь к некоторым семитским традициям, М. Элиаде цитирует: «Пресвятейший сотворил мир наподобие эмбриона. Как эмбрион зарождается вокруг пупка, так и Господь начал творить Мир с пупка, и затем он расширился во все стороны» [Элиаде 1994: 31].

Во многих восточных религиях обнаруживается связь между понятиями центра и абсолютной реальности, с которыми иногда объединяется и идея первочеловека, раскрывая таким образом смысл сотворения его как микрокосма. Так, по сирийским воззрениям, Адам был сотворен в центре земли, на том самом месте, где позже был воздвигнут крест Иисуса. Тем самым утверждается важная для всех религий идея: спасение или освобождение возможно лишь благодаря возвращению к центру, как это и произошло через страсти Христовы, когда Иисус искупил своей кровью грехи рода человеческого.

Центр земли магически и мистически отождествлялся с центром неба. Как говорится в одном из гимнов Ригведы, «на пуп неба воссел жрец, готовящий жертву» и посылающий ее небесным богам [Ригведа 1972: 98]. Только в таком месте и должны совершаться ритуалы, поскольку только там мир людей может соединиться с миром богов, и потому только священная область алтаря или иного места жертвоприношения существует реально и только в таком месте возможно воссоединение человека с реальностью. Ритуал, вводя человека в священный центр, в реальность, освящает его, уподобляет божеству.

Сказанное можно подтвердить многими текстовыми свидетельствами и этнографическими констатациями; ограничимся древнеиндийскими материалами. В одном из ведийских гимнов есть загадка: «Я спрашиваю тебя о самом крайнем пределе земли. Я спрашиваю тебя, где центр всего сущего?» Ответ на нее таков: «Этот алтарь — крайний предел земли. Эта жертва — центр всего сущего» [Ригве-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

да 1989: 203–204]. Жертва, жертвенный ритуал, жертвенный столп и тому подобные символы имеют отчетливо выраженные космогонические характеристики, недвусмысленно указывающие на их центральное положение; при этом жертва, как считают исследователи ведийской литературы, выступает как образ мира [Огибенин 1968: 58–59] .

Локализацию жертвы в центре мира подтверждают и другие пассажи из ведийских гимнов: «Когда приносят жертву в должное время, пусть объединяют богов в центре земли на трех огненных холмах»; «Две юные сестры одного лона, соседствующие друг с другом, сходятся в лоне родителей, целуют середину вселенной» и т.п. [Ригведа 1989: 205].

Итак, жертва локализуется в центре мира, поскольку именно там произошел некогда акт сотворения мира. В индийской мифологии он представлен многими версиями. Согласно одной из них Индра, демиург, преодолевая силу сопротивления, сосредоточенную в демоне Вритра, пронзил своим оружием-*ваджрой* гору, заключавшую в себе зачатки всей жизни, и приковал ее основу ко дну вод. Затем он создал вселенную, состоящую из нескольких миров, отделенных друг от друга, но не изолированных полностью.

Гора при этом оказалась в центре космоса, она-то и стала воплощать образ центра мира, через который проходит ось мира, связующая и скрепляющая все части мироздания, все космические зоны, а потому их можно последовательно пройти. Видимо, отсюда происходит важность гор в космологических системах многих восточных религий и в метафизических построениях. Горы, сотворенные первыми после изначальных вод, стали служить прочным земным фундаментом, соединяя горний мир с дольним. Не случайно самыми святыми местами считаются горы и возвышенности: на них, по преданиям и поверьям, обитают божества и духи; на них же часто возводят святилища, а путь в гору, «вознесение», иногда символическое, воспринимается как приближение к священному [Элиаде 1987: 152–153].

Вместо горы может быть мировое древо или древо жизни, мировой, космический или жертвенный столп, колонна, царский трон: все они маркируют центр мира. При этом символические поля зна-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

чений мирового древа, горы, столпа или колонны очень сложны и многослойны; они могут перекрываться, могут дополнять друг друга; например, у монголов, калмыков, бурят корни мирового древа *замбу* уходят в подножие горы Сумер, а крона раскинулась над ее вершиной.

Появление центра мира — с точки зрения сознания мифологического и близкого к нему религиозного — предопределено: первопространство, предшествующее творению, как бы пронизывается в некоей точке, и этот разрыв нарушает его первоначальное безразличие. Некая точка словно разрывает тело первозданной тьмы-хаоса; она как бы входит в него наподобие стрелы или копья; она чудесным образом активизирует пустоту, которая оказывается богатой огромными возможностями.

Таким образом, космогонический акт начинается с расщепления изначального хаоса, а уже потом пространство генерируется вокруг оси мира, и эта центральная ось остается главным принципом всякой будущей ориентации. Таким, вероятно, было исходное значение мифологемы центра мира, позже оно легло в основу многих символических религиозных представлений и было разнообразно переосмыслено.

Итак, неподвижная точка по мере наполнения пространства, по мере его обживания становится центром мира. Весь космогонический процесс можно условно и обобщенно структурировать в виде двух главных актов: во-первых, появление точки-центра в некоем гомогенном докосмическом пространстве; во-вторых, дальнейшее разворачивание ее в систему основных космических объектов, так как мир, первостихии, материал творения в свернутом виде в ней присутствует, и их нужно освободить, что и происходит в демиургическом акте. Следствием успешного завершения действий демиурга как раз и является высвобождение и вливание — из центра — в мир потока жизни. Причем чудо и тайна этого потока может быть представлена на разных уровнях.

Эта емкая смысловая нагруженность центра мира, вероятно и предопределила тот факт, что в мировой духовной культуре образовалось весьма обширное досье на каждое из мифологических образов, маркирующих центр мира, будь то древо жизни, гора, ко-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

лонна, царский трон или еще что-нибудь. Все эти образы в том или ином виде вошли в иконографии восточных религий, а смыслы, связанные с представлениями о центре мира, стали мощным структурообразующим стержнем во многих религиозных явлениях и не только в них, от домашней и храмовой архитектуры до медитационных практик. По наблюдению М. Элиаде, «символизм царских столиц, храмов, городов, наконец, любого жилища человека базировался на оценке священного пространства как центра мира И. следовательно, как сферы сообщения с небом и преисподней» [Элиаде 1987: 145–153].

Самые важные, значимые события также происходят, как правило, в месте, воспринимаемом носителями традиции как центр мира. В буддизме, самой древней мировой религии, зародившейся на индийской почве, именно в символическом центре мира стал Пробужденным, Буддой, ее основоположник, царевич Сиддхартха, оставивший дом и семью и много лет пытавшийся постичь смысл жизни. Просветление произошло под деревом *бодхи*, которое во всей буддийской литературе ассоциируется с центром мироздания, с вселенской осью космологических циклов. По традиции считается, что его спинной хребет стал тождественным горе Меру, т.е. центральной оси мира. Он стал фиксированным, неподвижным, и потому Будда не мог повернуть свою голову, так что ему приходилось поворачивать все тело целиком.

Грандиозная картина космологических циклов дается, например, в палийском буддийском каноне. В нем, в частности, живописуется, как огромные периоды времени *кальпы* гибнут и сменяют друг друга, как после гибели одной кальпы настает великая тьма, а потом проходит неисчислимое количество лет, прежде чем зарождается новое творение и мир вновь обретает жизнь. Но место сидения под деревом бодхи в этой грандиозной панораме гибели и рождения миров исчезает последним и появляется первым. Как обнадеживающий его признак появляется на том месте стебель лотоса, и если в продолжение кальпы должны будут появиться будды, то на лотосе зацветают цветы: если появится один будда, то зацветает один цветок, если два — то два и т.д.

Отражения того же представления о центре мира просматриваются в буддийской, точнее в тибетской иконографии. На иконах

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

типа *цокшин*, что по-тибетски означает «собрание дарующих прибежище», почти все основные божества, иерархи и вероучителя той или иной школы буддизма собраны и организованы в виде древа, реже — в виде горы или лестницы, вырастающих из первозданного океана. Это иконографическое древо, имеющее своим прообразом мифологическое мировое дерево, уходит корнями в подземные глубины или в морскую пучину, а в его кроне размещены божества и реальные исторические деятели в соответствии с теми разрядами, к которым они принадлежат, а его ствол принадлежит миру людей.

С персонажами иконы ассоциируются понятия высшей сакральной ценности, а также то особое время-пространство, которое насыщено предельно благодатной энергией, и потому они могут быть помещены только в центр мира в его иконографическом варианте. Стоит отметить, что в подобных иконах заложен глубокий многоплановый смысл; символически они выражают основные догматы буддизма, его центральную идею освобождения от тягот бытия и главных этапов пути к нему, а также сложный процесс познания мира и непрерывную преемственность духовной учительской традиции. В зависимости от того, насколько глубоко верующий буддист осмыслил и постиг основы и тонкости учения, он сможет «прочесть» в иконе разные смыслы: от идей мироустройства до исторических биографий основоположников той школы, в канонах которых эта икона выполнена.

Другой пример, связанный с образом центра мира, взят из древней тибетской религии бон. В ней неисчислимое количество божеств, окружающих человека и населяющих мир, делилось на три класса соответственно трем частям мира: боги неба, воздуха или земли (в другом варианте — боги неба, земли и подземного мира), при этом небесная область богов была белого цвета, земная область людей — красного, а нижний мир имел синий цвет. Через все эти три области прорастало огромное дерево, соединяющее все три космические зоны и служившее главным мистическим путем для сообщения между этими мирами [Туччи 2005: 266–270].

Древние китайцы, современники Конфуция, поклонялись не иконам, а образам богов, причем образы эти были стилизованы до полной условности, мы бы сказали — неузнаваемости. Алтарь Зем-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ли, представлявший собой квадратное земляное возвышение, располагался под сенью могучего дерева, прообразом которого было все то же мифическое мировое древо, которое маркировало центр мира. При этом едва ли не главное значение в культе Земли имела ориентация алтаря в пространстве. Впрочем, имело значение и время свершения ритуала, включавшееся в священный ритм космоса [Малявин 2000: 215–220]. Количество подобных примеров можно легко увеличить.

Центр мира имеет и внутреннюю проекцию. Восстановление человека в его собственном центре — едва ли не главная идея индийской мистики. Для примера достаточно вспомнить аскетические или йогические техники, которые отводят важную роль пупу и рекомендуют вести дыхание от пупа к сердцу или концентрироваться на пупе. Даосские техники, отчасти сходные с йогой, также направлены на «усвоение дыхания». Они предполагают медитацию на каждом виде дыхания, пока человек не станет видеть его цвет, а потом как бы впитывать его. Он визуализирует дыхание и представляет себе, как оно приходит из четырех пределов и центра, а потом «усваивает» его, заставляя проникнуть в тело.

Наконец, как очевидно зримая и вещественно действенная репрезентация сакрального центра мира воспринимался храм. В его плане, например в Индии, лежит мандала — символическая диаграмма, важнейший многомерный пространственный символ, насыщенный необычайно богатыми смыслами и играющий ни с чем не сравнимую роль в духовной жизни Востока. Мандалу можно нарисовать, вылепить, вытанцевать, ее можно медитировать и т.д.

В исходном своем значении «мандала» означает круг, и в сфере религиозной практики, действительно, к лейтмотивным образам мандалы относят обычно различные круговые образы. В некоторых тибетских книгах мандала переводится как «центр», а иногда как «то, что окружает». Графически она представляет собой восьмилепестковые лотосы, круги и квадраты, вписанные друг в друга; в центре всей геометрической композиции помещается какое-либо божество, которое нужно визуализировать адепту. Но однозначному определению понятие мандалы не поддается; это слишком глубокий и семантически энергоемкий образ. Считается, что прототипом

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

всех мандал, как и вообще всех центрированных систем духовных практик, служит лотос, но эта общая иконографическая схема имеет множество вариаций: известны мандалы, напоминающие лабиринты, дворцы, кристаллографические структуры и т.п. [Жуковская 1992: 174–175].

Для целей настоящей статьи важнее подчеркнуть, что мандала служит моделью и образом мира и используется в разных сферах духовной жизни. В самом общем виде она воспроизводит схему странствия духа к священному центру и во внутреннем мире, и во внешнем его воплощении. «Мысленно вступив в мандалу, — пишет М. Элиаде, — йогин тем самым приближается к своему “центру”, и это духовное упражнение может быть понято в двух смыслах: 1) чтобы достичь центра, йогин искусно воспроизводит космический процесс, ибо мандала — это образ мира; 2) но поскольку он практикует медитацию, а не ритуал, йогин, отталкиваясь от этой иконографической “опоры”, может найти мандалу в своем же теле» [Элиаде 1999: 275]. Действительно, мандала в человеческом теле существует: ее образуют так называемые чакры.

По замечанию К.Г. Юнга, мандалы со всем неисчерпаемым богатством мотивов и символических ссылок «стремятся выразить целостность внутреннего и внешнего опыта человека или привлечь его внимание к его существенным акцентам» [Юнг 1994: 35]. Он же отмечал, что «как психологические феномены мандалы могут спонтанно проявляться в снах, а также оказаться результатом переживаний разного рода конфликтов или шизофренической болезни. Очень часто они содержат элементы четверичности в виде крестов, звезд, квадратов, восьмиугольников и подобных форм. <…> Ритуальные мандалы всегда сохраняют определенный стиль, и их содержание задано ограниченным числом типических тем, тогда как индивидуальные мандалы демонстрируют неисчерпаемое богатство мотивов и символических ссылок» [Там же: 48]. Юнг отметил, что в сновидениях и фантазиях пациентов мандалы появлялись тогда, когда процесс, названный им индивидуацией, был близок к успешному завершению, т.е. усваивалась и интегрировалась какая-то часть бессознательного — той огромной части психики, которая до этого угрожала целостности личности [Там же: 52].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

С создания мандалы обычно начиналось строительство храма, и потому в ритуальном смысле оно повторяло космогонический акт — создание тверди небесной посреди изначального хаоса, намеком-воспоминанием о котором служил храмовый пруд. Таким образом, вся храмовая архитектура и весь храмовый обрядовый комплекс с самого начала был пронизан космогонической символикой и усилен значениями, связанными с представлениями о центре мира. Вполне естественно, что паломник, отправляясь в дальний храм, испытывает особое чувство, а приближаясь к нему, понимает, что попадает в особое пространство, где нет места мирской суете и рутинной повседневности. Совершив омовение и тем самым очистившись, паломник направляется к центру храма, где находится святая святых — изображение божества. В индуистском храме оно не выставлено на всеобщее обозрение, а таится в таинственном полумраке святилища. Так, вероятно, и должно быть: ведь истина сокровенна и потому должна быть глубоко утаена от досужего любопытствующего взора.

Приближаясь к святыне, паломник тем самым приближается и к символическому центру мира, т.е. к тому особому, сакральному пространству, где он может приобщиться к духовной энергии и сохранить на некоторое время этот заряд. Никого не будет смущать, что таких священных центров мира может оказаться по соседству на сравнительно небольшой территории сразу несколько: ведь речь идет о внутреннем пространстве, которое подчиняется своим законам и потому может иметь разноликие образы, отличные от нашей привычной геометрии.

Не менее интересен другой, родственный мандале пространственный символ — лабиринт. Его примеры обнаруживаются в широком диапазоне проявлений — от лабиринтоподобных орнаментов и сплетений до мистических диаграмм. Собственно, как указано выше, известны мандалы в форме лабиринтов, так что эти символы семантически близки.

В заключение кажется уместным вспомнить слова В.В. Налимова, который писал: «Мы, скажем, сейчас очень много знаем о геометриях различных пространств, наверное, много еще узнаем, но никогда не узнаем о том, в каком пространстве мы реально живем,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

и, более того, теперь, с позиций иных, чем это было у Канта, готовы к тому, чтобы признать, что сама идея пространства — это не более чем наш образ — образ, способный к нескончаемому усложнению, но не к какому-либо конкретному приземлению» [Налимов, Дрогалина 1995: 179].

Библиография

Жуковская Н.Л. Мандала // Буддизм: Словарь. М., 1992.

Малявин В.В. Молния в сердце. М., 1997.

Малявин В.В. Сумерки дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2000.

Налимов В.В., Дрогалина Ж.А. Реальность нереального. М., 1995.

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

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

Туччи Д. Религии Тибета. CGб., 2005.

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

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

Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб., 1999.

Юнг К.Г. Встреча с бессознательным // Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994.

Т.Н. Дмитриева

ПРОБЛЕМА ТОТЕМИЗМА В ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Наверное, никакой другой форме архаических верований не было уделено столько внимания, сколько тотемизму. Это четыре огромных тома Дж. Фрэзера, специальный отдел в журнале «Anthropos», где в течение десяти лет, начиная с 1914 г., печатались дискуссион-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ные статьи крупных ученых разных стран, и огромное количество других монографий и статей по этому вопросу. Историографию проблемы тотемизма можно вполне назвать «приключением идеи», которое хорошо иллюстрирует законы и тенденции развития научной этнологической мысли как таковой. Мы еще раз попробуем дать общий очерк этой более чем столетней дискуссии, наметить основные тенденции и акценты, очертить, обозначить тот широкий спектр идей и имен, которые имели отношение к формированию представлений о тотемизме, показать историю развития этих представлений.

Слово «тотем» впервые прозвучало в Европе в конце XVIII в. благодаря путешественнику Джону Лонгу, опубликовавшему в 1791 г. книгу «Путешествия и странствия индийского переводчика и купца» [Long 1791], где он рассказал о тотемах североамериканского племени оджибвеев. В 1869–1870 годах вышла в свет работа Дж.Ф. Мак-Леннана «О почитании животных и растений», где в научный оборот был введен термин «тотемизм». С тех пор уже почти 150 лет тотемизм продолжает занимать умы ученых разных стран. Высказываются различные (порой даже взаимоисключающие) гипотезы. Периодически появляются обобщающие историографические работы с названиями «Современное состояние проблемы тотемизма» [Van Gennep 1920; Haekel 1952; Дмитриева 1981], «Тотемизм сегодня» [Levi-Strauss 1962], авторы которых стремятся упорядочить многочисленные и разнообразные точки зрения.

В 1920 г. А. ван Геннеп насчитал уже 41 теорию тотемизма. Одни и те же ученые в течение жизни кардинально меняли свои взгляды на эту проблему (например, Дж. Фрэзер предложил три теории, объясняющие тотемизм, А.Р. Рэдклифф-Браун — две). Есть классификация теорий тотемизма: они делятся на номиналистические и эмблематические, психологические, биосексуальные, вульгарно-экономические и т.п. [См. Хайтун 1958: 109 и далее]. Общее состояние проблемы оценивается разными авторами абсолютно противоположно.

Л.Я. Штернберг в 1925–1926 гг.: «Эта концепция или, вернее, религиозная система до сих пор возбуждает самые различные споры среди ученых относительно ее происхождения и значения. И дей-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ствительно, вопрос о тотемизме является одним из самых сложных и до сих пор неразрешимых вопросов» [Штернберг 1936: 473].

С.А. Токарев в 1956 .: «Тотемизм <…> может считаться в настоящее время не только не самой загадочной и трудной для понимания, <…> а, наоборот, одной из самых понятных форм религии, происхождение которой вполне очевидно» [Токарев 1956 б: 57].

А.Ф. Анисимов в 1967 г. опять отмечает: проблема генезиса тотемизма «до сих пор продолжает оставаться для науки одной из наиболее глубоких загадок» [Анисимов 1967: 33].

При этом нельзя сказать, что с течением времени новые исследования вносят ясность в проблему в целом или в какие-то ее аспекты.

Пожалуй, только относительно тотемизма при его обсуждении вставал вопрос — а существовал ли он вообще? И в настоящее время теории, не признающие тотемизм как некую систему, как однородную, внутренне связанную группу фактов, кажутся более адекватными реальности.

Можно сказать, что уже у истоков научного осмысления тотемизма произошло некоторое непонимание, недоразумение. На это указывал Э. Тейлор в своей книге «Первобытная культура»: «В ущерб изучению предмета Джон Лонг, <…> очевидно, не понял его [слова «тотем» — *Т.Д.*] значения в туземных обычаях, касающихся брака и клановых отношений. Он, очевидно, спутал тотемическое животное клана с животным-покровителем или защитником отдельного охотника, представлявшим его «маниту» или «лекарство»» [Тейлор 1939: 403].

К. Леви-Строс дает морфологический разбор этого алгонкинского слова. «Выражение «ototeman», приблизительно означающее «он принадлежит моей родине», разбивается на: начальное o — суффикс третьего лица, эпентезу -t-, чтобы не допустить слияния гласных, притяжательного показателя -т-, -an- — суффикса третьего лица; наконец, -ote-, которое выражает родство между «Я» и кузеном мужского либо женского пола, следовательно, определяет экзогамную группу на уровне поколения субъекта. Таким образом выражали клановую принадлежность: makwa nindotem — «медведь — мой клан»; pindiken nindotem — «Входи, мой брат по клану» и т.д.»

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

[Леви-Строс 1994: 49]. Однако клановые названия по животным у оджибве — это одно, а их же представления о том, что каждый индивид находится в особой связи с животным, которое является его духом охранителем, — это другое [Леви-Строс 1994: 50; Тейлор 1939: 404].

Первая теория тотемизма как особого явления в культуре принадлежит Дж.Ф. Мак-Леннану, который обосновал ее в вышеупомянутой работе [Mac-Lennan 1869: 70]. По его представлениям, тотемизм — это особая, однородная по существу группа фактов, представляющая религиозную систему, которая заключается, как это передает К. Леви-Строс [1994: 46], в сочетании фетишизма с экзогамией и матрилинейной филиацией. Мак-Леннан считал тотемизм определенной стадией в развитии общества и объяснял ею различные темные вопросы классической религии и классической мифологии. Эта работа сразу же обратила на себя внимание ученого мира, и начались поиски тотемизма и его следов у разных народов и в разных религиях. Первым, кто вслед за Мак-Леннаном обратил внимание на тотемическую систему, был Робертсон Смит, открывший следы тотемизма у семитических народов. В 1884 г. он писал о том, что тотемическое животное — это священное животное клана, кровь которого символизирует единство клана, а ритуальное умерщвление и поедание тотемического животного — это заключение кровного союза клана с его божеством. Он также отмечал, что в тотемизме человек переносит на всю природу черты собственного общественного устройства [Robertson Smith 1907: 138, 285, 312–314 и др.].

Мысль о переносе представлений об общественном устройстве на внешнюю природу в 1896 г. высказывал также Ф. Джевонс. Поскольку первобытный человек мыслит природу по образу и подобию своих социальных образований, кланы людей оказываются аналогичными видам животных и растений. Последние же и есть тотемы. И Робертсон Смит, и Джевонс считали, что связь клана и его тотема имеет характер взаимовыгодного договора между ними.

Параллельно с первыми теоретическими обобщениями и попытками понять природу этого явления шло накопление эмпирического материала. Б. Спенсером, Ф. Гилленом [Spencer, Gillen 1899; 1904],

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

А. Хауиттом [Howitt 1904], К. Штреловым [Strelow 1907–1920] и другими этнографами, изучавшими племена австралийских аборигенов, были получены многочисленные сведения об образе жизни, социальной организации и мировоззрении коренного населения Австралии, считавшегося одним из самых архаичных на планете. Здесь обнаружился также богатый материал, давший пищу для построения теорий тотемизма. Эти данные стали основной фактологической базой для дальнейшего осмысления тотемизма.

«Крестным отцом» тотемизма называют иногда Джемса Джорджа Фрэзера [Штернберг 1936: 484]. В 1887 г. появляется его небольшая книга «Тотемизм» [Frazer 1887], где он классифицирует факты, имеющие к нему отношение, но еще не дает полного объяснения. В 1890 г. в первом издании «Золотой ветви» он предлагает объяснение происхождения тотемизма с позиции представлений о «внешней душе». Внешняя душа — это одна из душ человека, которая хранится в каком-либо объекте внешнего мира: в растении, животном, предмете и пр. С жизнью и сохранностью этого объекта связана жизнь человека. Фрэзер считал, что во время инициаций, во время «смерти» инициируемого его душа переносится в какое-то животное или растение, которое становится его тотемом; и обратно — душа животного или растения переносится в инициируемого. Таким образом устанавливается связь между человеком и его тотемом. Запрет убивать тотема, таким образом, связан с риском убить самого себя.

В 1910 г. выходит в свет обширная четырехтомная монография Фрэзера «Тотемизм и экзогамия», где он не только приводит в систематизированном виде огромное количество фактов по тотемизму, создавая таким образом настоящую энциклопедию, но и предлагает его определение и объяснение. Это определение легло в основу дальнейшего понимания тотемизма как особой группы однородных по существу фактов, особой формы религиозных верований и обрядов [Токарев 1990: 52]. «Тотем — это класс материальных объектов, к которому дикарь относится с суеверным уважением, веря, что между ним и каждым членом класса существует интимная и совершенно особая связь». «Связь между человеком и его тотемом взаимовыгодна: тотем защищает человека, а человек выказывает свое

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

уважение к тотему разными способами, не убивая его, если это животное, и не повреждая и не собирая его, если это растение». «В отличие от фетиша, тотем — никогда не отдельный индивид, всегда класс объектов, обычно — животных или растений, реже — класс неодушевленных природных объектов, очень редко — класс искусственных объектов». «Тотемы бывают трех видов — клановый, половой и индивидуальный». «Клановый тотем почитается мужчинами и женщинами клана, они называют себя по имени тотема, верят, что происходят от одного предка, связаны взаимными обязательствами и общей верностью тотему». Тотемизм, по Фрэзеру (и это было поддержано в дальнейшем) — это и религия, и социальная система [Frazer 1910: 3–4].

Вторая теория тотемизма Фрэзера была связана с открытием Спенсером и Гилленом у австралийцев обряда *интичиума* — умножения тотема. Каждый клан магически обеспечивает изобилие своего тотема, но сам его не употребляет в пищу, и, таким образом, объединенные в так называемой магической кооперации клаы общества в целом обеспечивают процветание всей окружающей природы.

Третья теория Фрэзера о происхождении тотемизма основывалась на представлениях о том, что архаические племена не понимают истинной причины беременности и что фантазии беременных женщин о связи будущего ребенка и какого-либо животного, растения или предмета, при виде или при вкушении которого они чувствовали себя плохо, лежат в основе представлений о тотемизме. В настоящее время эти теории (как, впрочем, и все, которые пытались объяснить сложное многомерное явление действием какого-либо одного фактора) имеют лишь историографический интерес.

Многие исследователи подчеркивали необычайно тесную, эмоциональную связь между людьми и их тотемом, а также коллективность тотемических представлений; то, что субъектом, носителем их является всегда группа людей, как правило, род.

Наиболее последовательно и обоснованно представление о значении коллективности тотемических идей для понимания тотемизма было изложено Эмилем Дюркгеймом. Он считал тотемизм всеобщей стадией развития религиозных представлений и первона-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

чальной формой религии, так как он наиболее полно представлен у аборигенов Австралии — наиболее архаичного, примитивного, как он считал, из живущих на Земле обществ. В основу дюркгеймовского понимания легло противопоставление «священного» и «мирского». «Священное» — это то, что санкционировано самим обществом. Тотем священен потому, что это символ, материальное олицетворение самого клана. Тотем — эта элементарная форма божества — есть символ первобытного клана, в его лице клан чтит самого себя. «Бог клана, тотемический принцип, не может быть не чем иным, как самим кланом, но гипостазированным и представленным в изображениях под чувственными видами растения или животного, служащего тотемом» [Durkheim 1912: 143, 158–159 и др.].

Таким образом, Дюркгейм считал тотем материальным символом единства первобытного коллектива. Он также справедливо обратил внимание на то, что в культовой практике аборигенов Австралии главным является не столько само тотемическое животное, растение и т. п., сколько разнообразные символические предметы, изготовленные человеком и тщательно оберегаемые от глаз непосвященных [Там же: 189]. В теории Дюркгейма содержится плодотворная идея о тотемах как символах групп, и это отсылает нас далее к представлению о тотемизме как о форме классификации. Но при этом сохраняется характеристика тотема не просто как различающего знака, а как священного символа, что удерживает в рамках этой теории и его культовую сторону.

Итак, к первому десятилетию XX в. сложились представления о тотемизме как религиозной системе с сильно выраженной социальной стороной, которая характеризовалась, по общепринятым представлениям, следующими чертами: вера группы людей (как правило, рода) в особую интимную связь, вплоть до тождественности, с классом объектов внешнего мира (животных, растений и пр.), вера этой группы в происхождение от тотема, экзогамность тотемической группы, название группы по тотему, пищевые запреты в отношении тотема, забота о размножении тотема — продуцирующие обряды типа *интичиума*, обряды инициации, вера в возможность перевоплощения в тотем и т.п. Тотемизм считался необходимой стадией в развитии религии, одной из ранних или самой ранней формой религиозных представлений.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В это же время формировалась и диаметрально противоположная точка зрения на тотемизм, утверждавшая разнородность явлений, объединяемых в тотемический комплекс, доказывавшая, что тотемизма как системы не существует, что это иллюзия, самообман этнологов. Этот путь был начат в 1910 г. Александром Гольденвейзером, а одним из наиболее ярких эпизодов на этом пути стала теория Клода Леви-Строса.

Но вернемся в первому, интегрирующему, направлению исследований тотемизма, так как оно было унаследовано и развито в советской этнографической науке и получило в ней как бы искусственное укрытие, защиту от «размывающей» его критики американской конкретно-исторической школы Ф. Боаса, новейших полевых исследований этнографов-австраловедов и «Тотемизма сегодня» К. Леви-Строса. В советской этнографии взгляд на тотемизм как на однородную и внутренне связанную группу фактов, как на одну из ранних форм религии не подвергался сомнению. Взгляды Гольденвейзера, Лоуи, Боаса рассматривались как некое чуть ли не курьезное исключение, происшедшее в силу их склонности к особому скептицизму [Токарев 1990: 52]. Серьезного критического разбора взглядов К. Леви-Строса не было. Поэтому интегрирующий подход к тотемизму стал господствующим и вариабельность взглядов была ограничена его пределами.

Проблеме тотемизма было уделено особенно большое внимание в первые десятилетия развития советской этнографии; причем здесь всецело преобладал социологический подход. Ставились проблемы происхождения тотемизма, сущности тотемизма — являлся ли он только религией, только ли социальной системой или же полурелигиозной, полусоциальной. Тотемический комплекс рассматривался как исторически возникшее образование, в нем выделялись более древние, «первоначальные», и более новые элементы. Тотемизм рассматривался как необходимая стадия развития не только религии, но и общества в целом. Доказывалась универсальность распространения тотемизма. В 1920–1930-е годы выделялась особая тотемическая стадия, тотемический строй, который предшествовал родовому строю, на том основании, что не реальная кровь, а воображаемый «предок»-тотем спаивает людей в тотемическую группу» [Никольский 1923: 110; Быковский 1933: 67, 71].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Взгляды многих ученых прошли значительную эволюцию, они стремились глубже понять и адекватнее использовать марксистскую теорию развития общества применительно к тотемизму. Как пример можно привести взгляды Д.К. Зеленина. В 1929 г. он отрицал существование тотемизма у народов Восточной Европы и Северной Азии как в прошлом, так и в настоящем [Зеленин 1929], а в 1936 г. пришел к признанию его у народов Сибири как непосредственного предшественника культа онгонов [Зеленин 1936: 5, 29]. В 1937 г. Д.К. Зеленин писал: «Тотем — одна из древнейших форм духа: в тотеме дух еще совершенно неотделим от своей внешней формы животного или иного объекта природы, дух еще материален. Такой материальный дух-тотем мы склонны считать объектом наиболее первобытных религиозных представлений» [Зеленин 1937: 13].

А.М. Золотарев также изменил свои взгляды на вопросы о сущности тотемизма и соотношении тотемизма и экзогамии. В начале 1930-х годов он считал тотемизм и экзогамию разнородными явлениями (что сейчас кажется справедливым), а сущность тотемизма видел в том, что это «целая всеобъемлющая идеология, устанавливающая соотношение между природой и обществом» [Золотарев 1931: 18; 1932: 97]. В 1934 г. А.М. Золотарев отказывается от тезиса о разнородности экзогамии и тотемизма и считает, что тотемизм — это идеология родового строя [Золотарев 1934: 7].

Многое для формирования концепции тотемизма в советской науке сделал С.П. Толстов. В 1931 г. он указал на то, что для тотемизма чрезвычайно существенно «чувство связи» человеческой группы «с занимаемой ею территорией», «с производительными силами этой территории» [Толстов 1931]. Он считал, что «чувство производственной связи с данным видом (или видами) животных и растений лежит в основе тотемической идеологии». Древнейшим типом представлений о тотеме, по С.П. Толстову, было ощущение группой людей «интимной связи» с классом материальных объектов. Какова же была эта группа людей? По этому поводу С.П. Толстов высказал оригинальную гипотезу (не получившую, правда, признания и развития), что половой тотемизм являлся наиболее ранней формой тотемизма. К этой мысли он пришел при попытке построить теорию становления родового строя и экзогамии. Он считал, что первой со-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

циальной организацией общества было деление на мужскую и женскую производственно-тотемные группы, что было шагом к разрешению противоречия между «половой жизнью членов коллектива и их производственной жизнью» [Толстов 1935].

Много внимания в своих трудах уделял проблеме тотемизма и А.Ф. Анисимов. Анализируя тотемический комплекс аборигенов Австралии, он пришел к выводу о его стадиальной стратифицированности, о том, что в ритуалах австралийцев присутствуют как архаичные, так и новые черты. Так, он считал, что церемония *интичиума* и связанные с нею представления — это переосмысление более древней основы этого обряда, когда, возможно, практиковалось поедание тотема. Т.е. более древние магические охотничьи обряды были переосмыслены под влиянием тотемической идеологии [Анисимов 1960: 292–293]. А.Ф. Анисимов не считал тотемизм первой формой религии: по его мнению, тотемизму предшествовала еще более «архаическая форма представлений о сверхъестественном — фетишистские воззрения палеолитического человека» [Анисимов 1967: 71].

С.А. Токарев определил тотемизм как форму религии раннеродовых охотничьих общин, как веру «в сверхъестественную связь или родство, якобы существующие между группами людей и определенными видами материальных предметов, чаще всего животными или растениями» [Токарев 1956 а: 209]. Основой тотемизма он считал перенесение кровнородственных отношений на внешний мир, идею родства человеческой группы с животными [Токарев 1956 б: 62]. В вере в тотемических предков, по С.А. Токареву, выразилась неразрывная связь родовой общины со своей территорией. Он считал, что тесная связь тотемической мифологии с землей, с особенностями рельефа местности — это одна из характерных особенностей тотемизма как такового. Связь тотемической системы с землей, с конкретной территорией, на которой живут люди, подчеркивал позже и В.Р. Кабо [Кабо 1986: 64–65].

Тотемические предки, их жизнь и действия — это религиозно-мифологическая санкция обычаев общины [Токарев 1964 а: 67–68]. В отличие от других авторов, С.А. Токарев не считал веру в перевоплощение (реинкарнацию) необходимым и всеобщим элементом

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

тотемизма. По его мнению, это скорее локальная черта, характерная для центральной части Австралии, особенно отчетливо выраженная у аранда и соседних племен [Токарев 1964 а: 69]. Как и А.Ф. Анисимов, С.А. Токарев считал обряд *интичиума* ассимилированным тотемизмом элементом промысловой магии, корни которой могут быть и не связаны с тотемизмом [Токарев 1964 б: 64].

Несколько отличаются от только что изложенных взгляды на тотемизм Ю.И. Семенова. По его мнению, идея тождественности коллектива людей с определенным видом животных возникла в результате охотничьей специализации: вынужденная охотничья специализация и маскировка под преследуемое животное (широко распространенный охотничий прием) довершили дело убеждения формирующихся людей в их тождественности с избранным для охоты видом и возможности превращения в животное этого вида (и обратно). Настоятельная потребность в осознании единства коллектива получила удовлетворение через осознание тождественности членов этого коллектива с данным видом животных. Так возникло явление, называемое тотемизмом. Произошло это в эпоху мустье. Ядром тотемизма Ю.И. Семенов считает осознание этой тождественности, которое в период своего возникновения не имело религиозного характера, т.к. в нем не было веры в сверхъестественную силу, влияющую на исход практической деятельности человека [Семенов 1966: 342].

В целом, в советской этнографии сложилась парадигма относительно тотемизма, в пределах которой он считался явлением универсальным и обязательной стадией в развитии религиозных представлений. Таков был итог «интегрирующего» направления.

Однако вернемся к началу нашего столетия, когда практически одновременно с «интегрирующим» формировался диаметрально противоположный подход к тотемизму. Как писал К. Леви-Строс, «признаки, возвещающие <…> падение» тотемической гипотезы, «появились почти в одно и то же время с ее триумфальным периодом: она рушилась уже в тот момент, когда казалась наиболее надежной» [Леви-Строс 1994: 49].

В 1910 г. выходит работа Александра Гольденвейзера «Totemism, an Analytical Study» [Goldenweiser 1910]. Автор выделяет главные

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

черты тотемизма, как они определены в работах Фрэзера, Хэддона, Риверса, Спенсера и Гиллена. Это экзогамный клан, клановое название происходит от тотема, религиозная позиция по отношению к тотему — «друг», «брат», «защитник» и т.д., табуация или ограничение в убийстве, еде (иногда в прикосновении и видении) тотема, вера в происхождение от тотема. Он утверждает, что органическая связь этих черт друг с другом не является *a priori* очевидной. Проведенный им анализ этих черт у различных примитивных племен Австралии, Британской Колумбии и др. показал их существенную историческую и психологическую независимость друг от друга. «Мы должны рассматривать группы явлений, которые в различных областях получили название «тотемических» как конгломераты существенно независимых черт» [Там же: 88].

Но почему же, — задает он вопрос, — везде комбинируются именно эти «симптомы», а не другие? — Потому что это наиболее распространенные культурные явления. «Кроме того, в разных ареалах к тотемизму прибавляется то одно, то другое, многие важные формы человеческой деятельности и верований, самовыражения имеют тенденцию входить в композицию тотемического комплекса». (Эта тенденция продолжается и по сей день. В недавней работе А.В. Гринев выделил у племен Северо-западного побережья Сев. Америки «престижный тотемизм» [Гринев 1995].) «Но если тотемизм, грубо говоря, включает все, то является сам тотемизм чем-то особым? Есть здесь какая-то специфика, или в одном месте мы употребляем слово тотемизм для одного, в другом — для другого набора явлений?» [Goldenweiser 1910: 89].

В результате анализа фактов и теорий тотемизма А. Гольденвейзер пришел к выводу, что ни один набор признаков не может быть взят как характерный для тотемизма, как нельзя отдельную черту рассматривать как фундаментальную, т.к. ни одна из них не встречается постоянно [Там же: 91].

Однако, отвергнув существующие определения, он попытался дать собственное, которое бы основывалось на наиболее общих специфических чертах. Он считает таковыми отношение, ассоциацию элементов и эмоциональное значение тотемических объектов и символов. Таким образом, он определил тотемизм как «тенденцию

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

определенных социальных единиц стать ассоциированными с объектами и символами эмоционального значения», или, другими словами, «тотемизм — это социализация эмоциональных ценностей» [Там же: 97].

Роберт Лоуи поддержал Гольденвейзера в его критической части. Он также считал, что «проблема тотемизма разлагается на ряд отдельных специальных проблем, не имеющих друг с другом никакой связи. Одна из этих проблем — ассоциация имен животного и клана. Это явление не имеет ничего общего с обрядами размножения у аранда и кариера. Табуирование кланом своего эпонима — третья проблема, очень интересная с психологической точки зрения. Но соединять в одно целое эти различные вещи отнюдь нельзя» [Lowie 1935: 151].

Франц Боас в книге «Ум первобытного человека» вслед за Гольденвейзером писал: «Одной из замечательных форм социальной организации, встречающейся во многих странах, далеких одна от другой, является так называемый «тотемизм», т.е. общественная форма, при которой известные социальные группы считают себя находящимися сверхъестественным образом в родстве с известным животным видом или известным классом объектов. Я полагаю, что таково общепринятое определение “тотемизма”, но я убежден, что в этой форме рассматриваемое явление не представляет собой простой психологической проблемы, но охватывает разнообразнейшие психологические элементы» [Боас 1926: 105–106].

Американскую историческую школу К. Леви-Строс видел своей предшественницей в деле развенчания «тотемической иллюзии». Историографический обзор К. Леви-Строса «Тотемизм сегодня» направлен на то, чтобы показать гетерогенность комплекса явлений, объединяемых обычно словом «тотемизм». Одновременно автор подводит читателя к мысли, что проблема тотемизма лежит совершенно в иной области, чем ее обычно помещали — в области интеллектуальной. В «Неприрученной мысли» Леви-Строс показывает, что «так называемый тотемизм» — это даже не особая форма классификации, а «частный случай общей проблемы классификации». «Так называемые тотемические классификации, верования и связанные с этим практики не что иное, как аспект или форма этой

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

всеобщей систематической деятельности» [Леви-Строс 1994: 240]. «Народы, у которых нет тотемизма, тоже обладают системой классификации, которая тоже является одним из изначальных элементов их общей системы социальной организации; <…> таковы система сторон света, китайский и персидский дуализм, ассиро-вавилонская космография, система так называемой магии симпатических соответствий и т.д.» [Там же]. Он считает, что животные, растения и другие элементы классификации — это лишь логические инструменты для умственного анализа и синтеза в тех культурах, которые еще не выработали более адекватные средства для этих операций, в тех культурах, где мысль еще «не приручена», «не одомашнена». Причем такими же логическими инструментами могут быть не только тотемические названия, но и элементы поведения, брачные правила, пищевые запреты и предписания и т.д.

Итак, тотемизм, по Леви-Стросу, имеет знаковую природу, является частью более широких классификаций. Тот срез тотемической системы австралийцев, который А. Элькин называл «классификаторским тотемизмом», Леви-Строс считал тотемизмом *par excellence*.

Естественно, что реакции на столь радикальное устранение тотемизма были самые различные, в том числе и отрицательные. Так, П. Уорсли [Worsley 1967] отмечал, что намерением Леви-Строса было не понять тотемизм, а исключить его как возможную тему антропологического рассуждения. Но этот эффект не наступил. «Около 30 лет назад официально объявлено о его смерти, но тотемизм упорно отказывается ложиться в гроб». В. Валери: «Какое-то время тому назад Леви-Строс произвел над тотемизмом то, что сейчас могло быть названо упражнением в деструкции, для чего были свои основания. Тем не менее сейчас понятно, что “структуралистское разрешение тотемического гибрида в утонченную чистоту соссюровского языка” влечет столько же потерь в интерпретационной продуктивности, сколько выигрывает в интеллектуальном комфорте» [Valeri 1994: 101].

Этнографические исследования в Австралии и других странах показывают действительную, реальную противоречивость явлений, объединяемых термином «тотемизм». Эти явления и разнородны, и объединены таким образом, что конкретные проявления тотемиз-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ма оказываются как бы проекцией на разные сферы культуры некоей общей позиции архаического человека в отношении окружающего мира. Австраловеды употребляют слово «тотемизм», но четко осознают условность и поверхностность этого термина. Так, А. Элькин в работе «Тотемизм в Северо-Западной Австралии» пишет: «Ныне признано, что тотемизм — не единое и простое явление, но термин, использующийся для обозначения разных феноменов социального, религиозного и магического значения. Поэтому необходимо каждый раз изучать природу и функции групп, находящихся в тотемическом отношении» [Elkin 1933: 257]. Р. И К. Берндты также отмечали, что тотемизм — термин сложный, поскольку его употребляли в различных значениях. Однако он глубоко укоренился, и любая попытка заменить его другим лишь увеличила бы путаницу [Берндт Р., Берндт К. 1981: 161].

По поводу связи тотемизма и экзогамии А. Элькин указывает: «Мало осведомленные лица, имеющие дилетантское представление о коренном населении Австралии, обычно утверждают, что их брачные правила основаны на предписаниях тотемизма». На самом деле «браки в австралийском обществе регулируются в первую очередь системой родства, а затем — некоторыми общественными группировками, которые можно обнаружить в каждом племени. Эти группировки могут быть связаны с тотемизмом, но могут существовать и независимо от него» [Элькин 1952: 131].

А. Элькин классифицирует тотемизм по двум признакам — по форме и по функции. Под формой он понимает способ распределения тотемов среди членов племени, под функцией — ту роль, которую отдельные формы тотемизма играют в жизни племени. Он выделяет следующие формы тотемизма:

1) индивидуальный тотемизм;
2) половой тотемизм;
3) тотемизм половины;
4) тотемизм секций и субсекций, когда каждая из четырех или восьми групп, на которые делится племя по признакам родства, имеет свой особый тотем или тотемы; эти группы и тотемы косвенно определяются по материнской линии;
5) родовой тотемизм, при котором тотемический род обычно состоит из группы родственников по отцовской или материнской

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

линии; члены этой группы обладают совместно одним или несколькими тотемами; иногда локальная патрилинейная группа представляет собой одновременно и тотемический род;

6) локальный тотемизм, когда принадлежность к тотемической группе и обладание ее тотемом или тотемами определяется по местности, а не по родству; члены территориальной группы связаны между собой главным образом духовными, а не родственными узами;

7) множественный тотемизм; при этой форме тотемизма большое число явлений природы или биологических видов, а также мужчины и женщины объединяются в одну группу, которой присваивается название одного или нескольких главных тотемов; множественный, или классификационный тотемизм может наблюдаться и при секционном, и при родовом, и при локальном тотемизме и, по существу, представляет собой определенный способ классификации явлений природы [Там же: 138].

Изучая функции тотемизма и его значение, А. Элькин выделяет следующие разновидности: 1) общественный (социальный) тотемизм; 2) культовый тотемизм; 3) тотемизм зачатия; 4) тотемизм сновидений; 5) классификаторский тотемизм; 6) тотемизм-помощник [Там же: 139].

А. Элькин считал, что важнее всего установить различие между общественным и культовым тотемизмом.

Социальный тотемизм связан с взаимоотношениями между людьми и брачными правилами, в то время как культовый тотемизм, если и имеет что-либо общее с этими вопросами, то весьма немного. Он связан с мифологией, обрядами и религиозной стороной жизни племени. Общественный тотемизм почти всегда связан со счетом родства по материнской линии, а культовый тотемизм — с определенной местностью и патрилинейным счетом родства. Социальный тотем — это «плоть», «мясо». На него распространяются запреты убивать и есть, а также вступать в брак с лицом одного тотема. Сами же тотемы действуют как товарищи и друзья тех, чьим тотемом они являются.

Культовый тотемизм представляет собой тайную религиозную или культовую организацию. В каждом племени имеется ряд культовых групп, состоящих из полнопосвященных мужчин. Их при-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

надлежность к этим группам определяется правом по рождению. Каждая группа должна хранить и передавать последующим поколениям определенную часть священной мифологии и ритуала, на нее часто возлагается охрана священных мест и выполнение обрядов размножения животных или растительных видов — своих тотемов. Культовый тотемизм не имеет ничего общего с брачными правилами. Табуация его достаточно жесткая.

Подобные разновидности тотемизма в Австралии выделяют и другие исследователи. И совершенно напрасно К. Леви-Строс иронизировал над А. Элькином [Леви-Строс 1994: 67], что он якобы пытается заново строить на почве, опустошенной американской критикой. Он не пытался ни «спасать» тотемизм, ни «растворять» его. Он просто разложил факты таким образом, как они существуют в реальности, без всякого давления и насилия над ними. И то, что все эти разнообразные и несводимые друг к другу «тотемизмы» пришлось назвать одним словом «тотемизм», с одной стороны, может быть, дань традиции, но с другой — имеет глубокий смысл.

Ведь между этими многообразными формами есть нечто общее: это разные проявления одного мировосприятия, одной философии, как ее называет А. Элькин. Тотемизм — это «взгляд на природу и жизнь, на вселенную и человека, взгляд, характеризующий мифологию аборигенов и влияющий на их социальные отношения, питающий их обряды и связывающий аборигенов с прошлым. Он связывает аборигенов с явлениями природы и ее обитателями в единое целое, составные части которого дают друг другу жизнь. <...> В общих чертах сущность тотемизма заключается во взгляде на мир, в соответствии с которым человек является неотъемлемой частью природы, не имеет резких отличий от других живых видов и обладает той же жизненной сущностью. <...> Однако это не взаимная связь между всем народом или всем племенем и природой в целом. Это взаимоотношения между человеком или группой людей, с одной стороны, и естественными видами (растительными и животными) с другой, что как раз и отличает тотемизм от обожествления природы» [Элькин 1952: 132].

Такое мировосприятие является значительной общечеловеческой культурной ценностью, которую утрачивает современная

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

цивилизация. Однако ничто, видимо, не может исчезнуть совсем, и сейчас имеется тенденция в широкой общественности, которая стремится его возродить, вновь вернуться к этому ощущению единства мира, единения с природой. Эта тенденция, противоположная иудео-христианскому представлению о человеке как царе природы, получила название «неототемизм» [Willis 1990: 6]. Отражением ее в антропологии является возрождение внимания к тотемизму и позиции человека в отношении животного и растительного мира.

Сама коллективность тотемизма, пресловутая выраженность его социальной стороны как раз и должна бы наводить на мысль о том, что здесь нет некоей закономерной системной связи, что социальная организация с ее правилами поддержания границ между группами (экзогамией), система названий — по объектам внешнего мира, в том числе по животным и растениям, правила поведения (табуация и пр.) и мировоззрение в целом (а в частности — верования, связанные с животными) относятся к разным срезам культуры. Ведь в тотемизме наличие кланов или других общественных единиц логически продуцирует их названия, тотемические или нет, в любых других культах: наличие общих идей логически инкорпорирует группу людей, объединяющихся вокруг них. В религии аборигенов Австралии такие группы тоже есть. Это так называемые тотемические патрилинейные кланы, локальные тотемические группы и прочие носители культового тотемизма (по Элькину).

Из работ этнографов-австраловедов видно, что по крайней мере в Австралии словом «тотемизм» называются порой разные и несводимые друг к другу явления. Незадача в том (и это общая незадача этнологии), что эти разные явления традиционно приходится называть одним и тем же термином. Загадка же тотемизма, на мой взгляд, заключается в том, что все очень держатся за это слово, как бы боятся его отвергнуть. Видя разнородность «тотемического комплекса», осознавая неадекватность термина, его все же продолжают использовать.

И, наверное, сколько бы ни говорили о том, что тотемизм, как некий органический комплекс, система, является иллюзией, сам термин настолько удобен и привычен, что исследователи вряд ли смогут обойтись без него, в особенности в тех областях науки, где речь

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

идет о взаимоотношении людей и животных. Только, как показал наш обзор, разные авторы понимают под этим словом разные вещи. Поэтому единственное, что в данном случае может способствовать взаимопониманию, — это предварительное определение понятий «тотемизм» и «тотем».

Библиография

Анисимов А.Ф. Об исторических истоках и социальной основе тотемических верований // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1960. Вып. VIII.

Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М.; Л., 1967.

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

Боас Ф. Ум первобытного человека. М.; Л., 1926.

Быковский С.Н. К вопросу о тотемизме // Из истории докапиталистических формаций. Известия ГАИМК. М.; Л., 1933. Вып. 100.

Гринев А.В. Тотемизм у индейцев хайда, тлинкитов и цимшиан // Этнографическое обозрение. 1995. № 4.

Дмитриева Т.Н. Современное состояние проблемы тотемизма // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1981.

Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Часть I. Запреты на охоте и иных промыслах // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. VIII.

Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов // Тр. Ин-та антропологии, археологии и этнографии. Т. XIV. Этнографическая серия. Вып. 3. М.; Л., 1936.

Зеленин Д.К. Проблема первобытной религии // Советская этнография, 1937. № 4.

Золотарев А.М. Происхождение экзогамии // Изв. Государственной Академии истории материальной культуры. М.; Л., 1931. Т. X. Вып. 2–4.

Золотарев А.М. Общественные отношения дородовой коммуны // Первобытное общество. 1932.

Золотарев А.М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.

Кабо В.Р. Первобытная доземледельческая община. М., 1986.

Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.

Никольский В.К. Очерк первобытной культуры. М.; Пг., 1923.

Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966.

Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939.

Токарев С.А. Проблемы происхождения и ранних форм религии // Этнографическое совещание 1956 г.: Тез. докл. на пленарных заседаниях. М.; Л. 1956 а.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Токарев С.А. Религия австралийцев // Народы Австралии и Океании. М.; Л., 1956 б.

Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964 а.

Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1964 б.

Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.

Толстов С.П. Проблемы дородового общества // Советская этнография. 1931. № 3–4.

Толстов С.П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. М.; Л., 1935. № 9–10.

Хайтун Д.Е. Тотемизм, его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958.

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

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

Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. P., 1912.

Elkin A.P. Totemism in North-Western Australia // Oceania. 1933. Vol. III, № 3–4.

Frazer J.G. Totemism. Edinburgh, 1887.

Frazer J.G. Totemism and Exogamy. L., 1910. Vol. I.

van Gennep A. L'etat actuel du probleme totemique. P., 1920.

Goldenweiser A.A. Totemism, an Analytical Study // The Journal of American Folk-Lore. 1910. Vol. XXIII, n. LXXXVIII.

Haekel J. Der heutige Stand des Totemismusproblems // Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1952. B. 82. H. 1–3.

Howitt A. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904.

Levi-Strauss C. Le totemisme aujourd'hui. P., 1962.

Long, J. Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader. 1791.

Lowie R. Traité de sociologie primitive. P., 1935.

Mac Lennan J.F. On the Worship of Animals and Plants // The Fortnightly Review. 1869. Vol. 6. Oct., nov.; 1870. Vol. 7. Febr.

Robertson Smith W. Lectures on the religion of the Semites. L., 1907.

Spencer B., Gillen F. The Native Tribes of Central Australia. L., 1899.

Spencer B., Gillen F. The Northen Tribes of Central Australia. L., 1904.

Strelow C. Die Aranda und Loritija Stamme in Zentral Australien. Frankfurt am Main, 1907–1920.

Valeri V. Wild Victims: Hunting as Sacrifice and as Hunting in Huaulu // History of Religions. 1994. Vol. 34, № 2.

Willis R. Introduction // Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World. One World Archaeology. L., 1990. Vol. 16.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Worsley P. Groot Eylandt Totemism and Le totemisme aujourd'hui // The Structural Study of Myth and Totemism. L., 1967.

И.В. Калинина

ЗВЕРЬ-ТОТЕМ В ТИПОЛОГИИ ОБРАЗОВ

Образные представления, определяющие социальное поведение отдельных особей, есть и у животных. Но у животных нет культуры, нет семантической системы образов. Уже у первобытного человека природная среда выступает в роли культурной среды. Представления детей, растущих в разных культурах, отличаются по смысловому содержанию образов. Откуда у человека, в отличие от животных, появляются («берутся») семантические образы, иначе — мировоззренческие смыслы? Ответ на общефилософском уровне известен: общественная практика. Но в данном случае нас интересует конкретно научное, культурологическое исследование проблемы возникновения семантических мировоззренческих систем. В настоящее время культурология в основе своей представляет собой семиотические исследования. Семантическое направление, которое разрабатывали Н.Я. Марр, О.М. Фрейденберг и др., в отечественной культурологии развития не получило.

В докладе на прошлом заседании семинара я рассматривала структурные отличия образа от понятия. Архаические образы — это образы «действующие», они соответствуют функциональному типу обобщений образного мышления [Калинина 1998: 96–105]. Отсюда персонификация мировоззренческих смыслов, понимаемая исследователями как синкретичность первобытного мышления.

Выделение образа в качестве единицы анализа позволяет поставить вопрос об исторической типологии образов. Для определения типов необходимо выявление существенных признаков. Отличие образа от понятия в том, что понятие заключает характеристику предмета, явления со стороны признаков, образ же характеризует предмет, явление со стороны действия. Семантическая функция, т.е. характеристика образа по действию, является основополагающим

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

типоразличительным признаком. Как нет единичного понятия (понятия существуют в системе понятий), так и образы в архаическом сознании взаимосвязаны. Семантические функции определяют не только структурные особенности типов, но и связи образов в архаической семантике. Взаимосвязь образов, следовательно, не ассоциативная — по сходству и смежности, как полагают, а функциональная. При описании типов кроме термина *«семантическая функция»* мною используются термины: *«семантические варианты»* — функционально (структурно) подобные образы и *«семантические эквиваленты»* — стадиальные формы (воплощения) образов.

В соответствии семантическим функциям выделено три типа образов: *тотемы*, *надтотемы* и *верховные (небесные) божества,* известные как персонажи, действующие лица в мировом фольклоре — мифе, сказке, эпосе[1]. По семантике выделяются две системы образов: I — тотемическая — соответствует родовому строю, II — космологическая — формируется на стадии образования стратифицированных обществ. Образы-тотемы: ‘дерево’, ‘гора’, ‘солнце’ принадлежат I семантической системе. Образы ‘Мирового дерева’, ‘Мировой горы’, ‘Неба-отца’, ‘Земли-матери’ являются образами II семантической системы (см. схему).

Зверь-тотем начинает исторический ряд образов. Образ и функция друг от друга неотделимы. Исторически семантические функции восходят к естественным социально-биологическим взаимосвязям типа зверь — звереныш, а также к естественным функциям когтей, рогов, зубов зверя по защите и нападению, добыванию пищи, устройству своего жилища. С тотемическим образом ‘зверя-самца’ связана древнейшая семантическая функция — функция ‘защиты’. Прошедший инициацию мужчина уподоблялся зверю-самцу. ‘Матери-самке’ по семантике принадлежала функция ‘кормления’. Мать ‘вскармливает’ и ‘воспитывает’ детей. Во время беременности

[1] В выборе терминов для названия типов я руководствовалась следующим: термин «тотем» О.М. Фрейденберг и другие исследователи употребляли для обозначения зооморфных мифологических образов. Термин «надтотем» заимствован у Е.М. Мелетинского, предложившего для персонажей типа австралийского Радужного Змея термин «надтотемные» мифические герои [Мелетинский 1976: 180]. Для обозначение образов, связанных с небом, этимологически оправдан термин «божества» [Марр 1927: 44; Аутлев 1965: 192; Гамкрелидзе, Иванов 1984: 476].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

женское лоно мыслилось местопребыванием предка-тотема. Архаические представления о зачатии многообразны: необходимым, считалось, оказаться у тотемического центра, проглотить (полизать) часть предка-тотема, в обрядах женщины перед убитым животным — ‘пляшут’, ‘душа’ предка вселяется шаманом и т.д. Образы II семантической системы сохраняют первоначальные функции, но по содержанию претерпевают качественные изменения. Функция ‘кормления’, исторически связанная с образом ‘матери-кормилицы’, переходит к ‘отцу- кормильцу’. Естественная взаимосвязь функции ‘кормления’ с зачатием и рождением ребенка воплощается теперь в образе ‘отца-прародителя’.

Образы взаимосвязаны по действию, т.е. функционально. Это объясняет, почему старость осмыслялась в отличиях функциональных, а не качественных. То же самое в образных представлениях о смерти: ‘покой’, ‘молчание’, ‘неподвижность’, ‘слепота’ противопоставлены движению, активности живого. Вот описание обряда инициации: «Юноша словно лишился речи и способности двигаться. Тело его окрашивают красной охрой — так всегда поступают во время погребального обряда. <…> Он и ведет себя как мертвый, на вопросы не отвечает, и бровью не поведет, сколько бы его ни щипали и ни кололи» [Дридзо 1971: 18]. Юноша должен «не спать, не говорить, не видеть, не смеяться» [Пропп 1976: 183]. В сказке: «Давайте пощекочем его, тогда увидим, живой он или мертвый». С определенного момента посвящаемому «открывают глаза», и он не только слышит, но и видит происходящее.

Архаическая действительность — сосуществование человеческих коллективов с сообществами животных — определяла формирование представлений о двух ипостасях человека-зверя. Зверь ‘уходит’ и ‘приходит’.

Смерть (‘смена облика’ = превращение в животных) мыслилась как ‘уход’ в звериной ипостаси. Умершего ‘превращали в зверя’, заворачивая в шкуру тотемного животного. При этом исполнялись тотемические пляски и песни, имитирующие движения, звуки, издаваемые животными. В образном понимании смерти как ‘превращение в животных’ снова видим слитность образа и функции (единство формы-функции) в сознании: со сменой облика ожидалось изменение поведения.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Рождение, напротив, мыслилось как ‘приход’ — ‘возвращение’ в род в звериной ипостаси и последующая смена облика. Совершалось убийство тотемного животного, рассматриваемое как добровольный ‘приход’ зверя ‘в гости’. Зверя угощали, расспрашивали (гадали), кто из умерших родственников вернулся, чтобы дать его имя новорожденному. Со зверя снимали шкуру — ‘раздевали’ по правилам. Убитое животное поедалось для ‘возрождения’ — ‘рождения тотема в роде’. Для ‘возрождения’ надо было ‘пройти через чрево тотема’.

Умерший поедался — ‘поглощался’ тотемом. Шкура ‘превращала’ умершего в зверя. Семантическим вариантом является гроб — ‘чрево зверя’. Согласно Р.И. Рубинштейн, греч. «саркофаг» — ‘пожирающий’, ‘плотоядный’ [Древнегреческо-русский… 1958: 1463]. В известной «Книге мертвых» у египтян изображения саркофагов или постаментов, на которых лежит мумия, имеют ноги, голову и хвост животного [Пропп 1946: 112–113]. У народов Южного Вьетнама гроб представляет собой стилизованного буйвола [Кондоминас 1968: 266].

Новорожденный представлялся зверем, равно умершим, пребывающим в звериной ипостаси. У разных народов зафиксировано заворачивание новорожденных в шкурки животных. В Иране кусок белой ткани, в который заворачивают новорожденного ребенка, «называют “рубашкой воскресения из мертвых”. Она должна находиться на ребенке в течение суток. Затем ребенка пеленают белыми свивальниками и кладут в люльку» [Хедаят 1958: 267]. У бороро дуют новорожденному в глаза, чем преследуется та же цель, что и вдувание жизни в мертвецов [Религии… 1931: 257].

Семантические варианты обрядов такого рода многочисленны. Для становления новорожденного человеком устанавливались определенные сроки. Таджики, к примеру, полагали, что «“животная душа” (рухи хайво: ни) оставляет тело младенца при наступлении сорокового дня после рождения, заменяемая настоящей душой “человеческой” (рухи инсо: ни)» [Андреев 1953: 49]. Нанайцам «душа ребенка, с момента его рождения и до одного года включительно, представляется в виде птички омя-часа» [Народы Сибири… 1956: 805].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

‘Смерть’ тотемного животного необходима для ‘рождения’ — возрождения рода. Однако убийство родового тотема невозможно, равно как и убийство сородича. Право охоты на тотемов на территории рода имели представители родов, связанных с данным родом браками. Эти архаические представления отражены, в частности, в ритуале медвежьего праздника. Убитое животное передавалось роду жены (матери) — правило, сохраненное обычаем в ряде случаев в отношении первого животного, убитого юношей. «У нганасан и энцев добытый олень всегда передавался представителям рода матери. Члены рода отца не могли есть мясо дикого оленя, убитого юношей впервые в жизни» [Симченко 1976: 217]. У австралийцев правая нога кенгуру принадлежала дяде охотника со стороны матери [Локвуд 1971: 42]. У ряда племен Центральной Австралии ели покойников того клана, откуда брали жен [Штернберг 1936: 329]. Взаимобрачующиеся роды связывали обязательства взаимного кормления и гостеприимства [Штернберг 1933: 57]. Поглощение тотема представлялось необходимым для ‘жизни’ рода.

Зверь может быть убит, «удачная охота» возможна только тогда, когда зверь захочет быть убитым, добровольно выйдет навстречу, т.е. охотник ‘знает’ зверя и зверь ‘знает’ охотника. Обучают охоте — ’знанию зверя’ — представители рода будущей жены юноши. Инициацию юноши проводил род его будущей жены. По происхождению род этот был связан с родом его матери. Юношу на охоте сопровождал помощник. Он наставлял, охранял, подчас спасал от смерти. По рассказу австралийского аборигена, «в лесу моим наставником стал <…> смелый охотник из племени нганди, на десять лет старше меня. Он учил меня законам и обычаям племени, ибо его сестра <…> предназначалась мне в жены» [Локвуд 1971: 69]. Типологические параллели усматриваются в семантике образа зооморфного побратима — помощника героя волшебной сказки, а также дружки — персонажа свадебных обрядов.

В рамках I семантической системы все образы функционально подобны, представляют собой семантические эквиваленты (стадиальные тотемы). В мифах, обрядах для зачатия необходимо ‘поглощение’ — съесть, равно полизать, не только части зверя-тотема, предка, но также и плоды, семена, части деревьев; семантический вариант — стегание ветвями деревьев для ‘плодовитости’.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Верования в происхождение от деревьев зафиксированы у многих народов. «У хакасов в XIX в. <…> гробы, долбленные с целого ствола, <…> делались они из тополя, осины, березы, сосны, лиственницы. Выбор зависел от того, какое дерево было тотемом. Если деревом-тотемом был тальник, то после смерти человека хоронили в плетенном по росту покойника коробе из тальника» [Усманова 1980: 112–113]. В шумерском языке «срубить кедр значило убить его» [Афанасьева 1964: 89]. Глаголы «найти», «выбирать» по отношению к дереву равнозначны у кетов промысловому действию «добыть» зверя, рыбу [Алексеенко 1976: 157].

В разных языках наблюдаются параллельные ряды лексических значений: в негидальском языке DaГ-acan — «корень (дерева)», «родословная» [Андреев 1986: 7]. В селькупском языке gora — «шкура», основа «кор» («хор, хур») встречается во многих словах, обозначающих животных, корог — «дедова порода», «семья» [Пелих 1980: 30]. Со зверем соотносятся части дерева: у ели — лапы (русск.), древесная кора — шкура дерева (обл.) [Буслаев 1961: 165], кожа дерева [Туголуков 1979: 109], южная сторона растущего дерева — живот березы (кет.) [Алексеенко 1976: 168] и т.д. Образные представления о дереве-тотеме и звере-тотеме типологически сходны. То же сходство обнаруживают и образные представления о родовой горе.

К тотемическим восходят и представления о солнце как о животном. Пожирающим животным предстает солнце в воззрениях древних египтян [Штернберг 1936: 502]. У древних арийцев «солнце часто принимает вид свиньи или дикого кабана» [Там же: 192]. «Представление о солнце как о животном сохранилось в лексике печерского диалекта. Вместо того, чтобы сказать: “двигаться по солнцу” или “против солнца”, говорят шонді гӧн пуджыд “против шерсти солнца” или шонді гӧн ньылыд “по шерсти солнца”» [Сидоров 1972: 19]. «На острове Фиджи выставлялись силки, чтобы помешать выходу солнца до окончания работы» [Мандельштам 1882: 10–11].

Семантические эквиваленты, сохраняя функции, тем самым сохраняют формальную структуру тотемической образной системы на всем протяжении ее бытования.

На стадии формирования II семантической системы архаические образы претерпевают существенные изменения. В родовой тотеми-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ческой системе каждая ипостась характеризуется определенными функциями. В функциональном единстве проявляется взаимосвязанность ‘того’ и ‘этого’ света. ‘Старший’ соответствует звериной ипостаси (‘стареть’ означало ‘превращаться в зверя’). Звериной ипостаси приписывалась функция ‘защиты’ (охраны потомства). В образной космологической системе потестарного общества ‘старший’ — это «стоящий ближе к божеству». Функция защиты переходит к ‘отцам’ — небесному и земному. Сама функция претерпевает изменения: ‘охранять’ значит уже не только защищать, но и ‘владеть’.

Образ ‘сына’ в космологической системе отличен по семантике от образа ‘ребенка рода’ в тотемической системе. Деятельностью ‘сыновей’ Верховного божества, спущенных с небес для управления людьми, определяется установление миропорядка, мироустройства. Близостью к божеству-предку утверждалась правомочность власти, определялся общественный статус. Вождь, военный предводитель признавались прямыми потомками божества.

‘Богатырь-сын’ подобен ‘Небесному отцу’, он преемник его ‘мужской силы-власти’. Но между ‘отцом’ и ‘сыном’ есть семантическое различие. ‘Отец’, передавший ‘сыну’ ‘мужскую силу’, представлялся ‘стариком’. В отличие от ‘отцов-старцев’ ‘сыновья’ вечно воюют.

В системе архаических смыслов ‘отец’ и ‘сын’ различаются не по возрасту, а по функциям. Функции образа соответствовало его ‘имя’. По В.В. Бочарову, «меняя в процессе жизненного цикла свой статус, индивид получал и новое имя. Именно в имени, как предполагалось, заключались те свойства, которыми должен обладать индивид, получивший новый статус» [Бочаров 1994: 131].

У обских угров, согласно В.Н. Чернецову, подростки имели защитные имена до 15 лет, пока в них не вселится душа предка-родственника [Соколова 1975: 43]. Ненцы, по В.Ф. Зуеву, «первое имя дают ребенку в пятилетием возрасте, а когда ему исполнится 15 лет, дают настоящее имя, <…> иногда [нарекают] именем давно умершего родственника» [Долгих 1954: 40]. У таджиков «первое имя <…> употребляется с детства до достижения зрелого возраста, а второе <…> приблизительно с 19–20 лет. До этого времени насто-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ящее имя держится в секрете. <…> Это применяется и к мальчикам, и к девочкам» [Андреев 1953: 83]. У базутов, бечуанов «обрезание совершается в возрасте от 13 до 14 лет <…> [подростки] получают платье и имя» [Лафарг 1926: 170].

Архаическое имя не есть имя собственное в нашем понимании. У андаманцев в период, связанный с инициацией «во время церемонии поедания черепах <…> юноше дают новое имя, <…> которое <…> никогда не произносится вслух и неизвестно никому, кроме тех, кто принимал непосредственное участие в церемонии» [Маретина 1995: 166]. В Индии «тайное имя мальчика, данное ему при рождении, оно было и новым именем, даваемом ему при втором рождении» [Пандей 1982: 258]. «Исида, желая получить власть над самим Ра, решает узнать его тайное имя, которым нарекла его мать при рождении» [Матье 1940: 41]. Тайное имя — это родовое (тотемическое) имя, даваемое ребенку родом матери при его рождении, при патрилинейном счете родства — во время прохождения инициаций. Тотемическое имя функционально: заключает в себе ‘жизненную силу рода’. По воззрениям народов Сибири, «родовые личные имена являются не только именами, принадлежащими этому роду, но и душами этого рода» [Чернецов 1947: 171].

Архаические воззрения на единство рода исключают возможность преднамеренного убийства сородича, племенное самосознание не препятствует пролитию крови соплеменника: «Кровь часто лилась <…> вследствие междоусобий различных родов одного и того же племени» [Пелих 1981: 132]. По представлениям маринданим, «чтобы племя размножилось, приходится отнимать имена у соседей вместе с жизнью» [Никонов 1982: 45]. У папуасов Новой Гвинеи «охота за головой иноплеменника включала в себя обязательный компонент узнавание его имени. <…> Имя жертвы охоты давалось родившемуся или будущему ребенку победителя либо сыну его сестры» [Бернова 1980: 41]. У индейцев тупи-кавахиб «каждый раз, когда муж убивает пленника, он и его жена принимают еще одно имя» [Леви-Стросс 1984: 198–199].

На стадии сложения племенной организации имя тотема, соответственно, табуировано, оно — «тайное». Напротив, гласность, общественную значимость обретают с развитием половозраст-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ного деления общества ‘имена’ социальных функций (групповых качеств, свойств) определенных возрастных категорий. Так, герой китайского эпоса Чжан Фэй «устрашает врагов в первую очередь своим именем» [Рифтин 1970: 97].

Образы зверей-тотемов зооморфны[1]. Тотемная суть выражалась в присутствии (наличии) в изображении зверя-тотема его «натуральной части». Части зверя выступают родовыми знаками отличий. При сегментации рода у новых родов, соотносимых с той или иной частью тотемного животного, именно эта часть тотема мыслилась сосредоточением ‘жизненной силы’ рода. Части тотема представлялись оберегами, которые не только прячут, скрывают души рода, но и служат ‘орудиями нападения’. На языке образов это ‘хранилища душ’. ‘Душа’ хранится не пассивно, она ‘жизнедействует’ согласно форме-оболочке, в которой пребывает. Не было противопоставления значимостей практических, утилитарных — символическим. Природные формы, известные археологам первобытные подвески, «амулеты» использовались и как орудия труда [Калинина 1998: 11–20].

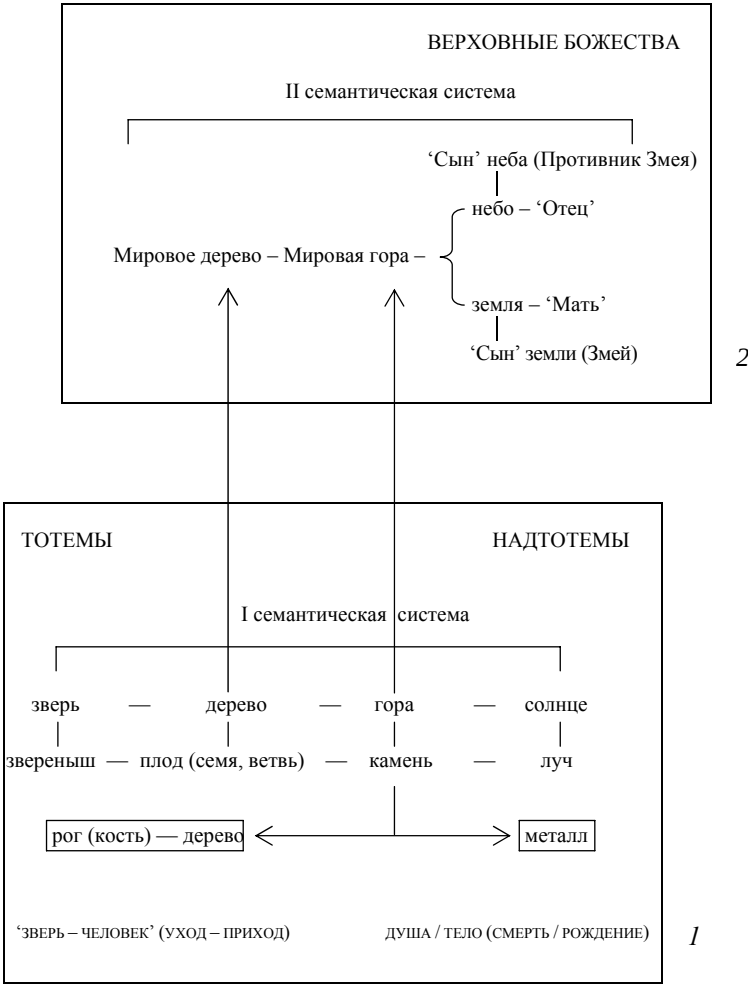
В потестарном обществе тотемические родовые знаки-обереги (клыки, когти и т.п.) становятся символами ‘власти’, ‘силы’, ‘славы’, вверяются удостоенным силы власти. На смену натуральным частям тотема (вещным атрибутам тотемических образов) приходит металл. По семантике металл связан с образом Верховного божества, с представлениями о ‘сиятельности’, ‘блистательности’ сакральной власти.

В космологической образной системе изменения претерпевают не только образы и семантические функции, изменяется и структура семантики в целом. Тотемы в архаических мифах не противопоставляются друг другу как положительные и отрицательные персонажи. В волшебной сказке и эпосе наличествуют два противоборствующих мира — положительных героев и их противников. По космологической семантике, ‘Отец’-небо отделился от ‘Матери’-земли.

[1] Надтотемы представляют собой комбинированные образы: каждой части тела надтотема соответствует определенное животное — былой тотем. Надтотемы стадиально сосуществуют с небесными божествами; подобно последним, имеют несколько обличий.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Надтотемы, в частности Змей, — противники ‘Сыновей’ верховного божества. Наблюдается формирование бинарных оппозиций: мужское / женское, высокий / низкий, центр / периферия и т.д.; другими словами, появляются сферы Добра и Зла в современном понимании.



1 – I образная система (тотемическая);
2 – II образная система (космологическая)

Схема

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Библиография

Алексеенко Е.А. Народная техника обработки дерева у кетов // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Сталинабад, 1953. Вып. 1.

Андреев Н.Д. Раннеиндоевропейский праязык. Л., 1986.

Аутлев П.У. Новые материалы по религии адыгов // Уч. зап. Адыгейского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Т. IV (Сер. История и этнография). Краснодар, 1965.

Афанасьева В.К. Шумерская эпическая песнь «Гильгамеш и гора бессмертного» // Вестник древней истории. 1964. № 1.

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

Бочаров В.В. Индивид и власть в тропической Африке (к проблеме иррационального в политике) // Околдованная реальность (Мир африканской ментальности). М., 1994.

Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. I. Русская народная поэзия. СПб., 1861.

Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы // Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984.

Долгих Б.О. Старинные обычаи энцев, связанные с рождением ребенка и выбором ему имени // Краткие сообщения Института этнографии. 1954. Т. XX.

Древнегреческо-русский словарь. М., 1958, Т. II.

Дридзо А. Мальчик становится мужчиной // Вокруг света. 1971. № 8. С. 16–22.

Калинина И.В. Тотем в структуре образного мышления // Теория и методология архаики // II. Сознание. Искусство. Образ: М-лы теоретического семинара. СПб., 1998. С. 96–105.

Калинина И.В. Оппозиция культурное / природное в археологии и культурологии // Тверской археологический сборник. Тверь, 1998. Вып. 3.

Кондоминас Ж. Лес священного камня. М., 1968.

Лафарг П. Очерки по истории культуры. М.; Л., 1926.

Леви-Стросс К. Печальные тропики. М., 1984.

Локвуд Д. Я — абориген. М., 1971.

Мандельштам И. Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа. СПб., 1882. Ч. I.

Маретина С.А. Андаманцы // К проблеме доземледельческих обществ. СПб., 1995.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Марр Н.Я. О числительных // Языковедные проблемы по числительным. Л., 1927. Вып. 1. С. 2–97.

Матье М.Э. Мифы древнего Египта. Л., 1940.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.

Народы Сибири // Народы мира. Этнографические очерки. М.; Л., 1956.

Никонов В.А. Личное имя — социальный знак // Глазами этнографов. М., 1982.

Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1982.

Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.

Пелих Г.И. Селькупы XVII века (Очерки социально-экономической истории). Новосибирск, 1981.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Пропп В.Я. Фольклор и действительность // Избранные статьи. М., 1976.

Религии наименее культурных племен. М.; Л., 1931.

Рифтин Б.Л. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае: устные и книжные версии «Троецарствия». М., 1970.

Сидоров А.С. Идеология древнего населения Коми края // Этнография и фольклор Коми // Тр. Ин-та языка, литературы и истории. Сыктывкар, 1972. № 13.

Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976.

Соколова З.П. Наследственные, или предковые, имена у обских угров и связанные с ними обычаи // Советская этнография. 1975. № 5.

Туголуков В.А. Кто вы, юкагиры? М., 1979.

Усманова М.С. Хакасы (Похоронная обрядность) // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.

Хедаят С. Нейрангистан // Переднеазиатский этнографический сборник (1) // Тр. Ин-та этнографии. М., 1958. Т. 39. С. 259–336.

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

Штернберг Л.Я. Семья и род у народов Северо-восточной Азии. Л., 1933.

Чернецов В.Н. К истории родового строя у обских угров // Советская этнография. 1947. № VI–VII. С. 159–183.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Д.Г. Савинов

К ПРОБЛЕМЕ СВЯЗИ ТОТЕМИЗМА И ЭКЗОГАМИИ

Тотемизм и экзогамия — два наиболее сложных и до сих пор во многом загадочных явления, если не целиком, то во многом определяющие всю систему взаимоотношений внутри архаических обществ. Описание их дано в основном на этнографических материалах; однако совершенно очевидно, что истоки того и другого феномена уходят в глубокую древность, что позволяет поставить вопрос о характере связи между ними на уровне того субстратного основания, когда архаическое мировоззрение и «миропорядок» были, по сути дела, неразделимы.

Относительно экзогамии существует большое количество версий, объясняющих ее происхождение из самых различных побуждений [Семенов 1966: 48–59]. Между тем до сих пор вопрос остается неразрешенным, причем одна версия может не противоречить другой, но, взятые по отдельности, ни одна из них не объясняет самой сути данного явления. Зачем потребовалось выносить заключение брачных отношений за пределы своего коллектива?

Важным шагом на пути положительного решения этого вопроса стала дискуссия о социальном наследии приматов на страницах журнала «Советская этнография» в 1974 г. По мнению автора заглавной статьи, Л.А. Файнберга, «стадо с доминированием и ограниченным промискуитетом <…> не только обладает внутренними возможностями для дальнейшего развития, но и для превращения его затем в материнский род». В качестве доказательства этого положения приводились данные приматологии об устойчивости связей между потомством одной матери: «запрет» на половые отношения между матерью и мужским потомством; большая стабильность «женской» половины стада. В итоге, по мнению Л.А. Файнберга, «можно предполагать, что в дальнейшем в первобытном человеческом коллективе эти первоначальные еще биологические формы поведения облегчают формирование таких институтов, как экзогамия, матрилинейность и т.п., что подкрепляет собой действия социальных факторов» [Файнберг 1974: 102].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В обсуждении проблемы тогда приняли участие В.П. Алексеев, В.В. Бунак, С.А. Арутюнов, Г.Е. Марков, Ю.И. Семенов и др. Из них сочувственно отнесся к такой постановке вопроса В.П. Алексеев. Поддержал данную точку зрения и С.А. Арутюнов: «Только из гаремного стада, откуда подросшие молодые самцы изгоняются, логически легко может быть выведен переход к экзогамии материнских коллективов. Здесь стабильной единицей является сообщество женщин, связанных генетической преемственностью (единством происхождения); родившиеся в коллективе мужчины покидают его с достижением взрослого состояния» [Арутюнов 1974: 107]. Против выступили остальные участники дискуссии; особенно негативно — Ю.И. Семенов, что вполне объяснимо, так как все сказанное выше «не укладывалось» в постулируемую им теорию обуздания «зоологического индивидуализма».

Дальнейшее развитие той же идеи мы находим в работе Л.А. Файнберга 1980 г.: «У древнейших и древних гоминид черты структур и социальных институтов, такие как экзогамия, матрилинейность и т.п., возникали под влиянием социальных факторов, однако на базе предпосылок и зародышей, унаследованных от животных предков» [Файнберг 1980: 8].

В настоящее время, когда такие основополагающие позиции формационной схемы развития общества, как «промискуитетное» стадо, универсальность и первичность рода и т.п., оказываются весьма далекими от действительности, полярность мнений относительно возможности использования данных приматологии для реконструкции ранних форм социальных объединений уже не выражена в столь острой форме. Накапливается все больше данных, подтверждающих именно эту точку зрения, о чем можно судить по ряду интересных и в какой-то степени уже обобщающих работ Г.П. Удаловой [Удалова 2000: 23–33].

Не вдаваясь в описание многочисленного и чрезвычайно убедительного фактического материала, анализу которого посвящена большая специальная литература [Тих 1970; Файнберг 1980 и др.], отметим некоторые важнейшие особенности социального «наследства» приматов, обусловившие основные контуры социального развития ранних гоминид. Так, по данным приматологии, выделяются

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

два типа объединений приматов: гаремная семья и стадо с несколькими самцами. Стадо устроено по принципу доминирования глав гаремных семей или нескольких самых сильных самцов. Гаремные семьи складываются и распадаются. Стадо с несколькими самцами при распадении образует ряд генеалогических групп, основанных на связи потомства, особенно самок, с матерью и между собой (т.н. «матрилинии»). Различия между группой гаремных семей и стадом с несколькими самцами в данном случае не принципиальны, тем более что по этому поводу нет единства мнений и у специалистов. Важно, что та и другая форма объединения — временна и при распадении образует ряд «дочерних» групп, устройство которых повторяет организацию исходной, материнской группы. Связи между ними носят наследственный характер и сохраняются во взрослом состоянии. Брачные отношения чаще всего реализуются вне группы матери, а в «дочерних» группах, но в пределах своего стада (или группы стад — популяции).

Из приведенных данных отчетливо видны те особенности организации приматов, которые впоследствии были унаследованы гоминидами и затем человеком. Главная из них, на наш взгляд, это образование «дочерних» групп, или матрилиний. «Особи из дочерних групп у ранних гоминид, — отмечают М.Л. Бутовская и Л.А. Файнберг, — продолжают поддерживать контакты друг с другом. Этому в значительной мере могло способствовать развитие памяти и усложнение психики, позволившие даже по истечении длительных промежутков времени индивидуально опознавать прежних сородичей. Благоприятным условием для сохранения отношений между дочерними группами являлось и то обстоятельство, что деление материнской группы с большой вероятностью происходило без ссор и конфликтов, условием чего было сходство социальных традиций и особенности коммуникации» [Бутовская, Файнберг 1992: 11]. Именно в этом разделении материнских и «дочерних» групп и поддержании постоянных связей между ними многие исследователи справедливо видят биологические предпосылки появления матрилинейности и экзогамии.

Вынесение брачных контактов за пределы своих объединений, зафиксированное еще у приматов, что наиболее четко отразилось в

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

постоянных связях между материнской группой и ее «дочерними» ответвлениями (матрилиниями), с появлением новых форм социальных отношений должно было приобрести регламентированный или даже обязательный характер. В связи с этим необходимо отметить, что обычно при решении вопроса о происхождении экзогамии рассматривалась лишь одна его сторона, а именно запрещение брачных отношений внутри своего коллектива и, как следствие этого, предпочтительное (или обязательное) заключение брака в другом коллективе. Но ведь та же ситуация может быть реконструирована и другим образом: обязательное заключение брака вне своего коллектива (в целях сохранения «матрилинии») и поэтому запрещение его внутри своего коллектива. Соответственно, вопрос о происхождении экзогамии переводится в иную плоскость: не кто «запретил» заключение браков внутри своего коллектива (ответа на этот вопрос, по-видимому, вообще не существует), а какие силы вызвали необходимость, возведенную в «закон», заключения браков вне своего коллектива. На этот вопрос ответить легче, так как он проистекает из внутренних потребностей самого общества.

Наряду с биологическими предпосылками, о которых говорилось выше, решающую роль, очевидно, здесь сыграли внебиологические нормы развития, связанные с тотемизмом (историографию проблемы тотемизма см.: [Дмитриева 2000: 7–22]).

Тотемизм, по определению В.Р. Кабо, — «одна из древнейших форм осознания и упорядочения социальных отношений, один из важнейших социально-идеологических институтов первобытного общества, организующий общественное и индивидуальное поведение в природной и социальной среде» [Кабо 1993: 207]. Конкретизируя данное определение, можно сказать, что тотемизм — это, в первую очередь, мировоззрение, своего рода идеология первобытного общества. В этом плане его ни в коем случае нельзя отождествлять с религией (и даже ранними формами верований), так как в тотемизме практически полностью отсутствуют какие-либо идеи поклонения и адорации: отношения с тотемом, в каком бы виде он ни представлялся, носят конкретно-чувственный характер, медиативны, нацелены на создание социальной сферы общения с природой.

Первобытный человек по самой сути своего происхождения становился «дарвинистом» и должен был связывать себя генетически

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

с окружающей природой, а в мире природы — с наиболее близкими ему существами: животными, затем растениями и т.д. «Животные, — по удачному определению Вс. Вильчека, — становятся для человечества существами-посредниками, коммуникаторами, существами-идеями, «учителями», будущими тотемами, но существующими не идеально, не в голове, а вовне, реально и объективно» [Вильчек 1993: 18]. Тотемическая концепция мира для первобытных людей не была иррациональной, она представляла собой насущную необходимость, обратную (а для них, вероятно, «лицевую») сторону общественного бытия.

В этом плане вряд ли можно согласиться с Ю.И. Семеновым, считающим, что тотемизм «возник как иллюзорная форма осознания объективной, имеющей своей основой производство общности всех членов первобытного коллектива, как иллюзорное отражение и выражение реального единства человеческого коллектива» [Семенов 1966: 334]. Скорее, наоборот: именно тотемическое родство явилось сознательно реализуемым фактором единства коллектива или какой-то части коллектива. Вместе с тем Ю.И. Семенов прав, считая, что «тотемические воззрения стали своего рода центром, вокруг которого группировались все существующие и возникающие в первобытном стаде моральные нормы» [Там же: 345]. Продолжая эту мысль, следует признать, что именно тотемические отношения должны были определять и характер регулирования брачных связей внутри (или вне) человеческого коллектива, а следовательно, должны были иметь непосредственное отношение к дальнейшему развитию экзогамии.

О том, что тотемические (или близкие к ним) представления возникли в самых недрах развития человеческого сознания, свидетельствуют многочисленные археологические материалы. Наиболее впечатляющий пример — стоянка охотников на древнего слона из Торральбо (Испания), посередине которой находилась «площадка»; на ней — расположенные в анатомическом порядке кости слона, но только левой части скелета. Туша животного была разрублена вдоль (!) и плоской стороной уложена на «площадке». Образную характеристику этой находке дает А.Д. Столяр: «Налицо сохранение ‘половины слона’ не по практическим, а символическим, наделенным особым смыслом соображениям. <…> Неприкосновенно, подобно

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

монументальному памятнику, высилась такая натуральная фигура в центре стойбища, кормильцем которого был в первую очередь именно этот вид животного» [Столяр 1985: 168].

Дальнейшее развитие той же тотемической идеи представляют собой знаменитые «медвежьи пещеры» (Драхенлох, Петерсхеле, Зальцофен, Клюни и др.). Определенное отношение к тотемической концепции мира имели и погребения неандертальцев [Окладников 1952; Смирнов 1991]. В некоторых из них были найдены кости животных (наиболее известный пример — выставленные по кругу шесть пар рогов горного козла в пещере Тешик-Таш). Сама идея захоронения говорит об ином осмыслении жизни, выходит за пределы биологического и реализуется вопреки биологической смерти, что, вероятно, можно рассматривать как начало идеи «ухода — возвращения» (реинкарнации?), одного из важнейших условий тотемического мировоззрения.

В принципе в том же круге представлений (конечно, без какой-либо конкретизации) могут рассматриваться многочисленные случаи находок черепов и костей животных («необычные объекты») в культурном слое палеолитических поселений [Щербакова 2000: 43–54]. Все это свидетельствует о появлении и развитии неадекватной формы деятельности человека, т.е. не связанной с удовлетворением сиюминутных потребительских интересов, а нацеленной *стратегически* на создание той социальной сферы, которую бы человек мог противопоставить «на равных» окружающей его природе, осмыслив и преломив ее законы в своем мировоззрении. Главной «задачей» здесь, безусловно, было благополучное воспроизведение «своего» коллектива.

Один из постулатов тотемизма заключается в том, что генеалогические линии могут быть воспроизведены (и сохранены) только с условием соблюдения тотемического родства; тотем, как родоначальник, является хранителем «генофонда» своей генеалогической линии. Обрядовую форму реализации этой идеи представляют т.н. «тотемические праздники», хорошо известные в этнографии. Нам неизвестны ни функции, ни иерархия тотемов, ни степень участия в связанных с ними ритуальных действиях членов одного или нескольких коллективов в древности, но, скорее всего, некоторые из

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

указанных выше памятников могли играть роль своеобразных «тотемических центров». Можно предполагать также, что в древности тотемические представления концентрировались в основном в женской части коллектива, как наиболее стабильной. Соответственно, и тотемическое «наследство» передавалось главным образом по женской линии. На материалах неандертальских погребений, среди которых преобладают женщины и дети, эту особенность отметил С.Н. Бибиков: именно они «отражают существование в среде палеоантропов матрилокальных и матрилинейных правопорядков и родовой экзогамии» [Бибиков1974: 15–16].

Как уже говорилось, имеются все основания полагать, что наиболее тесная генетическая связь с «дочерними» коллективами была наследована человеком биологически. Придав этой системе тотемическую, т.е. социальную, характерную уже для человеческого общества окраску, мы получаем возможный ответ на вопрос о соотношении тотемизма и экзогамии. Соблюдение тотемического родства по материнской линии (развитие «идеи» матрилиний) должно было привести к обязательному заключению брака в других, но родственных коллективах, а уж затем как альтернатива возникает «запрет» на заключение браков в своем коллективе. *«Моя жена должна быть моей родственницей по матери»* — таков основной закон заключения брачных отношений в условиях тотемического мировоззрения. Вероятно, в этом кроется и объяснение высокого положения женщины-матери, вообще характерное для первобытности.

Пережитки такой системы зафиксировал Н.А. Бутинов, писавший о том, что «этнография застает экзогамию в форме брачных запретов между определенными категориями людей, связанных классификационным родством. <…> В то же время этнография знает обязательный брак между определенными категориями лиц (например, с дочерью брата матери и т.д.)» [Бутинов 1951: *31].* В объяснении такого порядка Н.А. Бутинов склоняется к значению хозяйственных интересов двух взаимобрачующихся групп; однако, скорее, здесь следует видеть проявление необходимых (прежних?) требований соблюдения тотемического родства.

В связи с этим особое значение приобретает идея «родственности», которую часто ассоциируют с понятием «рода». Между тем

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

род и родственность — категории достаточно близкие, но не тождественные. Понятие родственности шире и подразумевает, в первую очередь, кровное родство в его исходном, биологическом значении. С течением времени чувство родственности может приобретать и социальную (тотемическую) окраску, определяться не только заложенными биологическими, но и приобретенными в процессе развития общественными связями, осмысляемыми как кровнородственные в инаковом окружении. В этом плане понятие родственности, безусловно, древнее рода, хотя и может рассматриваться как один из факторов его образования. «*Ты и я одной крови*» — эта идиома, блестяще сформулированная Киплингом, вероятно, наиболее точно определяет систему взаимоотношений в первобытных человеческих коллективах.

Идея родственности как не только биологического, но и тотемического родства лучше всего отражена в понятии (сейчас «отставленном», но по сути своей верном) кровнородственной семьи. Известно, что в свое время появление кровнородственной семьи рассматривалось как первая система ограничения половых отношений внутри «промискуитетного» стада. Действительно, запрещение браков между родителями и детьми, не говоря уже о других представителях нисходящих и восходящих поколений, должно было быть первым осознанным ограничением в области регуляции семейных отношений. По Марксу, «в первобытную эпоху сестра была женой и это было нравственно». Но не потому нравственно, что групповые брачные отношения объединяли всех представителей одного поколения, а потому, что моя сестра и жена должны были быть носителями одного тотемического начала, сохранение которого являлось обязательным условием воспроизводства членов «своего» коллектива. Возможно, в этом ином качестве понятие «кровнородственная семья» имеет право на существование.

Таким образом, вырисовывается общая картина связи между тотемизмом и экзогамией. Судя по всему, экзогамия «старше» тотемизма. Вынесение брачных связей за пределы своего сообщества (образование «дочерних» групп или матрилиний) входит в биологическое «наследство» человека. С появлением тотемического мировоззрения (условное начало — эпоха палеоантропов) уже существо-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

вавшая система реализации брачных связей «вовне» приобретает регламентированный характер, становится непременным условием соблюдения тотемического родства. Соблюдение тотемической генеалогии при этом играет детерминирующую роль, что создает определенную иллюзию происхождения экзогамии от тотемизма.

На самом деле, с началом тотемического мировоззрения эти два явления первобытной культуры очень тесно переплетаются друг с другом: именно тотемизм определяет экзогамию как один из институтов человеческого общества, но сама система подобного рода отношений имеет значительно более глубокие истоки. При этом наиболее вероятно, что первичным, если вообще имеет смысл такая «очередность», было не запрещение на том или ином основании брачных отношений внутри своего коллектива, а обязательность в целях соблюдения тотемической генеалогии (а иначе вообще не могло быть никакого воспроизводства!) заключения браков «вовне». Экзогамия как «запрет», скорее всего, возникает позже, в качестве альтернативы уже существовавшей системе отношений, оформившейся в условиях тотемического мировоззрения.

Отражение и дальнейшую трансформацию этой системы можно проследить по брачным классам некоторых народов охотников-собирателей Южного полушария, в классической форме представленных у австралийцев — этой своеобразной «лаборатории» изучения первобытности [Кабо 1969; Элькин 1952; Бахта, Сенюта 1972]. Функции регламентации брачно-семейных отношений здесь были распределены между тремя общественными институтами — фратрией, парной семьей и брачными классами. Фратрия представляла собой экзогамную половину племени и, как правило, имела тотемическое «содержание». При этом многие фратрии (или иначе — секции), судя по их названиям, представляли собой результат «деления» более крупных тотемических объединений. Фактическое соблюдение брачно-семейных отношений находилось «в ведении» брачных классов. Каждый абориген еще до своего рождения принадлежал к данной экзогамной группе и определенному брачному классу; и это положение не могли изменить ни переселения, ни личные симпатии, ни какие-либо другие обстоятельства. Место человека в браке, с учетом существовавшей до него системы родственных (тотемических) связей, было *предопределено.*

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Известны различные по сложности системы брачных классов. В наиболее простой из них, 4-классной (при матрилинейном счете родства), брак заключался только в другой, «родственной» по материнской линии фратрии. Дети, появившиеся в результате этого брака, поступали во фратрию матери, но не в тот класс, откуда происходит мать, а в смежный с ним класс. Соответственно их дети, возвращаясь в «свою» фратрию, также занимали место в смежном классе; после чего вся «схема» повторялась вновь. Благодаря такой системе решались две «задачи»: безусловное соблюдение тотемического родства и исключение возможности брачных отношений между представителями различных поколений (в данном случае — родителями и детьми). Следующая по сложности, 8-классная система, во много раз ужесточала все указанные позиции.

Та же система брачных классов была характерна и для австралийских племен с патрилинейным счетом родства и, соответственно, иной ориентацией тотемической генеалогии; однако вопрос об историческом соотношении матрилинейности и патрилинейности выходит за рамки настоящей работы. Можно по-разному относиться к социальному устройству народов-изолятов как своеобразных «слепков» организации давно не существующих обществ, но то, что они являются преемниками древнейшей в истории человеческого общества, я бы сказал — диалектической системы взаимодействия тотемизма и экзогамии, не подлежит никакому сомнению.

Библиография

Арутюнов С. А. О форме стада предлюдей // Советская этнография. 1974. № 5.

Бахта В.М., Сенюта Т.В. Локальная группа, семья и узы родства в обществе аборигенов Австралии // Охотники, собиратели, рыболовы. Л., 1972.

Бибиков С.Н. К социальной интерпретации мустьерских погребений // Реконструкция древних общественных отношений по археологическим материалам жилищ и поселений. Л., 1974.

Бутинов Н.А. Проблема экзогамии (по австралийским материалам) // Труды института этнографии. Л., 1951. Нов. сер.Т. XIV.

Бутовская М.Л., Файнберг Л.А. Проблема зарождения человеческого общества: новые подходы, гипотезы // Исследования по первобытной истории. М., 1992.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Вильчек Вс. Прощание с Марксом. М., 1993.

Дмитриева Т.Н. Проблема тотемизам в историографическом аспекте // Тотемизм: артефакты, концепции и реальность. СПб., 2000. С. 7–22.

Кабо В.Р. Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии. М,, 1969.

Кабо В.Р. Тотемизм // Свод этнографических понятий и терминов. Духовная культура. М., 1993.

Окладников А.П. О значении захоронений неандертальцев для истории первобытной культуры // Советская этнография. 1952. № 3.

Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966.

Смирнов Ю.А. Мустьерские погребения Евразии. М., 1991.

Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. М., 1985.

Тих Н.А. Предыстория общества. Л., 1970.

Удалова Г.П. Ритуализация поведения у животных //Тотемизм: артефакты, концепции и реальность. СПб., 2000. С. 23–33.

Файнберг Л.А. О некоторых предпосылках возникновения социальной организации // СЭ, № 5, 1974.

Файнберг Л.А. У истоков социогенеза. М., 1980.

*Щербакова Т.И. «*Необычные объекты» культурного слоя палеолитических поселений как предмет специального изучения // Тотемизм: артефакты, концепции и реальность. СПб., 2000. С. 43–54.

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

Т.Н. Дмитриева

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ ИСКУССТВА ПАЛЕОЛИТА

В последние два-три десятилетия в науках о культуре получила развитие идея о сходстве набора функций, выполняемых левым и правым полушарием мозга индивидуума, и набора преобладающих характеристик менталитета, стиля мышления различных культур. В частности, разделительная граница проходит между архаическими и восточными культурами, с одной стороны, и средиземноморско-западноевропейской, с другой. В нашей стране эту идею поддержи-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

вал В.В. Иванов в работах начала 1980-х годов [Иванов 1978; 1980; 1984]. В журнале Current Anthropology в 1976 г. на эту тему была развернута дискуссия, причем нейрофизиологи предостерегали от поспешных и прямолинейных выводов [Paredes, Hepburn 1976].

Для архаического мышления характерен синтетический, целостный образ мира, ощущение взаимной связи, включенности человека в окружающий мир; человек архаической культуры «*мыслит себя в тех же категориях, что и остальной мир*, строит свои отношения с природой не по принципу "субъект — объект", а по принципу "я — ты", исходя из внутренней уверенности в *интимном единстве и взаимопроникновении природы и человека, органически родственных и магически сопричастных*» [Гуревич 1981: 138] (см. также Франкфорт и др. 1981: 25]). Для современной европейской культуры преобладающим (и предпочтительным) типом мышления является рациональный, аналитический, противопоставляющий объект — субъекту, отстраняющийся от эмоций и т.п. Но один тип не существует без другого.

Об органичности сочетания двух типов мышления писал еще Л. Леви-Брюль: «В действительности же наша умственная деятельность является одновременно рациональной и иррациональной. Пралогический и мистический элементы сосуществуют в ней с логическим» [Леви-Брюль 1930: 320]. То же самое подчеркивали позже Ю. Лотман и Б. Успенский: сознание всегда было гетерогенным, это его исконное свойство, для механизма его существования необходимо наличие хотя бы двух не до конца взаимопереводимых систем [Лотман, Успенский 1973: 293].

Если дополнительность разных типов в пределах единой структуры мышления необходима в принципе (отметим, что принцип дополнительности является не менее фундаментальным в устройстве нашего мира, чем принцип симметрии), то пропорции архаического и рационального в разные времена и в разных культурах были различны. Архаический тип, естественно, в древности преобладал, но, исходя из всеобщности принципа дополнительности, можно предположить, что и тогда тоже должен был существовать рациональный тип. Как можно выявить их соотношение с помощью имеющихся в нашем распоряжении источников? Можно ли на основании

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

рассмотрения палеолитических изображений предполагать, что некоторые особенности изобразительной системы говорят о развитии право- или левополушарных функций?

Задачей данной статьи я вижу обзор, экспозицию массива изобразительных данных, сделанный таким образом, чтобы более рельефно представить те особенности изобразительной системы искусства палеолита, о которых можно предполагать, что они имеют отношение к деятельности правого или левого полушарий.

Хотелось бы сделать еще одно предварительное замечание. Мозг, очевидно, у всех людей современного вида устроен одинаково, как с точки зрения морфологии, так и с точки зрения функций. Вместе с тем существует бесконечное многообразие культур. Уже одно это должно наводить на мысль, что далеко не все обусловлено физиологией. Однако, выявив то, что обусловлено именно ею, мы откроем себе дорогу для более глубокого понимания механизмов культурного развития.

«Культурный взрыв» в эпоху верхнего палеолита, выразившийся в появлении в отчетливом виде всех существующих ныне сфер человеческой деятельности, в том числе и искусства, всегда будет привлекать первозданностью и вместе с тем сложностью и оформленностью проявлений. Возможно, что смысла искусства, каким он был для авторов рисунков, мы не узнаем никогда, как и содержания этих изображений, значения образов. Но можно предположить, что анализ формы изображений, правил их построения, сочетания друг с другом и с той поверхностью, на которой они сделаны, анализ контекста пещеры или культурного слоя, в котором найдены предметы искусства, поможет ответить на вопрос, не «что думали древние люди», а «как они думали», каким законам подчинялось их мышление в его визуальной форме и какие нейрофизиологические функции могли отвечать за формирование именно данных особенностей их изобразительной системы. Естественно, такая постановка задачи интерпретации древнейшего искусства требует соответствующего анализа и организации фактического материала.

Одним из ключевых вопросов, от которых зависит дальнейший анализ, является вопрос о том, представляет ли собой палеолитическое искусство некое единство, можно ли рассматривать его как

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

целое. Есть разные взгляды, но можно согласиться с А. Леруа-Гураном, который подчеркивал, что палеолитическое искусство Европы действительно представляет собой единство на определенном уровне обобщения, на котором едино, например, искусство Африки южнее Сахары, несмотря на особенности, свойственные каждому народу. В этом смысле едино и европейское палеолитическое искусство, несмотря на более чем 20000-летнюю историю своего развития. Менялась техника, развивались во времени и пространстве стили, но «корпус изобразительных тем» оставался постоянным: зверь, человек, геометризованные изображения [Leroi-Gourhan 1979: 37]. Единство на уровне воплощенных тем проявляет внутреннее многообразие и изменчивость в зависимости от времени, региона, культурных традиций, функционального аспекта (монументальное и мобильное искусство, декор орудий труда, украшения).

Естественно, что в одной статье невозможно проследить развитие многообразных проявлений изобразительной системы древнейшего искусства. Поэтому мы остановимся, с одной стороны, на самых общих моментах, связывающих почти весь изобразительный массив палеолита, с другой — на тех именно его чертах, которые могут отражать какие-то особенности восприятия, переработки и воспроизведения зрительной информации палеолитическим человеком.

Определим понятие «изобразительная система» как набор искусственных приемов и способов их сочетания, используемый как для передачи трехмерного изображения на поверхности и в объеме, так и для размещения геометрических форм на поверхности. Это как бы изобразительный язык со своими элементами, правилами связи и формообразования.

Еще одним ключевым вопросом, с которым связаны многие другие, является вопрос о наличии и характере композиции в палеолитическом искусстве. Даже внешнее, формальное описание набора изобразительных средств во многом зависит от решения вопроса о том, можно считать многочисленные рисунки на стенах пещер композициями или нет. Имеется ли между отдельными фигурами какая-либо связь, известная, подразумевавшаяся древним автором и его зрителями, и если есть, то какова она? От этого зависит оценка их взаимного расположения, относительных размеров, направления движения, цвета и т.д.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Другой вопрос, связанный с вопросом о композиции: можно ли говорить, что каждая фигура была сделана раз и навсегда, что никакие последующие изменения не затрагивали изображения. Долгое время, благодаря исследованиям А. Брейля, считалось, что настенное искусство представляет собой постепенную аккумуляцию, накопление изолированных картин, каждая из которых создавалась в результате необходимости данного момента. На этой оценке был основан метод относительной датировки наскальных изображений, использованный А. Брейлем для хронологической систематизации изображений: рисунки в пещерах могли накапливаться в течение многих столетий, и даже в одной и той же пещере можно найти свидетельства разных эпох. Поскольку же изображения рисовались в пещерах индивидуально, для конкретных (магических, как считал А. Брейль) целей, то в их расположении нет порядка и набор изображений на данной стене и во всей пещере не представляет собой целостности, единства.

Однако убежденность в отсутствии композиционного единства через некоторое время была поколеблена. Обычно это связывают с именами А. Лямминь-Амперер и А. Леруа-Гурана. Но уже в 1935 г. С.Н. Замятнин предложил свою интерпретацию лоссельских рельефов (и других женских изображений) как единой композиции, связанной функционально в рамках единого действия, а в 1949 г. кратко набросал исторический путь развития изобразительных композиций в палеолите [Замятнин 1961: 57–58]. Наиболее ранней ступенью развития композиции является упомянутая функциональная связь отдельных изолированных изображений, определенное размещение этих изображений во время манипулирования ими.

Далее развитие композиции, по С.Н. Замятнину, приводит к тому, что изображения, связанные по смыслу, размещаются на одном предмете, иногда на разных сторонах его. Как пример приводится костяная пластинка из грота Истюриц, на одной стороне которой изображены бизоны, на другой — женские фигурки, и те и другие — с изображениями гарпунов. И только в мадлене наряду с изолированными изображениями появляются (как правило, в искусстве малых форм) немногочисленные композиции в современном смысле этого слова, т.е. такие, где связь между фигурами передана

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

изобразительными средствами, а не подразумевается известной художнику и зрителю.

Однако лишь в конце 1950-х — начале 1960-х годов А. Ляминь-Амперер и А. Леруа-Гуран высказали предположение о существовании продуманных композиций, объединяющих пещеру в целом. «Когда стоишь перед грандиозными настенными рисунками Ляско и Альтамиры, <…> трудно вообразить, как редкая аккумуляция изолированных сюжетов могла привести к созданию ансамбля, который поражает <…> своим совершенным балансом и гармонией», — писал А. Леруа-Гуран [Leroi-Gourhan 1979: 38].

Он предположил, что если люди палеолита вносили определенный порядок в способ размещения изображений в пещерах, то анализ изображений в достаточно большом количестве пещер должен выявить этот порядок, ту общую схему, которую древние художники могли иметь в уме. Для проверки этого была исследована топография 72 пещер, где было зафиксировано расположение более чем 2500 отдельных изображений. Выяснилось, что около 85 % бизонов, диких быков и лошадей находилось в так называемой «центральной позиции» — в середине панно или в главной камере пещеры. В «латеральных» позициях на этих же панно располагаются обычно олени, каменные бараны и мамонты. Три другие вида животных — медведь, лев и носорог, а также изображение человека-мужчины — встречаются только в самых глубоких частях пещеры или далеко от центральной позиции.

Аналогичные закономерности удалось проследить и в распределении других сюжетов — изображений женщин и геометрических знаков: более 80 % женских фигур, как и широких знаков, занимающих некоторую площадь, которые А. Леруа-Гуран считает символами женского пола, расположены в центральной позиции, так же, как и бизоны и быки. 70% «узких», «мужских» знаков расположены на периферийной позиции.

Ж. Совэ в поисках принципов, ответственных за организацию изображений в пещерах, рассмотрел весь изобразительный массив как своего рода язык, со своей лексикой и синтаксисом, а также применил более строгие определения топографических позиций и более сложные статистические методы — вплоть до факторного

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

анализа. Он анализировал отдельно как региональные, так и хронологические единства, выявляя тем самым синхронические и диахронические структуры [Sauvet 1988]. Была подтверждена идея о топографической упорядоченности, которая имеет статистическую, вероятностную природу.

Но эта статистическая упорядоченность проявляется таким образом, что связь между отдельными фигурами на каждом панно, взятом в отдельности, не очевидна для зрителя, который не является носителем той культурной информации, той единой для палеолита — как считал А. Леруа-Гуран и его последователи — мифологической концепции, которая побуждала древних художников рисовать бизонов на центральных больших панно, а кошек — в глубоких укромных уголках. Связь не изображается, она подразумевается известной, она существует — если существует — не в изобразительном поле, а в культурном пространстве. Поэтому композиция такого рода — функциональная, что дает нам возможность гипотетически рассматривать всю пещеру или какую-то ее часть как смысловое единство, она не позволяет видеть ни в отдельном изобразительном поле, ни во всей пещере именно изобразительного единства. За редкими исключениями, которые очевидны.

В последнее время появились естественно-научные методы, позволяющие в большей степени упорядочить изобразительный массив с точки зрения хронологии, как относительной (сравнительный анализ состава красок), так и абсолютной (радиоуглеродное датирование непосредственно самих изображений). В результате оказалось, что некоторые пещерные ансамбли, ранее считавшиеся на основании единства стиля гомогенными, создавались в несколько приемов. Например, выяснилось, что живопись Нио делалась двумя различными составами красок, которые различаются добавками: в одном случае к основному пигменту добавлялся полевой шпат, а в другом — биотит, черная слюда. Анализ многочисленных фигур Черного Салона позволил различить разные фазы создания композиции ансамбля. Причем краска с биотитом употреблялась позже, чем с полевым шпатом, что установлено по аналогии с другими памятниками [Clottes 1994: 229].

С другой стороны, в Куньяке установлено, что ряд фигур сделан одним и тем же красным пигментом, что поддерживает идею об

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

одновременности их исполнения, о настоящей композиции в виде фриза, а не аккумуляции их с течением времени [Ibid: 229]. Таким образом, появились объективные аргументы для того, чтобы конкретно, в каждой пещере, показать процесс накопления изображений. Пещерные ансамбли нельзя считать ни абсолютно гомогенными, ни абсолютно разнородными.

Между тем хронологические разрывы между исполнением различных рисунков вовсе не опровергают возможности сохранения в памяти людей каких-то общих принципов их организации, за которыми могли стоять общие мифологические представления. При этом само наличие более древних рисунков не могло не оказывать влияния на восприятие людей, вновь пришедших в пещеру, и на размещение ими своих рисунков.

Каков бы ни был процесс формирования декора пещер, мы можем отметить некоторые особенности именно изобразительных средств и приемов воплощения зрительных образов, которые объединяют массив палеолитического настенного искусства. И одной из таких особенностей, сразу бросающейся в глаза, является в большинстве случаев отсутствие видимой, изображенной связи между отдельными фигурами (которая, как уже говорилось, может быть вынесена за пределы изобразительного поля, осуществляться в ритуальном действе или просто подразумеваться). Это касается как достаточно разреженных панно, где изображено небольшое количество фигур, как, например, зал рисунков в Каповой пещере, так и более плотных изображений, где фигуры налегают друг на друга, перекрывают друг друга в густой путанице изображений.

Впечатление смыслового единства, смысловой связи дают расположенные рядом стилистически однородные фигуры, сделанные в рамках одной художественной традиции, как, например, в Ляско или на плафоне Альтамиры. Но и здесь стилистически и технологически близкие фигуры изображены так, что они не находятся друг с другом в каких-либо видимых взаимоотношениях. Как писал Д. Виалю, это искусство «фигуративное, но не нарративное» [Vialou 1996].

В Альтамире, например, стилистически однородные бизоны находятся в самых различных позах, «катаются в пыли», но делают

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

они это как бы каждый сам по себе, безо всякой связи с другими, как и лошади или «переплывающие реку олени» в Ляско. Здесь уместно вспомнить идею В.Н. Топорова об общем принципе организации архаических текстов, объединяющем и словесные тексты, и тексты изобразительные — это «присоединительный» принцип. Как пример словесного текста, основанного на этом принципе, В.Н. Топоров приводит фольклорные тексты типа «Теремок» и различные заклинания, перечисляющие предметы и части тела [Топоров 1972: 81–82].

В наскальном искусстве исключения из этого правила очень редки: колодец Ляско, где изображена настоящая сцена; олени из Фон де Гом; бизоны из Ляско. Характерно также присутствие в одном и том же изобразительном массиве как целых фигур животных, так и неполных, а также их частей (голов, линий головы-спины, задних частей и пр.), причем и целые животные, и «некомплектные» детали бывают включены в единую «сетку линий», как, например, в Труа-Фрер.

Кроме того что бывают неполные изображения, нередко встречаются «сверхкомплектные» детали — несколько глаз, носов, ушей, большее, чем нужно, количество ног. Последнее иногда считают способом передачи движения. А. Маршак полагал, что это повторное использование рисунка, повторение его, обновление для каких-либо ритуальных целей [Marshack 1984: 585].

С отсутствием изображенной смысловой связи между отдельными фигурами связана и такая особенность, как отсутствие ограничения изобразительного поля какими-либо искусственными рамками. Естественные ограничения существуют, но они, как правило, не играют роли рамки, линии земли и т.п., а скорее, ограничивают именно в техническом отношении (препятствия, не дающие возможность дальнейшего использования поверхности). При этом труднодоступность места как такового их может и не останавливать (например, росписи потолка в Ляско, олени в той же пещере, расположенные очень высоко у потолка, в месте, которое трудно осветить, а также сцена в колодце).

В связи с тем что каждое данное изобразительное поле представляет собой серию фигур, смысловая связь между которыми, если

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

и существует, почти всегда остается «за скобками», вне изображения, понятие «верха» и «низа» или центра изобразительного поля в целом теряет значение и можно говорить лишь о положении на плоскости каждой отдельной фигуры. Как правило, животные изображены в «нормальном» положении — ногами вниз и головой вверх, но также нередко встречаются и другие положения — наклонные, вертикальные, в том числе головой вниз (бизон из пещеры Портель, в галерее Реньоля; изображения в Фонтане и в других гротах). При отсутствии визуальной связи между изображениями для изолированной фигуры нельзя сказать, находится ли она в правильном положении или вверх ногами. Другими словами, в большинстве палеолитических композиций не имеет значения привычная вертикально-горизонтальная система пространственных координат. Как отмечал Р. Арнхейм, ориентация предмета — явление не абсолютное, а относительное и зависит от общей структуры изображаемого объекта [Арнхейм 1974].

Фигуры животных, как правило профильные, могут быть ориентированы как вправо, так и влево, но встречаются и такие, у которых голова изображена анфас, а туловище — в профиль, или же рога в т.н. скрученной перспективе. Строго фронтальные фигуры встречаются в наскальном искусстве очень редко. Например, в открытой в 1994 г. пещере в Ардеше — гроте Шовэ имеется изображение совы анфас.

Размеры изображений разнообразны. На одном изобразительном поле могут совмещаться рисунки различных размеров, причем относительные размеры животных, как правило, не соблюдаются. Среди таких зверей, как горный козел, лев и пр., в такую же величину рисовались мамонты или бизоны. Размеры животных, как правило, колеблются в пределах 1 м, но иногда бывают больше. Например, на плафоне Альтамиры бизоны имеют длину примерно по 80 см, но рядом изображена лань длиной 220 см — один из самых крупных рисунков во всем наскальном искусстве. Длина коровы, расположенной над фризом лошадей в Галерее живописи в Ляско — 170 см. Причем лошади, напоминающие шотландских пони, вдвое меньше, а предшествующие им т.н. «китайские лошади» с провисшим хребтом и короткими ногами имеют длину 140 см. Длина рисунков

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

в пещере Ле Портель в основном колеблется от 40 до 80 см, но есть очень маленький красный силуэт лошади длиной 18 см и черный контур лошади длиной около 1 м и такой же величины бихромная лошадь (красный силуэт в черном контуре). Барельефы бизонов в Тюк д'Одубер имеют размеры чуть больше 60 см, маленькая же фигурка бизона оттуда же — длиной 12 см.

В искусстве малых форм размеры варьируют таким же образом. Одной из самых крупных скульптур из бивня мамонта является изображение человека-льва из Холленштейн-Штадель — около 30 см. В соседних ориньякских памятниках фигурки животных имеют высоту от 3 до 8 см, а одна неполная фигурка мамонта — 10 см. Фигурки мамонтов в Костенках имеют высоту 1–2 см, фигурки женщин — от 4 до 18 см.

Если размеры мелкой пластики могли определяться как их функциональным назначением, так и возможностями сырья, то размеры фигур в настенном искусстве могли быть выбраны более произвольно. Но вряд ли можно говорить о перспективном значении размеров рисунков в пределах всего изобразительного поля: для этого нужно быть уверенным в наличии изображения повествовательных, смысловых связей между отдельными фигурами, что бывает крайне редко. Скорее, именно различия в размерах фигур и серий фигур еще раз подтверждают самостоятельность и отдельных фигур, и серий в пределах массива изображений. Фигуры, представляющие стилистическое единство и нарисованные в связи друг с другом, имеют и сопоставимые размеры (олени, лошади «пони», коровы и другие группы животных в Ляско). И наоборот, несопоставимые размеры (например, мамонт, который меньше козла) говорят о том, что фигуры воспринимались отдельно и независимо друг от друга.

Таким образом, если в построении отдельной фигуры, начиная со стиля III Леруа-Гурана, прослеживается передача объема, то этого нельзя сказать о соотношении фигур. В межфигурном пространстве перспектива не реализуется. Т.е. можно сказать, что пустое, незаполненное объектами пространство как бы и не изображается. Единичные случаи наличия перспективы при изображении многих фигур — стада на плитке из Шаффо и на кости из Тейжа — именно это и подтверждают: скорее всего, там изображен табун как единый объект.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Эта черта изобразительной системы находит параллель, может быть слишком смелую, в мифологическом восприятии пространства, выраженном в архаичных словесных текстах, где описываются только места действия, пространство же, расположенное между этими точками, остается вне внимания, не описывается и, очевидно, не осознается (см., напр.: [Стеблин-Каменский 1976: 32–33]).

С характером композиционной связи изобразительного массива связана и оценка симметрии, ее наличия или отсутствия. В тех случаях, когда в наскальном искусстве можно говорить о сериях фигур, которые изображались или воспринимались как единство, может иметь место симметрия переноса вдоль оси (ср. «присоединительную» связь В.Н. Топорова). Крайне редко можно говорить о зеркальной симметрии. В большинстве же случаев понятие симметрии неприложимо к изобразительному массиву со слабой связанностью отдельных фигур, с отсутствием рамки и вертикально-горизонтальных осей пространственных координат.

Также от оценки того, насколько и как связаны различные изображения на стенах пещер, зависит и вывод о том, насколько и как сочетаются друг с другом фигуративные изображения и знаки. Эти два типа изображений, фигуративные и геометризованные, возникают одновременно и развиваются параллельно. Начиная с первых проявлений изобразительной деятельности в ориньяке, как на гравировках на блоках известняка, так и в скульптуре, образ животного сопровождается геометрическими фигурами. Так, мы видим в Ля Фераси обобщенный контур животного и женский знак; на фигурки животных из Фогельхерда нанесены ряды крестиков и других знаков.

То же самое в более поздних памятниках. Геометрические фигуры — точки, черточки, клавиформы, четырехугольники, знаки в виде щитов и гербов и т.п. — включены в контекст изображений животных. Знаки в виде уголков, гусиных лап, стрелок, веточек, палочек встречаются или в пределах изображения зверя, или в непосредственной близости от него. Они часто интерпретируются как раны и оружие, поражающее животное, но, как отмечали Б. и Ж. Делюк, звери не выглядят обеспокоенными этими ранами и стрелами [Delluc B. et G. 1989: 391]. Вместе с тем в пределах изображения

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

животного (как и вне его, но в непосредственной близости) могут располагаться и другие знаки: клавиформы рядом с бизоном, тектиформы рядом с мамонтом и др.

Является ли связь между зверем и знаком обусловленной каким-то подразумевающимся смыслом, являются ли зверь и знак элементами одного и того же текста или нет? В ряде случаев — явно да, т.к. имеются серии повторяющихся сочетаний. Между тем есть панно, где изображены звери без знаков, а есть такие, где имеются только знаки, без зверей. Поэтому для наскального искусства этот вопрос в каждом отдельном случае должен решаться конкретно, а это возможно далеко не всегда. В искусстве малых форм связь фигуративного и геометрического изображения более определенна, и, наверное, можно говорить о том, что образ животного дополняется неким смыслом, выраженным геометрическим знаком.

И последнее, на чем хотелось бы остановиться (последнее по порядку, но не по значению) — это чрезвычайно тесная и живая связь изображений с той поверхностью, на которой они сделаны, с очертаниями трещин, выемок, с особенностями рельефа. Примеров использования естественных форм в качестве детали контура в какой-либо части изображения или как подсказки образа в целом — великое множество. Так, в пещере Кастильо естественные очертания скалы включены в изображение бизона, служа линией спины и задних ног. В Нио к углублению в скале, напоминающему по своим очертаниям голову оленя анфас, дорисованы ветвистые рога, в Альтамире бизоны вписаны в выступы потолка. Множество естественных особенностей скалы было использовано при формировании изображений в Ле Портеле. Например, голова лани, сделанная черным контуром, дополняет тело, образованное естественным контуром скалы. Вокруг скального выступа, воспринятого как фаллос, нарисована человеческая фигура, получившая имя «мсье Ле Портель». Аббат Лемози считал, что для древнего человека животные как бы мистически предсуществовали в подземных гротах, проявляя себя в естественных контурах [Lemosi: 1929].

Однако У. Дэвис обратил внимание на то, что использование естественных форм не характерно для ранних стадий изобразительной деятельности и широко используется лишь в мадлене, где это мож-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

но объяснить общей разработанностью художественных средств: используется не только линия, но и цвет, пространство, объем, текстура поверхности [Davis 1986].

Но, кроме того, здесь проявляется и эмоциональность восприятия, подвижность ассоциаций, свобода оперирования формой и, видимо, отсутствие каких-либо предписанных традицией способов изображать тот или иной сюжет, что дает достаточную свободу для индивидуальных решений. Я. Елинек подчеркивает очень сильную эмоциональную базу в европейском палеолитическом искусстве, меньшую скованность и больший творческий дух в сравнении с искусством, например, аборигенов Австралии [Jelinek 1984: 591]. Эта свобода нашла отражение и в большей вариабельности искусства, в большем диапазоне художественных средств и приемов: здесь мы находим и реализм, и фантастику, и схематизацию, и стилизацию, и даже гротеск и карикатуру. Эта свобода проявляется также в отсутствии серийности произведений, представляющих собой массовую продукцию. Например, есть общие черты, характеризующие принцип построения костенковских женских статуэток и противопоставляющие его авдеевским или хотылевским [Гвоздовер 1985]. Но в пределах каждого памятника облик каждой статуэтки индивидуален: они варьируют и по размерам, и по пропорциям, и по тому, изображено ли лицо, имеются ли украшения и какие они и пр. Для объяснения этого разнообразия иногда указывают, что, возможно, статуэтки изображали конкретных женщин с их индивидуальными чертами, но то же самое — малая степень стандартизации — наблюдается и на тех изделиях, где это объяснение неприменимо.

Может быть, отсутствие жесткой стандартизации, установившегося канона следует также считать одной из характерных черт не только изобразительной системы, но более того — принципом формообразования, характерным для этой эпохи.

Итак, что из перечисленных особенностей может быть объяснено с точки зрения асимметрии функций полушарий мозга? Являются ли эти особенности показателями того, как протекали мыслительные процессы авторов дошедших до нас изображений? Можно ли на основании данного материала реконструировать «стиль мышления», «менталитет» данной эпохи? Видимо, ответ может быть

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

получен только в результате интердисциплинарного исследования археологов, психологов и нейрофизиологов.

Рис. 1. Пещера Ляско. Фигуры животных, геометрические знаки и гравированные линии, сделанные одновременно (по А. Глори) [Jelinek 1984: fig. 3]

Библиография

Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М., 1974.

Гвоздовер М.Д. Типология женских статуэток костенковской палеолитической культуры // Вопросы антропологии. 1985. Вып. 75.

Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

Замятнин С.Н. Очерки по палеолиту. М.; Л., 1961.

Иванов В. В. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.

Иванов В.В. Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния // Структура текста. М., 1980.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Иванов В.В. До — во время — после? (вместо предисловия) // Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984.

Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.

Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам. Т. VI. Уч. зап. Тартуского государственного университета, 1973.

Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976.

Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984.

Clottes G. L'art pariétal paléolithique en France: derniers découvertes // Arte Paleolitico. Complutum 5. Madrid, 1994.

Delluc B. et G. Le sang, la souffrance et la mort dans l'art paléolithique // L'Anthropologie. T. 93, № 2, 1989.

Davis W. The Origins of Image Making // Current Anthropology. 1986. Vol. 27, № 3.

Jelinek J. Communication biologique et culturelle et l'art primitif // L'Anthropologie. T. 88, № 4.

Lemosi A. La grotte-temple du Pech-Merle. P., 1929.

Leroi-Gourhan A. The Evolution of Paleolithic Art // Hunters, Farmers and Civilizations. San Francisco, 1979.

Marshack A. Concepts théoriques conduisant à de nouvelles méthodes analytiques, de nouvaux procédés de recherche et catégories de données // L'Anthropologie. 1984. T. 88, № 4.

Paredes J.A., Hepburn M.J. The Split Brain and the Culture-and-Cognition Paradox // Current Anthropology. 1976. Vol. 17, № 1.

Sauvet G. La communication graphique paléolithique // L'Anthropologie. 1988. T. 92, № 1.

Vialou D. Au coeur de la préhistoire. Chasseurs et artistes. P., 1996.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

М.Л. Подольский

ИНТУИЦИЯ БЕСКОНЕЧНОСТИ В НАСКАЛЬНЫХ ИЗОБРАЖЕНИЯХ

Всякое *композиционно цельное* художественное произведение представляет собой некоторую самодостаточность, некий самобытный универсум. Оно должно давать чувственный образ, обладающий, хотя бы в частном аспекте, всеобщностью. В изобразительном творчестве с этим связан ряд проблем, среди которых ключевое место занимает необходимость снятия противоречия между конечным и беспредельностью. *Физически* любое изображение конечно, но *художественное* пространство картины должно быть построено так, чтобы не было вопроса: «А что за ее рамой?», иначе это будет не цельная вещь, а лишь фрагмент композиции, «вырезок из пространства». Ощущение беспредельности достигается различно — в зависимости от свойств изобразительной поверхности [Фаворский 1988: 71–195]. Так, на ограниченной неоднородной изобразительной поверхности, с четко выраженным центром и подчиненной ему периферией, возникает возможность потенциально бесконечного «сгущения» периферийного пространства. Это мы видим на христианской иконе, построенной по принципу т.н. обратной перспективы, и в буддийской композиции типа мандалы.

Наскальная изобразительная поверхность представляет собой другой частный вариант, в некотором роде прямо противоположный: она неограниченна и однородна [Подольский 1977]. Из этого вытекает ряд неотъемлемо присущих ей композиционных принципов. Изображенный предмет (зверь), независимо от размеров рисунка, всегда конечен и оказывается в беспредельном пространстве всего лишь песчинкой, исчезающе малым пятном, стремящимся свернуться в точку. Имея статус точки, предмет может располагаться на поверхности произвольно — в каком угодно месте, с какой угодно ориентацией. Будучи всего лишь точкой, изображенный предмет не может «овладеть» пространством — даже малой его частью.

Фактически он занимает какой-то участок поверхности, но тот же самый художник или его преемник могут поместить здесь дру-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

гой рисунок, потом еще один и т.д. Не владея пространством, изображенный предмет не может его структурировать. Сам по себе он имеет определенный масштаб и очевидную структуру: верх и низ, опорную поверхность и пр. Но это его собственные, «личные» параметры, он не может передать их изобразительной поверхности. Художник, нанося новые рисунки, может с этими параметрами не считаться. Иначе говоря, отдельные фигуры, как правило, как бы не замечают других. Они существуют безотносительно друг к другу и по третьему измерению.

В живописи и графике, вообще говоря, трехмерное пространство может отображаться по-разному. Но в любом случае предметы, расположенные различно по глубине, проецируются на единую *физическую* плоскость. А от свойств *изобразительной* поверхности зависят как принципиальная возможность показать соответствующие различия, так и средства, с помощью которых это можно сделать. В наскальном варианте такая возможность и такие средства отсутствуют. Тут нет отправных ориентиров, относительно которых можно было бы осуществить маркировку разных планов. По той же причине здесь нет возможности ограничить глубину. Художественное наскальное пространство *неограниченно* и *однородно* (т.е. неструктурированно) по всем трем измерениям, но мы видим только его фронтальную проекцию.

В древнем искусстве (до Ренессанса) художественное пространство картины строилось исключительно изображаемыми предметами. Между тем и другим существовала прямая взаимозависимость, определяемая свойствами изобразительной поверхности. Наскальный образ должен был, следовательно, соответствовать *неструктурированному* ее варианту.

Начнем с пластики. Тут чрезвычайное разнообразие решений. На одном из полюсов — палеолитические росписи с великолепной живописной моделировкой объемов. На другом — наскальные рисунки, отражающие чисто функциональный подход. Таковы, например, схематичные петроглифы эпохи бронзы, где все части тела — просто прямые полоски. Это, по сути дела, уже переход от плоского контурного рисунка к знаку. Как же такие, казалось бы, взаимоисключающие варианты образного выражения могли быть композиционно реализованы в наскальном искусстве?

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В наскальных изображениях художественное пространство представлено исключительно своей проекцией. Плоское графическое изображение предмета здесь также будет только изображением его проекции. Поскольку внутренняя структура образа — его сугубо «личное» дело, то единственным связующим звеном, посредством которого предмет фиксирует свое отношение к пространству, оказывается контур. Немаловажно и то, что в контуре различия между предметом и его проекцией исчезают. Именно контур, принадлежа полноправно и предмету, и пространству, становится основой художественной цельности плоского наскального изображения. Потому-то древние художники чаще всего ограничивались контуром или силуэтом.

Одним из важнейших моментов при формировании художественного образа является выбор позы. Он определяется многими факторами. Но некоторые его аспекты непреложно вытекают из композиционной специфики произведения. Это те особенности художественного образа, которые позволяют ему «утвердиться» в плоскости картины. На наскальной изобразительной поверхности первое и, видимо, основное требование к позе заключается в обязательной активности фигуры. Конечная фигура, будучи несоизмеримой с беспредельным пространством, уподобляется в нем точке. На скалах встречаются и просто «точки» — ямки, выбитые в камне, или пятна охры. Они вполне вписываются в общий композиционный строй изображения, но собственного художественного образа не имеют. Уподобясь им, пассивная фигура также будет, по сути дела, лишена художественного образа. Впрочем, таких рисунков, вялых и невыразительных, известно немало.

Поскольку в наскальной плоскостной графике глубина никак не фиксируется, в ней исключены ракурсные развороты. Возможен либо профиль, либо анфас. Для животных обычно выбирался профиль: зверь легче узнается, понятно его состояние — стоит, идет, бежит…

Думаю, однако, что здесь жестко действовал композиционный фактор. Плоская наскальная фигура связана с окружающим пространством контуром. Выразительным и активным может быть только профильный контур животного. Редкие наскальные изображения

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

морды хищника анфас тоже выразительны, но не за счет контура. Пасть и глаза придают им активность, но она не закрепляет рисунок на поверхности. Она направлена из плоскости, на зрителя. Видимо, перед художником, когда он изображал зверя в профиль и анфас, стояли в какой-то мере разные задачи. В первом случае преобладал художественный аспект: создавалась картина мира, и для этого требовалось цельное восприятие образа и пространства. Второй вариант определялся, очевидно, некими магическими представлениями. И чтобы придать образу действенность, его нужно было «оторвать» от плоскости картины. Подобный прием широко практиковался и позднее — в частности, художниками барокко. Там он тоже имел в некотором смысле магическую окраску: картина, вторгаясь в наше реальное пространство, как бы оживает.

Каким же способом животное (точнее его профиль) может проявить активность — бежать, скакать, нападать в прыжке? Есть смысл бежать или прыгать, имея перед собой какую-то цель. Но ее нет в пространстве без границ и каких-либо промежуточных ориентиров: зверь «живет» здесь сам по себе. Остается спокойно идти — без определенной цели, без надежды когда-нибудь остановиться. Отдельная фигура — всего лишь точка на наскальной изобразительной поверхности, и только потенциально бесконечное движение может обеспечить ей полноправное место в неограниченном пространстве — та и другая бесконечности уже сопоставимы. Действительно, на скалах чаще всего изображались идущие животные. Понятно, что реально — т.е. физически — овладеть бесконечностью не дано никому, но уже само по себе стремление к этому определяет отношение предмета к пространству, дает ему пространственную типичность и цельность.

При живописной трактовке образа ситуация иная. Объемное изображение требует композиционной организации как зрительной передней плоскости, так и заднего плана. Отсутствие выраженной передней плоскости приводит к уничтожению границы между художественным пространством и реальным. Предметы начинают «вываливаться» из плоскости картины, «вырастать» на зрителя. При отсутствии выраженного заднего плана возникает ощущение в картине бездонных «дыр». В наскальном искусстве передняя плоскость и за-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

дний план могут быть организованы только в пределах изображения *отдельного* предмета. Пространство в целом, представленное всего лишь своей проекцией, никаких особых зрительных плоскостей иметь не может. Сосуществование столь разнородных компонентов чревато полной утратой художественной цельности. Пластически моделированная фигура животного может оказаться здесь неуместным приложением, «нашлепкой». В объемном изображении контур теряет свою безусловную композиционную прерогативу и спасти положение не может.

Но, как уже говорилось, в нашем зрительном восприятии наскальная фигура животного по отношению к необозримому пространству может быть сведена к «пятну». А пятно на изобразительной поверхности — это элементарнейший случай живописной композиции. Объемная трактовка этому не мешает: объемное пятно остается пятном, лишь бы оно сохраняло собственную цельность. Иначе говоря, зверь должен быть представлен как нерасчлененное пластическое тело, единой массой. Любые дополнительные объемы исключены или до предела редуцированы. Туловище с головой объединены (нет шеи). Ноги либо не показаны совсем, либо изображены частично, либо уменьшены. Контур предельно лаконичен. Такой образ утверждается в плоскости картины за счет пластического и цветового контраста — как живописное пятно. Каждая объемно моделированная фигура оказывается своеобразным пластическим островком на аморфной изобразительной поверхности.

Что касается позы, то в объемных изображениях, вообще говоря, допустимы ракурсы. Но ракурсные повороты должны чем-то мотивироваться. Здесь же мы имеем дело с проекцией пространства на фронтальную плоскость. Только эта плоскость композиционно значима. Ракурсы теряют композиционный смысл — в распоряжении художника по-прежнему остаются только профиль и анфас. Контур и здесь может быть очень выразительным в своей лаконичности и пластичности, но активность он утратил. Изображение зверя, чтобы не уподобиться пассивному пятну, должно обладать *внутренней* динамикой, которая принципиально отличает живописные наскальные образы от графических, внешне активных.

Речь шла о двух крайних вариантах — плоскостном графическом и живописном. В чистом виде ни то, ни другое практически

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

не встречается. У живописного образа значимость контура не может быть сведена к нулю — ведь это тоже проекция предмета на плоскость. Такое возможно, пожалуй, только для совершенно пассивного пятна, лишенного образности. Однако благодаря фактуре и природному колориту камня любой рисунок на нем (нередко даже естественный скол) выглядит живописно. Поэтому подавляющее большинство наскальных изображений в этом смысле синкретично, хотя каждое из них может тяготеть к той или иной парадигме.

С антропоморфными фигурами возникают дополнительные проблемы, связанные с отсутствием на наскальной изобразительной поверхности фиксированной вертикали. В реальной жизни четвероногое, находясь на равнине, поднимаясь или спускаясь по склону, меняет свою ориентацию в пространстве.

Поскольку вертикаль не является для него безусловным фактором, оно может «стерпеть» любой разворот на аморфной изобразительной поверхности. Человек в тех же жизненных ситуациях почти всегда сохраняет вертикальность, это его пространственная структурная доминанта. Структурно доминирующая вертикальная ось отдельной фигуры и отсутствие таковой на изобразительной поверхности вступают в явное противоречие. Это одна из причин сравнительно позднего распространения наскальных антропоморфных изображений.

В профиле человека вертикаль не столь категорична, как в фасе, и потому, не найдя поддержки на плоскости, способна вовсе потерять свою «власть» над фигурой. В этом отношении показательны синкретические образы. Фас сохраняет «человеческое» положение даже при наличии рогов или хвоста. Профиль в подобных случаях оказывается часто полусогнутым, чуть ли не становится на четвереньки. Иначе говоря, поза человеческой профильной фигуры, лишенная композиционной поддержки, может утратить свою специфику (вертикальность) и уподобиться позе животного. Такая поддержка появляется в сценах охоты. Но здесь изобразительная поверхность уже не может считаться в полном смысле слова неограниченной. Явная композиционная взаимообусловленность движений охотника и жертвы приводит к появлению замкнутого подпространства, хотя не очень четко выделенного. Приходится признать, что

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

«классическая» наскальная изобразительная поверхность мало приспособлена для человеческого профиля.

Фас, в отличие от профиля, обладает неотъемлемой вертикалью — осью симметрии. Чрезмерная вертикальность частной структуры, стремящаяся, по сути дела, к одномерности, может вступить в конфликт с общей аморфностью изобразительной поверхности и вызвать реакцию «отторжения». Преодолеть это можно опять-таки за счет внешней активности. А вот тут фасовая человеческая фигура имеет, по сравнению со звериной, решающее преимущество. Она может быть активной *в плоскости* изображения. Действительно, она почти никогда не стоит спокойно и, как бы исполняя какой-то танец, зрительно утверждается на поверхности скалы. Наскальных «пляшущих человечков» — одиночных либо в длинных шеренгах — мы находим повсюду.

Среди антропоморфных изображений распространены т.н. личины. Тут о «позе» уже нет речи, но композиционные проблемы остаются. Человеческое лицо анфас, как и звериная морда, стремилось бы «оторваться» от скалы и «выйти» из плоскости на зрителя. Чтобы преодолеть эту тенденцию, необходимо было придать образу активность в плоскости изображения. Это достигалось обычно весьма специфическим способом: личина снабжалась по контуру всевозможными лучами и отростками. Такая «проросшая» личина (вне зависимости от смысловой интерпретации лучей) закрепляется на поверхности очень убедительно. Практиковался и другой оригинальный вариант — бесконтурный. Это была уже не личина на скале, но «лицо» скалы. Оно «срастается» с поверхностью еще надежнее.

Все это рациональная сторона композиционного творчества. Но композиция не может быть чисто рациональной. В конечном счете, она имеет иррациональную, интуитивную основу. Художественное пространство должно обрести космический статус, необходима — в той или иной мере — его абсолютизация. А это уже есть акт душевного переживания. Без него не может возникнуть и не может быть адекватно воспринята художественная цельность искусства. Это переживание, какую бы форму оно ни принимало — религиозную, мистическую, эмоциональную, эстетическую или все вместе взя-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

тое — трансрационально. В частности, тот факт, что художественное пространство иконы — как христианской, так и буддийской — есть Космос, в аргументах не нуждается. Религиозно-мистический смысл такого отождествления тоже не вызывает сомнений. Но оно осуществимо только в том случае, если и художник, и зритель обладают соответствующей интуицией. Эти соображения относятся, очевидно, и к наскальному искусству. Что же можно сказать об интуиции и душевном переживании по его поводу?

Представим себе конкретную ситуацию — скажем, реку со скалистыми берегами. Пришел человек и на одной из гладких граней скалы нарисовал зверя. Что здесь изменилось? Появилось изображение, которого не было. Но произошло и нечто значительно более важное. Наряду с реальным ландшафтом, в котором существуют река, скалы, наш гипотетический художник, а также потенциальный зритель, возникло некое пространство, в котором «живет» нарисованный зверь. Поверхность скалы стала изобразительной поверхностью, обеспечивающей единство фигуры животного и неограниченного *художественного* пространства. Грань, выбранная художником, да и весь скальный массив имеют границы, но это суть элементы ландшафтного пространства, а не художественного. Действительно, в распоряжении художника оказывался зачастую лишь малый участок изобразительной поверхности: в нишах и узких проходах, на труднодоступных карнизах и т.п. Не в лучшее положение попадает и зритель. Но и тот, и другой должны были обладать соответствующей пространственной интуицией. Это относится и к нам, коль скоро мы хотим «вчувствоваться» в наскальную картину. И тогда нет нужды отправляться в далекое путешествие вдоль нее, чтобы убедиться в ее *потенциальной* неограниченности. Того небольшого участка скалы, который попадает в поле нашего зрения вместе с рисунком, вполне достаточно, чтобы ощутить *актуальную* бесконечность изобразительной поверхности. И картина обретает композиционную цельность: становится очевидным, что художественное пространство, в котором существует нарисованный зверь, представляет собой, по сути дела, *Космос*.

Итак, древний художник, нарисовав зверя, создал художественное пространство. Но тем самым он сделал еще более важное

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

дело — организовал пространство своего бытия и стал *соучастником творения мира!* Чаще всего встречаются не одиночные рисунки, а их скопления — нередко разных эпох. Что ж, причастность к акту творения требовала постоянного подтверждения. К тому же такая концентрация должна была усиливать эффективность создаваемых образов: они как бы подкрепляются предыдущими. Очень показательно наложение изображений — очевидно, сознательное. Нельзя было не увидеть творений предшественников — новый рисунок, соответственно, можно было бы поместить рядом. Термин «палимпсест» к большинству таких случаев неприменим. Предыдущее не стиралось: разновременные фигуры можно (хотя и не всегда) «прочесть», фокусируя взгляд то на одной, то на другой.

Многослойность — одно из важнейших свойств наскальной композиции. Художественное пространство существует здесь не само по себе, но только в единстве с художественным образом. У каждого из образов свое пространство, но при этом общее для всех — Космос. При создании нового рисунка художественное пространство создается заново. И только при общем взгляде оказывается, что это нечто, уже существовавшее ранее. При зрительном вычленении какого-либо отдельного образа происходит обратное: вместе с ним вычленяется его пространство, которое как бы «отлипает» от пространства общего. Отдельные фигуры здесь не просто сосуществуют, они дублируют, а точнее многократно репродуцируют друг друга. На наскальной изобразительной поверхности единичная фигура — лишь песчинка в безбрежном океане, и тут их оказывается много. Что ж, и то и другое вполне здраво.

Формирование писаниц являло собой длительный процесс сотворчества — очень сложного и разностороннего. Прежде всего, в каждом новом рисунке фиксировалась причастность к изначальному акту творения мира. И это было сотворчество представителей разных поколений и даже разных эпох. В это вовлекался зритель: обладая той же (или близкой) интуицией, что и авторы рисунков, он тоже становился соучастником общего процесса. К нему подключается и археолог, изучающий петроглифы.

Конечно, за многие тысячелетия своего существования наскальное искусство не могло не претерпеть существенных изменений.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Основные композиционные принципы, обусловленные неограниченностью изобразительной поверхности, являются неотъемлемым свойством этого вида творчества. Но те конкретные формы, в которых они воплощались, менялись от эпохи к эпохе, что связано, в значительной мере, с трансформацией пространственной интуиции. Ее, следовательно, надо попытаться проследить в историческом развитии. Речь идет не об «истории» наскального искусства (ее вряд ли можно корректно воссоздать на нынешнем уровне знаний), а о том, чтобы наметить основные ориентиры, которые позволили бы более или менее «грамотно» воспринимать это многогранное и отнюдь не застойное явление.

Палеолитическое монументальное искусство известно нам почти исключительно по пещерным комплексам (под открытым небом древнейшие рисунки могли попросту не сохраниться, но это весьма проблематично). Поздние эпохи практически не оставили изображений в пещерах. Следовательно, ландшафтная специфика этих двух вариантов монументального творчества имеет, в первую очередь, эпохальный характер. В наскальном искусстве двояко моделируется Космос — и в художественном, и в реальном пространствах. Космос создателей пещерных росписей обладал исключительной пластичностью и телесностью. Пещера — это воспринимаемое изнутри пластическое тело. Это дает нам право говорить не только о топографии пещер, как это сейчас принято, но и об их архитектуре. Палеолитический человек не строил пещеру, но был прекрасным архитектором. Нанося свои рисунки, он зрительно закреплял пластические массы стен, потолка и пола, оформлял внутреннее пространство залов, организовывал движение зрителя, который мог бы здесь оказаться. Все это задачи архитектурные, в прямом смысле этого слова.

Самые ранние известные нам изображения в пещерах относятся к т.н. дофигуративному периоду. Это силуэты ладоней и «макароны» — беспорядочные линии, прочерченные пальцами по сырой глине. Не вдаваясь в их смысловые объяснения, отметим, что в них явно прослеживается проявление сопричастности (партиципации) — в левибрюлевском смысле. С нею, вероятно, неразрывно связан тот импульс, который положил начало пещерному творчеству. По

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Л. Леви-Брюлю, «сопричастность стремится быть представленной» [Леви-Брюль 1994: 352].

Пещерные рисунки дают яркий пример действия этого закона, хотя, очевидно, не самый древний. Натуральный макет [Столяр 1985: 180–210] нижнего палеолита также предоставлял возможность эффективного выявления партиципации. Однако чучело медведя в пещере — это конструкция. Такой способ самовыражения обладал безусловной цельностью, но это была цельность конструктивная. Во-первых, макетирование, осуществляемое в натуральном пространстве, никакого иного пространства не создает. Этим, по сути дела, исключается композиционное творчество. Во-вторых, хотя натуральный макет и может выполнять знаковую функцию, он слишком громоздок и трудоемок для того, чтобы стать основой более или менее универсальной и гибкой знаковой системы. Впрочем, это вовсе не означает, что неандертальцы не были способны к композиционному или знаковому творчеству — просто натуральный макет ни для того ни для другого не годится.

Пещерные рисунки дали значительно более перспективный вариант выявления партиципации. Здесь создавалось особое изобразительное (художественное) пространство, что открыло путь к композиционно цельному самовыражению. Далее, техника графики предоставила средства для более или менее универсального образного творчества. Наконец, появилась основа для знаковой фиксации тех или иных связей и отвлеченных понятий. Дофигуративное творчество реализовало лишь первую из этих возможностей. «Ладони» и «макароны» являют собой образцы «чистой» композиции — сюжет здесь «вынесен за скобки» [Топоров 1972: 86]. На стене возникает пятно, которое прекрасно выполняет свое живописное (создает неограниченное художественное пространство) и архитектурное (организует пространство человеческого бытия) назначение.

Тут-то и вступает в действие интуиция. Никакое пятно в подобной ситуации не могло бы обрести композиционный смысл, если бы его отношение к пространству не воспринималось как момент, обладающий безусловным (в мистическом плане, разумеется) творческим потенциалом: человек становится соучастником творения мира. Надо, однако, помнить, что интуиция пространства есть

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

всегда интуиция бесконечности. С конечным можно разобраться рационально: осмотреть, измерить, сосчитать… Дофигуративные изображения в этом аспекте не являются исключением. Маркируя неограниченную изобразительную поверхность, они как бы фиксируют существование бесконечности, отмечают тот факт, что человек это осознает и как-то к этому относится. Здесь можно уверенно говорить об осознании беспредельности мира, но и только. Не исключено, что стремление ментально овладеть ею уже присутствовало, но оно не могло быть адекватно представлено. Композиция, в основе которой лежит пассивное пятно, сама пассивна и не способна выразить активное отношение к миру.

Надо было реализовать возможности пещерной графики в полной мере. На очереди стоял ряд творческих задач. Это поиск путей плоскостного отображения трехмерной реальности и, прежде всего, принципов создания плоскостного образа животного. Это разработка соответствующего образного мировосприятия. И параллельно это осмысление настенной графики в качестве знаковой системы. Осуществлялось все это в рамках единого процесса, который — не будем вдаваться в его детали — неизбежно должен был, сняв исходные противоречия, привести к появлению новых.

Привнесение в телесно-практически воспринимаемую пещеру плоско трактованного образа животного было чревато взаимным отторжением того и другого. Их обоюдное несоответствие, на дофигуративной стадии лишь намеченное, по мере усложнения творческих задач должно было сказываться все сильнее. Ведь речь идет, в конечном счете, о создании художественной модели Космоса. Но человек не включает себя в нее в качестве полноправной пластической единицы. Это вовсе не означает, что он не осознает себя таковой.

Но он не умеет или не рискует громогласно заявить об этом и, вынося себя «за скобки», робко — а может быть, деликатно — лишь обозначает свое присутствие. Кроме того, неуклонно возраставшая знаковая нагрузка тяжким бременем ложилась на композицию. Все это вместе грозило нарушением композиционной цельности пещерных комплексов. Можно охарактеризовать этот этап и с другой стороны: «Коллективное представление <…> начинает развиваться

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

в сторону того, что мы называем понятием. <…> Таким образом, по мере того как партиципации начинают ощущаться менее непосредственно, коллективные представления все больше приближаются к тому, что мы называем представлением в собственном смысле слова: интеллектуальный познавательный элемент занимает в них все больше и больше места» [Леви-Брюль 1994: 361].

Иначе говоря, под напором знаковой детализации распадается цельность мировосприятия. Опять тупик. Выход из него один — в о з р о ж д е н и е утраченного было единства. Но ведь и европейский Ренессанс был ориентирован на восстановление цельности мировосприятия, поскольку она была утеряна средневековой схоластикой. Следовательно, тут дело не в случайном совпадении терминов. Эти явления сходны по своей сути. Расцвет пещерной живописи знаменовал первую в истории мирового искусства (и в истории человечества) эпоху возрождения.

Телесно-пластическое восприятие пространства предоставило оптимальные условия для отработки художественного метода, который по минимуму требовал способности к абстрагированию и мог обойтись без предварительного обоснования с помощью сложных условно-знаковых систем. Не исключено, что подобный метод — в современной науке он называется «аналоговым моделированием» — был для палеолитического человека единственно приемлемым. Естественно, он ставил определенные творческие задачи. Космосу, чувственно воспринимаемому как пластическое тело, надо было найти адекватное наполнение. Художники палеолита, начав с опытов передачи пластики графическими средствами, пришли к великолепной, без всякой скидки на древность, живописной моделировке тела.

Пещерные шедевры в этом отношении не уступают лучшим образцам мирового искусства. Фигура, трактованная обобщенно и лаконично, чрезвычайно выразительна. Зверь исполнен колоссальной внутренней силы, потенциальной динамики. Образ доступен столь же яркому чувственному восприятию, как и пещера в целом. Это позволяет ему утвердиться на стене или потолке уже не в качестве пассивного пятна, а в роли полноценной пластической единицы.

Здесь ничто не выносится «за скобки». Тут явно присутствует какой-то сюжет. Нас в данном случае не интересует, какой именно —

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

важен сам факт его наличия. Тут имплицитно, но весьма ощутимо присутствует человек. То, что художник изображал не себя и себе подобных, а зверя, не имеет значения. На стене пещеры оставлен уже не скромный знак, а полноценный образ — по выразительности, пластике и, видимо, по значимости вполне сопоставимый с пещерой — Космосом в целом. Художник уверенно заявляет о себе как о полноправном соучастнике акта творения. Не исключена даже примесь чувства соперничества, ибо здесь прослеживается творческая страстность, направленная на то, чтобы достичь совершенства и придать образу самодостаточность, самозначимость. Космос, животное и человек, создавший их образы, существуют теперь как бы «на равных».

Теперь, в отличие от дофигуративного периода, стремление к овладению бесконечностью проявлено в полной мере. Свидетельство тому — изображения, скомпонованные на основе ритмического повтора или симметрии. В них предвосхищены композиции типа «шествий животных» и т.н. геральдические, которые много позднее получили широчайшее распространение в «цивилизованном» искусстве.

Казалось бы, остался один шаг — окантовать «шествие» сверху и снизу, и путь к художественному овладению бесконечностью открыт. Египетские фризы убедительно демонстрируют такое овладение: они вмещают в себя весь бесконечный мир, Космос. Но мастера, работавшие в пещерах (надо отдать должное их художественному такту), такого шага не сделали. Это разрушило бы композиционную цельность росписей. По-настоящему оформленный фриз предусматривает иную изобразительную поверхность, он требует совершенно определенной архитектурной пластики, не имеющей ничего общего с пластикой пещеры. Пещерное искусство предоставляло слишком узкое поле для композиционного поиска. Возникшая было идеальная гармония между отдельным образом и художественным пространством не давала шансов на дальнейшее развитие. «После этой новой и последней кульминации мадленского искусства наступает упадок» [Абрамова 1972: 19].

Начинается период пещерного «академизма». Финал пещерного искусства был ознаменован попытками найти новую пластику —

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

иную, нежели в мадлене. Яркий пример — мезолитические рисунки испанского Леванта, чрезвычайно выразительные и динамичные. Но подобные композиции, как и фризовые, в наскальном исполнении не имели перспективы. Новые принципы организации связей между отдельными фигурами могли быть лишь намечены. Их последовательное воплощение вело к разрушению цельности наскальной изобразительной поверхности. Она отторгла бы такие групповые композиции, будь они доведены до логического завершения. Мезолит тоже не решил проблемы. Очевидно, возможности пещерного искусства были исчерпаны. Мало было найти новый подход к пластике отдельной совокупности образов, надо было менять отношение к художественному пространству в целом.

Преимущества телесно-пластического восприятия пространства, минимально нуждавшегося в поддержке со стороны абстрактного мышления, со временем превратились в недостаток, ограничив «разрешающую способность» изобразительного искусства. Именно это, скорее всего, вывело монументальное творчество из-под земли. Сама по себе смена антуража ничего не решала. Зато были сняты тормоза, мешавшие пространственной интуиции начать свой новый виток. Речь не шла о полном отказе от телесных, аналоговых представлений. Они свойственны человеку вообще и, кроме того, весьма продуктивны. Если все, что есть в мире, телесно, то все подобно друг другу: и любые объекты, и Космос в целом.

Принцип всеобщего подобия дает прекрасную основу для цельной картины мироздания. Сам по себе он не подлежал пересмотру. Необходимо было лишь вычленить основные — для первобытного человека — элементы телесного пространства к перевести их в разряд понятий. Пещера, как показали исследования А. Леруа-Гурана и А. Ламен-Эмперер, имела четкую структуру, отвечавшую представлениям палеолитического человека об устройстве мира. Но, будучи как бы телом земли, воспринимаемым изнутри, т.е. организмом, она с трудом поддавалась резекции. Выход на поверхность принципиально изменил ситуацию. Здесь появляются Небо и Земля — те самые элементы телесного пространства, которые через оппозицию «верх-низ» легко могут стать понятиями, характеризующими пространство как философскую категорию. В этом смысле противопо-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ставление палеолитического творчества «искусству эпохи мирового дерева» вполне справедливо [Топоров 1971]. Но оно имеет сугубо семиотический характер. Концепция «мирового древа» слишком универсальна для того, чтобы корректно определить конкретную эпоху в истории изобразительного искусства.

Появление у пространства «верха» и «низа» приводит к противоречию, которое коренится, очевидно, в самой природе наскального искусства (и много глубже — в природе восприятия человеком мира). В целом *художественное пространство* наскальной картины строится всеми изображаемыми предметами (фигурами). Будучи альтернативой реальному пространству, оно обладает равной с ним всеобщностью. Оно по-прежнему никак не структурировано. Но в картине, кроме того, может присутствовать *художественный образ пространства*, Космос. Он, как и другие образы, обязан иметь собственную структуру, но, в соответствии со свойствами наскальной изобразительной поверхности, не может передать ее пространству в целом. Это не два разных явления, а две ипостаси одного феномена. Двуединство такого рода вообще присуще осмыслению пространства в искусстве (и не только в искусстве). Противоречие снимается, но на чисто логическом уровне это невыполнимо и становится одной из важнейших функций пространственной интуиции.

Неолитическая «реформа» монументального искусства, сохранив основополагающие свойства наскальной изобразительной поверхности, принципиально изменила отношение к чувственному образу пространства. Произошел сдвиг в сторону плоскостного его восприятия, но и тяга к пластичности еще не была преодолена в полной мере. Главное композиционное новшество заключается в том, что теперь изображения располагаются между Землей и Небом — Космос становится трехъярусным. И хотя эта троичность имеет несколько умозрительный характер и воспринимается статично, но в ней уже заложена принципиальная возможность перехода к динамичной структуре.

Реализация этой возможности знаменует очередной кульминационный момент в истории наскального творчества. Он приходится на начало бронзового века, а точнее — на период начального освое-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ния ранними скотоводами степей Евразии. Речь идет об Окуневском искусстве Минусинской котловины. Мы не будем останавливаться на нем подробно, поскольку ему посвящена отдельная работа [Подольский 1997: 168–201]. Отметим лишь основное.

Окуневские художники, задолго до буддийских и христианских, освоили неоднородную изобразительную поверхность, имеющую ярко выраженный центр и подчиненную ему периферию. Конечно, во многом это было компромиссное решение, сохранявшее элементы традиционной наскальной композиционности. Но главное было сделано. Человек творчески *овладевает* бесконечностью, вместив ее в ограниченное по размерам изображение. Не менее важно изменение отношения к вертикальной структуре художественного пространства. Она приобретает динамичность. Трехъярусность Космоса преобразуется в триединство. Образ, созданный художником, становится посредником между Землей и Небом, между человеком и высшими силами. Надо полагать, это подразумевалось в наскальном искусстве изначально, но только теперь воплотилось в зримой, чувственно воспринимаемой форме. Что касается компромисса, то он здесь был попросту необходим — иначе не удалось бы сохранить художественную цельность картины. Ведь надо было решить чрезвычайно сложную задачу: создать замкнутую композицию — но так, чтобы она не потеряла внешних композиционных связей и не была «отторгнута» наскальной изобразительной поверхностью.

После этого блестящего творческого взлета начинается упадок изобразительности. Для бесчисленных петроглифов эпохи бронзы характерна явная тенденция перехода от образа к знаку. *На* смену неолитической пластично-понятийной интуиции пространства приходит концептуализм. В историческом плане это не регресс — скорее наоборот. Просто творческая активность оказалась направленной в другое русло.

Изобразительное искусство на этом этапе не ставило перед собой больших самостоятельных задач. Оно развивалось в рамках общего концептуального восприятия мира. Пространственная интуиция как бы достигла предела возможного. Бесконечностью удалось «овладеть», и теперь это воспринималось, вероятно, как должное. Понятийность безоговорочно взяла верх над образностью. Дальнейшая

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

разработка понятий могла обходиться, как казалось, уже чисто рациональными средствами. К интуиции можно было не обращаться вовсе, а точнее — ее можно было воспринимать как нечто совершенно естественное, как некое дополнительное свойство разума. Это специфика эпохи бурного, дотоле невиданного технологического прогресса. Искусство в значительной мере утратило пафос творческого поиска, характерный для предшествующего времени. Оно стало функциональным и, как результат, преимущественно знаковым.

Круг замкнулся — наскальное искусство начиналось со знака и вернулось к нему. Но пространственная интуиция принципиально изменилась. Если «ладони» и «макароны» на стенах пещер несли в себе творческий заряд, порожденный стремлением человека определить свое место в нашем беспредельном мире, то схематичные рисунки бронзового века лишь закрепляют ситуацию, подтверждая, что задача уже вроде бы решена.

Впрочем, это был еще не конец. Скифская эпоха побудила новый творческий всплеск. Скифский звериный стиль, будучи в значительной мере реакцией на рационализм предшествующего периода, возродил — хотя и ненадолго — пластическую образность искусства. Но в скифском «ренессансе» наскальные изображения оказались явлением вторичным.

Его основная сфера — мелкая пластика. Убедиться в этом нетрудно. Возьмем, к примеру, образ оленя в разном исполнении. На бронзовых и золотых бляхах олень «с подогнутыми ногами» независим, собран, полон скрытой энергии. Олень на скалах, при всем великолепии пластики линий, сильно теряет в выразительности. Внутренняя энергия в значительной степени гасится здесь внешней скованностью. Потому-то и повисают так беспомощно его ноги.

Наскальное творчество позднего времени вообще имело в основном вторичный характер. В этом отношении очень показательно переосмысление некоторых его традиций в рамках цивилизации. В Иране, в частности, оно приняло специфическую форму скальных рельефов. Их создание, начавшись при Ахеменидах, продолжалось до арабского завоевания. Имперское искусство ориентировалось, прежде всего, на оформление дворцов. Но было заманчиво исполь-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

зовать и традиционные средства выражения, обладавшие, очевидно, колоссальной прокламативной силой. Такие рельефы требовали, как правило, псевдоархитектурного оформления. Другой пример — пещерные храмы, получившие широкое распространение на Востоке. Они восходят, в принципе, к тому восприятию пещер, которое было свойственно эпохе палеолита. Но вся ситуация теперь осмыслена уже в духе архитектурного стиля эпохи.

На периферии цивилизованного мира наскальное искусство, сохраняя более традиционные формы, также приобрело оттенок вторичности. Но и это не погубило его окончательно. Средневековые петроглифы вполне сохраняют композиционную значимость и не нарушают цельности наскальной изобразительной поверхности. Кто их оставил — пастух? охотник? воин в походе? Кто бы это ни был, но, оказавшись один на один с первозданной природой, он должен был зафиксировать свою сопричастность ей. Он делал это знакомым ему способом, черпая образные решения из других сфер искусства. Поэтому, в частности, поздние рисунки на скалах зачастую напоминают книжные иллюстрации.

Конец наскальному искусству положила индустриальная цивилизация, распространившая свое влияние на самые труднодоступные уголки земли. Но главную роль сыграла опять-таки пространственная интуиция. В нынешнем варианте она враждебна первозданности. Правда, на скалах до сих пор появляются надписи типа «здесь был имярек», иногда поверх ранних рисунков. Но Имярек по сравнению с древним художником — носитель совсем иной пространственной интуиции. Он представляет городскую или псевдогородскую культуру, для которой характерно размеченное пространство, размеченное постройками, дорогами, столбами с электропроводами, свалками и т.п. Назначение надписи — преодолеть и «погасить» чувственный образ Космоса. Это своего рода компостер, позволяющий включить ландшафт в общую систему разметки. Это издержки современного прагматизма, исключающего принцип сотворчества.

Что касается наскального искусства, то, просуществовав многие тысячелетия, оно стало своеобразной всемирной творческой лабораторией. Тот путь, который прошла пространственная интуиция — от начального осознания бесконечности до овладения ею — требо-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

вал постоянного поиска. При этом были намечены всевозможные варианты композиционных решений, которые не могли быть тогда реализованы в полной мере в силу специфики наскальной изобразительной поверхности. Они нашли свое завершение много позднее: в древнем искусстве Египта и Греции, Китая и Японии, в искусстве раннего христианства и буддизма, в искусстве Возрождения и барокко — вплоть до модерна и современного авангарда. И дело здесь не в поверхностном сходстве, а в глубинных связях, за которыми стоит неисчерпаемый творческий заряд, пронесенный человеком сквозь все перипетии истории.

Библиография

Абрамова З.А. Древнейшие формы изобразительного творчества (археологический анализ палеолитического искусства) // Ранние формы искусства. М., 1972.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.

Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. М., 1985.

Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Труды по знаковым системам, 5. УЗ ТГУ. Тарту, 1971.

Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов (палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М., 1972.

Подольский М.Л. Овладение бесконечностью (опыт типологического подхода к Окуневскому искусству) // Окуневский сборник (культура, искусство, антропология). СПб., 1997. С. 169–174.

Фаворский В.А. Лекции по теории композиции // В.А. Фаворский. Литературно-теоретическое наследие. М., 1988.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

V

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 цивилизован-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ных 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 всё: 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 Мар-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

сель 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 подпадают жертвы: умилостивительная; 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. Обратим внимание на то, что именно в этих последних случаях обязательным является убиение жертвы, а в случае повторения космогонии — еще и ее расчленение.

Рене Жирар в книге «Насилие и священное» [Жирар 2000], Вальтер Буркерт в книге «Homo Necans» [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 сексу-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

альностью 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].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 расчленяют великана Пурушу, из частей которого возникают элементы космоса и социальной организации, а в китайской мифологии из тела умершего первочеловека Паньгу 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 убивают 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. Мед-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

вежий 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 действа 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 убиение 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 ши-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

роко в традиционных обществах, а распространение ритуального повторения мифического убийства времен первотворения ограничено, и это ограничение, скорее всего, стадиального 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,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 смыслов.

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.

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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, жертвадар, 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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. 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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. Mйlanges d'histoire des religions. P., 1929.
James E.O. Origins of sacrifice. A study in comparative religion. L., 1937.
Mauss M. Oeuvres. P., 1968. T. 1.
McCarthy F.D. Australia's aborigines. Their life and culture. Melbourne, 1957.

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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 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. 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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 насыпью 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 бы 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, Жаргалант, насчитывают сотни курганов, под которыми, надо полагать, находятся останки жертвенных животных» [Там же: 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 камен-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ные 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; Ĉugunov, 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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 доследования 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 срубами 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: одновременны 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-херексуров и установке связанных с ними оленных камней.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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. Своеобразно стилизованные фигуры оленей на них показаны рядами, они 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, закинутые 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; встречаются отдельные изображения рогов. Фигуры оленей, долгое время носившие наименование «солнечных», часто расположены в разных направлениях: одни из них показаны как бы «летящими» вверх, другие таким же образом «скользящими» вниз; в некоторых случаях они обращены головами друг к другу, символизируя встречное движение; иногда расположены по спирали. 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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 обособленны, 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 вероятно, 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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

монголо-забайкальского типа. 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 «летящих» 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 (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 расположение многочисленных колец с жертвоприношениями вокруг курганов-херексуров Центральной Азии. При доследовании 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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

для участия (исполнения) соответствующих обрядов. 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. Навершия на них выполнены в виде присевшего («ожидающего») 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 жертвоприношении (?) — 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 Ардви-Суре — богине воды и плодородия [Авеста. Яшт. 5]. Такие жертвоприношения совершали различные божества и персонажи авестийского пантеона. В каждом из них упоминаются рефреном сто жеребцов, и тысяча коров, и мириад овец. Например:

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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

И так в опубликованных гимнах Ардви-Суре 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, кото-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

рые 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. Бородовского).

К сожалению, нам не удалось найти подтверждения этой ситуации в письменных источниках, но сцена предстояния с сосудом (ритоном) 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 вотивных, 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Балонов Ф.Р. Святилища скифской эпохи в Адыгее (интерпретация кургана на р. Уль) // Скифосибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск, 1987.

Баяр Д. Новые археологические раскопки на памятнике Бильгэкагана // 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. 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-Ханыннорской 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. «Стерегущие 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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.

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

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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Сакральные образы «пути». В эпоху поздней бронзы и в «раннескифское» 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 [Новгородова 1989: 250–253].

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

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. Под ними изображен человек, ведущий двух коней, три стоящие человеческие фигуры и собака [Там же: 250].

На другой композиции в верхней и нижней частях, разделенных дорогой, один человек ведет за собой жеребца, а другой — кобылу [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. 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].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 *четырех 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 *объемных 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 юго-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»	

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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].

Визиры и выделение значимых направлений. Ориентация во времени и в пространстве по положению солнца на небосводе, а также оппозиции типа «свет-тень» 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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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].

Близкие 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 «корректироваться», 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. 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 из-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

вестно, 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 что 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 (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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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: *нижным* (вкопанная в Землю часть изваяния), *средним* (связанным с человеком) и *верхним* (направленным в Небо). Лицевой частью изваяния обычно ориентировали на Восток, на Восход Солнца [Марсадолов 2007]. В «скифское» время на Алтае каменные стелы-балбалы устанавливали по одной линии с *восточной* стороны, 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* [Кубарев 1979: 13–21; Марсадолов 2007]. Восточная часть широкой грани ОК и ряд вер-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

тикально установленных плит ориентированы *в северном* направлении *на западину-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.

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. 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. Назначение 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 па-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

раллельно 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. В ящике с человеком линия равноденствия была обозначена одной большой лункой в направлении восхода солнца и двумя малыми лунками в месте захода солнца.

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. 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.

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 [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 (направление 30 градусов). Дополнительная линия, обозначенная мелкими белыми камнями, соединяет СЗ угол кольца ограды через центр ограды с курганом № 1.

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 раз-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

метка, 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. От кургана № 2 виден курган № 1, 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 визиры*, сделанные из разных материалов. Несмотря на высокий уровень развития науки в древнем Египте, астрономы использовали при наблюдениях довольно простые приемы и инструменты: визир из дерева с прорезью вверху, 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 коррелировать 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 [Грязнов 1980], не во всех секторах и не на всех направлениях были совершены жертвоприношения людей и коней. *Вождь* союза племен, его

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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* [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. 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).

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. 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Такие же закономерности в подборе плит для каменных ящиков прослежены и в кургане № 1, там тоже самая большая плита находится на востоке, а в ящике с погребением человека южная плита больше остальных.

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. 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 [Марсадолов 2001].

К востоку от погребения человека в курганах № 1, 3 и 4 расположен каменный ящик с остатками «шкуры коня» — черепом и нижними конечностями. 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.

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.) [Марсадолов 2001: 62–65]. Близкий видовой состав животных отмечен и на петроглифах с образом «дороги».

«Дорожка» из крупных каменных плит, идущая от кургана № 1 к *горе с «алтарем»* и *стационарными пунктами для астрономических наблюдений* [Марсадолов 2001], ориентирована с *юга на север,* в область незаходящих звезд — в *вечность*. Эта «дорога» погре-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

бенного 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. 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. 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 VII–IV вв. до н.э. В Большом Салбыкском кургане в Хакасии (VII 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* на-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ходилось 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. 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.

Все плиты каменной ограды в Салбыке были установлены по единому плану с учетом их размеров. *С восточной стороны находятся*

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

самые крупные плиты. *Величина* размеров плит также *уменьшается с востока на запад*. 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. 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 [Марсадолов 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.

В шести километрах к северо-востоку от Большого Салбыкского кургана, в межгорном урочище расположен своеобразный памятник — Салбыкские «Врата». 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. 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. *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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

На местности и на плане две плиты этих Врат напоминают не только камни входа Большого Салбыкского кургана (вверху), но и знак «равно» состоящий их двух линий (==), высеченный на стеле № 46 западной стены ограды, находящейся в точке захода солнца в дни равноденствия, а также положение и ориентацию двух человек около дромоса-входа в погребальную камеру кургана. 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 захода солнца.

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 и 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. [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*. 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 бо-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

лее 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., 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.

На расположенном восточнее кургана Аржан–1 могильном поле Аржан–IV в основном находятся курганы VI–V вв. до н.э. [Марсадолов 2004 а]. От доминантного центра — самого боль-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

шого 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, через «дорожку» из каменных плит, уходящую *вниз*

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

на ЮЗ, *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. В кургане № 2 погребенный лежал в каменном ящике, в вытянутом положении и был ориентирован головой на СВ [Марсадолов 2001].

В IX–VII вв. до н.э. на Саяно-Алтае преобладала СЗ ориентировка погребенных, как и в Семисарте в курганах № 1 и 5, 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. [Марсадолов 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 Бошту. 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 САЭ ГЭ в 1990-е годы на ряде больших курганов было выяснено, что в Салбыке линия *ЮВ–СЗ* — это основное направление *восхода* и *захода* Луны (табл. 1 и 2). В Большом Салбыкском кургане самым большим камнем является вертикальная плита *ЮВ* угла ограды. 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].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Как и в Туве, на Салбыкском курганном поле 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, Башадаре и других могильниках.

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

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 струк-*

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

туры — 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».

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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 пленуме 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.

Кызласов 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: М-лы Саяно-Алтайской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа. СПб., 2001. Вып. 4.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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. СанктПетербург, 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, 2004 а. Вып. 2.

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

Марсадолов Л.С. Отчет об исследовании древних святилищ Алтая в 2003–2005 годах: М-лы 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. Кызыл, 2009. Ч. I.

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

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

Потапов 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 Коксу (Южный Алтай) // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Л., 1974. Вып. 16.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 паралеллизм битвы, которую вели воины во главе с царем, и жертвенного обряда, который в это же время

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 умилостивленный, 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 царей[1]. 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 овладения мировым пространством — это в Индии

[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].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 devávīti, 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, что и битва, и жертвоприношение, как и другие виды деятельности в архаической культуре индоариев, одинаково реализовывали 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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 raṇayajña, 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, [raṇayajña], принеся себя в жертву на огне (своих) недругов [hutvātmānam amitrāgnau], он (Дурьодхана) обрел славу (как заключающее обряд) очистительное омовение [avabhṛtha]» [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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

В примере из V книги Каурава Дурьодхана говорит: «Карна и я, приняв посвящение и назначив Юдхиштхиру жертвенным животным, изготовились к битве-жертвоприношению, в котором колесница (будет) алтарем, меч — черпальной ложкой (sruva), палица — жертвенным ковшом (sruc), 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 ātmayajña — «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. 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. Во-вторых, 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 (samgrāmayajña), призывает царей совершать этот ритуал для того, чтобы удостоиться посмертного блаженства в воинском небесном мире Индры.

Не так давно швейцарский санскритолог Даниэль Феллéр исследуя синтетические метафоры в эпосе вкупе с термином *ранаяджня*,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 соотнесены 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 эпической 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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

(все это черты, напоминающие о вратьях 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 посвятительный 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 своей 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 настигнуты 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, кото-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

рому 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 «Саптикапарвы».

Несмотря на то что «ритуал битвы» и в этом случае явно испытал влияние ведийской обрядности (откуда мотив бескровного и беззвучного умерщвления врагов «подобно скоту»), несомненно, что изначально действие сюжета о нападении на спящих соотносилось с буйным, кровавым, неведийским 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 — 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*, *aṃśa*), т.е. состав и количество богатырей противной стороны, которых ему

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

предстоит сразить; например, сторонник Кауравов Шалья — «доля» Пандавы Юдхиштхиры; «долей» Дхриштадьюмны 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).

Свидетельства эпоса о том, каким фактором или агентом предопределена каждому из воителей его «доля», крайне противоречивы. Эта «разноголосица» 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

С учетом всего этого понятно, что описываемая в эпосе битва на Поле Куру изначально должна была *осознаваться* сказителями и аудиторией как ритуал, тождественный жертвенному обряду[1]. Каждый из героев, совершив прежде «жертву собой», т.е. отрешение от жизни и 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 в жертву и самих себя.

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

[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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 herostones, 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). Композиция древнейших стел в целом антропоморфна, но 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 — кожа-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ный 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 угодья 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 порабощенные (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 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

С одной стороны, герои, представленные на стелах, осознавались как пожертвовавшие собой ради блага общины, 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 paurusa и purusakara 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 стоят также Мировое древо 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 почитаемых героев-предков, использовали как модель архетипический образ Первогероя-Первожертвы с присущей ему трехчастностью.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 избиении 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. (Сер. «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 (Pāḷiyā) 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. 2011. Vol. 39. № 1&2. Spring / Summer. P. 194–229.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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-оленеводы 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 занимает[1]. 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, каждой семьи, 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.

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”

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 жертвоприношения[1]. 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 Мирсуснехуму. Последний особо почитался манси, поскольку считался главным покровителем людей, посредником между ними и Нуми-Торумом. Одно из имен Мирсуснехума — «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 Мирсуснехуму. Перед домом выставляли специальные серебряные тарелочки — под копыта коня, когда всадник приземлялся (см., например: [Гемуев, Сагалаев 1986: 71]).

Нуми-Торуму и Мирсуснехуму «шла» белая лошадь. Выбирали в основном жеребенка. Взрослую лошадь старались не забивать. Как объясняли информанты, она уже была в работе, ее мясо имело запах пота и мало годилось в пищу [Федорова 1996: 138].

---

[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.].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 Мирсуснехума вывешивали на перекладинах во время жертвоприношения или стелили на стол и ставили перед ними еду[1]. 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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

из жертвоприношений (дочери божества Нёройки — покровителя оленеводов) женщина, руководившая обрядом, связывала цветастые шерстяные 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 Нёройке 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 Хульотыра — 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 покрой.

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 — *Торумкан* [Гемуев, Сагалаев 1986: 126–130; Гемуев, Бауло 1999: 162]. Про него приходилось слышать, что «там лежит дорога к богу». Там проводились

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 Торумкан 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. бóльшая часть поселковых святилищ северных манси оставалась на своих местах, исчезли те, что были связаны с ликвидированными

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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, воинов[1]. На таких святилищах совершались коллективные жертвоприношения как периодически, так

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

и окказионально. Они связаны с духом-покровителем селения и промысловыми культами.

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 м от места, где располагались изображения духов и где присутствовали совершавшие обряд мужчины [Иванова 2010: 90].

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. Ясунт[1] 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» Хульотыра, 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, лечением больных или

[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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 прикладами[1]. 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].

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 богам. Тогда на первый план выступали лица, которых принято называть ритуальными специалистами.

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Во время жертвоприношений на святилищах духов-покровителей главным действующим лицом считался хранитель изображения духа. Хранитель — *ялпынгкан 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 мужчине — 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 проявле-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ние 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., например: [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 бубном[1].

По большому счету, с ножом и топором — это гадатели, предсказатели. Но они могли перейти со временем и в другую категорию. Такой перевод производился в специальном доме более сильным

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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].

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» Ялпусойки — Старика Священного города (медведя), хранитель был также шаманом и камлал с бубном. (Лошадиный город Старика Священного города возник после того, как Ялпусойка 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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

и сочетание разных культурных традиций, и стадию формирования или восстановления института жречества с постепенным угасанием шаманства[1].

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 специалистов — «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

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 ли шаманы и хранители открыто не функционировали, 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, Кимкьясуй, 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Библиография

Бауло А.В. Ялпынгкан 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. Святилища 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. (Сб. МАЭ. Т. XXVII). Л., 1971. 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 сер. «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 сер. «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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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).

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 (далее — 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 поддерж-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ку 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 улице[1], 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 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 святилищ[2]. Более того, упоминание в записях некоторых географических названий позволило конкретизировать район их расположения: это низовья рек Надым и Ныда у побережья Обской губы.

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». 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

[1] Сейчас улице возвращено ее прежнее название — Долгоруковская.

[2] 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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»[1]. Среди материалов 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, ЯмалоНенецкий округ)». Вероятно, эта акварель была выполнена самим И.Ф. Скачковым, который по профессии мог быть художником[2]. Собиратель писал, что после 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 далеко и труднодоступно. Часто хранителями таких мест были шаманы. Иногда подобные

[1] 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, убившем стрелой злого великана, который хотел погубить людей. Мархы выпустил стрелу в великана, находясь в районе среднего течения р. Надым. По другой версии, великана 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.

[2] 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 ʻд* — 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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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. Скач-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ков называет их «идолами сядэй с покрышкой на лице» [Там же: 5]. К сожалению, медные накладки утрачены, об их существовании известно 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 проволочки (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].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Среди атрибутов шамана Хылнча было довольно много металлических цепочек с подвесками или без, но бóльшая 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 массивной 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 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 от-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ношение. 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: массивного 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 Хылнча.

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 *Сиив Пыелёта* — огненный олень. Обычно такой олень считался вожаком 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 идолом сядэй и пишет, что назначение его неизвестно.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Очень интересны два платка, находившиеся в ящике среди вещей шамана Хылнча 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 р. 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 задействовали 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 неодно-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

кратно 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 оттуда изъяты. В центре святилища находилось деревянное изображение остроголового духа высотой 60 см, называемого сядэем, тулово его 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 особых 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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

прислонен к дереву. Его остроголовая фигура высотой 108 см была сделана из обструганного ствола с несколькими сохраненными сучками, обозначавшими нос идола и руки.

В культовый комплекс на р. Нумги входила *шайтаннарта* (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 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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Акт № 117 от 10/II. 1939 г. ЦАМ. — Отдел учета ГМИР. Акт № 117 от 10/II. 1939 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 обществоведческом (экспозиционном) комплексе // Советский музей. 1935. № 1. С. 26–29.

Лар Л.А. Культовые памятники Ямала. Хэбидяя. 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.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 (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 попа-

[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. *baβra.* Безусловно, абсолютно точно эти слова перевести невозможно, поэтому часто авест. *udra* переводят как ‘semiaquatic animal’.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

ли 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 дух[1]?
> 15. И сказал Ахура-Мазда: К источникам вод [он] приходит, о Спитама Заратуштра, где сотворяются две водяные выдры[2]: 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?
> 18. И сказал АхураМазда: Не вернется в это жилое место, о Спитама 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 выдру не будет убит ударом, пока посвященной [в вопросы веры] душе выдры не совершат

[1] Авест. *baoδah* ‘сознание’.

[2] Видимо, отчасти это представление вызвано наблюдением с натуры: выдры спариваются в воде.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

поклонение в течение трех дней и трех ночей, не будет воззожжен 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 фрагарду 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 фрагарда 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 еще Дж. Дармстетер писал о присущем «Видевдату» «странном несоответствии между преступлением и наказанием» [The ZendAvesta 1887: xcvii][2], те наказания, а точнее искупительные жертвы, список

[1] Имеется в виду совершение зороастрийской литургии, когда на алтаре горит священный огонь, жрец держит в руках ритуальные прутья *барсман* (*barəsman*) и изготавливается ритуальный напиток *хаома* (*haoma*).

[2] Дармстетер объяснял это несоответствие особенностями «арийского законодательства», которое, с одной стороны, не отличалось последовательностью, а с дру-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

которых представлен в тексте, a priori нереальны и лишь отчасти соотносимы с установлениями других фрагардов. 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 не стремились изложить реальный список наказаний за убийство священного животного, а описывали картину утерянного 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 *upāpa* 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»[1], 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 (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).

гой — 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 ZendAvesta 1887: xcvi–xcix]. Кроме того, некоторые случаи расхождения преступлений-наказаний могут свидетельствовать о том, что Видевдат не являлся цельным произведением.

[1] 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 соотнесении мер с частями человеческого тела, были широко распространены в древности [Skjærvø 2007: 114]. Тело собаки в качестве меры представляется подтверждением этого.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 *barəsman* и жертвенных возлияний *zaoθra* (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 девицу (Видевдат 14.15). Брак, прежде всего, является формой жертвоприношения, когда невеста выступает в роли жертвы, а жених замещает божество [Kryukova 2006: 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» (*nmānəm gāuuaiianəm*) (Видевдат 14.14). Бартоломе понимал *nmānəm gāuuaiianəm* как «скотный двор, хлев» («einen Rinderstall») при том же значении и для *gāuuaiiana* (наряду с первичным значением *gāuuaiiana* в качестве прилагательного «предназначенный для скота» — «fürs Rind bestimmt» [Bartholomae 1904: 522]). Таким образом, буквальный перевод *nmānəm gāuuaiianəm* по Бартоломе —

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

«дом, предназначенный для скота > хлев». Среднеперсидский язык дает для словосочетания *mān ē ī gōstān* перевод «некий дом, <служащий> хлевом для скота» [Pahlavi Vendidād 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 xᵛaini.starətu maδ barəziiьa*), 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 (АхураМазды)», 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 Аирйанам Ваеджа[3], 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):

> 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,

---

[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. СтеблинКаменский поясняет *hāθra* как меру, примерно соответствующую версте [Гаты Заратуштры 2009: 165].

[2] Варианты перевода приведены и рассмотрены Крейенброком [Kreyenbroek 1985: 9–12].

[3] Аирйанам Ваеджа (*airiiana vaējah*) — «ариев распространение, арийский простор» — мифическая прародина древних иранцев.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

у каждого рукава
дом стоит хорошо построенный,
сотнеоконный,
с тысячей колонн, хорошо сделанных,
с мириадом балок мощных.

102. У каждого в доме
ложе покоится красиво расстеленное (*gātu xᵛaini.starətəm*),
благоухающее, изголовьем снабженное (*barəziiьh.hauuaxtəm*).

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 ложа» (*starətasca gātuь*), «ложа хорошо расстеленные, надушенные, хорошо сделанные, снабженные изголовьями» (*gātauua hustarəta hupōbusta hukərəta barəziь.hauuaxtō*), а также «дома хорошо устроенные, обильные скотом» (*nmāne huuiδāte gaosūreŋhō*).

Очевидно, что «красиво расстеленные ложа 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 праведников[3].

---

[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 спрятаны коровы. Миф об их освобождении, наряду с семантически связанным мифом об убиении 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].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 стороны[2],
> 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 (*gauuąm gāuuaiianəm*).
>
> Сюда воду проведи
> 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. *gȯvyuti)*[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 некого 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: *fratəmət* «высшей») области девять проходов (*pərəθβō*) сделай, в средней (*maδəmō*) — шесть, в меньшей (или: *nitəmō* «низшей») — 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. СтеблинКаменским, см.: [Гаты Заратуштры 2009: 17].

[3] См.: [Puhvel 1969].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

<…> дом <…> [в] двенадцать проходов (*vītāra*) вверху (*urəta*), девять проходов посередине (*maδəta*), 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 фрагард 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 схему[1]. 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 *pərətav* и *vītāra*.

Между тем 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 (посмертные[2]) жилища праведников, обители богов, очевидно, соответствует строение Вара[3]. 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: грешник, убивший выдру, не хлев должен построить, 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].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 устроения 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]; мириадом охапок дерева твердого, высушенного, отобранного для огня Ахура-Мазды по истине, по благу ради души пусть понесет наказание.

Мириадом охапок дерева мягкого — *uruuāsna*, *vohugaona*, *vohukərəti* или *haδānaēpata* или других наиблагоуханных растений для огня Ахура-Мазды по истине, по благу ради души пусть понесет наказание.

---

[1] Термин, засвидетельствованный в правовых частях Видевдата.

[2] «Делающая послушными» — эпитет упомянутой конской плети.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Простиранием мириада [пучков] барсмана простертого, мириадом заотр[1] с хаомой, с молоком возлиянных («пожертвованных»), процеженных, — по учению возлиянных, по учению процеженных, — в смеси с тем растением, что зовется *haδānaēpata*, 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 нечистот[2] в земле пусть выроет. Дважды семью орудиями [для поддержания священного] огня для мужей праведных по истине, по благу ради души пусть понесет наказание.

Огнивом («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, паитидана (*paitidāna*)[3], «убиватель храфстра»[4], [плеть,] «делающая послушными», сосуд для воды, сосуд для смешивания, ступка (состоящая из двух частей), как положено сделанная, чаша для хаомы и барсман.

---

[1] Авест. *zaoθra* — жидкое жертвоприношение, возлияние.

[2] Согласно среднеперсидскому комментарию, речь идет о ямах для совершения ритуальных омовений.

[3] Авест. *paitidāna* — жреческая повязка на лицо, препятствующая осквернению священного огня и ритуально чистых предметов дыханием. То же слово употреблено в следующем пассаже для обозначения забрала.

[4] Название специального жреческого орудия, предназначенного для убивания «гадов» храфстра, в первую очередь змей.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

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 наконечниками, шестое — праща с веревкой-рукой с тридцатью камнями для метания, седьмое — кольчуга, восьмое — шейный доспех, девятое — забрало (*paitidāna*), 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 плеть для скота (состоящая из двух частей или «двухвостая»), 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 АхураМазда: 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 вверху, девять проходов посередине, шесть проходов внизу. Ложами, красиво расстеленными, с изголовьями для мужей праведных по истине, по благу ради души пусть понесет наказание.

Девушкой без изъянов, нетронутой [мужчиной] для мужей праведных по истине, по благу ради души пусть понесет наказание.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

О создатель плотского мира, праведный! Что это за девушка? — И сказал Ахура-Мазда: Сестрой ли, дочерью ли именующаяся (?), 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 наказание. Дважды семь щенков собак пусть выходит, дважды семь переправ пусть наведет через судоходные 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 попотчевать 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») постояльцем 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 nomsracines de l'Avesta. Wiesbaden, 1974.

Kreyenbroek G. Sraoļa in the Zoroastrian Tradition. Leiden, 1985.

Kryukova V. Interpretation of Tājīk Wedding Embroidery: Ritual, Image, Text // Manuscripta Oriantalia. 2006. Vol. 12. № 2.

MacKenzie D.N. A Concise Pahlavi Dictionary. Oxford, 1990 (1st ed. 1971).

Pahlavi Vendidād / Transliteration and Translation in English by B.T. Anklesaria. Bombay, 1949.

Pirart É. Georges Dumézil face aux démons iraniens. P., 2007.

[1] Авест. *hurā* — алкогольный напиток из молока.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Puhvel J. “Meadow of the Otherworld” in IndoEuropean Tradition // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (KZ, Kuhns Zeitschrift). Bd. 83 (1969).

Skjærvø 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/EJVS73.htm.

The Zend-Avesta. P. I. The Vendīdād / Tr. by J. Darmesteter (SBE IV). Oxford, 1887.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН

Научное издание

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ АРХАИКИ

Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг.

Редактирование М.А. Ильиной
Корректор Л.Г. Амбросенко
Компьютерный макет А.А. Банковича

Подписано в печать 20.11.2014. Формат 60 × 84/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл.печ л. 26. Уч.-изд. л. 30.
Тираж 200 экз. Заказ № .

МАЭ РАН
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-275-3/
© МАЭ РАН