



А.Б. ЗУБОВ

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

Книга

первая



открытая
книга —
открытое

сознание
открытое
общество

**ИНСТИТУТ
ОТКРЫТОЕ
ОБЩЕСТВО**

Учебная литература по гуманитарным и социальным
дисциплинам
для высшей школы готовится и издается при
содействии
Института «Открытое общество» (Фонд Сороса)
в рамках программы «Высшее образование»

Редакционный совет :

*В.И. Бахмин, ЯМ. Бергер, Е.Ю. Гениева, Г.Г.
Дилигенский, В.Д. Шадриков*

А.Б. ЗУБОВ

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

Книга первая

**ДОИСТОРИЧЕСКИЕ И
ВНЕИСТОРИЧЕСКИЕ
РЕЛИГИИ**

Курс лекций

МОСКВА

ПЛАНЕТА ДЕТЕЙ
1997

УДК
299.9
ББК
86.31
3 91

Зубов А.Б.

3 91 История религий. Книга первая: Доисторические и вне-исторические религии. Курс лекций. — М.: Планета детей, 1997 - 344 с., ил.

ISBN 5-86065-034-5

В первой книге авторского курса «История религий» рассматриваются понятия предмета, основные категории и методы современного научного религиоведения, история осознания человеком своей религиозности и многообразия религиозного опыта; реконструируются религиозные представления древнего человека (палеолит, неолит, мегалитическая религия).

Во второй части книги анализируются религии современных неписьменных народов, особое внимание уделено феномену шаманизма.

Для преподавателей и студентов вузов, учащихся старших классов школ. В книге найдут много полезного все, интересующиеся религиозными воззрениями человечества.

ISBN
5-86065-034-5

ББК 86.31
© Зубов А.Б.,
1997

Лекция 1

ПРЕДМЕТ И ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

Слово «религия» знакомо всем нам, как верующим, так и неверующим, знакомо также, как и его русский эквивалент — слово **вера**. Что означают эти слова? Слово религия — religio латинского происхождения. Означает оно — совесть, благочестие, святость. К глубокой древности, к раннехристианскому латинскому мыслителю блаженному Августину (354—430) восходит объяснение смысла этого слова из глагола religo — связываю развязанное, воссоединяю. Наше слово вера тоже очень древнее. Уже в языке Авесты — священной книги древних иранцев, созданной за много столетий до рождения Христа, используется глагол var — верить, и существительное vareia — вера.

У индоариев, кочевавших со своими стадами по пространствам великой Евразийской степи в III тысячелетие до Р.Х., тех самых индоариев, отдаленными потомками которых являются все почти народы современной Европы, один из самых чтимых богов носил имя Варуна. У очень многих народов, относящихся к индоевропейской языковой семье, слова с корнем var, ver обозначают понятия веры, честности, доблести, правдивости. Но корень этот тождествен двум другим древнейшим индоевропейским корням — var — жар (отсюда наше — варить) и вервь — веревка, восходящему к древнеиндийскому varatra — слову с тем же самым значением. Подобно Августину мы можем предположить, что идея связи, а также идея жара, горячности, огня не чужды нашему слову вера.

Но что же связывается верой? Верой соединяется небо и земля, Бог и человек. Многие религии употребляют слово **небо** для обозначения высшей реальности. **Но слово «небо» употребляется всегда**

символически. Это не только то голубовато-серое небо, по которо-му то плывут белые облачка, то клубятся черные грозовые тучи. Нет, словом **небо** наши далекие предки именовали и тот иной мир, в котором нет страданий и смерти, тоски и незнания, но в котором вечность, полнота, всемогущество и всеведение являются нормаль-ным состоянием. Тот мир, столь манящий для слабого человека,

ограниченного в своем существовании кратким мигом лет между рождением и смертью, существовал всегда и всегда будет существовать. Войти в него, стать частью его значило обрести его качества, его полноту и целостность. Но вот беда, тот мир отстоит от этого как небо, по которому бегут облака и в котором сияют ночью звезды, отстоит от земли, по которой мы ходим.

Мы порой наивно думаем достичь неба с помощью каких-то технических средств, радуемся подъему в корзине воздушного шара, гондоле дирижабля, салоне современного авиалайнера. Мы следим за полетами в космос и не всегда замечаем, что небо также далеко от нас как и в тот бесконечно далекий миг прошлого, когда наш предок, чуть-чуть разогнув спину, впервые с тоской и надеждой взглянул на звезды ночи. Мы прошли сквозь облака, мы вышли за пределы стратосферы в «открытый космос», но все также далеки от нас звезды небесные и, зная безграничность вселенной, ясно сознаем мы, что никогда и никто не достигнет края ее никакими техническими средствами. Небо и для нас осталось образом недостижимости.

Но значит человеку надо примириться со своей земной судьбой, со своей слабостью, со своей смертностью? Забыть о небе и сосредоточить внимание на земле, постараться хотя бы немного облегчить эту временную жизнь, уменьшить страдания болезней, чуть-чуть отсрочить смерть? Многие так думают сейчас, были такие люди и в древности. Большинство из них утверждают, что иного мира, где нет смерти и страдания, просто не существует. Древние индийцы так и называли своих неверующих соплеменников *nastika* — от *na-asti* — нет иного <мира>. Но подавляющее большинство людей в прошлом, да пожалуй, и теперь, так или иначе, используя очень различные средства и способы, веря в существование иного мира совершенного и вечного бытия, надеются его достичь. Бытие это философы именуют Абсолютом, а сами верующие в большинстве традиций — Богом.

Религия — это и есть способ или совокупность способов дости-жения человеком Бога, смертным — бессмертного, временным — вечного. Потому-то слово религия и восходит к слову связь.

Но в нашем современном значении слово вера противоположно слову знание. Мы никогда не скажем «я верю в существование соседнего дома» или «я верю,

что рядом со мной за столом сидит Ваня». Мы знаем, что рядом с нашим домом есть и соседний и что имя моего соседа по столу в классе — Иван. Мы можем познавать законы природы и общества, мы не сомневаемся, что даже неиз-вестное сегодня будет понято в будущем. Но мы не всегда задумы-ваемся — в чем источник нашей убежденности в познаваемости мира. А причина познаваемости мира в том, что мы — его часть. Равное себе и низшее себя познать всегда возможно. И человек и

камень состоят из материи. Но камень — это материя не сознающая себя, а человек — сознающая. Камень познать себя не может, а человек может познать и себя и камень. Человек изучает и живую и неживую природу, и самого себя. Этим занимаются естественные и социальные науки, психология, философия.

Но если представить себе, что есть Бог, то как можно надеяться изучить Его? Ведь Его природа абсолютна, Он создал нас и весь мир. Может ли созданное понять создателя? Может ли временное и ограниченное понять То, что существует вне времени и пространства? Законы познания бессильны перед Богом. Потому-то человек **верит** в Бога. Вера — это иная форма отношений, нежели знание. Вера требует от человека волевого усилия, направленного к объекту веры. На знание соглашаться не надо. Знание объективно. Соседний дом и сосед по парте познаются нами помимо нашей воли. Но вера поддерживается только волевым усилием, только желанием верующего, ибо такова природа Бога, что Он не может быть нами объективно познан, как Им сотворенные формы нашего мира.

Вера, как сказано в одном древнем христианском тексте, «действует любовью» [Гал. 5, 6], поскольку волевое усилие верить из всех земных подобию больше всего напоминает любовь. Мы не можем объяснить, почему мы любим, почему влюбляемся именно в этого человека. Мы любим не потому, что до всех тонкостей познали любимого, но скорее наоборот — познание объекта любви приходит постепенно, с усилением нашего чувства. «И эта прежняя, простая, уже другая, уж не та» — точно сказал о познании через любовь Александр Блок.

Но в любой земной любви какое-то предварительное знание все же необходимо. Иначе в любви божественной: ведь Творец не может быть познан теми, кого Он сотворил. И потому, по точному определению французского мыслителя Блеза Паскаля (1623—1662) «Человеческие дела нужно познавать, чтобы их любить; божественные нужно любить, чтобы их познавать» [Pensees 1, 156].

Как рассказывать о религии? Представим себе ученого XVI века, описывающего плавание в недавно открытую Америку, но уверенного при этом, что никакой Америки на самом деле не существует. Все рассказы путешественников он объяснит ошибкой,

миражом, болезненными галлюцинациями, порожденными слишком горячим желанием ступить на землю Нового Света. Подобно этому и ученый, не признающий существования объекта религиозных стремлений, отрицающий Бога, многообразный религиозный опыт

¹ Список сокращений источников смотрите в конце книги. Первая цифра означает главу, книгу, вторая — параграф, строку, стих.

человечества сводит к более или менее возвышенному самообману, к заблуждению, а иногда и к сознательному обману священнослужителями народа. Так еще совсем недавно объяснялась сущность религии в нашей и средней, и высшей школе.

В случае с Америкой всегда можно поставить эксперимент — отправиться в плавание и проверить на деле, есть ли за тридцатым градусом к западу от Гринвича новый материк, или нет. При всех трудностях и опасностях заморские путешествия стали делом вполне осуществимым с эпохи Колумба и Америго Веспуччи. Но Бог — объект иного рода, чем новый континент. Чтобы Его познать, Его надо сначала полюбить, иначе говоря, поверить в Него.

В сущности, все люди делятся не на тех, которые знают, что Бога нет, и на тех, которые знают, что Бог есть, но на любящих Бога, и потому знающих о Его существовании, и на нелюбящих Бога, и потому Его существование не признающих.

Есть ли Тот, Кто должной
мерой мерит Наши знанья,
судьбы и года? Если сердце
хочет, если верит, Значит —
да.

(Иван Бунин, 9 июля 1918 года)

А если в сердце нет любви к Богу и веры, то пусть в нем будет хотя бы внимательное, уважительное отношение к опыту тех, кто на корабле веры смог свершить путь от земли до неба и опытно познать абсолютное божественное бытие.

ВСЕОБЩНОСТЬ ВЕРЫ

Уже в глубокой древности человек обратил внимание на тот факт, что религия, вера в Бога или богов — явление всеобщее. «Все мы, люди, имеем в богах благодетельных нужду» — говорит как о само собой разумеющемся Гомер [Од. 3, 48]. «Ты можешь видеть государства без стен, без законов, без монет, без письменности, но никто еще не видел народа без Бога, без молитвы, без религиозных упражнений и жертв» — указывал другой великий эллин — Плутарх (45—127). «Из всего множества разнородных тварей, — пишет Цицерон (106—43) — нет ни одной, кроме человека, которая имела бы какое-либо понятие о Боге; между людьми нет ни одного народа такого дикого и грубого,

который не признавал бы, что он должен иметь Бога...» [О законах. I, 8].

На древнем Востоке веру полагали самой сердцевинной человеческой личности. В священнейшем тексте Индии, в Бхагавадгите, «Благой Господь» объяснял царевичу Арджуне:

О сын Бхараты! Вера
тварей сообразна их
внутренней сути;
человек состоит из
веры: какова его вера —
таков он.

[Бхг. 17, 3]

Обратите внимание на типичную для Индии диалектическую форму этого изречения: вера сообразна сути, суть — вера, человек есть проявление его веры-суть.

Но, кажется, древнейшее указание на всеобщность веры встречается нам в «Текстах саркофагов»¹, в одной из тех надписей, которые делали египтяне почти четыре тысячи лет назад на гробах. Слова, запечатленные в них, должны были звучать перед лицом умершего в иномытии:

«Совершил Я, — глаголет Господь Вседержитель, чье имя сокрыто, — четыре благих деяния во вратах светлой земли:

Сотворил Я четыре ветра, дабы мог дышать каждый человек. И это — одно из дел.

Сотворил Я великие разливы <Нила> дабы бедный мог существовать благодаря ним, как и богатый. И это — одно из дел.

Сотворил Я каждого человека подобным другому, и не повелевал Я им творить беззакония. Это сердца их не подчинились приказаниям моим. И это — одно из дел.

Сотворил Я в сердцах их склонность не забывать о смерти [букв. — о Западе], дабы священные приношения совершались богам, покровителям областей. И это — одно из дел» [СТ. 1130].

Этот текст строго последователен. Первым делом Господь Вседержитель дарует людям возможность жизни, вторым — средства существования, третьим — социальный порядок, четвертым — связь с миром богов, вечность, достигаемую через постоянную память краткости всего земного, «только человеческого». Вера, подобно дыханию, является для египтянина божественным даром всем людям.

В XVIII—XIX столетиях, когда равнодушие к Богу и атеизм стали обычным состоянием образованного европейского общества, возникли теории о том, что религия — это сравнительно поздно возникшее явление и потому у «примитивных дикарей» можно встретить

племена, живущие без религии. Английский ученый Джон Леббок собрал многочисленные сведения о народах, вовсе

¹ Слово «саркофаг» греческое и означает «пожиратель гогота», «плото-ядный» σαρκοφάγος. Египетское слово керес — гроб не имеет подобного значения, но за египетскими художественно выделанными гробами закрепилось греческое — саркофаг. В дальнейшем, следуя библейской традиции, мы будем именовать саркофаг «ковчегом», сохраняя принятое международное сокращение СТ — Coffin Texts.

лишенных веры во что бы то ни было. Исследователь обычаев жителей Андаманских островов, Муат писал, что у них «нет даже самых грубых элементов религиозного верования». Путешественник сэр Самуэль Бекер, посетивший нилотские племена Судана в начале 1860-х годов, писал в своем отчете, что «У всех без исключения не встречается никакого понятия о высшем существе. У них нет также никакого рода богопочитания или идолопоклонства. Темнота их ума не освещена даже ни одним лучом суеверия».

Однако все эти выводы были опровергнуты более тщательными исследованиями. И ныне мы хорошо знаем и религию андаманцев, и верования суданских нилотов. Уже к концу прошлого века у серьезных этнографов не оставалось сомнений в том, что в настоящее время дорелигиозные народы не известны науке. «Утверждение, что дикие племена, совершенно чуждые религиозных понятий, были действительно найдены, не опирается на достаточное количество доказательств, которых мы вправе требовать для такого исключительного случая» — отмечал в 1871 году великий английский этнолог — Эдвард Бёрнетт Тайлор². Десятилетия, прошедшие с момента написания этих строк, еще больше убедили ученых в отсутствии в настоящее время дорелигиозных народов.

XX век дал миру науку о древнем, доисторическом человеке — палеоантропологию. И чем дальше уходили ученые в прошлое, тем больше убеждались они, что не только ныне, но и в минувшие эпохи человечество не было безрелигиозным. Крупнейший специалист в области истории религий XX столетия, английский ученый и священник Эдвин Оливер Джеймс указывал: «Доступные к настоящему времени данные позволяют с большой долей уверенности утверждать, что в широком смысле слова религия в тех или иных своих проявлениях является столь же древней, как и само человечество».

Всеобщность веры и во времени, и в пространстве большинством ученых считается ныне безусловным научным фактом.

ПОЧЕМУ ЧЕЛОВЕК ВЕРИТ В БОГА

Всеобщность веры ставит перед нами следующий вопрос. Почему все люди, или, по крайней мере, все племена и народы, если и не каждый их представитель, испытывают потребность в религиозном переживании

бытия. Ответ на этот вопрос далеко не прост и не однозначен. В разное время, различные мыслители несходно отвечали на него.

¹ Цит. по: Э.Б. Тайлор. Первобытная культура. М., 1989. С. 209.

² Э.Б. Тайлор. *Op. cit.* С. 206.

³ E.O. James. Prehistoric Religion// *Historia Religionum*. Leiden, 1969. P. 23.

В Текстах Ковчег и в Бхагавадгите, как вы помните, высказывалась мысль о том, что вера, это — внутреннее качество, и даже более того, сущность человеческого существа. «Человек образован верой». Понятно, что в этом случае вера — неотъемлемая черта человеческой личности, подобно зрению или дыханию.

Люди греко-римской древности полагали знание о богах при-родным, врожденным (греч. —«Εμφυτος») качеством человека. «Не-обходимо признать, что боги существуют именно потому, что знания об этом заложены в нас (insitae), или, лучше сказать, являются врожденными (innatae)» — писал Цицерон [О природе богов I.XVII.44]. «Бог — не имя, но мысль о чем-то неизъяснимом, всаженная в человеческую природу* — указывал грек-христианин Юстин Философ и Мученик (? 110—166 гг.)². А великий эллинский неоплатоник Ямвлих Халкидский (IV век) объяснял: «Врожденное знание о богах сопутствует самой нашей сущности, оно превышает всякого рассуждения и доказательства. Оно изначально соединено с собственной причиной и наличествует вместе с заложенным в душе стремлением к благу. <...> Скорее мы сами объемлемся этой связью, и наполняемся ею, и обладаем в знании о богах тем самым, что мы есть». [О египетских мистериях 1.3]³.

Многие мыслители первых веков христианства воодушевлялись идеей постоянного присутствия божественной искры в мире. Искру эту начиная с философа Юстина именовали «семенным словом» (Хбуост отгѣрца-пкост), поскольку как бы семена истины самим Богом были всеены в сердца людей, и они давали всходы, когда человек орошал свое сердце любовью к Богу и людям. «Всё, что когда-либо сказано и открыто хорошего между философами и законодателями — всё это сделано соответственно мере нахождения и созерцания Слова (Божиего)» [Юстин Философ, 2 Апология, 10]⁴. «Нога твоя не споткнется, если все доброе ты будешь относить к Божественному провидению, будет ли добро то эллинское или наше (христиан-ское), — пишет другой видный христианский мыслитель Климент Александрийский (150—215), и продолжает: Виновником всякого добра состоит Бог» [Строматы I, 5].

Христианские писатели, жившие еще в то время, когда большая часть их соотечественников оставалась вне церкви, пребывая или в язычестве или следуя той или иной философской традиции, не уставали

подчеркивать, что все доброе и в мыслях, и в делах
каждого

¹ Цицерон. Филосовские трактаты. М., 1985. С. 74—75.

² Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. М., 1995.

³ Ямвлих. О Египетских мистериях. М., 1995. С. 46.

⁴ Св. Иустин. *Op. cit.* С. 115.

человека происходит от Бога. Когда человек находит в себе силы оторвать глаза от земли, когда он ощущает свое призвание к вечности — то это не его заслуга. Ведь животные, которым биологически подобен человек, не думают ни о вечности, ни о Боге. Переживание Абсолютного — одна из своеобразнейших отличительных черт человеческого рода, если не вообще важнейшая родовая особенность человека, полагали христианские мыслители.

«Всё божественное, явленное нам, познается только путем со-причастности. А каково оно в своем начале и основании — это выше ума, выше всякой сущности и познания» — указывал глубоко-мысленный автор, писавший под именем христианского епископа Афин I века — Дионисия. [О божественных именах. 2.7]¹, оттенявший ту мысль, что «семена Слова Божьего» — это природа Абсолютного, присутствующая в нас. Только потому, что в человеке есть по естеству нечто божественное, он переживает Бога, может и, как правило, жаждет верить в Него, быть с Ним.

Именно поэтому для христианина было бы удивительно обнаружить народ без веры в Бога. Но убеждение в том, что искра божественного, образ Божий естественно присущи любому человеку, заставляло серьезных христиан внимательно присматриваться ко всему доброму и в других религиях, в иных учениях об Абсолюте. «Когда язычники, не имеющие закона, — объяснял апостол Павел христианам города Рима, — по природе законное делают, то... они показывают, что дело закона у них написано в сердцах» [Рим. 2, 14-15]. «Следы богоприсутствия обнаруживаются и в языческих религиях» — отмечал ученейший христианин из Александрии священник Ориген (185—253). Он предостерегал своих единоверцев от разрушения статуй языческих богов «ибо они бесспорно, есть попытка отразить священное» [Против Цельса 5.10; 4.92]. «У древних язычников был поиск Бога с жаждой и алчностью, — писал другой учитель древней Церкви епископ Григорий (329—390), которому традиция христианская дала почетное прозвище «Богослов». — Во всей истории человечества видна рука Божия, ведущая человека к Истине» (P.G. 36. 160—161).

Конечно, среди христиан всегда находились приверженцы и точки зрения, отрицающей положительный смысл за иными религиями и,

соответственно, естественную сопричастность человека Богу. Временами таких христиан оказывалось даже большинство, особенно в те века, когда опыт живого общения с носителями иных

¹ Дионисий Ареопагит. СПб., 1995. С. 65.

² Archim. Anastasos Yannoulatos. Various Christian Approaches to other Religions (A Historical Outline). Athens, 1971. P. 20—21. Re

религий почти прекращался. В мусульманине, иудее, язычнике такие христиане отказывались видеть сопричастную Богу личность, подобную собственной. Это приводило к жестокостям, не-терпимости, геноциду. Но древнее учение о «семенном Слове» ни-когда не забывалось полностью и до сих пор оно определяет отношение к религиозности человека, объясняет тайну веры.

«Все люди составляют одну семью и имеют одну природу и про-исхождение, ибо Бог произвел весь род человеческий обитать по всему лицу земли. Едина и их конечная цель: Бог. Его промышле-ние, Его благодеяния и Его стремление спасти простираются на всех людей».

Современный православный французский мыслитель профес-сор Оливье Клеман так передает слою Константинопольского патриарха Афинагора, сказанные по вопросу о множественности религий: «Я говорил Вам, Христос и христианство пребывают повсюду. Христос необходим нам, без Него мы ничто. Но Он не нуждается в нас, чтобы действовать в истории. Вся история человечества, начиная со дня Воскресения, и даже со дня творения, вся история пронизана христианством. <...> Так, завет Адама, или скорее Ноев завет, продолжает существовать в архаических рели-гиях, прежде всего в религиях Индии с их космическим символиз-мом. <...> Но язычество забыло Бога Живого; мы же знаем теперь, что свет исходит к нам от Лица. Нужен был завет с Авраамом, и он несомненно обновлен в исламе. Завет с Моисеем сохраняется в иудаизме... Христос же заново воспроизвел всё. Воплотившийся Логос, который созидает мир и открывает Себя в нем, является Словом, глаголящим устами пророков, чтобы направлять историю... Вот почему я считаю, что христианство есть религия рели-гий, порой я говорю даже, что принадлежу всем религиям».

Когда в XVIII—XIX веках западная наука становилась все более чуждой религиозности, она попробовала рассмотреть и веру в Бога не изнутри, как это делали древние христианские мыслители, но извне. Религия превратилась для ученых в объект исследования, в «форму общественного сознания». XIX век большей частью разде-лял учение великого германского философа Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770—1831) на природу религиозного. Гегель предположил, что вера в «сверхъестественное» является характер-ным для ранних стадий развития человека способом

познания себя

¹ Декларация отношений Церкви к нехристианским религиям // Второй Ватиканский собор. Конституции, Декреты, Декларации. Брюссель, 1992. С. 429.

² *О. Клеман*. Беседы с патриархом Афинагором. Брюссель, 1993. С. 176—177.

и внешнего мира. Не понимая сущности окружающей действительности, человек сначала наделяет личными чертами естественные природные силы и пытается вступить с ними в отношения власти и подчинения, подобно тому как он вступает в отношения с иными людьми. С помощью даров-жертв он пытается задабривать духов природы, с помощью специальных приемов, «тайных знаний», подчинять этих духов себе. Этот, первый этап религиозности Гегель назвал «колдовство». На втором этапе развития человечества возрастает ощущение величия этих духовных сил. Человек убеждается, что властвовать над ними он не может, что сами духи властвуют над ним. Одновременно человек начинает глубже сознавать собственную природу, ее уязвимость и конечность, ужасается своей подверженности болезням, старению, смерти. Снискав милость и любовь мощных духовных сил, он надеется преодолеть собственную ущербность. Этот этап Гегель именует религиозным.

«Существенным признаком религии является момент объективности, — пишет он, — то есть необходимость того, чтобы духовная мощь являла себя индивиду, единичному эмпирическому сознанию в форме всеобщего, противостоящего самосознанию... В молитве человек обращается к абсолютной воле, для которой единичный человек есть предмет заботы, которая может внять молитве или не внять ей... Колдовство же в общем состоит в том, что человек осуществляет свою власть в своей природности», — указывал Гегель в курсе лекций по философии религии, прочитанном им в Берлинском университете в 1821—1831 гг.¹

Указав на разницу между «колдовством» и религией и установив их временную последовательность, Гегель предполагал, что религия будет развиваться до полноты постижения человеком Духа, до такого состояния, когда философское и религиозное постижения мира вполне соединятся.

Однако большинство учеников и последователей Гегеля сделало вывод, что религия не может быть окончательным состоянием человеческого сознания. Людвиг Фейербах высказывал убеждение, что так же как колдовство сменилось верой в Бога, так же и сама вера в Бога уступит место вере в человека, любовь к Богу — любви к человеку, как к абсолютной ценности. Французский мыслитель Огюст Конт (1798—1857) полагал, что религия — промежуточное состояние ума

человечества в его движении к полноте познания. Высшей формой познания является знание не религиозное, но научное, когда происходит осознание высших сил как природных и подчинение их человеку.

-Г *Гегель. Философия религии. В 2-х т. М., 1976. Т. I. С. 439, 435.*

Подобным же образом определяли место религии и основатели марксизма. «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической по-вседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса... сбросит с себя мистическое туманное по-крывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного обще-ственного союза людей и будет находиться под их сознательным и планомерным контролем».

Человеку XIX — начала XX века льстила мысль, что именно в его время мир переходит из сферы религии в более высокую сферу науки. Идеи Огюста Конта, Людвига Фейербаха, Карла Маркса о судьбе религии приобрели большую популярность. Крупнейший британский ученый-религиовед сэр Джеймс Джордж Фрезер (1854—1941) принял схему происхождения религии из магии в своей знаменитой работе «Золотая ветвь»². Магией он стал называть то явление, которое Гегель определял как колдовство.

Многотомные, исключительно богатые фактическим материалом, исследования Фрезера основаны на убеждении, что человек сам выдумывает себе богов. Религия возникает от непонимания действительности, от желания власти над природой без умения овладеть ею, от неумения отделить собственное сознание от бесчувственного мира и в результате — от наделения всего окружающего человеческими качествами разумности и воли. Камень, дерево, дующий в определенном направлении ветер, животное — все они личности, скрывающие за материальной оболочкой мощную духовную природу. Так думают, по убеждению Фрезера, ди-кари, так считали и наши далекие предки. Постепенно магия сменяется религией, но в любой религиозной системе легко обнаружить «пережитки» магического уровня древней веры. В сущности, Фрезер пытался объяснить современные великие религии выявлением в них древних магических оснований.

Иначе объяснял появление религии другой британский ученый — Герберт Спенсер (1820—1903). Соглашаясь с той же, идущей от Гегеля схемой исторического развития религиозности от магии к науке через религию, он объяснял само зарождение магии почитанием умерших великих предков. К особо сильным

и мудрым людям соплеменники продолжали обращаться с просьбами о по-мощи и после их смерти. Затем стали обращаться с просьбами к

¹ К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 23. С. 90.

² Дж. Дж. Фрезер. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980.

силам природы и природным явлениям, которые также одушевлялись. Имея опыт достижения поставленных целей в этом мире с помощью направленных определенным образом действий, люди и в вымышленный мир духов стали переносить эту же практику. Они стали пытаться подчинить своей воле не только материальные вещи, но и их духовные сущности. Так, по мнению Спенсера, возникла магия, а из нее — религия, сохранившая традиции почитания сильных предков от глубочайшей древности.

Блиzkих взглядов придерживался и крупнейший английский антрополог и этнограф сэр Эдвард Бёрнетт Тайлор (1832—1917). Он также полагал, что человек сам придумал себе религию. Религиозность возникла по всей видимости очень давно, так как в настоящее время нет ни одного племени, стоящего на дорелигиозном уровне развития, указывал ученый в своем фундаментальном исследовании «Первобытная культура». Религия, по его мнению, возникла в результате анализа древним человеком сходных «пограничных» явлений сна, обморока, смерти. Во сне душа как бы отделяется от тела, в обмороке человек некоторое время лежит словно мертвый, а потом вновь оживает*. Поэтому и смерть, от которой уже не оживают, стала представляться долгим обмороком, длительным отделением души, способной видеть сны, от тела. Отсюда возникает представление о бестелесной душе, и мир наполняется древним человеком множеством духов. Этот, первый период религиозности, Тайлор называл анимизмом (от лат. *anima* — душа). Позднее многочисленных духов природных объектов и сил человек сводит в обобщающие образы богов сил природы. Так духи всех конкретных лесов и рощиц обретают новое лицо в боге леса, духи всех ветров — в боге ветра. Из анимизма возникает политеизм, многобожие. Наконец, предельное обобщение политеизма приводит человека к убеждению, что есть только один Дух — Бог. Этот последний этап развития религии Тайлор называет монотеизмом — единобожием. Поскольку религия возникла из ошибочного объяснения пограничных явлений, она, считал Тайлор, не вечна и отмирает по мере прояснения взгляда человека на окружающий его мир и на самого себя.

Крупнейший исследователь влияния религии на общество, немецкий ученый Макс Вебер (1864—1920), также был убежден, что религия возникла из попытки

овладеть силами природы, на что у первобытного человека еще не было реальных возможностей. «Религиозные и магически мотивированные действия на ранней ступени своего развития ориентированы на посясторонний мир... Также как трение извлекает из дерева искру, «магические» приемы умелого человека вызывают дождь из облаков... Вначале дух не

является ни душой, ни демоном, ни тем более Богом, а чем-то неопределенным, материальным, хотя и невидимым, безличным, но обладающим своего рода волей...»¹.

Еще более прикладное значение видел в религии французский социолог Эмиль Дюркгейм (1858—1917). В работе «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) он доказывал, что религия — это примитивная идеология, создаваемая самим обществом для своего сохранения и развития. Исследовав жизнь аборигенов Австралии, Дюркгейм писал: «Общество имеет в себе все необходимое, чтобы возбудить чувство божественного в сознании своих членов, главным образом с помощью той власти, которую само общество имеет над ними»².

Однако к тому времени, когда издал свою книгу Эмиль Дюркгейм, антропологами и палеоантропологами было собрано большое число фактов, доказывавших, что нет сообществ, где отсутствовали бы представления о Боге — Творце мира. Английские исследователи Эндрю Лэнг и сэр Эванс-Притчард³ указывали, что даже у самых примитивных народов есть знание высшего Бога, создателя и судии людей. Другое дело, что к нему не обращаются «дикари» в повседневной жизни. Оказалось, что на Земле не только нет народа дорелигиозного, но и народа, не знающего об «Отце всяческих», о едином Боге-Творце. А следовательно, мысль всего гегельянского религиоведения XIX века о том, что вера в духов предшествует вере в богов, а вера во многих богов — единобожию, — мысль эта не подтверждалась объективными научными фактами. Сторонники привычной схемы пытались возражать, указывая, что Бог-Творец у примитивных народов, — это «заимствованный Бог» (loan—God), знанию которого они научились от христиан, мусульман или индуистов. Так полагал, например, видный британский исследователь сэр Артур Эллис.

Возражая ему, Эндрю Лэнг писал: «Если вера в Отца всяческих среди дикарей есть поздний результат человеческих умствований, мы должны ожидать, что она окажется наиболее популярной и значительной. Но в Австралии она далеко не популярна, а напротив, является тайным учением, скрываемым от женщин, детей и непосвященных белых людей». Под воздействием новых данных сам Артур Эллис отказался от своей гипотезы о «заимствованном

¹ Макс Вебер. Социология религии (типы религиозных сообществ). Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. М., 1985. С. 76—78.

² Emile Durkheim. The Elementary Forms of the Religious Life. N.Y., 1924.

³ E.E. Evans-Prithard. Theories of Primitive Religions. N.Y., 1965.

⁴ A. Lang. God. Primitive and Savage. ERE. VII. P. 246.

Боге», но окончательно она была опровергнута Р.С. Рэттрэем, тщательно изучившим религиозный мир одного из африканских экваториальных народов — ашанти и доказавшим, что вера в Бога-Творца никак не может считаться у этого народа заимствованной, она является неотделимой частью всех его верований.

В начале XX века были открыты и бесспорные признаки религиозной жизни доисторических людей, живших около 100 тысяч лет назад, которые отнюдь не свидетельствовали однозначно о том, что древние жили только в мире духов.

Все эти новые данные заставили серьезных исследователей отказаться от схем развития религии подобных «анимизму—поли-теизму—монотеизму», или «магия—религия—наука». О «дорелигиозном» человеческом обществе больше не говорили нигде, за исключением стран с коммунистической идеологией.

С середины 1950-х годов существуют два направления в изучении религий. Одни ученые вовсе отказались искать какой-либо смысл в религиозной жизни человечества. Религию они считают одним из проявлений жизнедеятельности народа. Не интересуясь степенью объективности, подлинности религиозных устремлений, такие ученые исследуют с большой тщательностью формы религиозной жизни, будучи уверенными, что суть религиозного существования или непознаваема в принципе, или вовсе отсутствует. Одна из крупнейших религиоведческих школ Запада, так называемая Лейденская школа (журнал — *Numen*), организованная в старинном нидерландском городе Лейдене, исходит именно из этого принципа.

Близкий к Лейдену крупнейший ассириолог А. Лео Оппенгейм в книге «Древняя Месопотамия, портрет умершей цивилизации» назвал главу о месопотамской религии «Почему главу «Месопотамская религия» не следует писать»². Оппенгейм убежден, что человек современности не может понять древней веры ибо все его понятия, цели и ценности иные. Поэтому следует довольствоваться описанием отдельных религиозных фактов, но всячески избегать обобщений.

Другой ученый, С. Мовинкель, категорически возражал против выяснения смысла того или иного религиозного понятия с помощью привлечения сравнительного материала из иных верований, из религий других народов. «Совершенно необходимо рассматривать каждую отдельную религию в качестве

особенного структур-ного целого, — писал ученый. —
Все отдельные, содержащиеся в

¹*R.S. Rattray. Ashanti. Oxford, 1923.*

²*А. Лео Оппенгейм. Древняя Месопотамия. М., 1980. С. 174.*

такой целостности элементы обретают смысл и значение только из данного религиозного целого, а не из того, что они означают в иной религиозной целостности»¹.

Суть этих мнений состоит в том, что в религии нет на самом деле объекта, к которому, по-разному, но стремятся различные народы и цивилизации. Поскольку религия — это средство без цели, предполагают такие ученые, оно не может быть понято через цель. Ее можно понимать исключительно из самой себя. Представим на минуту, что мы ничего бы не знали о предназначении автомобиля. Огромное многообразие легковых и грузовых машин, цементовозов, бензовозов, броневиков мы бы изучали с точки зрения соответствия деталей, частей внутри той или иной машины, сравнивали бы роды машин по величине и сложности, по использованным в них материалам, но при этом автомобиль так и остался бы для нас неотличимым по сути от трансформаторной будки или ткацкого станка, поскольку мы не знаем главного предназначения автомобиля — ездить и перемещать в пространстве людей и грузы. Обретя это основное знание, мы тут же обречем и право на сравнение автомобилей друг с другом, тут же поймем логику развития автомобилестроения.

Боязнь сравнения, сопоставления, выстраивания причинно-следственных рядов в истории религий — указание на то, что ученые, поступающие так, думают, что цель религиозной жизни субъективна и иллюзорна. «Каждый верит в свое» — утверждают они.

Если XIX век пытался покончить с религией, ища дорелигиозное общество или, по крайней мере, общество, в котором верят еще только в духов, но не в Бога-Творца, то XX век избрал для этого иной путь. «Вера — это сумма субъективных ощущений» все равно отдельного человека, целого народа или даже цивилизации, полагают сторонники Лейденской школы.

Иная традиция современного религиоведения имеет давнюю предысторию. Ее основоположник в научном религиоведении лютеранский богослов и философ священник Фридрих Шлейермахер (1768—1834) в «Речах о религии» объяснял веру «чувством полной зависимости» человека от обстоятельств жизни, а в конечном счете — от Творца. Шлейермахер, тонко проанализировав мир человеческих чувств, показал, что основа религиозности — личное внутреннее

переживание человека. Наша смертность, уязвимость, а также чувство справедливости, голос совести и, наконец, трепет перед всемогущностью. Бога делают человека «человеком религиоз-

¹ *S. Mawinckel*, Religion und Kultus. Göttingen, 1953. S. 137. ²*Ф. Шлейермахер*. Речи о религии. М., 1917.

ным». Сумма этих чувств различно переживается разными людьми. Как и в музыке, и в поэзии есть натуры особенно глубоко одаренные, но практически в каждом человеке и, безусловно, в каждом народе есть поэтический и музыкальный строй, поскольку гармония звука и гармония слова — объективная реальность, так и бого-присутствие в человеке — объективная реальность, убежден Шлейермахер, поскольку реален Бог. Чувства, переживаемые человеком в непосредственном богообщении и породили религию.

Шлейермахера и его последователей относят к Теистической школе религиоведения (от греч. Θεός — Бог), так как они признают реальность Бога, объекта религиозных стремлений. В начале XX века идеи Шлейермахера развивали видный американский религиовед Джеймс Уильямс, немецкие ученые Макс Мюллер и Рудольф Отто, лютеранский епископ Упсалы — швед Натан Содерблом. Их подход к религиоведению часто именуют историко-феноменологическим, ибо задачей теистической школы является изучение проявлений божественного в истории человечества. Эпоху в религиоведении открыла книга профессора Отто «Святое»¹, которую он снабдил подзаголовком: «Введение во внесознательные аспекты переживания божественного и их отношение к рассудку». Религия возникает от благоговения перед святыней, перед Богом, может быть даже не сознаваемым, которому предстоит человек.

В качестве примера переживания «святого» Отто приводит место из первой книги Библии, где рассказывается о путешествии Иакова из Вирсавии в Харран:

«Иаков же вышел из Вирсавии и пошел в Харран и пришел на одно место, и остался там ночевать, потому что зашло солнце. И взял один из камней того места, и положил себе изголовьем и лег на том месте. И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот Ангелы Божий восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака... Иаков пробудился от сна своего и сказал: истинно Господь присутствует на месте сем; а я и не знал! И убоился и сказал: как страшно место сие! это не иное что, как дом Божий, это врата небесные. И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и постав и его памятником, и возлил елей на верх его» [Быт. 28, 10-22].

Так, по мнению Рудольфа Отто, возникает богопочитание. Ар-хиепископ Содерблом многократно говорил, что «история рели-гий — это лучшее доказательство того, что есть Живой Бог». На

¹ *R. Otto. Das Heilige. Marburg, 1917.*

протяжении всего бытия человечества переживание «святого» могло сохраняться только питаясь от подлинного источника. Лю-бой самообман рано или поздно, но обнаружился бы человечест-вом. Уже в предсмертной болезни Натан Содерблом сказал своим близким: «Есть Живой Бог, я могу доказать это всей историей ре-лигии».

Эти воззрения стали теоретическим основанием для группы бри-танских ученых, работавших в Манчестерском и Лондонском уни-верситетах перед Второй мировой войной и в 50—60-е годы. Самым значительным из них является Эдвин Оливер Джеймс. Друг и коллега Джеймса — С.Г.Ф. Брэндон в книге «Человек и его судьба» предпо-ложил, что религия возникает от переживания факта собственной смертности. «В каждом человеческом существе, — писал он, — имеется глубинное сознание уязвимости. Каким бы ни было его ны-нешнее состояние, каждый понимает, что он — данник времени, не-сущего старость, дряхлость и смерть. Понимание, что такова природа человеческой судьбы, вызвало у человечества ряд ответов, оформив-шихся в многообразии религий. За малым изъятием эти ответы имели общим основанием желание обеспечить надежное и безопасное су-ществование после смерти через сближение или слияние человечес-кой личности с какой-либо вечной, жизнедательной сущностью»¹, иначе говоря, с Богом-Творцом.

Крупнейший историк религии нашего времени, румын по на-циональности, большую часть жизни преподававший в различных университетах Западной Европы и США, Мирча Элиаде (1907— 1986), является продолжателем более ранних направлений теисти-ческого религиоведения. В университетах Чикаго им была основана историко-феноменологическая школа изучения религий, ныне ставшая господствующим теоретическим направлением этой науки. Ее главный периодический орган — журнал «The History of Religions» (Chicago). М. Элиаде был убежден, что «любое религи-озное празднество, любое установление богослужебного порядка представляют собой воспроизведение священных событий, кото-рые имели место во «время оно», в начале бытия».

Под редакцией Мирча Элиаде вышла в свет в 1987 году наиболее фундаментальная современная «Энциклопедия Религии», где фе-номену религии дается

следующее определение:

¹ *S.G.F. Brandon. Man and His Destiny in the Great Religions. Manchester, 1962. P. 6-7.*

² На русском языке см. его «Космос и история». М., 1987; Священное и мирское. М., 1994; Аспекты мифа. Ульяновск, 1995.

³ *M. Eliade. The Sacred and the Profane. N.Y., 1951. P. 6.*

«Религия есть организация жизни вокруг глубочайших проникно-вении опыта, разнящихся по форме, полноте и ясности и созвучных с окружающей культурой»¹.

Главное в историко-феноменологической, или, как ее еще называют, Чикагской школе — это убеждение, что объект религи-озного опыта существует не в человеческом переживании только, но и вне его. Религия, «святое», трепет перед смертностью и надежда на ее преодоление — все это суть «глубочайшие проникновения нашего опыта» в сферу Божественного бытия, являюще-гося но меньшей реальностью, чем Америка, для стремящихся к ней мореплавателей.

Как видите, круг замкнулся. Четыре тысячелетия назад египтя-нин знал, что память смертная для того дана человеку, чтобы **он** не оставлял веры. Брэндон повторил эту мысль в 1960-е годы. Суть человека — его вера, полагали древние индийцы. И вновь ту же мысль повторяет на современном философском языке «Энцикло-педия Религии». Переживание божественного, святости — отличи-тельная особенность человеческого рода — говорили вдумчивые эллины. Для Шлейермахера, Макса Мюллера, Рудольфа Отто в страхе и благоговении перед святыней — причина религиозности.

Данные полевой этнографии и археологии разрушили красивые теоретические конструкции религиоведов — гегельянцев. Почти не осталось приверженцев и у популярной в 1920-е годы теории Эмиля Дюркгейма. Те религиоведы, которые не приемлют для себя объективность бытия Божия, предпочитают ныне быть не воин-ствующими безбожниками, а агностиками-эмпириками, отдав сто-ронникам историко-феноменологической школы общую теорию происхождения и существования религии.

Современное религиоведение давно уже нигде, кроме стран с коммунистической идеологией, не занимается ни доказательством бытия Божия, ни разоблачением обманов «церковников». Оно вышло из тупика неразрешимого «основного вопроса философии», разрабо-тав ряд методов анализа, которого придерживаются сейчас все ува-жающие себя ученые. Религиозный феномен исследуется сам по себе в системе его собственной логики, принимается как реальность постольку, поскольку в него верят не исследователи, а исследуемые. Наиболее полно и сознательно метод этот проработан Чикагской историко-

феноменологической школой, но в той или иной степени его придерживаются все современные религиоведческие школы. На-смешки над предметом изучаемой веры, сомнения в адекватности субъективного религиозного опыта ныне не приняты.

-Г The Encyclopedia of Religion. N.Y.-L,
1987. Vol. 12. P. 286.

Научному атеисту привыкнуть с этим нелегко. Он привык бороться и изучать, чтобы разоблачать. «Изучение истории религии неотделимо от задач атеистической пропаганды, от задач борьбы с религией» — писал, например, солидный советский религиовед С.А. Токарев. Современный религиовед вообще так не ставит вопрос — ему достаточно для работы знать, что Афина, Посейдон, Зевс были реальностями для Гомера, Гесиода, Пиндара, ему интересно, чем нимфы и дриады были для грека. Сомнения в их объективном существовании религиоведчески бесплодны и потому исключаются ныне как метод исследования. Отечественные авторы, описывающие ныне живое религиозное явление, скажем, шаманизм (Анна Смоляк, Елена Ревуненкова и др.), следуют этому правилу столь же последовательно, как и зарубежные.

1 С.А. Токарев. Религии в истории народов мира / Библиотека атеистической литературы. М., 1976. С. 24.



Восточно-испанские наскальные
изображения. Живопись ущелья

Вяльторга.

Часть 1

**РЕЛИГИОЗНЫЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
ДОИСТОРИЧЕСКОГО
ЧЕЛОВЕКА**

РАННИЙ И СРЕДНИЙ ПАЛЕОЛИТ

ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЯ КАК ПРЕДМЕТ ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ

В XIX веке практически любой научный факт рассматривался в обществе под углом зрения его соотношения с религией. Это была эпоха, когда европейский человек стремился разорвать свои связи с Церковью и Богом и искал в бурно развивавшейся науке доводы в пользу законности своих желаний. Те, кому была дорога старая добрая христианская вера, напротив, относились к каждому открытию в естественных науках с большим сомнением и часто — с враждебностью. Им также казалось, что научное знание становится враждебным их вере.

Священная книга христиан — Библия, с первых же глав вводит читателя в тайну создания человека: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему <...> и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. [Быт. 1.26-27]. «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» [Быт. 2.7].

Эти, известные каждому образованному европейцу с детства строки Священного Писания, казалось бы проводили непреходимую грань между человеком и всем прочим творением, которое никогда не называлось ни «образом» ни «подобием» Творца. Именно желая разрушить «религиозные предрассудки», французские просветители XVIII века настаивали на том, что человек

произошел от обезьяны, вышел из животного мира. Научный, зоологический анализ этой возможности предложил в 1809 году в своем известном труде «Философия зоологии» французский ученый Жан Батист Ламарк¹. Ему принадлежит мысль, что при определенных природных обстоятельствах высшие обезьяны могли

¹ Ж.Б. Ламарк. Философия зоологии. М.-Л., 1935. Т. I. С. 272—273.

обрести способность ходить на двух конечностях, получить «чело-веческую» стопу и кисть руки, человекоподобное лицо вместо морды зверя.

Когда «Философия зоологии» вышла в свет, Франция вела победоносные войны против старой христианской Европы. Но Европа победила революционную «безбожную» империю Наполеона. На континенте началась борьба с революционной заразой. Взгляды Ламарка подверглись осуждению коллег и Церкви. Одна-ко свободомыслие исподволь разрасталось. И когда в 1856 году близ впадения реки Дюссель в Рейн в долине Неандер были обнаружены какие-то странные человеческие кости, ряд ученых объявили их останками человека вымершего типа. Так предположил первый исследователь скелета Иоганн Карл Фульротг, так считал и анатом Шаафгаузен, сделавший сообщение о находке весной 1857 года на съезде естествоиспытателей в Бонне. Но как совместить эту находку с верой, что Бог сотворил человека «по Своему образу и подобию»? Разве мог считаться такой «примитивный» древний человек «образом» Творца? Одни ученые радовались находке, видя в ней аргумент в пользу происхождения человека от обезьяны, а не «от Бога», другие были весьма смущены.

В 1861 году Кинг описал обнаруженный скелет как особый вид человека *Homo neanderthalensis*. Однако изучивший в 1872 году останки неандертальского человека берлинский профессор, всемирный авторитет в патологоанатомии Рудольф Вирхоф объявил, что речь идет о скелете обычного человека, но страдавшего с детства рахитом, а под старость мучавшегося еще и подагрой. Наложившись друг на друга эти болезни деформировали кости старика, найденные в долине Неандера.

Имя Вирхофа на время угасило споры. Аргументы против уникальности человека были разбиты. Впрочем, ненадолго. В 1887 году в пещере Бек-о-Рош около Спи (Бельгия) Марсель де Пюид, Жан Фрэпон и Макс Лозэст обнаружили останки двух человек безусловно «неандертальского» типа. Скелетам сопутствовали грубые каменные орудия и кости ныне вымерших в Европе животных — мамонтов, шерстистых носорогов, пещерных медведей. Если люди из Бек-о-Рош и страдали рахитом и подагрой, то болели они много тысяч лет назад, когда в Европе был иной климат. Но не слишком ли много больных? В результате тщательных исследо-

ваний и новых находок к началу XX века было безусловно определено, что много десятков тысяч лет назад в Европе жили люди иного, ныне исчезнувшего вида, отличавшиеся от людей современных рядом черт, которые ставят неандертальца анатомически ближе к животному миру, нежели *Homo sapiens*.

Сторонники естественного происхождения человека ликовали. Неужели обезьяноподобный неандерталец тоже «образ Божий», спрашивали они, а ежели нет, то тогда и современный человек, развившийся из неандертальца, к Богу не имеет никакого особого отношения. Кроме того, если даже мы и согласимся, что ныне на Земле нет дорелигиозных племен, продолжали ученые палеоантро-пологи, то нельзя же серьезно утверждать, что и «ископаемые лю-ди», неандертальцы, имели веру: Они жили по законам дикой при-роды, не знали семьи, собственности, одержимые заботой прокормиться, согреться, удовлетворить половые инстинкты. Их мозг еще не был способен подниматься до таких высоких абстракций, как религия, она им попросту была не нужна.

Сторонники религиозной картины мира или игнорировали на-ходки неандертальца, или отрицали их эволюционную значимость, утверждая, что неандертальцы — это один из народов, живших в Европе всего несколько тысяч лет назад, а кости древних животных попали в ту же пещеру, где покоились их останки, случайно. Иные, напротив, доказывали, что неандерталец — это похожая внешне на человека человекообразная обезьяна. Проблема осложнялась также для верующих людей тем, что по строго библейской хроно-логии мир был сотворен всего за пять с половиной тысяч лет до рождения Иисуса Христа, и ни о какой эволюции, развитии видов в Священном Писании не сказано ни слова.

Но споры спорами, а палеоантропология продолжала ставить одну проблему за другой. Еще в 1868 году немецкий ученый Эрнст Геккель высказал в своей книге «Естественная история сотворения мира» мысль о том, что между обезьяной и человеком должно было существовать какое-то переходное звено, имеющее равное коли-чество общих признаков и с человеком и с высшими обезьянами. Увлеченный гипотезой Геккеля молодой голландский врач Эжен Дюбуа отправляется в 1887 году в Нидерландскую Индию, на ост-ров Суматра, с твердым намерением найти это «переходное зве-но». Из бесед со столь же увлеченными коллегами он решил, что «обезьяночеловек» мог жить только в тропических странах, где и сейчас обитают человекообразные обезьяны. Удивительно, но дерзкое предприятие Дюбуа увенчалось успехом. После несколь-ких лет поисков, сначала на Суматре, потом на Яве, он в 1891— 1892

годах нашел верх черепной коробки, два зуба и бедренную кость доисторического человека на берегу реки Соло близ поселка Триниль. Они принадлежали существу намного дальше отстоявшему от современного человека, чем неандерталец.

Сам Эжен Дюбуа был убежден, что им найдено как раз «пере-ходное звено», предсказанное Геккелем. В 1894 году он опублико-

вал обширный труд о своих находках под названием «Питекантроп (греч. ююйизкнисщюпу — обезьяночеловек. — А.З.) прямоходящий — человекоподобная переходная форма с острова Ява*. В научных кругах сообщение было встречено с обычным для всего, что касалось палеоантропологии, восторгом одних и сомнением других. Экспедиция, отправившаяся на реку Соло в 1907 году, по останкам животных, найденных в тех же, что и питекантроп слоях речных отложений, высказала предположение, что возраст находки Дюбуа 500—600 тысяч лет. Сторонники библейской картины мира, казалось бы, были окончательно посрамлены.

Однако XX столетие принесло в мир палеоантропологии и иные факты. В 1908 году швейцарец Отто Гаузер около деревни Ле Мустье в долине реки Везеры (Южная Франция) находит первое неандертальское погребение. Если погребение — то значит религия — воодушевляются религиозно настроенные ученые. Нет, это случайность, захоронение вызвано чисто гигиеническими причинами — защищаются теперь приверженцы безрелигиозности неандертальца. Но проходят десятилетия, число находок неандертальских погребений растет; ныне их известно почти девять десятков. «Активная дискуссия вокруг проблемы неандертальских погребений, в конце концов, закончилась их признанием, так как факты, свидетельствующие об этом, слишком демонстративны» — констатирует русский ученый В.П. Алексеев только в 1975 году¹. Ныне, безусловно, ясно, что неандерталец — это действительно древний, ныне вымерший вид человека, имеющий существенные антропологические отличия от *Homo sapiens*, и в то же время — это существо, обладавшее системой религиозных представлений.

Но и с переходным звеном обезьяночеловека все оказалось сложнее, чем думал Дюбуа. В конце 1920-х годов работавший на Яве палеонтолог Г.Г.Р. фон Кёнигсвальд обнаружил останки еще нескольких питекантропов, которые, безусловно, свидетельствовали о том, что, несмотря на свое название, питекантроп отнюдь не обезьяна, но человек, по крайней мере со сравнительно-анатомической точки зрения. Ныне большинство антропологов относят питекантропа к подсемейству людей (*Homininae*), но к иному, не-жели

современный человек и неандерталец роду. Одновременно с фон Кёнигсвальдом другой вид питекантропов открыл под Пекином молодой китайский ученый Пэй Вэньчжун. Найдены были и те пещеры, где на протяжении веков жили эти древние люди. Оказалось, что «пекинский человек» (**Pithecanthro-**¹ В.П. Алексеев. Возникновение человека и общества // Первобытное общество. М., 1975. С. 28.

pus pekinensis — синантроп) знал огонь и активно им пользовался — в пещерах остался многометровый слой золы и следы приготовленного на пламени мяса животных. Кроме того, тщательный анализ стоянок синантропов позволил ряду видных ученых (Карл Нарт, Иоганн Марингер) поставить вопрос о религиозности китайских питекантропов. Вопрос этот не решен и поныне, но совершенно очевидно, что «промежуточным звеном» находка Дюбуа не была. Питекантроп оказался древним, отличающимся от современного многими анатомическими особенностями, но чело-веком. Ныне его предпочитают называть не обезьяночеловеком, но человеком прямоходящим — *Homo erectus*, жившим по всему Старому Свету 0,2—1,6 млн. лет назад.

Современной палеоантропологии известны находки и еще более архаичного человека, так называемого *Homo habilis* — чело-века умелого, обитавшего в Африке 1,5—2,5 млн. лет назад. Он уже изготавливал однотипные орудия из камня, костей животных, дерева, строил круглые хижины (Олдувайские стоянки).

Подсемейство *Homininae*, к которому относятся люди, гориллы и шимпанзе, возникло, судя по данным молекулярной биологии, от общего предка, жившего «всего лишь 6 или самое большее 8 миллионов лет назад». Скорее всего это был **Ramapithecus**. «Сходство зубов, челюстей и строения черепа с человеческими привела многих специалистов к выводу о том, что **Ramapithecus** ходил на двух ногах, пользовался орудиями труда и являлся прямым предшественником той эволюционной линии, от которой произошел человек» — пишет Дэвид Ламберт¹. Может быть, «общим предком» человека и высших человекообразных обезьян был и ранний австралопитек (греч. южная обезьяна — **Australopithecus**), появившийся в Африке 4 миллиона лет назад или даже раньше.

Чем больше узнают ученые об австралопитеках, тем больше обнаруживают и в этих древних существах чисто человеческих признаков. Австралопитеки почти наверняка изготавливали каменные орудия, активно пользовались орудиями из кости и дерева, ходили на нижних конечностях, сохраняя вертикальное положение тела. «Преглациальные австралопитеки Восточной и Южной Африки по всей видимости существенно опережали в использовании и создании орудий современных шимпанзе, и у нас остается все меньше оснований пренебрежительно относиться к их умствен-

ным способностям»². Если действительно рамапитек и австрало-

¹ Д. Ламберт. Доисторический человек. Кембриджский путеводитель, Л., 1991. С. 82-83; 86-89.

² The Cambridge Ancient History. Vol. I. Pt. 1: Prolegomena and Prehistory. Cambridge, 1970. P. 131.

питек — предок гориллы и шимпанзе, то эти их потомки носят на себе следы вырождения в сравнении с «обезьянами», жившими в Африке несколько миллионов лет назад.

Спор о происхождении человека, который в XVIII—XIX веках имел существенный богоборческий характер, ныне, с умножением наших знаний о древнейшем человеке, утратил эти «идеологические» ноты. Несмотря на огромное число интереснейших находок мы ныне лучше чем сто лет назад понимаем, что в антропогенезе больше белых пятен, чем безусловных истин. Является ли рамапи-тек предком австралопитека, австралопитек предком питектантропа, питекантроп — предком неандертальца, неандерталец — современного человека, или ископаемые предки человека в действительности — тупиковые ветви подсемейства *Homininae* вопрос этот открыт и поныне. Но то, что древнее существо, имеющее с нами по крайней мере семейственное единство, задумывалось о вопросах, выходящих за пределы пропитания и продолжения рода — это теперь почти общепризнанный факт. Другое дело, когда начало задумываться оно об этом, и каков был ход мыслей людей, живших десятки и сотни тысяч лет назад, имевших иную анатомию и меньший объем иначе устроенного мозга. «Но никто еще не смог с определенностью сказать, — точно указывает швейцарский палеоантрополог Карл Нарт, — какие размеры и состав мозга необходимы для развития религиозных представлений»¹.

СОВРЕМЕННЫЙ «ДИКАРЬ» И ДОИСТОРИЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК

И по сей день остаются племена, строй жизни которых, видимо, очень сходен с укладом древнейшего человека. Аборигены Андаманских островов, коренные жители Австралии, тасманийцы не знают земледелия и скотоводства, живут собирательством и охотой, пользуются только орудиями из камня, дерева, кости, не ведая ни гончарного искусства ни выплавки металла. Если полагать, что «бытие» человека определяет его «сознание», то надо предположить большое согласие и строя умственной жизни современного андаманца или

австралийца с человеком палеолита. Так часто и поступают ученые. «Изучая современных дикарей, — писал, например, Джон Леббок, — мы можем получить правильное представление о человеке в древнейшую эпоху и о стадиях эволюции, через которые прошла

-Г *Karl J. Narr. Paleolithic religion // ER.*
Vol. XII. P. 158.

наша цивилизация»¹. «Позволительно восстанавливать некоторые черты доисторических религий, изучая обряды и верования, присущие слабо развитым охотничьим племенам... Эти племена, остановившиеся на уровне, сходном с верхнепалеолитическим, в некотором роде являются живыми ископаемыми (living fossils) — указывал более чем через столетие после Джона Леббока Мирча Элиаде². Иногда высказывается даже убеждение, что древний человек был еще менее развит, чем самый отсталый современный «дикарь» поскольку какое-то развитие претерпел за десятки тысяч лет и андаманец и тасманиец.

При этом упускается из виду, что оставаться в каменном веке в эпоху государственности, железа и городской цивилизации окружающих народов и создавать первые в мире искусственные каменные орудия или впервые воспользоваться огнем, поборов присущий всему живому страх перед «красным цветком», требует действия совершенно различных душевных и умственных энергий человеческого существа. Без первого удара кремня о камень не было бы и афинского Акрополя — заметил исследователь орудий доисторического человека Буше де Перт. Но первое орудие, первое кремневое рубило, откуда взялось оно?

Джеймс Джордж Фрезер как-то сказал, что «жить и давать жизнь, поесть пищу и зачинать детей — в этом основные потребности человека прошлого, в этом же будут его основные потребности и в будущем до скончания мира. Все остальное может добавляться для украшения и обогащения человеческой жизни, но если эти первичные потребности не будут удовлетворяться, сама человеческая жизнь исчезнет». Великий исследователь религий, сказав так, свел человеческую жизнь в ее «основных потребностях» к животной. Ведь и животные, сколь бы примитивно они не были устроены, ищут себе пищу и стремятся продолжить род. И если бы у человека не было иных «основных потребностей», он никогда бы не стал человеком, потому что набивать желудок и зачинать детей можно и не создавая культуры.

Современная палеоантропология обычно связывает появление человека с резким похолоданием, случившимся на планете около трех с половиной миллионов лет назад. Тогда тропические леса сменились

в Африке засухоустойчивой саванной и некоторые высшие обезьяны, приспособляясь к жизни на земле, в высокой густой траве встали на задние конечности, обрели прямохождение.

¹ *J. Lebbcock*. Social and Religious Conditions of the Lower Races // Annual report of the Smithsonian Institution for 1869. Washington, 1871. P. 325.

² *M. Eliade*. A History of Religious Ideas. Chicago, 1978. Vol. 1. P. 24.

³ Цит. по: *E.O. James*. Prehistoric Religions // HR. Vol. 1. P. 24.

Но даже эта, на самом деле совершенно произвольная гипотеза, не объясняет главного — почему, встав на задние лапы, рамапитек или австралопитек передними стал изготавливать орудия. Почему у других животных саванны развивались способности к быстрому бегу, утончалось обоняние, вытягивалась, как у жирафа, шея, а аф-риканские гоминиды, напротив, постепенно отказываясь от всех удобств адаптивной физиологии, от цепких когтей и мощных клыков, пошли по пути увеличения мозга и, видимо, благодаря этому, увеличения диапазона возможностей не приспособливания под среду, но приспособливания среды под себя. Ведь орудие, сколь бы грубо оно ни было, в конечном счете, служило именно изменению мира для нужд человека. Между галечным чоппером австрало-питека и современной ракетой дистанция во много раз меньше, чем между этим чоппером и когтями и клыками зверя. Но палео-антропология совершенно не знает, что заставило древнейшего гоминида пойти против закона всего живого мира и вместо приспособливания под среду начать все более и более успешно приспособливать среду для себя.

В сущности, то что мы называем анатомическим и физиологическим развитием человека, является его деградацией, потому что с точки зрения естественной человек становится все менее приспособленным для жизни в дикой природе. Но он так развивается (или деградирует) потому, что изменяемая им природа позволяет ему все больше пренебрегать ею. Все главные анатомические особенности человека, все более проявляемые в процессе его развития — структура и величина мозга, строение кисти руки, постановка тела, цветное и объемное зрение — все они служат одной, небывалой в существовании планеты Земля цели — *созданию искусственной, удобной для человека среды его обитания*. Потребности в размножении и пище у человека те же, что и у всех иных живых существ, но осуществляет он эти естественные потребности принципиально иначе, чем все иные существа.

Почему человек пошел в своем развитии противоположным всему живому путем, никто не знает, но важно то, что первое существо, сделавшее шаг по этому пути, имело колоссальный импульс нового. «Древнейший примитивный человек из-за его творческих разработок, которые были поистине совершенно новаторскими, существенно опережает

современного нам дикаря»¹. Так полагают такие видные палеоантропологи, как Марингер, Крафт и Нарр².

¹*Johannes Maringer*. The Gods of Prehistoric Man... N.Y., 1960. P. 11.

²*George Kraft*. Der Urmensch als Schöpfer: Die geistige Welt des Eiszcit-menschen. Berlin, 1942; *Karl J. Narr*. Menschwerdung und älteste Kultur // «La Nouvelle Clio». T. 51. - 1953.

ЧТО МОЖЕМ МЫ СКАЗАТЬ О РЕЛИГИИ ДРЕВНЕЙШЕГО ЧЕЛОВЕКА?

Принципиальное изменение в сравнении со всем живым отно-шения человека к окружающему его миру имело одно важнейшее следствие. Чтобы приспособливаться под меняющуюся среду жи-вотному не нужен интеллект. Естественный отбор, а не усилие со-знательной воли покрыли волосами тела слонов и носорогов в лед-никовой Евразии, но обтесать даже простейшее рубило или сло-жить из веток шалаш, сохранить и возжечь огонь в пещере совершенно невозможно бессознательно.

Чтобы подчинять природу себе сознание, причем сознание логическое, совершенно необходимо.

Поэтому древнейший человек был не только прямоходящим и умелым (*Homo erectus*, *Homo habilis*), он был, подобно нам, и че-ловеком разумным. Если действительно первые грубые орудия принадлежат, как полагает ныне большинство ученых, австрало-питеку¹, то разумным являлся уже этот гоминид. А если для изгото-вления любого орудия потребен разум, то очевидно, не «труд сде-лал из обезьяны человека», но человеческий разум привел гоми-нида к созданию орудий и возможностей труда. Произошло это, как полагают ныне палеоантропологи, около 2,5 миллионов лет назад. Заметим, что прямохождение имеет четырехмиллионную «историю».

Следует иметь в виду, что грубость и примитивность первых орудий человека вовсе не свидетельствует о грубости и примитив-ности его разумности. На протяжении всего существования чело-вечества мы видим постоянное совершенствование средств подчинения внешнего мира человеку, и тут неандерталец намного примитивней земледельца неолита, этот — афинянина эпохи Пе-рикла, а последний, европейца XX века. Однако эта линия посту-пательного совершенствования не параллельна духовному раз-витию человека. Верхнепалеолитическая живопись Альтамыры или Ляско отнюдь не уступает лучшим произведениям современного анимализма, роспись халафской неолитической керамики — вазо-писи любой последующей эпохи. Статуи резца Праксителя и Фи-дия, философия Платона и

Аристотеля, религиозные умозрения

-г Первая находка орудий принадлежавших, видимо, австралопитеку, была сделана в октябре 1954 года Е.К. Брейном в Макапансгате (Южная Африка). «Австралопитеки привыкли пользоваться руками для... изготовления каменных орудий» — считает Дэвид Ламберт. Доисторический человек. Л., 1991. С. 100. Пер. с англ. Кембриджский путеводитель.

упанишад, поэтика псалмов Давида или Песни песней — являют собой предельное совершенство человеческого духа, не превзойденное и по сей день, несмотря на все совершенство нашей со-временной цивилизации в сфере отношений человека с внешним миром. И поскольку область культурного, то есть сфера проявлений человеческого духа, не развивается, а пребывает, время от времени, то здесь, то там, достигая исчерпывающего самовыражения в красоте и гармонии, постольку и сам дух человеческий есть нечто постоянное, не эволюционирующее вместе с внешней, относящейся к связям человека с окружающим его миром, цивилизацией. Именно поэтому разумность культуры можно выводить из уровня цивилизационного развития общества не в большей степени, чем духовную красоту человека из его способности собрать телевизор или построить прочный каменный дом.

Для историка религий этот принцип особенно существен, ибо относясь к высочайшим уровням духа религия очень мало обусловлена окружающей человека средой и степенью его адаптации к ней, но в колоссальной степени — теми духовными задачами, которые ставит перед собой человек, сознавая свою смертность и чужеродность миру.

Разумность палеоантропа не могла ограничиться лишь приспособлением среды для лучшего добывания пищи и продолжения рода. Разум с неизбежностью ставит вопрос — для чего продолжать род и длить собственную жизнь. Животные перед собой этих вопросов не ставят, но человек обладает сознанием себя, которым животные не обладают, человек живет не рефлексивно и инстинктивно, но сознательно и потому вопрос: «зачем быть» — это только человеческий и обязательный человеческий вопрос. Вопрос этот связан с проблемой смерти, конечности личного бытия. Тот, кто сознательно покоряет себе природу, не может не сознавать и своей конечности и не может не страдать от перспективы утраты своего бытия.

Мы уже говорили, что религия — это связь конечного с бесконечным, человека — с Богом, целью которой является придание конечному качеств бесконечного, человеческому — божественного. Вера — обязательный спутник сознания. Если охотничье оружие по новому решает проблему пищи, а обогреваемая огнем пещера — сохранение новорожденных детей от гнева стихий, то вера по новому решает проблему смертности, она

овладевает ею, а не приспособливается к ней, подобно тому как рубило и огонь овладевают природным окружением, выводя из под его власти человека.

Теоретически есть все основания согласиться с Э.О. Джеймсом, что религия в той или иной форме современна человечеству, но

практически аргументировать эту позицию нелегко. От древней-шего периода существования человека у нас нет безусловных доказательств его религиозности. Но делать противоположный вывод, коль нет доказательств, — значит не существовало и религии — еще менее основательно.

Если освоение природы по необходимости оставляет матери-альные следы — ведь человек осваивает материальное, то вера главным образом принадлежит сфере ума и лишь внешне прояв-ляется в материальных формах и символах. Более или менее ясно мы можем судить о религии только тех исчезнувших цивилизаций, которые оставили нам работу своего ума, запечатленную в пись-менном тексте. Религию современных неписьменных народов ан-тропологи изучают «в поле», месяцы и даже годы живя вместе с «дикарями». Но древнейшие люди не умели писать и мы не можем совершить к ним путешествие, ибо преодолевать время человеку дано только в фантастических рассказах. Нам приходится доволь-ствоваться материальными тенями принципиально нематериаль-ных сущностей. А это часто вводит в заблуждение. Кроме того, находки древнейших гоминид столь случайны и представлены в большинстве случаев такими небольшими фрагментами, что ожи-дать найти еще и следы их религиозной жизни, имея подчас лишь несколько костей скелета, несколько рубил да золу от костра, почти бессмысленно. И тем не менее религиоведы-палеоантропологи буквально по следам от крупниц пытаются восстановить хотя бы немногие черты веры древнейшего человека.

Все время с момента появления первых каменных орудий и до выхода на сцену мироздания гоминид рода Homo (*Homo neander-thalensis*, *Homo sapiens*) принято именовать Нижним древним камен-ным веком, или нижним палеолитом. Наиболее полные комплексы, связанные с человеком нижнего палеолита, обнаружены в Африке в Олдувайском ущелье и под Пекином. Стоянка *Homo habilis* в Олду-вае относится к началу палеолита и датируется 1,9 миллиона лет назад. Здесь обнаружены остатки круглой хижины, многочисленные орудия, метательные каменные шары. Автор раскопок доктор Льюис Лики отмечал, что места стоянок «были тщательно выбраны там, где потоки свежей питьевой воды вливались в богатое дичью солонова-тое озеро», орудия из вулканической лавы изготавливались не в Олдувае, а в горах, в милях десяти от поселения и затем

приносились в него, что может свидетельствовать о навыках обмена товарами. Обитатели древнего Олдувая бесспорно были разумными существами, но безусловных фактов их религиозности нет. Лишь один факт

-Г *Д. Ламберт.* Доисторический человек... Р. 115.

в свете более поздних данных намекает на то, что какие-то рели-гиозные представления имелись у этих гоминид. Все исследователи материалов Олдувайских раскопок обращают внимание на существенно более частые сравнительно с иными частями скелета находки черепов, нижних челюстей или верхов черепных корбков.

«Череп и нижняя челюсть — это конечно очень прочные кости, но все же сомнительно, что они настолько прочнее всех иных частей скелета, что лишь они могли сохраниться до настоящего времени» — указывал Дж. Марингер¹. Исследователи также обратили внимание, что, как правило, черепа обнаруживаются непосредственно на стоянках древнего человека. Так как трудно себе представить, что тела умерших сородичей африканские гоминиды бросали буквально в двух шагах от своих жилищ — это вызвало бы и распространение болезней и посещения питающихся мертвечиной зверей и птиц — то остается предполагать, что черепа, а иногда и иные кости сохранялись после распада мягких тканей их близкими. Эти реликвии постигала участь всех вообще предметов — они терялись, забывались, смывались во время разлива водой и таким образом дошли до археологов. Но если Номо habilis хранил кости своих умерших родственников, то какие-то религиозные представления ему скорее всего были свойственны.

Находки стоянок синатропа (*Pithecantropus rekinensis*) в пяти-десяти километрах к югу от Пекина в известниковых пещерах близ железнодорожной станции Чжоукоудян в 1927—1937 годах проливают новый свет на духовный мир человека нижнего палеолита. В пещерах Чжоукоудяна синантропы жили в течение многих поколений. За время раскопок были найдены костные останки более сорока особей, как взрослых так и детей². Судя по найденным в пещерах костям теплолюбивых млекопитающих — слонов, носорогов, тапиров, оленей, дикобразов, синантропы жили в одну из межледниковых эпох, скорее всего в понцминдельскую, около 500 тысяч лет назад, но, возможно, и в начале миндель-рисской эпохи — 360 тысяч лет назад. Объем мозга синантропа достигал 1075 см³ (человек умелый из Олдувая — 725 см³, современный человек — 1400 см³). Точные исследования последних лет показали, что в мозгу синантропа были развиты так

называемые поле Брока и поле Вернике — центры, контролирующие речевую дея-

¹*J. Maringer. The God of Prehistoric Man... P. 15.*

² Все они погибли во время Второй мировой войны, когда китайские ученые, пытаясь спасти их от японских оккупантов, перевозили останки синантропов из города в город.

тельность и понимание речи¹. Они и иные *Homo erectus* отнюдь не ограничивались «рычанием и нечленораздельными звуками», как еще недавно полагали ученые, они говорили. Обитатели Чжоу-коудяньских пещер изготавливали орудия из прочнейшего кварца, предпочитая его более мягкому песчанику, из черепов копытных они делали чаши для питья.

Но открытие, которое буквально потрясло археологов во время чжоукоудяньских раскопок — это знакомство синантропов с властью над огнем. Сомневаться не приходилось: в одной из пещер толщина зольного слоя достигала шести метров. Огонь горел здесь в течение веков. Первоначально палеоантропологи сочли этот факт случайным.

Известные популяризаторы наук о доисторическом состоянии Земли, чехи Йозеф Аугуста и Зденек Буриан так, например, опи-сали знакомство синантропа с огнем:

«Совершенно ясно, что сами синантропы еще не умели разводить огонь. Они доставали его только случайно, может быть, после удара молнии, которая зажгла сухую траву в степи, а от нее загорелись кусты и небольшие рощи. Сначала синантропы боялись огня, убегали от него и скрывались в пещерах. Когда же огонь терял свою уничтожающую силу, когда пламя спадало и невыносимый жар постепенно исчезал, тогда, может быть, самый отважный из них приближался к угасающему пламени и с любопытством рассматривал раскаленные угольки, разгребал их и испуганно убегал, когда из них вылетал рой искр, одна из которых могла его больно обжечь. Тогда, может быть, кто-нибудь из них бросил на раскаленные угли горсть сухой травы или сухих веток, и когда все это воспламенилось, синантропы поняли, какой пищей должен питаться огонь, чтобы он остался жить».

Эта красивая история имеет, однако, мало общего с действительностью. Теперь мы знаем наверняка, «что именно *Homo erectus* первым начал систематически использовать огонь для обогрева, приготовления пищи, защиты от хищников и для охоты на диких

-г

По данным палеолингвистики «Становится все более и более вероятно, что разговорный язык был уже хорошо развит по крайней мере сто тысяч лет назад, возможно он существовал и когда совершенно каменные орудия создавались мастером нижнего палеолита (Аббевильская культура и пр.) в Западной Европе» — «Cambridge Ancient History». Vol. 1. Pt. 1. P. 130. Судя по некоторым палеолингвистическим реконструкциям (метод. Ursu—Emiliani) разговорный язык возник 150—200 тысяч лет назад, «а возможно и значительно раньше» — The World History of the Jewish People./ cd. by

E.A. Speiser. Tel-Aviv, 1964. Vol. 1. P. 67.
²И. Аугуста, З. Буриан. Жизнь древнего человека. Прага, 1960.
Табл. 6.

животных». Не только в Чжоукоудяне, но и под Ниццей в Терра Амата и на иных стоянках этих древнейших людей найдены очаги, стенки, сделанные для защиты пламени от господствующих ветров, кострища. К настоящему времени известно как минимум одиннадцать мест — в Европе, Африке и в Азии, где более чем сто тысяч лет назад люди возжигали и поддерживали огонь. Причем стоянки Чесованджа и Каламбо Фоллз в Восточной Африке, Юаньмоу и Чжигуду в Восточной Азии возможно имеют возраст один миллион лет или древнее. А в Кении, около озера Туркана, известен участок обугленного костром грунта возрастом 2,5 млн. лет. Если датировка кострища верна, то его огонь согревал австралопитека, и нам по-новому следует взглянуть на сознание и этого древнего существа. «Такое использование огня, — пишет Марингер, — показывает, что первобытный человек обладал способностями, присущими разумному существу: он был способен к обдуманному выбору; он умел творчески использовать собственное воображение; он мог предвидеть последствия своих действий, одним словом, он был способен к свободному волевому действию (he was capable of autonomous action)»².

Сколь бы ни было значительно использование огня в бытовых целях, нельзя не предположить, что пламя костра вызывало у си-нантропа и цепь иных, менее земных ассоциаций, чем свет, тепло и вкус прожаренного мяса. Если огонь еще более чем каменная индустрия указывает на способность древнего гоминида к абстрактному мышлению, то абстрактное мышление, в свою очередь, не может не породить при зрелище горящего огня благоговейного трепета. Он один, в нарушение всех обычаев мира, от земли поднимается к небу. С неба он и ниспадает в виде молнии, в раскатах грома. Огонь дает свет и тепло, подобно солнцу. Это как бы частица жизнедающего светила в нашем мире, стремящаяся вернуться к своему источнику. Хотя сравнения с современными примитивными народами доисторического человека и не правомерны, но вспоминается все же рассказ, передаваемый великим психологом XX века Карлом Густавом Юнгом, который он услышал во время путешествия в Северную Америку:

«Мой друг, туземный вождь Горное Озеро, пристыжаясь при-звал меня к порядку, когда я приводил аргумент Августина «солнце не есть

Господь наш, Который это сделал», с негодованием воскликнув: «Он, который там идет, — показывая на солнце, — наш отец. Ты можешь его увидеть. От него исходит весь свет, вся

¹ Д. Ламберт. Доисторический человек... С. 134—135.

² J. Maringer. The God of Prehistoric Man... P. 12.

жизнь, нет ничего, что было бы сделано не им». Он сильно разволновался, мучительно подыскивал слова и наконец воскликнул: «Даже человек в горах, который ходит один, не может без него разжечь свой огонь»¹.

Если синантропы задумывались над проблемой смерти и бес-смертия, то символом жизни для них скорее всего могло стать солнце, дающее с избытком жизнь. Но от их убогих пещер до вели-кого светила никак не добраться. Только пламя очагов, поднимаясь от земли к небу, пожирая здесь ветви деревьев, возносится к своему источнику, к солнцу. Может быть и любое сожженное на огне до-стигает Бога? Становится Его частью, обретая вечность? Глядя на дрожащий над пламенем восходящий к небу разогретый воздух не мечтали ли древние, сидя у своих очагов, не только об уютной но-чевке, но и о том, что когда наступит момент расставания с жизнью, они также взойдут в обитель своего Небесного Отца? Кое-что в жизни чжоукоудянских синантропов позволяет по крайней мере поставить такой вопрос.

Во время раскопок профессор Пэй Вэньчжун обнаружил, что большая часть костных останков синантропов находится в золе очагов, в перемешку с костями животных, служивших пищей обитателям пещер. Следуя общему для XX века правилу предполагать в древнем человеке максимальное число звериных, вне-нрав-ственных свойств, руководитель раскопок швед Биргер Болин и иные европейские ученые объявили немедленно, что синантропы являлись людоедами, а найденные в золе кости — остатки канни-бальских трапез, когда дикие человекообезьяны в животной стра-сти к насыщению пожирали без разбора и мясо животных и своих менее удачливых соплеменников.

Профессор Пэй воспротивился такому объяснению сделанных им находок. Он обратил внимание, что большая часть человеческих останков — это черепа и нижние челюсти и лишь немного длинных костей конечностей. Мелкие же кости скелета практически отсут-ствовали в очагах Чжоукоудяна. Напротив, среди костей животных большей частью были обнаружены не черепа, а иные кости скеле-та, в том числе множество мелких. Особенно существенно, что не удалось найти двух верхних позвонков синантропа. Если голову отрубают от тела, то два эти позвонка обязательно остаются вместе с черепной коробкой. Так как при

обилии черепов этих позвонков не обнаружили, то, следовательно, черепа были принесены к кост-ру и положены в огонь уже после разложения мягких тканей. Воз-

¹ К.Г. Юнг. Архаичный человек // Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 178-179.

можно, части животных сжигались вместе с черепами людей в качестве какого-то заупокойного приношения, может быть — это следы поминальных трапез, может быть, наконец, черепа попали в костры и случайно, но они не были остатками каннибальского пиршества.

Помимо прочего профессор Пэй обратил внимание, что голо-ва — это далеко не самое вкусное у человека, но более «аппетит-ные» кусочки в кострах почти не найдены. Почти у всех черепов оказалось искусственно расширенным затылочное отверстие — *foramen magnum*, а длинные кости конечностей часто были раско-лоты. Это сделали каннибалы, заявляют одни ученые. Синантропы были если и не людоедами, то «мозгоедами». Они лакомились как головным, так и костным мозгом. Однако столь же вероятно, что мозг изымался в процессе погребения. Дело в том, что и сейчас у самых примитивных народов — анадаманцев, негритосов, австра-лийцев существует обычай так называемых вторичных погребений. Е.Г. Мэн и сэр Рэдклифф-Броун описали обряд погребения на Андаманских островах:

«Вначале тело предается земле, в общине объявляется пост. Че-рез несколько месяцев могила разрывается, кости собираются, про-мываются в море или в ручье и их вновь везут в поселение. Там их встречают плакальщицы. Череп и нижняя челюсть обмазываются белой и красной глиной и затем подвешиваются на плетеной ве-ревке. На этой веревке они и носят на груди или спине. Родители носят черепа детей, матери — детей и мужей, часто — братьев и сестер. Поскольку любая собственность у андаманцев ценится мало, то и черепа запросто отдают на память. Часто в поселении уже никто не знает, кому принадлежала ставшая черепом голова. Другие кости тоже хранят, но не так тщательно. Они часто теряются. Поэтому в деревне всегда можно найти много черепов, но другие части скелета редки».

Следует иметь в виду, что мозг разлагается значительно медлен-нее иных мягких тканей и его приходится удалять искусственно.

Наконец, указывает Пэй Вэньчжун, вокруг пещер водилось множество диких животных. К чему было убивать и есть сопле-менников, когда без труда можно было добыть иную, менее сом-нительную пищу. Если даже согласиться с тем, что синантропы все же вкушали мозг сородичей, то не как лакомство, а как ритуальную

пищу. Костный и головной мозг могли, с их точки зрения, содержать какую-то частицу личности и силы умершего, которая должна была остаться в племени, перейдя в потомков таким необычным для современного человека способом. Подобные действия известны у многих народов.

Например, Геродот так рассказывает о погребальных обычаях племени исседонов, обитавших к востоку от Каспийского моря:

«Когда умирает чей-нибудь отец, все родственники пригоняют скот, закалывают его и мясо разрубаят на куски. Затем разрезают на части и тело покойного отца того, к кому они пришли. Потом все мясо смешивают и устраивают пиршество. С черепа покойника снимают кожу, вычищают его изнутри, затем покрывают позолотой и хранят как священный кумир. Этому кумиру ежегодно приносят обильные жертвы». [Геродот. 4, 26].

Нет ли между этой традицией и причинами, вызвавшими появление черепов в Чжоукоудяньских пещерах, некоторого сходства?

Надо при этом помнить, что каннибализм характерен не для самых примитивных, но как раз для достаточно развитых племен, где он служит многообразным магическим целям, но почти никогда — простому удовлетворению чувства голода. (Подробнее об этом см. в главе «Религии современных неписменных народов».)

Эвальд Вольфхард, издавший в 1939 году фундаментальное исследование, посвященное каннибализму, отмечает, что исследователи конца XIX — начала XX века безусловно доказали, что «культурный уровень каннибальских народов существенно выше уровня разлития народов, не увлекающихся людоедством. Надо считать это открытие одним из важнейших достижений науки девятнадцатого столетия в области истории культуры, доказанное объективными исследованиями и развеившее миф о том, что первоначально человек был людоедом». В настоящее время есть все основания полагать, что каннибализм можно отнести не к разряду пережитков звериного прошлого, но к «достижениям» человеческой цивилизации.

Что же касается синантропа, то его погребальный обряд может быть реконструируем следующим образом: тело после разложения мягких тканей или один череп приносился в пещеру, где жили сородичи умершего. Мозг или изымался сразу же после смерти и вкушался, или же уже после эксгумации тела изымался и сжигался на огне. Откуда-то зная, что мозг — этоместилище ума, личности, его возвращали в огне костра Солнцу. Череп же хранился как объект поклонения, как место, где

пребывает какая-то часть личности умершего. Возможно его закапывали в золу под очаг, где готовилась пища. Так мертвый мог участвовать в трапезах живых, продолжать жить не только небесной, но и земной, родовой жизнью.

Для нижнего палеолита характерны небольшие стоянки, скорее всего нуклеарных семей (10—20 человек). Видимо, это был «пат-риарх», его жены, возможно взрослые сыновья с женами и детьми.

Домыслы о беспорядочных половых отношениях (промискуитете) питекантропов и более поздних гоминид остаются на совести высказавших их ученых. Археологическим материалом они никак не подтверждаются. Но ясно, что «стадом» палеолитический человек не жил. Большая свобода половых отношений у многих современных дикарей скорее всего также благоприобретенное качество. О том же говорят и исследователи человекообразных обезьян:

«Наблюдения над экологией высших приматов свидетельствуют, во всяком случае, против наличия периода промискуитета в истории человечества. Стадные взаимоотношения человекообразных обезьян организованы по тому типу, который обычно называется гаремной семьей».

Однако ни во всем нижнепалеолитический человек оставляет нас в состоянии благодушия. Впервые описавший австралопитека йоганнесбургский профессор анатомии Раймонд Дарт обнаружил среди разбитых костей и черепов животных также и разбитые черепа самих австралопитеков. Всего он обнаружил шесть черепов; четыре имели впереди сквозные пробоины, остальные два — в области левой височной кости. Дарт предположил, что здесь имело место преднамеренное убийство. Обезьяна почти никогда не убивает сородича, тем более с помощью искусственных орудий. Трагедия, разыгравшаяся около двух миллионов лет назад в Трансваале, если только мы ее правильно интерпретируем, говорит о появлении у древнейших гоминид еще одного чисто человеческого качества — безудержной жестокости к себе подобным, сознательного зла.

Чувство это также свидетельствует о способности подчинять себя волевым импульсам и превращать их в цепочки направленных действий. Уже в ту весьма отдаленную от нас эпоху человек обрел удивительное право свободно распоряжаться собой, не инстинктивно, но волевым усилием избирать или добро, или зло.

В своей замечательной книге «Истоки истории и ее цель» Карл Ясперс заметил, что «мы ничего не знаем о душе человека, который жил двадцать тысяч лет тому назад»². Палеоантропология, пусть очень осторожно и неуверенно, но приоткрывает нам строй души человека много более древнего, жившего не десятки, а сотни тысяч и даже миллионы лет назад. Скорее всего он имел веру, знал добро и зло, то есть был уже человеком, а не

его животным подобием. Средний палеолит свидетельствует об этом с еще большей убедительностью.

¹ В.П. Алексеев. Возникновение человека и общества // Первобытное общество. М., 1974. С. 33.

² К. Ясперс. Истоки истории и ее цель. М., 1991. Ч. I. С. 66.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СРЕДНЕГО ПАЛЕОЛИТА. МУСТЬЕРСКИЕ ПОГРЕБЕНИЯ

Примерно 200 тысяч лет назад на земле начали происходить длительные похолодания климата, вызывавшие разрастание ледяных шапок вокруг полюсов, появление мощных ледников в средних широтах и в горах, с которыми граничили обширные зоны вечной мерзлоты. Ландшафт полярной пустыни и тундры стал характерен для большей части Европы. Лишь на Пиренейском, Апеннинском и Балканском полуостровах сохранялся умеренный климат и росли высокоствольные таежные леса. Уровень моря резко понизился и многие острова, например Великобритания и Ирландия, соединились с материком. В эпохи потеплений тундра отступала на север и леса вновь покрывали земли средних широт, в то время как на берегах Средиземного моря климат становился субтропическим. Однако новые похолодания вновь изгоняли теплолюбивых животных и растения в Африку. Главными обитателями Европы в эпоху среднего и позднего ледникового периода (плейстоцена) были обросшие густой шерстью мамонты, носороги, мускусные быки, северные олени, пещерные медведи и львы, обычные и альпийские волки. В эту суровую эпоху в Европе жил и человек. Это бы неандерталец.

Примечательно, что еще до оледенения 350—250 тысяч лет назад в Евразии жили люди почти не отличимые от современных — их черепа найдены в Сванскомбе (Англия), Штейнгейме (Германия), Чжуцзяо (Китай). Близкие формы обнаружены и в южной части Африки (Брокен-Хилл, Замбия). Однако от эпохи оледенений в Европе дошли до нас главным образом останки неандертальцев. Неандертальцы обитали также на Кавказе, в Северной Африке и на Переднем Востоке, вплоть до Тянь Шаня и Иранского нагорья. В иных частях мира их останки не обнаружены. Современная палеоантропология склонна считать, что вид или подвид неандертальца произошел от древнего *Homo sapiens*. Одни ученые полагают, что неандертальцы вымерли около 30 тысяч лет назад, другие — что они слились с основной ветвью *Homo sapiens* и являются одними из предков современного человека.

И ростом и весом неандерталец был подобен современному человеку. Он обладал более массивным

скелетом, развитой мускулатурой, крупными суставами рук и ног. Шишковидный затылочный бугор черепа свидетельствует о толстой, очень мускулистой шее. Подбородок неандертальца был скошен назад, широкое продолговатое носовое отверстие черепа указывает на крупный нос. Объемом мозга неандерталец превосходил современного человека

(1500 см против 1400 см³ у современного человека), однако лобные доли были развиты слабее, хотя теменные и височно-затылочные анализаторы занимали зоны существенно более обширные чем у *Homo sapiens*. Уже у *Homo habilis* и тем более у неандертальца леволобная доля мозга развита лучше правой, что говорит о лучшем, сравнительно с левой, развитии правой руки. В левой лобной доле неандертальца четко читается и речевая зона, а на кости нижней челюсти имеются выступы, к которым прикреплялись мышцы, управлявшие речевыми движениями языка.

Мы столь хорошо знаем об анатомии неандертальца благодаря широко распространенной у него традиции предавать земле своих умерших соплеменников. Если для более ранних периодов жизни гоминид и для жившего одновременно с неандертальцем *Homo sapiens* характерной формой заупокойного ритуала являлось, види-мо, временное захоронение с последующим хранением черепа по-томками умершего, то неандертальцы первыми, сколь нам известно, начали хоронить покойников в специально сделанных для этого-го могилах, предавая их земле раз и навсегда.

Именно такого типа захоронение и было обнаружено Отто Гау-зером близ Мустье (Le Moustier) в 1908 году. Неандертальский юноша 16—20 лет был положен под скальным навесом в специально откопанную неглубокую могилу (35—40 см глубины). Погребение осталось неповрежденным в течение тысячелетий, и потому мы ясно можем представить на его примере, как хоронили неандертальцы своих умерших. Тело юноши было аккуратно положено на правый бок, голова покоилась на ладони, согнутой в локте правой руки, левая рука была вытянута вперед, ноги согнуты в коленях. Безусловно умершему пытались придать положение, характерное для спящего человека. У головы были положены кремневые камни, вокруг тела и под рукой — несколько кремневых орудий и жареные куски мяса (от них остались обгоревшие кости).

Мустьерское захоронение свидетельствует о преднамеренном характере погребения. Неандертальцы не бросили юношу на произвол судьбы, но тщательно и с немалой затратой сил предали земле. Некоторые, не верящие в религиозность неандертальца, ученые настаивают на чисто гигиенической цели захоронения — надо было изолировать живущих под скальным навесом от разлагающе-гося тела. Но, во-первых, избавиться от

мертвого сородича можно было много проще, если труп воспринимался только как помеха живым. Его можно было бросить где-нибудь в лесу, подальше от жилища, оставить в скальной расселине... Во-вторых, тонкий слой земли, покрывавший тело, не изолировал его от поверхности сколько-нибудь надежно. Запах тлена при такой глубине погребения



Места обнаруженных стоянок неандертальцев в Европе:

- | | | |
|-------------------------|------------------|----------------------|
| 1. Гибралтар. | 9. Субапок. | 17. Ла-Шапель-о-Сен. |
| 2. Понтневидд. | 10. Староселье. | 18. Ле-Мустье. |
| 3. Спн-сюр-ль'Орно. | 11. Кник-Коба. | 19. Ла-Ферраси. |
| 4. Долина реки Неандер. | 12. Джрухула. | 20. Ла-Кина. |
| 5. Саккопасторе. | 13. Ургиата. | 21. Ла-Шэз. |
| 6. Монте-Чирчео. | 14. Мас д'Азиль. | 22. Фонтешевад. |
| 7. Крапико. | 15. Баньолас. | 23. Сен-Сезэр. |
| 8. Кулна. | 16. Ортиу. | |

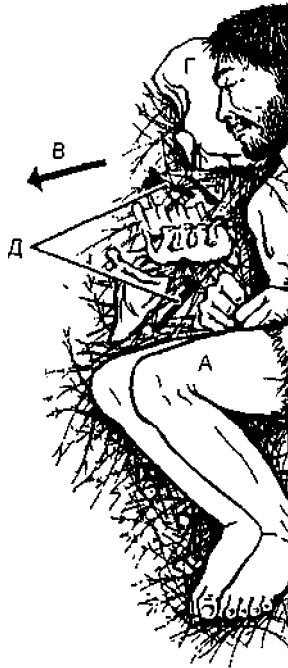


Места находок останков неандертальцев вне Европы:

1. Джебель-Ирхунд. 2. Табун. 3. Схул. 4. Амуд. 5. Кафзех. 6. Шандар. 7. Тешик-Таш.

**Реконструкция
неан-
дертальского
погребения
мустьерского
типа (по Д.
Ламберту):**

- а) тело умершего
распо-
ложено в позе
спящего;
- б) тело
ориентировано
по оси Восток—
Запад;
- в)лицо обращено к
Югу;
- г) под голову
положена
каменная подушка;
- д) куски жареного
мяса,
от которого
остались об-
горевшие кости;
- е)каменные орудия;
- ж)подстилка из
лесного
хвоща;
- з) цветы
лекарственных
растений в руке
умершего



ния вполне ощутим. В-третьих, неандертальцы почти никогда не жили там, где погребали своих мертвец >в; подчас они бросали весьма уютные пещеры после того, как совершали в них захоро-нения. И, наконец, в-четвертых, мустьерское захоронение — это не простое закапывание мертвого тела, но свидетельство достаточно сложного заупокойного ритуала, который с необходимостью свидетельствует не просто о преднамеренности, но и о религиоз-ном характере совершенного захоронения.

Поза сна — это не просто поза покоя, отдыха. «Смерть и сон — родные братья» гласит древняя греческая

поговорка. Сон, особенно глубокий сон, очень напоминает смерть, но за ним следует пробуждение, бодрость, активная жизнь. Можно с большой долей уверенности предположить, что, придавая умершему позу сна, неандертальцы хотели на символическом языке сказать — он уснул, но он проснется. Сколь бы долгим ни был сон смерти, за ним обязательно последует пробуждение к новой жизни.

Кремневые орудия и куски жареного мяса говорят о том же. Очень наивно полагать, что неандертальцы думали, что их покойники лакомятся мясом и работают скреблами и рубилами в своих могилах. Они не хуже нас знали, что умерший истлевает и ни еды,

ни орудий труда ему совершенно не надо. Но еда и каменные рубила нужны живым, без них нельзя жить. Давая мясо и орудия труда умершему, его близкие символически показывали, что он жив и будет жить.

Но где будет жить умерший по неандертальским представлениям? Здесь мы впервые встречаемся с очень важной закономерностью многих древних верований в посмертную судьбу человека. С одной стороны, умерший должен перейти в иной, не земной мир, в мир душ, а не телесных субстанций. Тело истлевает в земле, а душа уходит в инобытие, откуда может приходить к живым во снах, а то и по вызову опытного в некромантии человека. Душе в том мире могут быть нужны субстанции, «души» предметов, которыми человек пользовался при жизни. Отсюда пища и рубила в заупокойном инвентаре неандертальца. Когда много десятков тысяч лет спустя, люди научились делать глиняную посуду и выращивать зерно, то они часто клали в могилу специально разбитые сосуды и обжаренное — «умершее» зерно, полагая, что разрушенные для этого мира эти зерна и посуда окажутся «духовно» с умершим в новом его бытии.

Характерно, что у головы и под голову мустьерского юноши были положены куски необработанного кремня. Зачем? Один из исследователей погребения предположил, что из этих «заготовок» умерший должен был делать орудия на том свете. Что ж, работа — это тоже символ жизни. Но то, что кремни лежали у головы, позволяет предположить и иное. Кремень в палеолите служил не только для производства орудий, его безусловно использовали и для высекания огня. При ударах кремня о кремень сыплются искры, которые, попадая на сухой мох или древесный гриб — трутовик, вполне могут вспыхнуть настоящим пламенем. В кремне как бы покоем, таится огонь. Также и в человеке, под грубым материальным покровом, вернее, в самой материи пребывает огненная, стремящаяся к небу духовная энергия. Со смертью эта энергия освобождается и устремляется к своему первоисточнику. Мы помним, что уже в нижнем палеолите у питекантропа голова считалась средоточием духовной силы, потому к черепу умершего было особо почтительное отношение. А теперь в мустьерском неандертальском погребении кремни положены у головы покойника. Не символ ли это огненного восхождения его души к Небу, на которое надеялись и

которое пытались символически отобразить друзья умершего юноши?

Но, с другой стороны, смерть тогда не понималась как простое освобождение души из клетки тела. Тогда к телу неандертальцы остались бы безразличны, сосредоточившись на символах исхода

души к Небу. Но мустьерское погребение говорит и о надежде на воскресение тела. Во-первых, сам факт погребения. Мы настолько свыклись с обычаем хоронить умерших, что как-то не придаем значения его символической стороне. Только в словах церковного обряда отпевания — «земля ты еси и в землю отыдеши», являющихся воспоминанием «проклятия Адаму» — «возвратишься ты в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься» [Быт. 3, 19], содержится для современного человека объяснение этого древнейшего обычая предавать умерших земле. Действительно, как ни обидно это на первый взгляд, но тело наше есть ни что иное, как особым образом устроенная земля, «прах», по слову Божию. Мы образуемся из двух маленьких клеточек матери и отца, а потом растем благодаря пище. Но что есть пища, как не преобразованная земля? Ведь и хлеб, который мы едим есть зерно, проросшее благодаря сокам и силам земли в колос, давший зерен один шестьдесят или один сто. Потенция жизни, содержащаяся в семени, в зерне преобразует землю в пищу, в жизнь. Молоко коровы — это переработанная трава, а трава — это переработанная травным семенем земля. И так все, что едим мы, за счет чего живем — это земля. Следовательно, и мы сами, наши тела — суть тоже земля. Отсюда верны слова, что мы — прах, и вполне естественно — что в прах мы и возвращаемся. Похоронят человека — и через несколько лет нет и следа от его плоти — она вся обратилась снова в землю, а во влажной кислой почве быстро разрушаются даже кости скелета. Когда неандертальцы стали хоронить в могилах соплеменников, они наверняка сознавали лучше нас, уже порядком забывших смысл многих символических действий, почему они это делали. Для них образ праха, возвращающегося в прах, был вполне значимым.

Но тление друга мустьерского юноши не понимали как окончательный и бесповоротный процесс. Иначе не было бы позы сна. Да, человек умер, он истлеет в своей могиле — в этом нет сомнений, но наступит день и он пробудится, его душа, отлетевшая на Небо в пламени огня, вернется в плоть, и та восстановится из земли. Отсюда — поза сна.

Погребение мустьерского юноши ждала странная и трагическая судьба. Найденное Отто Гаузером в 1908 г., оно было продано им в Германию вместе с другим скелетом из Комб-Капелль за 160 тыс. марок

(75 тыс. золотых русских рублей). В результате банкротства банка, куда были вложены деньги, Гаузер потерял три четверти полученного капитала. К своей находке ученый питал особое благоговение. Каждый раз, когда он приезжал в Берлин, Гаузер посещал музей и клал букеты красных роз на витрины, где были выставлены когда-то проданные им скелеты. В феврале

1943 года во время бомбардировки Берлина оба скелета погибли. Жестокость современного человека к себе подобным не пощадила и останков неандертальца.

Если древнейшие *Homo erectus* видели в прочности черепа символ несокрушимости, вечности человеческого существа, и по-тому хранили черепа своих умерших собратьев, то неандертальцы, возможно, глубоко осознав перстную, тленную природу человека, стали доверять умерших «матери—сырой земле» в надежде грядущего их воскресения. Погребение в Ле Мустье, обнаруженное Отто Гаузером, оказалось первым в ряду многочисленных находок захоронений неандертальцев. К началу второй половины XX века найдено было уже 68 захоронений, содержащих останки 150 чело-век. Находки продолжают и поныне. Многие элементы погребальных обрядов и религиозных представлений неандертальцев, замеченные в результате изучения первой находки, подтвердились и оказались существенно дополненными.

Умершим сразу же после смерти спешили придать позу сна или еще более неестественную «эмбриональную позу», когда колени касаются живота, ступни — ягодиц, а голова склонена к коленям. Эмбриональная поза трупоположения особенно была распространена среди неандертальцев Переднего Востока — так были похоронены десять человек в пещере эс-Сукхул на горе Кармил. Специально отрытые для них могилы были очень малы и имели круглую или овальную форму, что, наверное, должно было символизировать материнскую утробу земли, беременную умершим, призванным родиться к новой жизни.

Эдвин Оливер Джеймс не согласился с такой интерпретацией среднепалеолитических захоронений:

«Весьма сомнительно, чтобы такое положение тела, напоминающее положение эмбриона в утробе, придавалось умершему, как то иногда считают, для обеспечения возрождения после смерти. Ведь очень сомнительно, чтобы внутриутробное положение плода было известно в эпоху палеолита. Намного более правдоподобно, что жесткое связывание тела перед его посмертным окоченением должно было помешать духу умершего выходить из могилы, беспокоя живых».

Страх перед умершим, возможно, иногда действительно присутствовал, однако, если мертвого

тела боялись, с ним можно было покончить каким-нибудь более простым способом, нежели связывание, причем с приданием определенной, очень характерной позы «эмбриона». А то, что положение ребенка во чреве матери не было

¹ *E.O. James. Myth and Ritual in the ancient Near East. L, 1958. P. 34—35.*

известно людям палеолита — не более чем вольное предположение английского ученого: сумма знаний неандертальца об окружающем мире совершенно не известна нам.

Примечательно, что неандертальцы не делали различий между взрослыми и детьми, когда хоронили умерших. В Крыму, в гроте Киик-Коба в 1925 году было найдено погребение неандертальской женщины, рядом с которой с соблюдением всех обрядовых правил был предан земле годовалый ребенок. В Ла Феррассе (Дордонь, Франция) среди иных была найдена и могила, где похоронен был выкидыш 6—7 месяцев беременности. В этом же погребении тела детей оказались снабженными орудиями и оружием, которые они в земной жизни не могли еще употреблять. Видимо, неандертальцы ожидали, что умершие дети станут взрослыми в ином мире.

Очень интересное погребение мальчика 8—9 лет обнаружил на Тянь Шане в пещере Тешик Тащ русский ученый Алексей Оклад-ников в июне 1938 года¹. Вокруг специально ископанной могилы, в которую в позе сна было положено тело ребенка, были врыты остриями вниз рога горного козла кийка (*Capra sibirica*), до сих пор являющегося любимым объектом охоты местных жителей. Рога образовали нечто вроде изгороди вокруг могилы. Но, разумеется, защитить погребение такая изгородь не могла — оно и было разрыто вскоре пещерной гееной. Рога вкалывались с иной, религиозной целью. Здесь мы, пожалуй, впервые встречаемся с одним из распространеннейших символов божественного могущества — рога быка, барана или козла в Месопотамии изображались на головных уборах богов, рогами украшались древнейшие царские могилы Египта, в неолитических городах пятого-шестого тысячелетия до Р.Х. рога являлись непременной принадлежностью свя-тилища. И даже во время Синайской теофании, запечатленной в книге «Исход» Ветхого Завета, Бог повелевает: «И сделай роги на четырех углах его (жертвенника), так чтобы рога выходили из него, и обложи его медью» [Исх. 27, 2]. Более ста тысяч лет назад тяншаньские неандертальцы использовали тот же символ, чтобы доступными им скудными средствами выразить мысль о божественном покрове над умершим, и о том, что закопанному в глубине пещеры у западной стены маленькому тельцу

предстоит восстать из мертвых, обретая божественную силу и бессмертие.

В других случаях ту же идею выражали иначе. Например, при погребении взрослого мужчины в Ла Шапель о Сен (La Chapelle aux

¹ См.: *H.L. Movius*, The Mousterian Cave of Teshik-Tash, Southeastern Uzbekistan, Central Asia // *American School of Prehistoric Research*, Vol. 17. P. 11-71.

Saints) его голова была защищена костными пластинами, тело окружено кусочками яшмы и кварца и посыпано охрой. Сияние, свечение не этого, преданного тлению, но иного, воскресающего тела должны были передать яшма и кварц, охра же, имеющая цвет крови, показать, что умерший жив и кровь еще заструится в нем, побуждая восстать от смерти. Особое внимание к голове в этом по-гребении заставляет вспомнить заупокойные ритуалы раннего палеолита.

Не всегда, но много чаще, чем это мог позволить простой случай, неандертальцы ориентировали своих умерших по странам света, по оси восток — запад головой к западу. То есть символика умирающего и возрождающегося солнца была известна им. Они, умирая, уходили вместе с солнцем из этого мира, чтобы подобно солнцу же, в урочное время вновь воссиять на востоке.

Рядом с погребениями часто находят остатки костра. На нем, видимо, приносились заупокойные жертвы, а может быть пламя должно было стать той дорогой, по которой дух умершего уходил в небо. Предполагать же, как это делают иногда, что погребальные костры неандертальцы жгли дабы «согреть» остывшее тело из «жа-лости» к нему — не более чем сентиментальный домысел. Иногда мы можем предположить, что могилы умерших превращались в места повторяющихся поминальных пиршеств. Так, погребение в Ла Шапелль о Сен находится в маленькой с низким потолком пещере, явно непригодной для жилья большой семьи, но здесь археолог А. Бойсони обнаружил толстый слой золы и кости множества северных оленей, зубров, диких лошадей. Видимо, не единожды на эту могилу приходили соплеменники, желая сопричаститься силе и мудрости покойного и обеспечить ему лучшую участь в ино-бытии.

В горах Загроса (Иран) в пещере Шанидар очень сухой горный климат сохранил примечательный штрих неандертальского погребения — на тело умершего мужчины чьей-то заботливой рукой были положены поздние весенние цветы. Обычай провожать близких «в последний путь» этого мира цветами распространен и у нас, но смысл его крепко забыт. Когда мы дарим цветы милым девушкам, мы подчеркиваем их красоту красотой ирисов или роз, но что подчеркиваем мы, кладя цветы на гроб? Между тем цветы — это прекрасный символ победы жизни над смертью. Вот

подошла к концу все убивающая зима, жарче стало припекать солнце и на проталинах альпийских лугов раскрылись первые нежные цветы. Они вышли из черноты земли, в ней перезимовали их корни и семена, а с первыми лучами весеннего солнца они пробудились и раскрыли прекрасные свои соцветия. Цветы, которые кладем мы

на гробы умерших — это ни что иное, как пожелание им воскресения после зимнего сна смерти. Видимо те же побуждения заста-вили обитателей Загроса мустьерского времени положить на тело умершего цветы. Цветы эти, кстати говоря, большей частью принадлежали лекарственным растениям и по сей день используются горцами в народной медицине. Не означал ли такой выбор, что с цветами соединялся не только символ воскресения, но и «вра-чевство бессмертия»?

«Забота, с которой относились к телам умерших, практически не оставляет места сомнению в том, что погребальные обряды существовали в среднем палеолите» — констатирует Э.О. Джеймс, и продолжает. — Задолго до того, как на сцене появился Хомо сапиенс, таинственное и волнующее явление смерти привлекло внимание раннего человека и привело к попыткам использовать ри-туал для того, чтобы победить ее»¹.

Неандертальцы не хоронили своих умерших в каких попало пещерах. Они предпочитали селиться отдельно от «кладбищ» и на-много чаще мы находим стоянки без погребений, чем места по-гребений неандертальцев. Но кроме погребений до нас дошли и иные очень важные свидетельства религиозной жизни человека среднего палеолита.

МЕДВЕЖИЙ КУЛЬТ В СРЕДНЕМ ПАЛЕОЛИТЕ

В 1917—1923 годах палеонтологи Эмиль Бахлер и Нигг занима-лись обследованием высокогорной пещеры в восточной части Швейцарских Альп, которую местные жители, обитатели кантона Сент Галлен, называли Драконовой (Drachenloch). Расположенная на высоте 2500 метров над уровнем моря и на 1400 метров над ложем долины реки Тамина, впадающей в Верхний Рейн, пещера эта почти никогда не посещалась и потому в ней сохранились неповрежденными интереснейшие следы неандертальской культу-ры. Около ста тысяч лет назад, в сырую и холодную ледниковую эпоху люди посещали Драхенлох значительно чаще, чем теперь. Первому залу, доступному восточным ветрам, они предпочитали второй, куда почти не проникали лучи солнца и пронизывающие ветры с горных вершин. В самом месте перехода из первого зала во второй археологи наткнулись на следы древнего кострища.

Второй костер неандертальцы жгли уже в глубине пещеры в специально оборудованном очаге. В культурном слое были найдены

-Г *E.O. James. Myth and Ritual... P. 31—33.*

каменные орудия мустьерского времени. Но самые интересные открытия ждали ученых в той отдаленной и совершенно темной части пещеры, где без искусственного света нельзя было сделать и двух шагов.

При свете ламп Бахлер и Нигг увидели стенку, сложенную на высоту 80 сантиметров из необработанных известняковых плит, тянущуюся вдоль южной стены пещеры, отстоя от нее сантиметров на сорок. Культурный слой и найденные орудия оставляли мало сомнений в том, что стенка была сделана неандертальцами. Если так, то это — древнейшая постройка из камня, возведенная чело-веческими руками. Но для чего трудились древние посетители Драхенлоха? Заглянув за стенку ученые остолбенели от удивления. Все пространство было заполнено аккуратно уложенными костями громадного пещерного медведя (*Uisus spelaeus*). Здесь были длин-ные кости конечностей и черепа десятков особей. Но мелких костей — ребер, позвонков, стопы обнаружить не удалось. Утили-тарно мыслящие современные европейцы сразу же предположили, что они нашли неандертальский склад медвежьего мяса. Постоян-ный климат пещеры давал эффект холодильника и позволял со-хранять добычу достаточно долго. Однако, рассмотрев находку еще раз, ученые поняли, что о складе мяса речи быть не может. Кости медвежьих конечностей лежали так тесно, что совершенно очевид-но — мясо снято было с них заранее. Бахлер и Нигг обнаружили не склад мяса, но хранилище костей пещерного медведя. Черепа были большей частью ориентированы в одном направлении — мордами к выходу — и у них имелись верхние позвонки, указывая на то, что головы отсеки от тел недавно убитых животных. В пещере были обнаружены в результате последовавших раскопок несколько шкафов из известняковых плит, в которых также хра-нились черепа пещерных медведей. В одном случае через глазницу и скулу черепа трехлетнего медведя были для чего-то продеты бедренные кости другого медведя. Характерно, что кости иных животных — оленей, горных козлов, серн, зайцев ученые обнару-жили в существенно меньших количествах, и, в отличие от мед-вежьих костей, они были беспорядочно разбросаны по полу пещеры — это безусловно были просто остатки трапезы неандерталь-цев.

Вскоре аналогичные находки были сделаны и в иных альпий-ских пещерах — Петершёле (Германия),

Вальдпирхель (Швейцария), Драхенхёхль и Зальцзофен (Австрия), Регорду (Франция). Кроме типологически близких швейцарскому Драхенлоху находок имелись случаи воздвижения медвежьих голов на отдельно стоящие высокие камни — Марингер назвал эти памятники «древней-



Неандертальцы в Медвежьей пещере Драхенлох
(реконструкция Й. Аугуста и З. Буриана)

шими из ныне известных алтарей», и закапывания-погребения частей жертвенных животных у входа в пещеру под специально положенной плитой.

В Зальцзофене, обследованном Куртом Ехренбергом в 1950 году, кроме многочисленных кострищ и трех четко ориентированных по оси восток—запад медвежьих черепов была найдена кость, обработанная в форме мужского полового органа (фаллоса — греч. "Φαλλός"). Это первый пример широко распространившейся в религиях мира фаллической символики. Скорее всего древнейшие люди, подобно современным индусам-шиваитам, древним египтянам или участникам дионисийских мистерий не имели в отношении этого символа никаких скабрёзных или эротических ассоциаций. Фаллос был органом, дающим семя жизни и потому он становится образом животворения, жизнедающей силы. Смерть с неизбежностью побеждает индивидуальную жизнь, но в детях жизнь отцов продолжается. Потому фаллос становится во многих религиозных культурах символом преодоления смерти, триумфа над ней жизни. То, что первый случай фаллического культа ока-

-I *J. Maringer.* The Gods of
Prehistoric Man... P. 62.

зывается связанным с неандертальцем и его странным поклонением медведю — особенно знаменательно¹.

В настоящее время памятники неандертальского поклонения медведю обнаружены на пространствах от испанских Пиренеев до нашего Кавказа. Считать, что памятники эти возникли случайно, в результате разбрасывания самими медведями костей своих умерших сородичей, как утверждает А. Леруа-Гуран², в высшей степени надуманно. Культ медведя безусловно существовал среди европей-ских неандертальцев. Но в чем была его суть?

Чаще всего культ этот именуют охотничьим и приводят распро-страненные среди современных дикарей обычаи захоранивать от-дельные части убитых ими животных, чтобы те вновь возродились и леса продолжали изобиловать дичью. Но случай с неандерталь-ским культом пещерного медведя мало подходит под такое объяс-нение. Дело в том, что громадный медведь (до трех метров длиной и более двух метров высотой в холке), вооруженный страшными зубами и когтями, являлся слишком опасным объектом охоты для человека плейстоцена. И действительно, неандерталец, судя по его кухонным отбросам, в повседневной жизни предпочитал питаться безобидными копытными или грызунами. С помощью ловчих ям он довольно безопасно мог ловить шерстистых носорогов и даже мамонтов. Отправиться же в глубину пещер на медвежью охоту его могли заставить либо отчаянные обстоятельства, либо иные, не связанные с пропитанием, но жизненно важные цели. Судя по тому, как обращались с останками убитых медведей, эти хозяева пещер потребны были неандертальцу для каких-то религиозных целей. То есть, не культ медведя был следствием охоты, но охота на медведя была следствием культа.

Примечательно, что к черепу медведя относились неандерталь-цы столь же почтительно, как синантропы и иные *Homo erectus* к черепам своих собственных сородичей. Не указывает ли это, что пещерный медведь как-то ассоциировался с предком? По времени культ медведя совпадает с изменением похоронного обряда — поклонение черепу предка замещается захоронением мустьерского типа. Видимо, в это время умерший из связующего звена между божественным и земным мирами превращается в объект заботы своих живых

сородичей. Умершему надо помочь преодолеть смерть и тление — отсюда похоронный обряд неандертальца. Для дости-

¹K. *Ehrenberg*. Die paläontologische, prähistorische und paläoethnologische Bedeutung der Salzofenhöhle im Licht der letzten Forschungen // *Quartär*. 1951.

²A. *Lévi-Gourhan*. Les religions de la préhistoire. P., 1964. P. 36.



Древнейший рукотворный образ Бога?

Череп трехгодовалого пещерного медведя без нижней челюсти с аккуратно проде-той через арку скулы бедренной костью более молодого медведя. Две длинные кости еще одного пещерного медведя образуют основание. Неандертальское «святилище» в пещере Драхенлох (Швейцария)

жения же Неба начинают использоваться иные приемы и, в первую очередь, соединение с существом, символизирующим всемогущего и вечного Бога. Соединение наиболее естественно происходит при вкушении пищи, а символом Творца всего естественней могло выступить особенно сильное и внушающее страх животное или человек. По непонятным для нас причинам культ посредника чело-века-предка замещается в эпоху среднего палеолита культом пещерного медведя. Именно это мощное и наводящее ужас животное превращается в символ божественного. Медведей ловят, видимо с риском для жизни, и после обрядов, неизвестных нам, убивают. Их мясо вкушают с благоговейным трепетом, полагая его субстан-цией самого Творца, и потому к костным останкам проявляют особо почтительное отношение. Их не разбрасывают где попало, но собирают, аккуратно складывают, ориентируют по частям света, защищают от разрушения специально возведенными стенками и «шкафчиками», возносят на каменное основание, как объект по-клонения.

В большинстве пещер, где поклонялись медведю, совершали медвежий культ, видимо не жили. Швейцарский Драхенлох распо-ложен слишком высоко и

неудобно, Петершёль далеко отстоит от водных источников. Скорее всего эти пещеры избирали специально для выполнения религиозных обрядов.

Особое отношение к медведю до самого недавнего времени со-хранялось в Европе. Наше слово «медведь» — поедатель, знаток (ведающий) меда, возникло в результате табуирования, запрета на произнесение подлинного имени зверя. Таким именем могло быть или общеиндоевропейское *рикптос* (отсюда санскритское *рикшас*, греческое — *арктос*), или иное древнее индоевропейское слово для обозначения этого животного, сохраненное в немецком языке *bar* (древнеиндийское — *бхаллас*) и отразившееся в нашем слове берло-га — медвежья нора, логово. Народные предания называют медведя человеком в шкуре, рассказывают о похищении медведями женщин. Гербы и названия многих европейских городов — швейцарского Берна, Берлина, Ярославля, Перми напоминают о медвежьем культе. И то, что все мы в детстве не обходимся без плюшевого мишки — тоже туманное воспоминание древнего и страшного обряда, творившегося в пещерах Европы неандертальскими охотниками.

Почему именно медведь привлек внимание неандертальца и стал для него символом Высшего Бога трудно сказать. Скорее всего имела значение сила зверя, его вызывающая ужас мощь. Может быть, как предполагают авторы «Археологического словаря» Уорвик Брей и Дэвид Трамп, медведь стал основным соперником человека в борьбе за редкие сухие пещеры с южной диспозицией, в которых можно было пережить долгие суровые зимы плейстоцена. Но, как бы там ни было «медведь... занял исключительное место во всем восприятии палеоантропа»¹.

Фаллический культ, связанный с медвежьим и зафиксированный для Зальцгофена, еще более убеждает в том, что медведю по-клонялись не как охотничьему трофею и не с магическими целями привлечения новых животных в охотничьи сети, но ради самой жизни, ради соединения с Богом, символом которого стал для неандертальца его могучий сосед по альпийским пещерам.

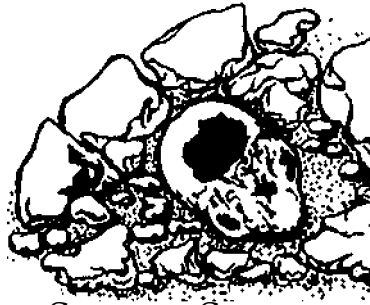
В 1939 году в Италии на горе Чирчео, высящейся над Тирренским морем на полпути от Неаполя к Риму в пещере Гуаттари (Guattari) палеоантрополог А.Л. Бланк нашел человеческий череп мустьерского времени, являвшийся объектом культа, типологически близкого медвежьему. В пещере, также недоступной из-за завалов и потому сохранившей в непо потревоженном виде следы

древней культуры, ученый обнаружил залу, по углам которой были сложены кости зубров и оленей — остатки ритуальных трапез, а в центре, в круге из камней, на боку лежал череп неандертальца с искусственно расширенным затылочным отверстием (см. рисунок).

¹ Археологический словарь. М., 1990. С. 153.

**Человеческий череп
в круге
из камней — находка
в пещере горы
Чирчео.**

На рисунке ясно видно
искусст-венно
расширенное
затылочное отверстие
черепеа



Итальянский антрополог Серджио Серджи исследовал череп и, обнаружив на нем следы ударов, предположил, что его обладатель, мужчина 40—50 лет был убит людоедами. Но другие исследователи, в частности отечественный археолог А. Окладников, сочли более правдоподобным религиозный характер находки. Круг камней мог символизировать солнце. Солярная символика в верованиях неандертальца не должна удивлять, если мы вспомним об ориентированных по оси восток—запад захоронениях. Солнце — символ победы над ночью и смертью. Череп первоначально был вознесен на шест, который, понятно, не сохранился за десятки тысяч лет.

Почему неандертальцы не похоронили своего сородича, но, отделив его голову и изъяв мозг, на протяжении долгого времени поклонялись черепу, останется для нас навсегда неясным. Но то, что эта находка Бланка во многих деталях совпадает с памятниками медвежьего культа — очевидно. Медведь мог стать заменой человеку в обряде, требующем вкушения плоти уподобленной Богу жертвы. Однако у некоторых племен или в некоторых обстоятельствах такой замены почему-то не происходило и обряд сохранился в своей древней, раннепалеолитической форме поклонения человеческой голове.

ЭТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НЕАНДЕРТАЛЬЦА

Этика не является самостоятельной формой человеческих отношений. Внимание к ближнему, стремление делать ему добро, умение поставить себя на место объекта своих действий и не творить другому того, чего не желаешь себе — суть те особенности поведения, которые обретают основание в признании за человеком

великого предназначения к вечной и божественной жизни. Забота о человеке является заботой о божественном в человеке, проявление любви к человеку — проявление любви к его Творцу. Только очень поздно этика, отделившись от религии, попыталась стать самостоятельной.

Если мы замечаем в древнем обществе высокие этические принципы, то с большой долей вероятности можем полагать его религиозно ориентированным. И напротив, когда мы обнаруживаем жестокость к человеку и животным, эгоизм, радость от страданий другого — то всегда замечаем и иные проявления религиозного упадка. Вне этики человек перестает быть человеком, превращаясь в зверя.

Об этике древних обычно мы судим из книг, написанных ими, но неандертальцы писать не умели, и нам приходится делать выводы из скудных археологических находок. Однако, с другой стороны, дела, следы которых обнаруживают во время раскопок, порой красноречивее самых возвышенных слов.

Во-первых, о нравственности неандертальца говорят захоронения. В ту суровую эпоху, невзирая на трудности жизни, мустьерские охотники не ленились откапывать могилы и по полному обряду предавать земле своих умерших. Равнодушие к мертвому телу — явный признак величайшей душевной черствости — было им неизвестно. Предавая земле своих мертвецов, напутствуя их в новую жизнь, они, должно быть, верили, что и их в урочный час не оставят без заботы и погребения.

К своим больным и увечным соплеменникам неандертальцы также относились заботливо и внимательно. Они не проявляли животной жестокости к тем, кто не в силах был защитить и прокормить себя. Скелет того неандертальца, который был найден в долине Неандера и дал имя всему роду, имеет следы многих болезней и ранений, залеченных так, что он дожил примерно до пятидесяти лет — возраст весьма немалый для той трудной жизни. На Кармиле найден скелет с ранением острым пикообразным предметом, пробившим тазовую кость. Такое ранение надолго оставляет человека обездвиженным, и тем не менее раненый выжил, кость срослась. Кто-то носил ему пищу, поил водой, лечил травами. Пожалуй самым ярким свидетельством «гуманности» неандертальца является «старец» из Шанидара. Слепой с детских лет, с ампутированной по плечо правой рукой, много болевший, он безусловно был обузой своему племени и тем не менее дожил почти до шестидесяти лет. Общество, где новорожденных хоронят с той же заботой, что и взрослых, и питают увечных слепцов,

бесполезных с утилитарной точки зрения, такое общество нельзя не признать этически ориентированным.

Религиозность человека среднего палеолита проступает для нас достаточно ярко и выпукло. И потому недавно еще бытовавшие в советской науке определения ныне кажутся малоубедительными:

60

«Все наши знания о мозге неандертальца, — писали авторы учебника «История первобытных обществ» в 1974 году, — свидетельствуют, что у него еще не могло быть сколько-нибудь оформившихся отвлеченных представлений и что, следовательно, даже простейшие из этих представлений могли зародиться в лучшем случае в позднемустьерское время. Поэтому, допуская мысль о появлении у неандертальцев каких-то начатков религии, советские исследователи решительно отвергают попытки усматривать в мустьерских захоронениях сложный погребальный ритуал, представления о душе, боге и загробной жизни, и в конечном счете, доказательство извечности религиозной идеологии».

Но тот же Алексеев через три года писал иное:

«Активная дискуссия вокруг проблемы неандертальских погребений в конце концов закончилась их признанием, так как факты, свидетельствующие об этом, слишком демонстративны: правильно ориентированное по сторонам света положение погребенного, следы погребальных ям, обкладка трупа черепами животных и т.п.».

Все что мы знаем о мозге неандертальца ровным счетом ничего не говорит ни за, ни против его способности к «отвлеченным представлениям». Мы знаем, что он обладал речью и владел правой рукой лучше, чем левой, но какой структуры должен быть мозг для способности к вере в Бога — этого науке не известно. Однако следы материальной культуры неандертальца безусловно говорят нам о нем, как о Homo religiosus и позволяют уверенно считать этого палеоантропа способным и к сложному погребальному ритуалу, и к представлениям о бессмертии души, о Боге и загробной жизни.

Именно следы материальной культуры неандертальца

убеждают нас в том, что его мозг, не во всем сходный по структуре с нашим, был, однако, вполне годен для «отвлеченных религиозных представлений».

Это отнюдь не значит, что неандерталец был каким-то идеальным дикарем. Известны убедительные свидетельства людоедства (Крапинская стоянка), нанесения ран и даже убийства человека человеком в ту далекую эпоху. Но эти отдельные факты, еще раз подчеркивая несовершенство человеческого существа, только больше оттеняют порыв к вечности и добру неандертальского человечества.

¹ А.И. Першиц, А.Л. Монгайт, В. П. Алексеев. История первобытного общества, М., 1974. С. 68.

² В.П. Алексеев. Первобытное общество... С. 28.

Лекция 3

РЕЛИГИЯ ВЕРХНЕГО ПАЛЕОЛИТА

Примерно 75—35 тысяч лет назад в Евразии происходят знаменательные события — некоторое потепление климата III межледникового периода сменяется новым и очень суровым оледенением. Именуемое Вюрмским, это последнее, четвертое по счету, как ныне полагает большинство специалистов, оледенение, превратило всю северную часть Евразии в непригодный для человеческого существования ледник. Лед полностью покрыл Скандинавию, затопил Балтийское море и даже распространился более чем на сто километров к югу от него. Льдом была затоплена и вся Северная Россия. Ландшафты Франции, Средней Германии, берегов Дуная и Днепра превратились в

тундру.

Это новое оледенение совпало с исчезновением неандертальца. Находки его останков становятся редкими в конце мустье, а около 35 тысяч лет назад и вовсе исчезают. Отныне в Евразии безраздельно господствовал *Homo sapiens*. Что произошло с неандертальцем, вымер ли он, смешался ли с современным человеком — на этот счет делаются только предположения.

Человека верхнего палеолита, анатомически совершенно сходного с нами, обычно именуют кроманьонцем по первой научно описанной находке его останков близ деревни Лез-Эйзи (Дордонь, Франция) в гроте Кро Маньон в 1886 году. Материальная культура кроманьонцев существенно более развита, чем культура среднего палеолита, каменные орудия намного разнообразней, лучше отделанные и отшлифованы. Кроме камня кроманьонцы широко использовали кость и, разумеется, дерево, для своих потребностей. Не вовсе пренебрегая пещерами, кроманьонцы научились строить жилища, видимо неплохо защищавшие их от суровых зимних холодов. Мы находим остатки землянок и следы обширных жилищ шатрового типа, которые делались, скорее всего, из сшитых шкур животных.

Кроманьонцы оставались преимущественно охотниками. Природные условия Вюрма делали собирательство надежным источником пищи только в южной, средиземноморской, зоне их про-

живания. Мнение, что кроманьонцы сумели одомашнить северного оленя, высказываемое рядом ученых, не подтверждается фактами. Но в охоте кроманьонцы достигли очень высокого мастерства, безусловно превзойдя и такого знатока охотничьего дела, каким был неандерталец. Именно кроманьонцу скорее всего принадлежит честь изобретения лука и стрел, гарпунов и острог для битва рыбы. Он бесстрашно охотился на таких огромных животных как мамонт, шерстистый носорог, пещерный и бурый медведь, пещерный лев, зубр и тур, используя многочисленные приемы и хитрости. Что же касается более мелких копытных, грызунов, птиц и рыб, то они составляли повседневное меню древнего охотника.

Но, пожалуй, главное отличие кроманьонца от более древних людей состоит в том, что он стал рисовать и ваять. Художества неандертальца крайне редки, примитивны и почти всегда сомнительны по своей атрибуции, искусство же кроманьонца, открытое в конце XIX века, известно ныне многими десятками целых живописных собраний и потрясает своим совершенством, художественной и эстетической проработанностью. В нем, в лучших его образцах, мы сталкиваемся не с наивным примитивом, не с робким освоением техники, но с твердой рукой и точным глазом гениального художника, создавшего шедевры предельного уровня совершенства. Испанская Альтамира, французские Ляско и Нио без каких-либо оговорок встают в один ряд с залами Уффици и Прадо. Но искусство кроманьонца существенно для нас не только своим эстетическим содержанием, но и тем, что оно рассекает первое окно в мир наших предков. В изящных искусствах человек может выразить себя во много раз полнее, чем в погребениях и каменных орудиях. От живописи франко-кантабрийских пещер остается только один шаг до предельного уровня совершенства в передаче знания о себе потомкам, достигнутого запечатленным в письме словом.

По особенностям памятников материальной культуры верхний палеолит обычно подразделяют на следующие временные периоды, наименованные по местам классических для этого периода находок:

65—35 тысяч лет до Р.Х.	Поздний Мустье
35—25 тысяч лет до Р.Х.	Ориньяк (Граветта)
25—20 тысяч лет до Р.Х.	Солютр
20—10 тысяч лет до Р.Х.	Мадлен

Большая часть памятников верхнего палеолита имеет безуслов-но религиозный характер. Описание и систематизация их требуют времени, которого у нас нет, но мы не должны забывать, что, по

верному замечанию современного американского философа Хьюс-тона Смита «Религия в первую очередь не собрание фактов, но собрание смыслов. Можно бесконечно перечислять богов, обычаи и верования, но если это занятие не дает нам возможность увидеть, как с их помощью люди преодолевали одиночество, горе и смерть, то сколь бы безукоризненно точно это перечисление не было сделано, оно не имеет к религии ни малейшего отношения». Попробуем же за фактами верхнепалеолитических находок увидеть их значение в духовных исканиях кроманьонца.

ПОГРЕБЕНИЯ ВЕРХНЕГО ПАЛЕОЛИТА

Труположение и бесспорно религиозное погребение характерно уже для неандертальца, но в течение всего верхнего палеолита сложность связанного с захоронением обряда, а следовательно, и затрата сил и средств на погребение все время возрастают. Умерших, как правило, хоронят в богатых одеждах (от них остались нашитые на истлевшие кожи раковины), снабжают оружием и утварью, пищей и предметами неясного, но очевидно религиозного назначения.

Мы не можем предполагать, что верхнепалеолитические охотники были очень богаты и располагали необъятным досугом, скорее на-против, их жизнь протекала в напряженной борьбе за выживание в условиях сурового климата и массы всевозможных опасностей. Но на погребение своих близких они не жалели сил. Распределение усилий по сферам деятельности лучше всего говорит о склонностях и стремлениях человека. Стремления и склонности кроманьонца в очень большой степени определялись жаждой преодоления смерти, надеждой на обретение новой жизни.

Классическим можно считать ориньякское захоронение, найденное в конце прошлого века в Брно (Моравия). Высокий и ладно сложенный мужчина лет 40—50 был положен в сравнительно глубокую (ок. 120 см) специально ископанную могилу, дно которой заранее обильно посыпали охрой. Поскольку у головы покойного палеоантропологи нашли около шестисот раковин трубчатого моллюска *Dentalium badense*, то можно предположить роскошную шапку или головную повязку. В могилу были также положены маленькая мужская фигурка из слоновой (мамонта) кости, два каменных

кольца и множество дисков из камня, кости и мамон-

-Г *H. Smith. The Religion of Man,*
N.Y., 1958. P. 11.

**«Копьёметалка», украшенная
фигуркой глухаря**

(музей Сен-Жермен, Франция).

Сравнительно часто в верхнепалеолитических погребениях находят странный предмет — тщательно выделанный и нередко богато орнаментированный каменный жезл с овальным или круглым отверстием с одного из концов. Как его только не величали археологи — жезл вождя, выпрямитель копий, копье-металка и т.п. Но нахождение этих предметов в могилах намекает на их религиозное предназначение. Мадленская «копье-металка» из Мас д'Азиль (Франция, департамент Арьеж) лучше иных выражает символику нового рождения. Птица — видимо, душа умершего, устремляющаяся к новому рождению из утробы земли (отверстие в основании жезла связано, должно быть, с вульварной символикой). Можно предположить, что такие жезлы клали в могилы тех людей, которые совершали священнодействия, соединяя миры и помогая умершим соплеменникам в достижении Неба

товой кости. Сверху тело опять посыпали охрой, накрыли лопатками мамонта и только после этого предали земле.

Охра очень часто, почти повсеместно используется кроманьонцем как в заупокойном ритуале, так и при иных религиозных обрядах. Она символизирует кровь, жизнь и, говоря словами Э.О. Джеймса, «выражает намерение оживить умерших через соединение с веществом, имеющим цвет крови». Не исключено, что именно этот обычай положил начало устойчивой ассоциации «того света» с цветом кропи во многих религиозных традициях. Мужская фигурка, надо сказать уникальная для верхнепалеолитических захоронений, возможно изображала самого умершего и должна была, как это будет принято через двадцать тысяч лет в Древнем Египте, стать и той моделью, по которой восстановится плоть покойного после воскресения, и одновременно вместилищем его духа до воскресения.

Каменные кольца довольно часто встречаются в



погребениях этого времени. Может быть они символизировали женские креативные органы самой Матери-Земли, из чрева которой должен возродиться умерший. Множество каменных дисков кажутся какими-то погребальными приношениями близких. Не являются ли они символами солнца, ежедневно побеждающего смерть, а может быть и знаком того Высшего Существа, которое так часто именуется Солнцем в более поздних традициях. Наконец, лопатки мамонта и его положенные рядом с умершим бивни почти наверняка должны были символизировать присутствие божественного покро-

ва над человеком и свидетельствуют не просто об уповании вос-кресения, но о надежде на воскресение в лучшем чем этот, в божественном мире.

Та тщательность, с которой осуществлено это захоронение, безусловно свидетельствует нам о том, что жившие 25—30 тысяч лет назад в Моравии люди верили в посмертное существование человека, скорее всего надеялись на телесное воскресение и для осуществления своих чаяний охотно шли на большие жертвы.

Подобных этому брьонскому захоронений найдено немало. Так хоронили и женщин, и детей, и даже новорожденных. Иногда тело умершего клали на горящий костер и лишь после того, как огонь прогорал, предавали земле. Обычай этот наверняка уподоблял человеческое тело иным огненным жертвоприношениям, которые должны, поднимаясь в огне, родиться вновь в небесном, божественном мире.

Обилие трубчатых и двустворчатых раковин моллюсков (даже теплолюбивых каури) во многих кроманьонских погребениях по-звляет предположить, что это не просто украшение одежды по-койного. Для повседневной жизни того времени такая обшитая хрупкими раковинами «кожаная риза» крайне неудобна. Видимо, мы имеем дело со специально сшитым заупокойным облачением. Тогда обилие раковин определенной формы становится понятным. Они обозначали мужские и женские креативные органы (раковины каури до сих пор сохранили такое символическое значение) и, следовательно, воскресение, новое зачатие и рождение — *воз-рожд-ение*, в буквальном смысле этого слова. Например, в кроманьонском погребении в Ложери-Басс (Франция) раковины каури лежали парами у лба, рук и ног и по четыре у локтей и колен умершего, что почти наверняка должно было означать возрожде-ние из лон земли этих членов, а в конечном счете — всего тела.

Но не все погребения имеют такой торжественно спокойный характер. В полной противоположности к ним оказываются находки связанных после смерти тел, иногда лишенных каких-либо заупокой-ных даров; людей, похороненных лицом вниз под грудой тяжелых камней; расчлененных трупов. Видимо, в отношении некоторых из своих умерших погребавшие их люди имели опасения, что мертвый может, выйдя из могилы, вредить живым. Чаше такого рода захоро-нения

принадлежали женщинам. Так, характерна находка в Весто-ницах (Моравия) крепко связанного тела 35—40-летней женщины.

Одним из объяснений этих необычных захоронений может считаться ритуальная нечистота умерших. Для женщин — это, возможно, смерть в родах. Соплеменники боялись, должно быть, не самого умершего, но того, что в его «нечистое» тело может войти

какой-нибудь злой дух и побудить тело прервать свой сон, не дожидаясь всеобщего воскресения.

На другую, быть может слишком смелую, интерпретацию, на-водят древнейшие заупокойные тексты человечества, начертанные в долине Нила, в Египте в III тысячелетии до Р.Х. В 23-м речении «Текстов ковчегов» [СТ. 23], о которых нам еще придется подробно говорить на лекциях, посвященных религии Древнего Египта, про-возглашается в отношении умершего:

«О (имярек)! Тебя не будут подвергать испытанию, тебя не за-ключат в узилище, тебя не будут ограничивать, тебя не будут свя-зывать по рукам и ногам, тебя не будут брать под стражу, не будешь отведен ты в место страданий, куда отводят мятежников (т.е. нарушителей божественных установлений) и песок не будет сы-паться на твоё лицо (то есть тело не будет брошено в яму в пустыне без надлежащих погребальных облачений и плата, покрывающего лицо, как объясняет это место переводчик «Текстов саркофагов» на английский язык Р.О. Фолкнер). Будь внимателен, будь осто-рожен и никто не воспротивится тебе. Остерегайся пойти в путь неготовым. Приими посох твой и суму твою, облачения твои, сан-дали и стрелы, отправляясь в путь, которым будешь шествовать ты. Дабы мог ты отрубить головы и рассечь шеи врагам твоим, муж-чинам и женщинам, которые окажутся близ тебя умершего. «По-спешай и прииди!» — таковы слова Бога, который приводит его (умершего) в день обвинения».

В другой надписи, даже чуть более древней чем первая, от лица правителя объявляется каким-то законопреступникам: «Воистину мое величество запретит им, дабы не были они во главе воскресших блаженных в мире божественном, но дабы пребывали они связан-ными и скованными, ибо осуждены они Владыкой Осирисом (царем умерших)» [Urk. I. 305, 17—18].

Мы видим, что через 20—25 тысяч лет после брюнско-го и ве-стоницкого захоронений, бросали в яму без облачений, без пра-вильного погребения, без «посоха и стрел», со связанными руками и ногами не из-за страха, что умерший встанет, но желая изобра-зить, как с законопреступником поступят на загробном суде. Тело грешника становилось своеобразной иконой мучений и гибели его души в инобытии, и, одновременно, поскольку образ и первообраз, тело и

личность до конца, скорее всего, не разделялись по представлениям древних, должно было усиливать страдания души, лишенной божественного блаженства и воскресения.

Так ли думали ориньякские охотники на мамонтов как их далекие потомки в долине Нила, или они руководствовались иными мотивами, торжественно погребая одних из умерших и «казня» тела

других, но ясно одно — «Люди последней ледниковой эпохи хоронили своих мертвецов в безусловной уверенности их будущей телесной жизни. Они, кажется, также считали, что в телах умерших продолжает длиться какая-то жизнь»¹.

Если бы кроманьонские охотники не были убеждены в воскрешении своих умерших, они наверняка не стали бы придавать такого значения заупокойному ритуалу и сохранению их физических останков. Но простой опыт безусловно свидетельствовал им, что такое воскресение не наступает вскоре — кости предков продолжали истлевать в земле несмотря на охру, бивни мамонтов и ракушки каури. И то, что это не обескураживало древних охотников, не возвращало в них безверие, заставляет предполагать, что кроманьонцы ожидали победы над смертью не вскоре, но в далеком будущем, когда все их ритуальные усилия принесут бесценный плод полносоставного телесного воскресения, или, если смотреть иначе, то символическое воскресение, обретет чаемую безусловность реальности.

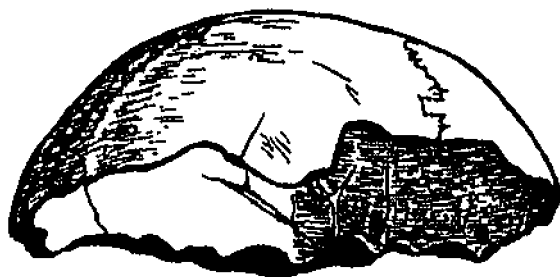
ДУШИ УМЕРШИХ

Но ожидание воскресения умерших отнюдь не означало для кроманьонца их полного исчезновения из жизни живых до наступления этого чаемого мига. Хотя кости покойников лежали в могилах, их души и силы оставались частью племени и принимали какое-то участие в жизни. О том, что так думали верхнепалеолитические охотники, мы можем догадываться по некоторым странным, на первый взгляд, находкам.

В Ля Рош (Дордонь) в мадленском слое был найден овальный предмет из рога северного оленя около 16 см длиной. На нем ясно виден геометрический орнамент с доминирующей трехчастной символикой (см. рис.), а на одном из концов просверлено отверстие. Его истертый край убеждает в том, что предмет носили на каком-то шнурке. Очень похожие предметы с геометрическим орнаментом, только сделанные из дерева, до сих пор употребляют австралийцы. Они именуются ревунами и используются для общения с умершими предками. Когда по ревуну проводят специальными предметами (гребнем, шкурой тотемного животного) он издает звуки, в которых аборигены слышат голоса предков. На ревунах из Ля Рош сохранились следы охры, что безусловно

указывает на связь предмета с заупокой-ным ритуалом и потусторонним миром.

■ *J. Maringer. The Gods of
Prehistoric Man... P. 50.*



Чаша из человеческого черепа
(Грот де Плакар, Франция)



«Реаун» из Ля Рош
(музей Сен-Жермен, Франция)



«Реаун — чюинга» современных австралийцев

Мы не знаем, знакомы ли были кроманьонцы с начатками счета, но трехчастная символика лярошского ревуна вряд ли случайна. Число «три» практически во всех религиозных традициях имеет особое, священное значение, ассоциируясь обычно с жизнью, явлением Абсолюта в акте творения (преодоление одиночной замкнутости и двойственности), продолжением рода — от союза мужчины (единица) с женщиной (двоица) рождается ребенок (три-ада). Трехчастность свидетельствует о том, что кроманьонцы воспринимали род не только устремленным в будущее, но и выходящим из глубин прошлого. Они сознавали его единство и верили, что смерть, осложняя, тем не менее не прекращает полностью общения с родоначальниками, которые живы и ждут часа своего воскресения.

Эта вера запечатлелась и в еще одном обычае,

безусловно рас-пространенном среди кроманьонцев.
Хотя большей частью люди

верхнего палеолита хоронили своих умерших, иногда они, как и в предшествующие эпохи, хранили черепа в жилищах живых или в специальных святилищах. Почему к разным умершим применяли различные ритуальные практики мы не знаем. В «гроте Мужчин» близ Арси сюр Кюр (Ионна, Франция) черепа аккуратно поставили на отдельно стоящий камень.

Но в Гротт до Плакар ученые встретились и с иным обычаем. Были найдены верхи черепных коробок с явными следами, что головы их обладателей были отсечены от тел, а мягкие ткани счищены каменным орудием, после чего нижняя часть черепа была отсечена от верхней. Из черепной коробки сделали чашу для питья.

Всегда думавшие скептически о нравственных достоинствах доисторического человека археологи тут же предположили банальное людоедство, да еще соединенное с жуткой практичностью в использовании останков жертвы. Более тщательное исследование заставило отказаться от этой версии происхождения чаш. Все четыре черепа — чаши из Гротт до Плакар были найдены в слое солютра и одном месте — в глубине пещеры в конце небольшого коридора, рядом аккуратно были положены две длинные кости, также принадлежавшие человеку. В одной из чаш еще сохранилась охра, которой она когда-то была наполнена. «Безусловно, эта часть пещеры использовалась в качестве святилища. Люди солютра, а затем и мадленцы исполняли здесь какой-то культ, связанный с черепом, и ритуал включил подношение охры»¹ — указывает Марингер,

Ныне такие чаши из черепов известны многими находками от Испании (Кастилло) до Моравии (Нижние Вестоницы). Чтобы их понять нам придется все же прибегнуть к аналогиям из современной этнографии и из истории. Путешествовавший по Южной Австралии в XIX веке Джордж Френч Ангас пишет о десятилетней девочке, повсюду носившей часть черепа своей матери и пившей из него, чтобы сохранить общение с умершей. В Бенгалии Джеймс Роннел видел прекрасно отлакированные чаши из черепов предков, из которых пили в дни их поминовения. На ту же практику — тибетцев указывают средневековый путешественник Уильям Рюсбрукский (XIII век) и современная исследовательница Тибета Александра Давид-Неоэль. Да

и «отец истории» Геродот пишет, что иссидоны пили из отделанных в золото черепов предков, дабы ясно помнить о них. А тевтоны, по сообщению Плутарха, делали чаши из черепов тех своих убитых врагов, которые отличились особен-

-Г *J. Maringer. The Gods of
Prehistoric Man... С. 81.*

fr *ч fT *■
*: th fr 'r- #-

''' И.Щ	i 6- fi,fe.:fi--fc
*> n*m.	'V\$fr'*>>)

\$|S-\$' ^

Пантелеймонов монастырь (Афон).

Древний обычай почитания в черепе личности умершего удивительным образом сохраняется до сего времени в монашеских обителях Афонской Горы. В крипте, посреди стеллажей, на которых ровными рядами стоят черепа с написанными на лобной кости именами усопших иноков, день и ночь живые творят заупокойные молитвы

из них, они хотели
приобщиться
ной храбростью. их
Вкушая мужеству.

Все эти разновременные свидетельства говорят об одном — череп, бывшийместилищем мозга, сохраняет какое-то духовное, незримое содержание, какую-то частичку личности умершего, которой могут приобщиться живые. Материальные останки умершего были для кроманьонцев не бесчувственным прахом, но одним из элементов, одной из составных частей их умершего сородича, оставшейся в их мире, дабы с ее помощью можно было вступать в общение с ушедшим в

инобытие. Эта часть хранила что-то от личности усопшего, она была символом умершего человека. Но как и в случае с иными символическими образами, здесь он сохранял качества и силы первообраза, самого умершего предка. Заупокойный ритуал кроманьонцев, в котором, судя по остаткам в них охры, использовались чаши из черепов, еще более укреплял эту связь и делал умерших предков частью мира живых.

РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ВЕРХНЕПАЛЕОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИВОПИСИ

Верхнепалеолитическая живопись была открыта в 1879 году маленькой дочерью испанского дворянина Марчеллино де Сатуо-ло. Он взял девочку с собой посмотреть на случайно открытую им за несколько лет до того во время псовой охоты пещеру. Марчеллино шел впереди со светильником, девочка, с замирающим от восторга и страха сердцем почти бежала за отцом. И вдруг Марчеллино услышал ее крик: папа, папа, быки! Для детского глаза многоцветные подтеки по потолку и сводам пещеры Альтамира сложились в замечательных зверей. Вскоре их разглядел и отец. Не прошло и нескольких лет, как весь культурный мир говорил о скальной живописи доисторического человека, тем более что от-крытия следовали одно за другим.

Конец XIX — начало XX века было в Европе временем утон-ченного эстетизма Югенстиля, который в России прозвали «мо-дерном», и почти полного равнодушия к глубинному смыслу ре-лигиозной жизни. В религии в то время тоже предпочитали искать эстетическое начало. Красоты палеолитического искусства взвол-новали общество, но о том, для чего оно создавалось, мало задумывались. Казалось само-собой очевидным, что в человеке просто проснулось чувство прекрасного и он стал вдохновенно творить. «Искусство для искусства» — было девизом того времени, и воз-зрение это с решимостью перенесли на 20—30 тысяч лет в прошлое, приписав кроманьонцу.

Жестокий XX век принес и отрезвенье упоенному эстетизмом ев-ропейцу, и собрал довольно фактов, чтобы переосмыслить суть па-леолитической живописи. В начале было обращено внимание, что и в живописи пещер, и в найденных позднее скульптурах животных, изваянных в то же время, немалое число сюжетов составляют сцены охоты, вернее, изображения поражаемых стрелами, копьями и кам-нями животных, иногда — истекающих кровью. И хотя при всей многочисленности такие сюжеты далеко не главенствовали в пещер-ном искусстве, палеоантропологи к концу 1930-х годов согласились на том, что побудительным мотивом кроманьонского искусства явля-лась симпатическая магия, то есть убеждение, что, изобразив перед охотой пораженного

стрелой зверя, можно с уверенностью надеяться поразить его и в грядущей травле.

Этнография давала необходимый дополнительный материал: некоторые примитивные племена, например пигмеи, — перед охотой действительно рисуют на песке животное, которое они собираются убить и на рассвете дня охоты, с первыми лучами солнца,

поражают изображение охотничьим оружием, рецитируя определенные заклятия. Охота после этого, как правило, бывает удачной, и животное поражается именно в то место, которое пронзило копье на рисунке. Но после завершения охоты рисунок никогда не сохраняется. Напротив, на него изливают кровь (то есть жизнь-душу) убитого животного, а потом изображение изглаживается пучком отстриженной от шкуры шерсти.

При казалось бы полном сходстве охотничьей магии пигмеев с памятниками палеолитической живописи сразу же заметны очень важные отличия. Во-первых, большинство животных все же остается на пещерных «фресках» непораженными, часто художник тщательно рисует их мирную жизнь, любит изображать беременных самок и животных во время брачных игр (впрочем, с завидной стыдливостью). Во-вторых, изображения делаются «на века» прочнейшими, имеющими долгую и очень трудоемкую технологию изготовления красками. Для пигмейского волхва важно изобразить животное, поразить его, потом, полив кровью, как бы вернуть убитому жизнь. После — изображение пораженного животного только мешает его возрождению и потому немедленно уничтожается удачливым колдуном. Палеолитический охотник почему-то вовсе не стремился после успешной охоты считать дело оконченным. Его стремления были противоположного свойства. В-третьих, колдуну, как правило, важно приблизить свое волхование к месту и времени события, на которое он хочет повлиять. Желая убить антилопу, пигмей «убивали» ее изображение на рассвете дня охоты, на той же земле и под тем же небом, которые должны были стать свидетелями их охотничьего искусства.

Совсем иначе поступали художники франк-кантабрийских пещер. Они казалось бы намеренно избирали самые темные, потаенные уголки, часто исключительно труднодоступные и, по возможности, поглубже уходящие в землю, в толщу горы. Иногда, после завершения работ, вход заделывался каменной стенкой, вовсе препятствуя проникновению людей в такую странную, остающуюся в крошечной тьме, «картинную галерею». Но даже вооружившись фонарем, вы не всегда сможете всласть полюбоваться древними художествами. Они то нарисованы на сводах крайне низких и узких тоннелей, где приходится ползти на спине, чтобы что-то увидеть, то, наоборот, вознесены на высоту многих метров загроможденных сталагмитами

залов и, чтобы рассмотреть приглянувшийся сюжет, приходится взбираться на крошечный уступ в нескольких метрах от пола пещеры с риском сломать шею.

Например, в известнейшей ныне французской пещере Ляско, о которой нам еще придется немало говорить, путь к живописным

сокровищам идет через вертикальную шахту глубиной почти в 6 м, из которой невозможно выбраться без веревочной лестницы. В громадной пещере Нио, проходящей через всю толщу горы серией коридоров, залов, закоулков и шахт общей протяженностью 1200 м, живопись начинается только через 400 м от входа. В пещере Фон де Гом, длиной в 130 м первые рисунки встречают вас через 60 м от входа. Чтобы добраться до знаменитых фресок в гроте Трех Братьев, надо полчаса идти по бесконечным темным коридорам и залам.

При том древние художники, в отличие от их нынешних собратьев, кажется, вовсе лишены были профессионального честолюбия. Они избегали работать там, где жили их соплеменники. Кро-маньонцы селились, как правило, недалеко от входа в пещеру, если уж избирали этот вид жилища, а рисовали подальше от стойбищ, в сокровенной тишине подземелий. Но особенно любили они избирать галереями пещеры, вовсе не приспособленные для жилья, где никаких следов повседневной жизни кроманьонца археологи так и не обнаружили. Как раз Ляско с ее труднодоступностью и промозглостью оказалась особенно желанным местом для древнего художника.

Но если живопись в верхнем палеолите не украшала быт и не помогала добыванию пищи, то зачем же старались пещерные художники?

Современному, утилитарно мыслящему человеку, услаждающему себя пищей и, в лучшем случае, любованием красотой, трудно понять иные цели труда. Но странности палеолитической живописи заставляют искать нетривиальный ответ.

Кроманьонцы навывкли хоронить в земле своих мертвецов. И если они стремились поглубже в глубинах земли оставить изображения, то скорее всего и эти изображения имеют отношение не к этому надземному, но к тому подземному (инферальному) миру. Они пытались скрыть изображения от глаз случайных зрителей, а часто — и от зрителей вообще — следовательно не человеку были предназначены они, или уж точно — не всякому человеку. Это были картины, предназначенные для обитателей подземного мира, для душ умерших и духов преисподней.

Это были картины того охотничьего рая, куда уходили предки и в котором они пребывали в ожидании воскресения. Духи, в отличие от живых, не могут поражать животных стрелами и копьями, но они

нуждаются в крови жертвенных животных, чтобы там вести полноценную (полнокровную) жизнь и помогать обитателям этого мира. И потому изображены на сценах охоты истекающие кровью, умирающие животные. Это — вечно длящиеся жертвоприношения

усопшим. А сходящиеся и беременные животные вечно умножают стада жертвенных зубров, лошадей, медведей, оленей и горных козлов. Жизнь того мира не прекращается, и жертва не прекращается, и благоденствие предков не омрачается всегда возможным для кратковременно живущих здесь людей забвением. Стремясь, видимо, утвердить жертвенный характер изображений, древние художники подмешивали в свои краски частицы сожженной плоти животных, их кровь и мозг, взятые, скорее всего, от телесных жертв.

Кое-где в залах, полных изображениями райских стад, ученые нашли остатки площадок жировых светильников, охру и даже отпечатки в окаменевшем иле босых человеческих ног. Видимо, посвященные в древние таинства жизни и смерти пробирались по бесконечным запутанным коридорам в запретные для других подземные святилища и там, в мерцающем свете чадающих ламп, танцем, песней и кто ведаёт как ещё разрывали тот покров, которым от века мир живых отделен от мира усопших.

Крупнейший специалист в области палеолитической живописи А. Леруа-Гуран указал на интереснейшую её особенность — «исключительное единообразие художественного содержания» — «образный смысл изображений, кажется, не изменяется с тридцатого до девятого тысячелетия до Р.Х. и остается одним и тем же от Астурии (западная часть Пиринейского полуострова. — А.З.) до Дона». Это явление сам французский учёный объяснил существованием «единой системы идей — системы, отражающей религию пещер». Географические пределы этой «религии» можно ещё расширить, имея в виду очень сходные с франко-кантабрийскими, хотя безусловно и несколько упрощённые, «провинциальные» росписи Каповой пещеры Южного Урала. В чём причина казалось бы совершенно невозможного, в ту далекую эпоху малочисленного и разделённого человечества, единства и устойчивости художественного стиля мы, скорее всего, не узнаем никогда. Но это пространственное единство и временная устойчивость стиля являются косвенным свидетельством того, что для ориньякского и мадленского охотника живопись являлась не развлечением, не искусством для искусства, но значительнейшим для жизни делом.

В эпоху верхнего палеолита религиозный гений

человечества делает великое открытие. Можно, нарисовав изображение жертвы, быть уверенным, что она вечно будет приноситься, независимо от участия людей в тайнодействии. Жертву телесную, которую, судя

¹ A. Leroi-Gourhan. Le religions de la prehistoire (Paleolithique). P., 1964. P. 83-84.

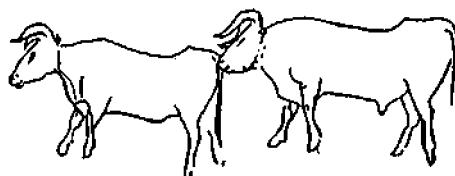


Пещера Шер-а-Кальва
(департамент Шаранта, Франция)



Пещера Труа Фрер
(Франция)

Пещера Тейяг
(Франция)



Пасущиеся в полях иного мира, отрицающиеся и размножающиеся животные, которых в этом мире верхнепалеолитические охотники приносили в жертву, ища соединения с Богом, должно быть отражали их веру в вечно длящееся жертвоприношение, свершающееся в том прекрасном мире, куда, завершив земной путь, уходят люди, искавшие единения со своим Творцом еще в этой жизни. Райские «поля великих жертвоприношений» изображались с великим тщанием в сокровенной глубине пещер

по остаткам пищи на могилах, приносили уже неандертальцы, а то и синантропы, кроманьонец дополнил жертвой изображенной, но оттого, не менее значительной, а напротив, не единовременной, вечной. В великом поединке со смертью человек начал осваивать новый прием, который, казалось бы, приближает победу.

Можно ли полагать этот новый прием «магическим»? Большинство исследователей верхнепалеолитической

живописи, как бы они

ее не объясняли, однозначно говорят — «да»¹. Но такая однозначность ответа объясняется двумя специфическими особенностями собственного сознания этих ученых. Будучи в своем большинстве выходцами из протестантских обществ, они с детства заражены своеобразным иконоборческим импульсом. В мысли о том, что сделанное человеком изображение ведет его к изображенному объекту, такие исследователи усматривают «привкус жажды магического обладания». Для них и христианская икона есть магический объект. С другой стороны, протестантизм Лютера принципиально отрицает посмертную жизнь души. До последнего воскресения и суда умерший пребывает как бы в беспробудном сне. Поэтому-то любые заупокойные обряды не приемлются строгим лютеранством. Отсюда — стремление установить отношение с душами умерших предков для ученых лютеранской культуры — это тоже «суеверие», магизм.

Магия в этом случае превращается просто-напросто в «плохую религию». Однако смысл магии можно определить намного строже. Магия есть определенная религиозная практика, ориентированная на подчинение духов или положительное (привлечение их сил себе в подмогу) или отрицательное (так называемая защитительная магия, когда воздействия духов стараются избежать). В теистических религиях (то есть в таких, которые ориентированы на Бога-Творца) магия занимает всегда более или менее скромное и подчиненное место. В тех же религиях, где Бог-Творец «вынесен за скобки» актуальной религиозной практики и адепт всецело погружен в мир духов (такие религии я именую демонистическими — от греч. «δαίμονος» — дух, низшее божество), магия становится, из-за устранения Бога-Творца, основной религиозной практикой. Поэтому демонистические религии часто именуют магическими, или, попросту, магией, оставляя право именоваться религией только за религиями теистическими.

В отличие от религиозного, магическое сознание стремится овладеть духовным миром, подчинить его своей воле. Религиозное же сознание, напротив, желает само, избавившись от своеволия, подчинить себя воле своего Создателя — Бога. Сама по себе палеолитическая живопись не позволяет нам, как бы мы ее не интерпретировали, безусловно определить ее как магическую или религиозную. Очень часто и религия, и

магия пользуются одними и теми же объектами, вкладывая в них различный смысл и пресле-

¹ *P.J. Ocko, A. Roseirfeld. Palaeolithic Cave Art. L., 1967; T.G.E. Powell. Prehistoric Art. L., 1966. P. 31—72; J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man... P. 97-100.*

дуя вовсе несходные цели. В руках палеоантрополога имеются только материальные объекты и если он не установит за ними определенный духовный смысл, он может их с равным успехом считать и магическими и религиозными.

«Магические практики, — указывал А. Йенссен, одним из первых усомнившийся в магизме кроманьонской живописи, — представляют собой всего лишь аппликацию старинных культовых действий, более не создаваемых ясно и потерявших первоначально свойственный им религиозный смысл»¹. Но как установить, что имеем мы в верхнем палеолите — религиозное стремление или его «магическую аппликацию»?

А. Бруннер в своем прекрасном исследовании указал на важнейшее отличие содержательной стороны магии от религии: «Мы можем рассматривать магию как нечто враждебное собственно религии, утверждающееся по мере увядания религиозной жизни и подмены идеи Бога интересом к иным духовным сущностям». Это последнее замечание очень важно. Магист не может уютно жить с Богом. Своим Творцом он овладеть не может, а потому предпочитает забыть о Нем, вынести Его «за скобки» и остаться в мире духов — таких же сотворенных сущностей, как и он сам, с которыми имеет дело попроще.

Итак, чтобы ответить на вопрос — магия или религия побуждала творить кроманьонского художника, нам необходимо рассмотреть представления о Боге в верхнем палеолите.

ИДЕЯ БОГА В ВЕРХНЕМ ПАЛЕОЛИТЕ

Вернемся ненадолго к брьонскому захоронению. Когда оринь-якские охотники хоронили своего товарища, то они положили рядом с его телом посыпанные охрой бивни мамонта и накрыли тело лопатками мамонта. Эта особенность погребального обряда была повсеместно распространена в Евразии 35—20 тысяч лет назад. В могилах времени Ориньяка и Солютра постоянно встречаются части черепов мамонта и его клыки. В самом Солютре, давшем название культуре, в валлийском Пэйвилэнде, в немецком Клаусе, на пространствах Великой южнорусской степи — повсюду археологи встречают захоронения этого типа. В Вестониках даже связанную, лишенную какого-либо

погребального инвентаря женщину похоронили все же
под лопаткой мамонта. В Предмостье

¹ A.E. *Jenssen*. Gibt es Zaubehandlungen // Zeitschrift für
Ethnologie. B. 75
(1950).

² A. *Brunner*. Die Religion. Freiburg, 1956.

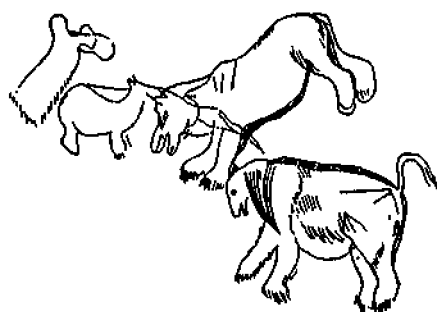
склеп ориньякских охотников также был устроен из лопаток ма-монта. На Десне К. Поликарпович обнаружил в 1935 году тридцать черепов мамонта и десяток бивней, уложенных кругом двух зем-лянок. Здесь же обнаружил он и десять овальных пластинок мамонтовой кости от 15 до 26 см длиной с геометрическими насеч-ками, близкими к «ревуну» из Ля Роша и австралийским ревунам. Сам Поликарпович назвал свою находку «верхнепалеолитическим святилищем». Ревуны указывают, что оно как-то было связано с миром предков. На Северских равнинах Северо-Восточной Украи-ны никаких пещер найти невозможно и потому, видимо, создатели святилища на Десне были вынуждены довольствоваться специаль-но открытыми землянками для совершения заупокойных обрядов и общения с духами предков.

Обилие находок бивней и черепов мамонта в могилах и святили-щах Ориньяка и Солютра привело к тому, что этих кроманьонцев стали именовать «охотниками на мамонтов», так же как неандерталь-цев из-за находок складов медвежьих костей — «охотниками на мед-ведя». Сомневаться в том, что обитатели Евразии охотились 20—30 тысяч лет тому назад на мамонтов не приходится. Однако зачем охо-тились они на этих огромных животных? Кажется, ответ ясен — ради мяса и шкур. Но в действительности все не так просто.

Хотя мясо слонов вполне съедобно, а некоторые части тела — просто деликатес и до сих пор высоко ценятся гурманами, такая гастрономия была сопряжена для ориньякского охотника с очень большим, вряд ли оправданным риском и трудом. Вокруг было полно не менее вкусной, но существенно более доступной дичи (олени, кабаны, лоси, зайцы), а также рыба и птица были вполне достижимы после изобретения мощного (в человеческого рост) лука и оперенных стрел, гарпуна, остроги и, наверное, рыболовной сети и удочки с крючком из рыбьей же кости. Нам кажется, что в мамонте может привлекать возможность за раз добыть огромное количество мяса. Но такое количество мяса охотнику могло быть и не нужно или нужно только в начале зимы, когда мороз мог предохранить добычу от порчи. Ведь жили ориньякские и мадленские охотники не бесчис-ленными дикими ордами, а небольшими группами по 6—12 человек. Наличие туш огромных животных около стана только соблазняло хищников тундры разделить эту добычу с человеком и тем самым

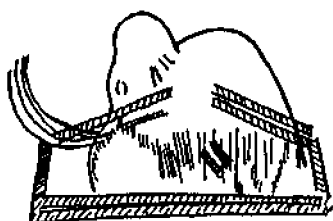
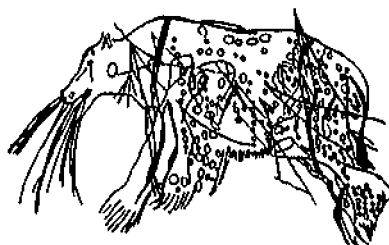
могло подвергать жизнь людей неоправданной опасности.

Мамонтов между тем убивали не как исключение, но регулярно, как будто без них кроманьонец никак не мог обойтись. Есть даже мнение, что это замечательное животное исчезло по причине слишком пристального интереса к нему древнего человека. И интерес этот, кажется, был не столько гастрономического, сколько

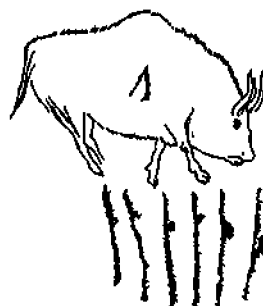


Играющие «медвежата»
(пещера Труа Фрер, Мон-
тескье-Авантес, Франция)

**Медведи, приносимые
в жертву**
(пещера Труа Фрер, Мон-
тескье-Авантес, Франция)



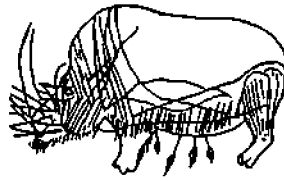
Мамонт в могиле (?)
(Фон-де-Гом, Дордонь, Франция)



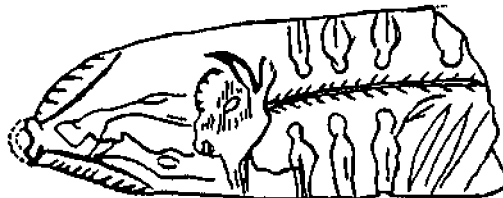
Тур
(пещера Пинадль, Испания)



Поражаемый дротами зубр
(пещера Нио, Франция)



Шерстистый посорог
с вонзенными в него стрелами
(Ла Колумбьер)



Жертвоприношение зубра. Костяная палетка из
Абри Раймонден

(Дордонь, Франция). Таинственные изображения животных, то приносимых в жертву, истекающих кровью, то стоящих посреди какой-то конструкции, то заимствующих детали от разных видов живых существ — весьма распространенный сюжет верхнепалеолитической живописи. О том, что пытался выразить через эти изображения древний человек, мы можем только догадываться

религиозного свойства. Мамонт был необходим верхнепалеолитическому охотнику в ритуале.

«Не имел ли кроманьонец намерения помещать своих умерших под покров этого громадного животного, самые размеры которого должны были отпугивать злых духов» — высказывает предположение Дж. Марингер¹. Но вряд ли размеры убитого зверя могут отпугнуть сами по себе даже геену и орла-могильщика. Скорее, размеры и мощь мамонта символизировали для ориньякского охотника всемогущее Высшее Существо, точно также как для неандертальцев таким символом был пещерный медведь.

Примечательно, что и современные пигмеи Тропической Африки никогда не охотятся на слона просто ради мяса. Эта опасная и трудная для них охота всегда сопряжена с жертвоприношением. Слона они считают воплощением Высшего Бога, духом, покровителем человека. Перед ним извиняются за то,

что его убили, самые вкусные части (например, хобот)
хоронят в земле, а мясо едят с благоговением, в

-Г *J. Maringer. The Gods of
Prehistoric Man... P. 137.*

6 - А.
Зубов

надежде сопричаститься высшей Небесной Силе. Аналогию этих обрядов с обычаями кроманьонца впервые усмотрел П. Вернер¹.

Видимо, и для древних охотников Европы общение с мамонтом в жертвоприношении, присутствие бивней и костей мамонта в мо-гиле, в святилище было знаком богоприсутствия, богообщения. От-давая своих умерших покрову Того Существа, символом которого являлся мамонт, кроманьонцы скорее всего уповали на приобщение своих умерших к Его свойствам вечности, всемогущества. Живя в мире дикой природы, досконально зная ее строй и порядок, могли ли эти древние охотники лучше выразить идею божественного всемогуще-ства в земных, то есть в единственно возможных для всех нас образах, чем уподоблением мамонту Божественного Существа?

В святилищах верхнепалеолитических пещер иногда находят маленькие глиняные модельки шатров или землянок. Предполага-ют, что это — жилища душ умерших². В пещере Фон-де-Гом (Дор-донь, Франция), в таком домике стоит мамонт с громадными бив-нями. Может быть, это дух умершего, уподобившийся уже своему божественному Творцу?

Культ мамонта безусловно доминирует в позднем палеолите Евразии, но и более древние культы медведя не забылись полно-стью. Некоторые племена отдавали им предпочтение, а возможно, оба эти культа сосуществовали в одних и тех же общинах.

Л. Зотз обнаружил в пещере Рейерсдорф (Глац, Силезия) вместе с памятниками мадленской культуры черепá медведей в нишах и на вершине камня. Один из черепов, принадлежавший медведице, был поставлен в специально устроенный «шкаф» и прикрыт кам-нем. В хорошо сохранившемся черепе отсутствовала правая темен-ная кость, через это отверстие, видимо, был удален мозг. Аналогич-ные находки были сделаны А. Лемози в Пеш Мерль (Франция). Находки эти, как нетрудно заметить, очень сходны с неандерталь-скими из Драхенлоха и Петершёле.

В другой силозской пещере, Хелльмишхёхль, Л. Зотз сделал в 1936 году еще более интересную находку. Недалеко от входа он обнаружил специально захороненную голову молодого (2—3 года) пещерного медведя вместе с костями бурого медведя. Археолог обратил внимание, что зубы пещерного медведя были

тщательно спилены незадолго до его гибели (дентин на спилах не успел восстановиться полностью). В черепе были найдены орудия ран-

¹ *P. Werner. Culte des cranes Representation des esprits des defunts et des ancetves // L'histoire genevale des religions. P., 1948. P. 51—102.*

² *H. Breuil. Pratiques religieuses chez les humanités quaternaires // Scienza e Civiltà. 1951. P. 45-75.*

неориньякского времени. Вскоре после опубликования Л. Зотсом этой находки, этнолог В. Копперс подсказал современную аналогию находке Зотза. Оказывается у гиляков и айнов Сахалина и Курилл еще в начале XIX века был замечен обычай так называемого «медвежьего праздника». Зимой, после солнцеворота, специально выращенный в неволе 2—3-летний медведь, после торжественных ритуалов приносится в жертву. Его полагают посланцем к великому духу и, по убеждению айнов, он будет ходатайствовать за племя перед этим духом в течение всего года и особенно будет споспешествовать охотникам. Примечательно, что незадолго до жертвоприношения зубы жертвенного медведя спиливаются «дабы он не причинил вреда во время празднеств». «Обычай, бытовавший в эпоху палеолита, сохранился до наших дней среди окраинных народов Северной Азии» — указывал Копперс¹.

Аналогия еще более усиливается, если мы вспомним, что айны прежде чем убить жертвенного медведя, подвергали его всяческим насмешкам, раздражали его. Дети и подростки кидали в животное камни и дротики. И лишь затем разъяренного окровавленного зверя убивал жрец. В гроте «Трех Братьев» (Франция) имеются хорошо известные изображения медведей, в которых летят камни и стрелы и из пасти и носа которых потоком льется кровь. Очень возможно, что здесь изображено жертвоприношение медведя по сходному с современным айнским обряду.

Но сохранение обряда у айнов и гиляков вовсе не значит, что и объяснения его сути дошли до нас в неизменном виде. Обитатели Курильской гряды и Сахалина не в состоянии разумно объяснить зачем они мучают и без того обреченного на жертву и при том весьма почитаемого в принципе зверя. «Таков обычай» — отвечают они на все распросы этнолога. Да и то, что дух принесенного в жертву медведя идет к Великому Духу гор, не есть ли позднейший домысел?

Обряд избиения медведя, появляющийся в верхнем палеолите, не мог не иметь тогда ясного и хорошо сознаваемого людьми смысла. Скорее всего он как-то был связан с идеей страдания Высшего Существа за грехи людей, он был ритуальным воспроизведением какого-то божественного события, бывшего «во время оно» и связанного со страданием Бога,

Событие давно забыто гиляками, ритуал превратился

просто в жестокий обычай, а убитое животное уходит теперь к горному духу, чтобы помогать племени в охоте в наступающем году. Но повсе-местный страх, уважение, связанные с медведем, и по сей день

—r W. Koppers. Künstlicher Zahnschliff am Bäre im Altpaläolithikum und beiden Ainu auf Sachalin // Quartär, 1938. P. 97-103.

6*

среди народов северной Евразии указывают нам на значительно более важную роль, игравшуюся этим животным прежде. В пале-олитической живописи изображения медведей редки — он, види-мо, не входил в число жертвенных животных заупокойного культа, а имел отношение к миру живых. Но там, где медведь все же изображается, он часто имеет элементы иных животных — то морду волка, то хвост зубра. Встречаются и изображения людей в шкурах медведей, с медвежьими головами. Древний художник как бы старался сказать, что почитается не медведь сам по себе, но существо, им отображаемое, и потому нет ничего предосудительного в смешении черт, присущих различным животным, а то и человеку. Это последнее — особенно знаменательно.

Если останки медведя редко встречаются в могилах кроманьонцев, то старая символика рогов продолжает связываться с заупокойными представлениями. Отношение к рогу, как к символу божественного могущества, перешло на бивни и даже иные кости скелета мамонта, который поражал древнего человека своей мощью еще более, чем зубр или олень. Но там, видимо, где мамонтов нелегко было поймать, приходилось ограничиваться рогами оленя, горного козла, а то и газели (Передний Восток). На пространствах французского Цент-рального Массива, где из-за сложного пересеченного рельефа мамон-ты были редки, в захоронениях обычно встречаются черепа и рога благородного или северного оленя. Они сопутствуют в вечность не только мужчинам охотникам, но и женщинам (грот Сан Жермен Ля Ривьер) и потому никак не могут считаться простыми «охотничьими трофеями». Это — почти безусловно знак божественного присутст-вия, надежда на приобщение вечной, божественной жизни. В Со-лютре мужчина был похоронен в склепе в 1,8 м высоты, а внутри и рядом со склепом были заботливо положены рога от 80 северных оленей и части костяка мамонта. В пещере Кафзех, на финикийском побережье Средиземного моря, тринадцатилетний подросток лежал в могиле лицом к небу. На скрещенных крестообразно его руках покоились рога лани¹.

Однако ни древний культ медведя, ни рога оленей и бивни ма-монта в могилах соплеменников не могли в эпоху верхнего пале-олита полностью успокоить

рвущуюся за пределы этого земного и временного мира человеческую душу. В пещере Ляско (Lascaux. Дордонь, Франция), которая, скорее всего, была исключительно святилищем, но не местом обитания кроманьонца, нас встречают некоторые изображения по сей день никем не объясненные сколь-

¹ *J. Bar.* Prehistory of Levant // Annual review of Anthropology. 1980. Vol. 9. P. 113.

ко-нибудь удовлетворительно. Начать с того, что в первом же зале процессию разнообразных животных «ведет» по сводам странное трехметровое существо. Оно имеет хвост оленя, заднюю часть ди-кого быка, горб зубра. Задние ноги напоминают слоновьи, перед-ние — конские. Головой животное это подобно человеку, а от те-мени отходят два длинных прямых рога, каких вовсе не сыщешь в животном мире. Зверь этот, по мнению ряда исследователей, яв-ляет собой женскую особь с подчеркнутыми признаками беремен-ности¹.

Если бы целью древнего художника была «охотничья магия», то он никогда бы не изображал подобных монстров. Ведь чтобы по-разить животное во время охоты, надо, с точки зрения колдуна, как можно более точно воспроизвести его образ, а потом убить изображение. Даже если согласиться (а это весьма сомнительно), что темные пятна на шкуре чудовища из Ляско — это следы от камней охотничьей пращи, то непонятно зачем надо было стараться колдуну над трехметровым изображением, занимающим цент-ральное место среди изображений первого зала, если животное такое все равно не встретишь в полях охоты.

Комбинированные изображения животных убедительно свиде-тельствуют против объяснения палеолитического искусства как «охотничьей магии». Но зачем тогда понадобилось кроманьонцам это странное существо?

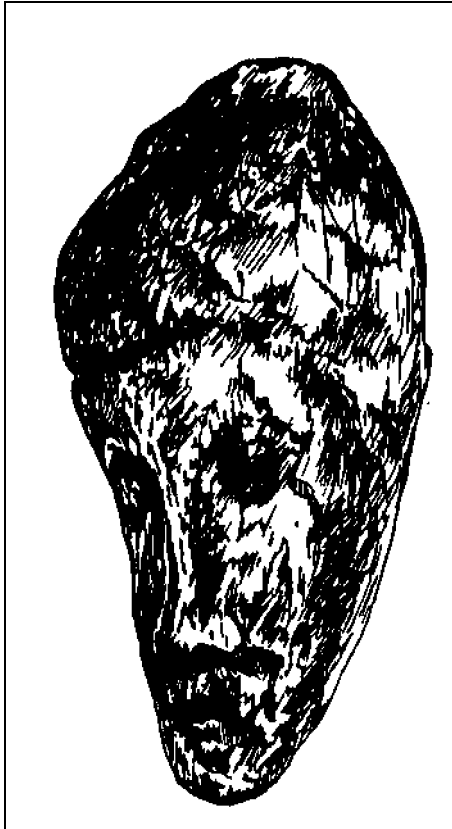
«В подземных святилищах, — указывает французский искусс-товед и палеоантрополог А. Ламин-Эмперэр, — более многочис-ленны знаки... изображения фантастических животных, существ полузвериной-получеловеческой природы, схематические изобра-жения людей. Напротив, в памятниках на открытом месте изобра-жения преобладают над знаками, «реалистическая» трактовка над схематической, изображения хорошо известных животных над фантастическими, женские образы над мужскими...». В чем смысл замеченной Ламин-Эмперэром закономерности?

Чтобы понять это, попробуем проследовать вслед за стадом, предводительствуемым «чудищем», в глубь пещеры. После нема-лых усилий протискивания по узким коридорам мы наконец ока-зываемся в последнем, находящемся глубоко под землей, неболь-шом зальце. Стены его сохранили следы красной охры. Вспоми-

наются слова одного из крупнейших специалистов по доисторической религии — Марии Гимбутас: «Пещеры, расселины, провалы

¹*J. Maringer*. The Gods of the Prehistoric Man... P. 94—95.

²*Laming-Emperaire*. Le signification de l'art rupestre paleolithique. Mothode et application. P., 1962.



Изображение ископаемого человека.

Одно из первых портретных изображений ископаемого человека, сделанное им самим. Человеческая голова из Дольних Вестониц (Моравия, Чешская республика). Кость мамонта, около 25 тыс. лет назад. Хотя этот «портрет» относится и к верхнему палеолиту, но вглядываясь в черты лица изображенного кроманьонца мы не сможем не заметить печать ума и глубины на этом совершенно человеческом лице

земли являются естественными явлениями исконной утробы Матери. Идея эта уходит в глубину палеолита, когда узкие подземные проходы, овальные залы пещер, трещины окрашивались в красное. Этот красный цвет символизировал цвет детородных органов Матери»¹. И хотя скорее он

понижался шире — как цвет крови и жизни, нельзя не представить себя в утробе земли, находясь во внутренней пещере Ляско. Может быть это та самая утроба, которая была видна извне в первой пещере — утроба, которой обладало странное чудовище с прямыми рогами. Может быть, это и есть утроба земли, в которую погружают умерших и из которой ждут их возрождения? А может быть это, подобно египетской Нут, «небесная корова», уже принявшая в свое чрево души умерших кроманьонцев? Увы, рисунок не может сказать нам всего.

Но вглядимся в изображения внутренней пещеры. Они странны. Мы увидим существо с человеческим телом, но с четырьмя пальцами на руках и ногах и с птичьей головой. Существо это лежит навзничь, раскинув руки и вытянув ноги, подобно телу,

положенному в могилу. Но художник почему-то изобразил у этого

¹ *M. Gimbutas*. The Old Fertility Goddess of Old Europe // *Dialogues d'histoire ancienne*. P., 1987. P. 21.

Умерший перед Великим Зубром.

Живопись. Пещера
Ляско (Lascaux)
Монтиньяк (До-рдонь,
Франция).

Пещера Ляско,
названная
«палеолитической

Сикс-
тинской капеллой» из-за
исключительной красоты
и
многообразия



находящихся
на ее стенах живописных
изображений

двадцатиты-
сячелетней давности
(боль-шинство
специалистов от-носят
живопись Ляско к
Мадленской эпохе),
была

обнаружена совершенно случайно в сентябре 1940 г., когда четыре мальчика заинтересовались глубокой ямой, открывшейся под корнями вывороченного бурей дерева. Ныне эта пещера — всемирно прославленный музей. Но среди всех изображений, оставленных мадленскими художниками в Ляско, нет фрески более загадочной, чем знаменитая сцена «трагически закончившейся охоты» в «апсиде» второго зала пещеры. Ее исключительную значительность для древних посетителей Ляско признают практически все исследователи. Не является ли в действительности эта «охотничья сцена» древнейшим развернутым изображением посмертных представлений доисторического человека? На левой части фрески написан уходящий шерстистый носорог, отделенный от основного изображения тремя рядами по две точки в каждом. Носорог этот то ли реальный виновник гибели охотника, похороненного под изображением, то ли символическое изображение зла смерти. Характерно, что, в отличие от мамонта, зубра, тура и оленя, рога и кости носорога не использовались в захоронении мадленцев умершего мужские половые органы в состоянии готовности к соитию. Птицеголовость, птицелапость (четыре пальца — лапка птицы). Все это признаки духа, оторвавшегося от бренности земли в таинственном

полете. Фаллос — символ жизни и жизнедательной силы. Художник желал показать, что изображенный — дух живой, имеющий свою силу с собою. Прямо перед лежащим человеко-птицей стоит громадный зубр. Он опустил голову с мощными рогами и смотрит на лежащего. Его грива поднялась дыбом, хвост также поднят вверх, что показывает высокую возбужденность зверя. Его мужские части подчеркнуты с какой-то особой гипертрофией. Они столь велики, что иногда их считают «вывалившимися от удара копьем внутренностями». Этот огромный рогатый, полный великой силы бык, стоящий над «живым умершим», скорее всего то самое существо, присутствие которого в могиле символически отображали бивнями мамонта, рогами оленя или зубра. Это — Он Сам. Художник подчеркнул его величайшую жизнеда-

тельную силу. Он — источник и податель жизни. Тот, кто после смерти приходит к Нему — тот будет жить. Потому-то и умерший изображен с фаллос эректос.

Здесь, в этой таинственной фреске из Ляско, перед нами предстает самое сокровенное упование палеолитических людей — надежда на победу над смертью, и предстает не в виде элементов заупокойного ритуала, но в символическом изображении.

Стоящий над умершим зубр поражен кажется тяжелым копьем. Он и податель жизни — и жертва за жизнь. Представление это может показаться слишком сложным для ориньякских охотников, но вспомним, что именно с таким представлением о гибели и победе над смертью подателя жизни (Осирис в Египте, Думузи в Шумере, Яма — в ведах) входит человечество в религиозную историю 4—5 тысяч лет назад. Идея единства жертвоприношения, жертвы и жертвователя — идея очень древняя. «Жертвою Боги пожертвовали жертве» — провозглашают, например, веды [RV. 10.90.16.1].

Близ этой фрески в земле найдены остатки светильников. Видимо посвященные в таинства жизни и смерти совершали в этой окрашенной охрой пещере свои обряды, слов которых мы не узнаем никогда.

Но, пожалуй, с фреской Ляско совпадает изображение на палетке из пещеры Раймондон (Raymondon. Франция). Только здесь действие происходит не в потустороннем, но в земном мире, и не закланный в жертву зубр животворит умершего, но люди приносят в жертву зубра, надеясь, должно быть, через эту жертву соединиться с первообразом, с тем великим Существом, символом Которого был для кроманьонца зубр. На палетке безусловно изображено жертвоприношение. Голова зубра на уже освобожденном от мяса костяке и две передние ноги, отсеченные и лежащие перед головой. По обе стороны зубра стоят люди. Это — участники жертвоприношения, жертвенной трапезы. У одного из них в руке нечто напо-добие пальмовой ветви.

Фреска Ляско и палетка из Раймондон — две части целостной картины религиозных упований человека верхнего палеолита. На палетке мы видим жертвоприношение в мире людей, на стенах пещеры — результат (и одновременно причину) этого жертвоприношения в мире богов, куда так желал попасть человек, пройдя рубеж земной жизни.

Можно привести немало примеров находок остатков

таких жертвоприношений, какое изображено на палетке из Раймондон. Например, в Ла Шапель-о-Сен перед входом в неандертальское «кладбище», под камнем лежала голова, грудь и передние ноги

«ВЕЛИКИЙ КОЛДУН»

Смешение частей от разных животных в одной фигуре, что мы так отчетливо замечаем в Ляско, преследует определенную цель —

-м , где возможно не л^Sано зубр — [™] символ Бога
И

чтобы этой символичностью никто не обманулся и не принял

«Великий колдун».

Ученые, вполне условно называют верхнепалеолитические изображения этого типа — «Великий колдун». В чем их действительный смысл, кого изображают они никто не знает и мы можем строить только догадки о сути сюжетов, представленных здесь изображениями из французских пещер Труа-Фрер и Лурд: а) из

Лурдской пещеры (Франция); б) изображение из пещеры Труа-Фрер, Мон-тескье-Авантес (Южная Франция)

Но часто эти смешанные изображения перестают быть чисто звериными. В них то там, то тут начинают проглядывать челове-ческие черты. То корпус, то ноги, то черты лица этой странной фигуры обнаружат человеческое. «Это колдуны в масках» — говорят иногда исследователи. Но безусловно — это не маски. Это все те же составные фигуры «иного мира». В гроте «Три Брата», также как и Ляско, бывшем святилищем, а не жилищем, таких составных фигур очень много. Но над всеми ими, в самой глубине пещеры царит изображение удивительного существа. У него торс зверя, хвост и уши волка, глаза филина, рога оленя, но руки и ноги человеческие. Существо с хвостом лошади, рогами оленя, но с бородатым мужским лицом встретится нам в Лурдской пещере. Аббат Брёль назвал изображенного в этих пещерах «богом охотни-ков», Марингер — «великим колдуном».

Первое относится к религии, второе определение — к магии. Для нашей, христианской иконографии, эти рогатые звероподоб-ные, козлоногие существа с подчеркнутыми мужскими частями конечно же — духи зла, черти. Но не забудем, что десятки тысяч лет назад человек мыслил в иных образах. Члены жертвенного животного напоминали ему объект жертвы, рога — могущество Бога, фаллос — жизнедательную силу. А когда древний художник придавал этому «богу охотников» какие-то собственные, челове-ческие черты — он делал дерзновенный шаг в познании Абсолют-ного начала бытия. Помимо могущества и великой силы кроманьонец увидел какое-то сходство между собой, маленьким, затерянным среди диких пространств неосвоенного еще мира, человеком — и Творцом этого мира. Придавая великому Богу-Зверю человеческие черты, он, должно быть, хотел показать, что он сам сродни божественному и потому смеет рассчитывать на благо-склонность «того мира». Может быть так думали и раньше, но че-ловек верхнего палеолита, овладев живописным искусством, су-мел показать наглядно, хотя и в причудливых для нас формах, что Великий Бог и он сам в чем-то подобны друг другу. В Великом Звере стали проступать человеческие черты, а в человеке — подоби-я Великого Зверя.

Может быть на некоторых «фресках» действительно изображе-ны древние жрецы, которые, совершая в глубине пещер свои обряды, одевались так, чтобы уподобиться Великому Зверю, может быть даже их облик

послужил образцом для древнего художника в изображении Высших сил — в сущности все это ничего не меняет. Кроме необычного для нас иконографического решения ничто не позволяет говорить: «великий колдун», смотря на эти изображения. И связь с заупокойным ритуалом, и безусловные ассоциации с

жертвой, и надежда, очень явно обозначенная, на преодоление смерти через соединение с Творцом — все это позволяет согласиться скорее с Брёлем, нежели с Марингером.

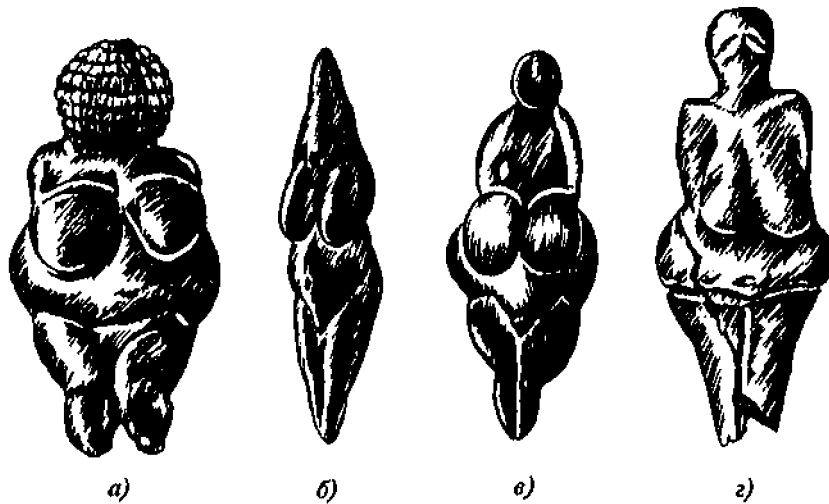
Когда древние охотники спускались в темноту пещер, освещая свой путь неверными огоньками светильников, они шли не совершать колдовские радения, но просить у Великого Подателя жизни удачи в этом мире, а главное — победы над вечным врагом человека — смертью. У нас нет никаких объективных данных, позволяющих считать человека верхнего палеолита магистом, но в нашем распоряжении есть множество свидетельств его напряженного религиозного искания. «Односторонние утверждения о художественной магии палеолитического человека звучат крайне неубедительно. Напротив, его искусство все наполнено культовым и религиозным содержанием» — заключает Карл Нарр¹.

«ПАЛЕОЛИТИЧЕСКИЕ ВЕНЕРЫ»

Еще одним кругом верхнепалеолитических находок, имеющих значение, выходящее за пределы этой обыденной посясторонней жизни, являются многочисленные фигурки, рельефы и рисунки женщин. Разумеется, и этот сюжет был сначала истолкован вполне материалистично, как проявление эротических наклонностей древнего человека. Но, надо сознаться, эротизма в большинстве этих изображений немного. Фигурки палеолитических «венер», относящиеся большей частью к Ориньяку и в Мадлене исчезающие, показывают, что интерес к женщине тридцать тысяч лет назад весьма отличался от нынешнего. Лицо, руки и ноги проработаны в этих фигурках очень слабо. Подчас вся голова состоит из одной пышной прически, но вот все что имеет отношение к рождению и кормлению ребенка — все это не просто тщательно прописано, но, как кажется, преувеличено. Огромный зад, бедра, беременный живот, отвисшие груди. Палеолитическая Венера — это не грациозное создание, пленяющее воображение современного мужчины, и не цветущая женственность луврской Афродиты, но многорозжавшая мать. Таковы наиболее известные «венеры» из Виллендорфа (Австрия), Ментоны (Итальянская

Ривьера), Леспюжю (Франция). Таков и примечательный рельеф из Луссель (Франция), на котором стоящая в фас женщина держит в правой, согнутой в локте

¹ K. Narr. Approaches to the religion of early paleolithic man // History of Religions. 4. (1964). P. 17.



Палеолитические «венеры».

Женские фигурки из камня и кости, безликие, но с подчеркнутыми признаками женского, рождающего естества, были очень широко распространены в верхнем палеолите всей Северной Евразии. Почти безусловно они отражали возрождающую к печной жизни материнскую утробу земли. Вестонические «венеры» особенно интересны тем, что сделаны из глины и обожжены. Это чуть ли не первые в истории человечества образцы терракоты (25 500 лет назад).

Палеолитические «венеры» Ориньякского времени:

- а) из Виллендорфа, Австрия. Высота 11 см. Известняк;
- б) из Сапиньяно, Италия. Высота 22,5 см. Серпентин;
- в) из Леспюжю, Франция. Высота 14,7 см. Кость мамонта;
- г) из Дольних Вестоник, Чехия. Терракота

руке массивный рог, очень напоминающий роги изобилия, но, скорее всего это — знак присутствия Бога-Зубра.

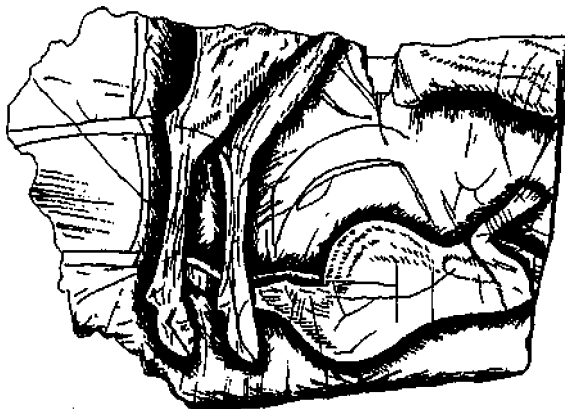
И не то чтобы палеолитический художник просто не умел или не желал изображать женскую красоту. На нескольких памятниках мы можем видеть, что он в принципе прекрасно это делал — головка из слоновой кости (Брасемпуй), рельеф в пещере Ля Мадлен, открытый в 1952 году. Но фигурки и изображения «венер» отнюдь не ставили целью прославить совершенство женской красоты.

Находки, сделанные на Украине К. Поликарповичем, проясняют смысл странных статуэток. В святилище на Десне кроме черепов и бивней мамонта, кроме ревунов им была найдена и женская фигурка из слоновой кости типа «венер». Она раньше была прикреплена к чему-то и являлась частью

заупокойного святилища.

Беременная женщина у ног оленя.

Крупные копытные животные, зубры, мамонты, олени, быки становятся в верхнем палеолите почти универсальным образом Небесного Бога. Они, носители мужского «семейного» начала, правяла резец палеолитическая жизнь, которую принимает и вынашивает в своей утробе «Мать-Земля». Не эта ли мысль на-верхне-мастера из Ложери-Басс, когда он работал над изображением



беременной женщины у ног оленя?

Скорее всего, эти «венеры» являлись изображениями «Матери-Земли», беременной умершими, которым надлежит еще родиться вновь к вечной жизни. Может быть, сущность так изображавшаяся была самым родом в его протяжении от предков к потомкам, Великой Матерью, всегда производящей на свет жизнь. На Украине же, в Гагарине, семь таких фигурок располагались по стенам землянки мадленцев. Они стояли в специальных нишах. Это безусловно был объект поклонения. Для хранильницы рода не важны индивидуальные «личные» признаки. Она — вечно беременное жизнью чрево, вечно кормящая своим молоком мать. Вряд ли размышления древних поднимались до высоких абстракций, но коль хоронили они своих мертвецов в землю, то стало быть верили и в их воскресение, а если

верили, то не могли не поклоняться Мате-ри-Сырой-Земле, дающей пищу, жизнь и возрождение.

Надежды кроманьонцев не ограничивались землей, они душой стремились к небесному Богу-Зверю, всемогущему подателю жизни. Но из опыта повседневности они прекрасно знали, что семя жизни должно найти ту почву, в которой только и может прорасти. Семя жизни давало небо, почву — земля. Поклонение Матери-Земле, столь естественное у земледельческих народов, в действительности оказывается древнее земледелия, так как целью поклонения был для древнего человека не земной урожай, но жизнь бу-дущего века.

Весьма ошибается Мирча Элиаде, когда во введении к «Священному и мирскому» утверждает: «Ведь очевидно, что символика

и культы Матери-Земли, плодovitости человека,... священности Женщины и т.п. смогли развиваться и составить широко разветвленную религиозную систему лишь благодаря открытию земледелия. Столь же очевидно, что доаграрное общество бродяг-номадов было не способно также глубоко и с той же силой прочувствовать священность Матери-Земли. Различие опыта — это результат экономических, социальных и культурных различий, одним словом — Истории»¹ — «Очевидное» — еще не истинное, это лучше других должен был знать религиовед. Культы Матери-Земли охотников верхнего палеолита заставляют нас предположить, что религиозное не есть всегда продукт социального и экономического, но, подчас является их причиной и предпосылкой.

Для лучшего понимания всей неоднозначности причин и следствий в человеческой культуре особенно интересны фигурки «венер» из Дольни Вестонице. Вестоницкие «венеры» сделаны из глины и обожжены. Это чуть ли не первые в истории человечества образцы терракоты (25 500 лет назад). Древний мистик должно быть старался в самом материале запечатлеть великую идею земли, соединяющейся с небесным огнем для принятия в себя небесного семени. Может быть удар молнии, оплавившей почву, навел его на эти образы. От бытовой керамики, появляющейся в раннем неолите, эти специально обожженные на огне глиняные статуэтки Матери-Земли отделяют не менее двенадцати тысячелетий.

Очень характерна и обнаруженная в конце 1950-х годов под навесом скального укрытия Англе сюр л'Англи (Angles-sur-l'Anglin, Вьенна, Франция) сцена мадленского времени. Три женщины, с ясно подчеркнутыми знаками своего пола, стоят близ друг друга. Одна — с узкими девичьими еще бедрами, другая — беременная, третья — старая, обрюзгшая. Первая стоит на спине зубра, поднятый хвост и наклоненная голова которого показывают, что он изображен в возбуждении гона. Не отображает ли этот рельеф ритм жизни и не подчеркивает ли он, что для кроманьонца жизнь эта была не случайностью, но божественным даром, семенем Божиим, которой надо правильно распорядиться, дабы обрести вечность? А может быть это первое из долгого ряда изображений Великой Богини в трех ее образах — невинной девушки, матери и

старухи-смерти, изображений — столь характерных для позднейшего чело-вечества? Смерть, уведение от жизни в этом случае оказывается не полным исчезновением, но только этапом бытия, за которым сле-дует новое зачатие божественным семенем, новое рождение.

¹М. *Элиаде*. Священное и мирское. М., 1994. С. 20—21 (с исправлением ошибок, допущенных при переводе).

полным исчезновением, но только этапом бытия, за которым следует новое зачатие божественным семенем, новое рождение.

ЭТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ВЕРХНЕГО ПАЛЕОЛИТА

Число памятников, свидетельствующих о тесной жизни рода, возрастает в верхнепалеолитическое время. Люди имели родовые святилища и родовые погребения. Одно такое погребение-склеп найдено было в Предместье (Predmost. Моравия). Здесь на протяжении более чем столетия в одну могилу клали умерших членов рода — и взрослых, и детей. Все это ясно свидетельствует в пользу крепких семейно-родовых устоев в верхнем палеолите.

В том же Предместье недалеко от склепа на стоянке ориньяк-ских охотников были найдены кости от человеческого скелета с насечками от снятия плоти каким-то каменным орудием. Череп вместе с костями обнаружен не был. К. Абсолон, сделавший эту находку, предположил факт людоедства, заметив, что голова жертвы возможно была использована в ритуальных целях. Видимо, заботливо предавая земле соплеменников, предположил ученый, люди из Предместья ловили случайных чужаков и убивали их.

Наличие большого числа костей многообразных животных на стоянке показывает, что обитатели Предместья вряд ли пошли на людоедство, побуждаемые голодом. Если догадка К. Абсолона верна, то их каннибализм имел ритуальный характер и он может свидетельствовать в пользу существования каких-то магических обрядов, сходных с традициями современных людоедов. Но Дж. Марингер достаточно убедительно ставит под сомнение характеристику этой находки как следов каннибальского пиршества. Напоминает эта находка и погребальные традиции исседонов, о которых, со слов Геродота, рассказывалось в предыдущей лекции.

Очень может быть, что люди древнего каменного века были лучше, чем мы о них думаем, тайне желая оправдать нашу собственную жестокость и нравственное несовершенство.

J. Gods of Prehistoric Man... P. 57

Maring
er. The

Лекция 4

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НЕОЛИТА

ТЕОРИЯ «НЕОЛИТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»

Приблизительно 13—10 тысяч лет назад в жизни древнего человечества происходят глубокие изменения, без которых и наша нынешняя цивилизация оказалась бы совершенно невозможной. Бродячий охотник и собиратель, кочующий за стадами диких животных и питающийся главным образом их мясом, в эти переломные тысячелетия превращается в оседлого земледельца и в пастуха-скотовода. Некоторые из основанных в X тысячелетии до Р.Х. поселений и поныне являются обитаемыми, например при-иорданский Иерихон или североаравийская Бейда. Этот глубинный сдвиг в образе жизни человека именуют «неолитической революцией». Термин этот был предложен в 1925 году молодым британским археологом Виром Гордоном Чайлдом в книге «На заре европейской цивилизации»¹.

В.Г. Чайлд (1892—1957) один из ведущих археологов XX века, профессор Эдинбургского университета, знаток доисторических культур Европы и Переднего Востока, создал теорию доисторического развития под влиянием изменений окружающей среды и давления растущего народонаселения. Отвергая представления о преимущественном значении сферы идей для общественного развития, Чайлд настаивал на материалистических предпосылках общественного прогресса. Был увлечен философскими построениями Карла Маркса и Эмиля Дюркгейма. Кроме названной работы перу Чайлда принадлежат «Социальная эволюция» (1951) и «Восстановление прошлого» (1956). Хотя и при жизни и после смерти Чайлда многие его утверждения активно оспаривались, труды этого ученого сделали очень много для создания современной теории

доисторического человечества.
Само понятие «неолит» — то есть по-гречески «новый ка-мень» — новый каменный век, ввел в научный оборот Джон Леб-
† V. G. Childe. The Dawn of European Civilization. N.Y., 1925.

бок (лорд Эвбюри, 1834—1913), в книге «Доисторические времена». Сохранение каменной индустрии при переходе от добывающего к производящему хозяйству является главной отличительной чертой неолита. Продолжая и развивая Леббока, Чайлд объяснил, как произошел этот переход, который сам лорд полагал, в духе прогрессистских идей XIX века «естественным» следствием человеческого развития.

По мнению Чайлда, переход от добывающей к производящей экономике произошел на Переднем Востоке после окончания великого оледенения (плейстоцена). Отступление ледников из Центральной Европы и с Русской равнины привело к перемещению на север зоны обильного увлажнения, которая располагалась ранее в Сиро-Палестине, Месопотамии, Аравии, Иране. Засухи, происходившие все чаще, заставляли людей и животных скапливаться в немногих оазисах. Туда же постепенно перемещались и влаголюбивые растения. Жизнь в оазисах заставляла человека бережней относиться к природным ресурсам, заботиться об их воспроизведении. Он стал воздерживаться от охоты на стельных самок и детенышей, затем — подкармливать их во время засух. Нехватка мясной пищи побуждала жителей оазисов обратить больше внимания на собирание растительных продуктов, что в конце концов привело к одомашниванию (доместикации, как говорят ученые) растений — злаковых и бобовых.

Однако эта стройная теория не подтвердилась жизнью. Тщательные палеоклиматические и палеоботанические исследования 1940—1950-х годов показали, что на переднем Востоке в XII—VIII тысячелетиях до Р.Х. климат существенно не менялся и потому никаких особых оазисов, где бы протекала «неолитическая революция», просто не существовало. Кроме того, самостоятельные очаги протонеолитических культур археологи обнаружили далеко за пределами Переднего Востока — в долине Дуная (Лепенски Вир), в Индокитае (Хоа Бинь), в Японии (Дзёмон), на островах Малайского архипелага, в Перу и Мезоамерике. Климатические условия в этих районах были очень различны, а признаки перехода от палеолита к неолиту во многом сходными.

Сомневаясь в аргументах Чайлда, археологи редко отвергают саму материалистическую предпосылку

«неолитической револю-ции». Для них аксиоматичным остается убеждение, что бытие определяет сознание и вопрос только в том, что такое «бытие» — внешние обстоятельства или стремление к лучшим материальным условиям жизни. Чайлд предполагал первое. Роберт Дж. Брейдвуд,

¹ *J. Lebbok*. Prehistoric Times. L., 1865.

работавший в Институте ориенталистики Чикагского университета — второе. По мнению этого видного теоретика археологии «революция» была результатом «углубления культурной дифференциации и специализации человеческих сообществ». Стремление человека ко все более надежным источникам пищи постепенно привело его к одомашниванию растений и животных. Это в свою очередь способствовало появлению оседлых поселений, так как теперь не человек следовал за источниками пищи, но источники пищи были им приближены к местам своего обитания. А оседлая цивилизация, быстро развиваясь, породила разделение труда, город, государство, письменность.

Но опять же, в этой теории есть слабое место — постоянные укрепленные поселения «открытого типа» (то есть не в пещерах, а состоящие из специально построенных жилищ под открытым небом) предшествовали эпохе одомашнивания часто на 1—3 тысячи лет во многих местах Переднего Востока, на Дунае, в Японии.

«Имеется немало археологических памятников, указывающих на существование постоянных поселений без всяких признаков доместикации. Эти древние поселения как будто подтверждают мнение ряда ученых о том, что иногда постоянные поселения порождают необходимость в доместикации, а не наоборот» — отмечают современные американские исследователи».

Попытка создать «синтетическую теорию неолитической революции», предпринятая Кентом Флэннери в 1970-е годы, также не может считаться до конца удачной. По мнению этого археолога рост населения заставлял отдельные группы людей все дальше уходить от мест, удобных для добывающей экономики, в суровые области, где одними собирательством и охотой тяжело было поддерживать существование племени. Именно там, на границах экумены началась, по Флэннери, «неолитическая революция»³. Однако первоначальная культивация «фиксируется ныне не на окраинах оптимальных зон, а в их центре (Иерихон А. Нахал-Орен II, Мюрейбит III). Распространение культивации на окраинные районы явилось следующим шагом «неолитической революции».

R.J. Braidwood. Prehistoric Men (8 th edition). Glenview, 1974. P. 92; СМ. также: *L. Binford*. Post-Pleistocene Adaptations // New Perspectives in Archaeology. Chicago, 1968. P. 313-316.

² *К. Ламберг-Карловски, Дж. Саблов*. Древние Цивилизации. Ближний Восток и Мезоамерика. М., 1992. С. 59.

³ *K. Flannery*. The Cultural Evolution of Civilizations — ARES, № 3, 1973.

⁴Примечание Н.Я. Мерперта и В. И. Гуляева к книге К. Ламберг-Карловски и Дж. Саблова. Op. cit. С. 314.

Чтобы лучше понять феномен «неолитической революции», нам следует от теорий на какой-то момент перейти к последовательности событий. 11—13 тысяч лет назад человек начинает создавать в некоторых районах мира (Палестина, Верхняя Месопотамия, Загрос, Дунайская равнина) оседлые поселения с прежней присваивающей экономикой. Значение растительной пищи в **рационе их** обитателей постепенно возрастает, а мясной — сокращается. 9—11 тысяч лет назад начинается domestикация растений и употребляемых в пищу животных (собака была одомашнена ранее). Одну — две тысячи лет спустя широко распространяется керамика и ткачество, возникают, как показали открытия Дж. Мелларта, сравнительно крупные города. Наконец, с освоением плавки металлов в V—III тысячелетиях до Р.Х. эпоха камня заканчивается и наступает время меди, позднее — бронзы, еще позднее — железа.

Принципиальный вопрос «неолитической революции» — почему тринадцать тысяч лет назад человек решил покончить с бродяжничеством и прочно осесть на землю.

Экономических преимуществ новый строй жизни не давал. Племена кочующих охотников в этих районах мира жили тогда сравнительно богато. Навыки и промысловые приемы людей мезолита² отличались изощренностью и совершенством. В настоящее время большинство палеоатропологов считает, что обитатели первых стационарных открытых поселений жили существенно беднее и питались менее разнообразно и обильно, чем бродячие охотники. Никакой особой житейской выгоды переход к новому образу жизни почти наверняка не сулил, а ведь надо было преодолеть еще и привычку к тысячелетиями устоявшемуся жизненному укладу. Человек древности являлся существом весьма консервативным, и только какие-то очень существенные причины могли побудить его круто изменить строй жизни.

МИСТИКА ЗЕРНА И НАЧАЛО ЗЕМЛЕДЕЛИЯ

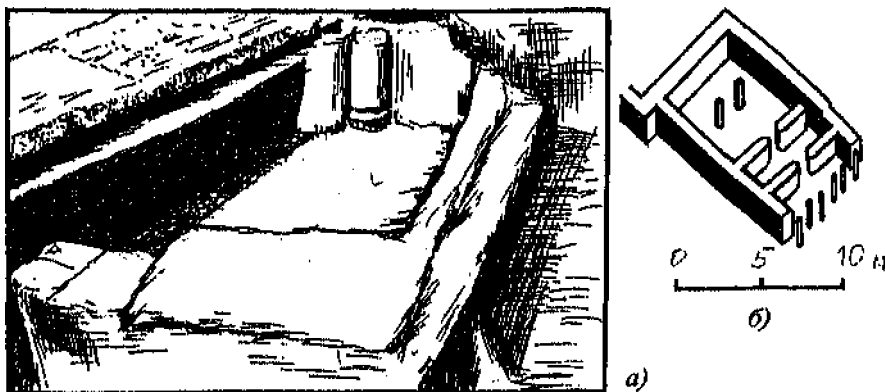
На юге иорданской пустыни Эль-Гор, в двух десятках километров к западу от реки Иордан, путешественника встречают сочной зеленью полей и садов холмы оазиса Иерихона, древнего библейского города Палестины. Неиссякающий источник, бьющий у подножия одного из

холмов, дает жизнь этому поселению, окруженному со всех сторон белесыми выжженными равнинами. Рас-

¹ Дж. Мелларт. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982. С. 83-106.

² Мезолит — средний (мѣсоо) каменный век. (17—12 тысяч лет назад).

7*



Святынища докерамического Иерихона.

Древнейшие постройки, которые могут быть атрибутированы, как храмы, обнаружены на Переднем Востоке в Иерихоне и Бейде: а) раскопанное святилище; б) аксонометрия (частичная реконструкция)

копки, осуществлявшиеся Кэтлин М. Кэннон с 1952 по 1958 год, обнаружили, что легендарный город, слышавший трубы Иисуса Навина, был далеко не первым в этом удивительном месте¹. За восемь тысяч лет до библейского Иерихона на холме также располагалось поселение. Оно состояло из полусотни круглых домов на каменных основаниях. Никаких следов земледелия и скотоводства в поселении не обнаружено. Есть лишь кости диких животных и зерна дикорастущих злаков. Там же, на материковом основании, обнаружено и «святилище» — сравнительно большое здание, состоявшее из двух помещений. В его полу находились круглые обмазанные глиной ямы для хранения зерна, рядом лежали ступки и песты для растирания зерен в муку. Повторю, что все данные современной палеоантропологии единодушно свидетельствуют против существования в Палестине IX тысячелетия до Р.Х. земледелия.

Если земледелия еще не существовало, то предметы, связанные с хранением и обработкой зерна предназначались для дикорастущих злаков. Но почему находки сделаны в «святилище», а не на хозяйственном дворе, где больше пристало располагаться мукомольному производству?

Отношение к обработке зерна в ту далекую доземледельческую пору преднеолита отличалось

«странностями» и в иных поселениях.
Преднеолитическая культура, к которой принадлежит и
первое

-Г

K.M. Kenyon. Digging up Jericho. L., 1957.

поселение на холме Иерихона, в археологии именуется натуфийской. В другом натуфийском поселении Хайоним (Палестина) ступки использовались в качестве могильных камней. Иногда их вкапывали в землю даже углублением вниз¹. На горе Кармил в местечке Нахал-Орен большие ступки также отмечали погребения. Они отличались такой массивностью, что не были скрыты куль-турным слоем и до начала раскопок возвышались над землей. В Эйнане — натуфийском городище близ западного берега озера Хуле (Северная Палестина) в одном из круглых домов (зарегистри-рованном в археологическом отчете под номером 26/3) на полу лежало более 20 пестиков и зернотерок. Семь из них были распо-ложены так, что воспроизводили абрис человеческой фигуры². Часты в натуфийской культуре и захоронения в обмазанных глиной ямах, до того использовавшихся для хранения зерна.

Хорошо известно, что земледелие вызвало глубокие перемены в культовой символике. Зерно и продукты зерна стали широко использоваться при богослужении и в похоронных обрядах. Здесь все просто — изменения в технологии бытия приводят к переменам в «идеологии», в сознании. Так, ни на минуту не сомневаясь, утверждал, например, Мирча Элиаде: «Первым и, возможно, значительнейшим следствием открытия земледелия явился кризис в системе ценностей палеолитического охотника: религиозные отно-шения с миром животных вытесняются тем, что может быть наименовано таинственным единством между человеком и растительным миром. Если кость и кровь до того являли сущность и священный образ жизни, то теперь эти идеи воплотились в семя и кровь.<...> Можно сказать, что от неолита и до Железного века история религиозных идей и верований составляет одно целое с историей [материальной] цивилизации. Любое открытие в сфере технологии, каждая хозяйственная или общественная новизна отражалась, кажется, в системе религиозных смыслов и ценностей. Когда мы будем говорить об открытиях неолита, их религиозное «эхо» всегда должно учитываться»³.

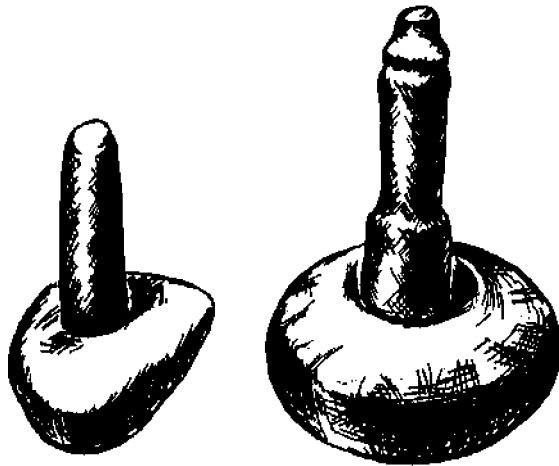
Но действительность жизни часто разрушает наши наглядные схемы. Люди стали использовать зерно в религиозных обрядах за одно, а то и два тысячелетия до начала регулярного земледелия и практически одновременно с фиксируемым археологическим сбо-

¹ *Е.В. Антонова.* Обряды и верования первобытных землевладельцев Востока. М., Наука, 1990. С. 40.

² *J. Perrot.* Excavations at Eynan ('Ein Mallaha). Preliminary report on the 1959 Season // Israel Exploration Journal. Jerusalem, 1960. Vol. 10. № 1. P. 16.

³ *M. Eliade.* A History of Religious Ideas... Vol. I. P. 40-41.

растущих
Складыва-
впечатлен
ие,
а, вы-
снача-



ом
злаков.
ется
что зерно, мука,
печной хлеб
ла были
элементом
ритуала,
священно-
действия и
лишь
постепенно про-
никли в профан-
ную, обыденную
сферу жизни.
Впро-
чем, и до сих пор
к
хлебу у нас
сохраня-
ется не вполне
«про-
стое» отношение.
На-
родная

традиция
воспрещает выбра-сывать хлеб, с пре-небрежением отно-
ситься к нему. Зерно, как
Зернотерки Джармо известно, очень емкий
символ смерти и воскресения, возрождения. Падая в
землю, умирая и разлагаясь в ней, оно дает росток,
колос и множество новых семян. Древние могли
усмотреть в этом и индивидуальную победу над смертью
и родовое ее пре-одоление. Человек умирает, но он
оставляет потомков, род, кото-рые после него будут жить
на земле, и он, умерший, будет жить в них, как в колосе
пшеницы живет то зернышко, из которого пророс колос.
Не исключено, что если еще в палеолите зубр и мамонт

бы-ли воплощенными символами небесной, творческой, божествен-ной реальности, то колос, зерно и, шире, растительная пища во-обще — реальности земной, родовой. Собирая дикорастущие зла-ки, растирая их зерна в муку, выпекая хлеба и вкушая их, наши древние предки соединяли себя с «родом отцов своих», и их, «от-цов», с собой, через стихию все принимающей и все возрождающей земли.

Если мощные животные, олицетворявшие Творца в эпоху па-леолита, не несли непосредственного символического сходства с образом смерти и воскресения, оставались как бы по ту сторону смерти, в инобытии, то зерно вполне выражало анастатические идеи. И тогда, когда в обществе первобытных охотников эти идеи усилились, они обратили внимание на семя, ценой своей смерти в земле

семена дикорастущих трав, в первую очередь крупные -
зерна зла-

священной снеди в Элевсинских мистериях Греции (κικθών)¹, связанных непосредственно с Персефой и ее матерью Деметрой (то есть с зерном и Матерью-Землей). Опресноки - бездрожжевой хлеб — это дальнейшее развитие ритуальной пищи. Они возникают от непосредственного соприкосновения с огнем смеси муки с водой. Огонь - переносчик жертвы, соединил с небом победившее смерть зерно, ставшее при этом хлебом (вспомним широко распространенный обычай поминальных блинов). Выпечка хлеба безусловно имела место в Юго-Восточной Европе и на Переднем Востоке уже в VII тысячелетии до Р.Х. и она наверняка была связана с культом (см. ниже).

Примечательно, что в древнеегипетском языке плуг, обрабаты-
вающий землю и мужской половой член одинаково
произносятся
hnp (хенен), хотя иероглифически изображается несколько
различ-
но: > /a>- . Как женщина получает семя извне, от мужа,
так и

земля — от сеятеля. А в образе «могила — утроба земли» само тело умершего становится семенем его новой, будущей жизни и пода

телем этого семени является Сам Творец всяческой жизни.

В древнейшем литературном религиозном памятнике челове́чества - в «Текстах пирамид» (середина III тысячелетия до Р.Х.) мы встречаем эхо этого доисторического образа, удивительно сплавившего в себе неолитические и палеолитические символы:

«Земля взрезается плугом, дары приносятся, земля Тиби (?) приносится, две божественных области кричат перед ним, когда он (умерший) сходит в землю. О Земля, отверзи уста свои для твоего сына, ставшего Осирисом, ибо то, что позади него, при-надлежит пище; то, что впереди него - принадлежит охоте» [Руг. 560,1394-1395].
то П чГГр яя ед фор не^уг л о а - принадлежит охо[^]почти наверняка восходит к палеолиту. Это — слово охотника. Убитые животные, оставшиеся за его спиной на охотничьей тропе, являются уже пищей, те же, что еще не поражены — объект охоты, «принадлежат» охоте.

-Г См. подробнее главу «Греция»,
раздел «тайнства».

Вполне возможно, что знание, полученное при символическом использовании семян растений, дало толчок их одомашниванию и широкому использованию в качестве пищи¹. Почитание зерна, орудий земледелия и выпечки хлебов отнюдь не было попыткой «сакрализовать жизненно важный труд и его плоды», то есть не было **идеологией**, когда слово является оправданием дела. Тогда, при переходе к производству пищи, логика нашего далекого предка, скорее всего, была противоположной: «Религиозное творчество было побуждено не эмпирическим феноменом сельского хозяйства, но тайной рождения, смерти и возрождения, явленной в ритме жизни растений». Поэтому-то предметы, связанные с обработкой и хранением зерна, мы встречаем ранее времени доместикации растений и встречаем именно в сакральной сфере.

Символика зерна, хлеба прошла через всю историю религий и ярко проявилась в евангельской проповеди и в церкви. «Аз есмь хлеб жизни» [Ин. 6, 35], «хлеб — плоть Моя» [Ин. 6, 51], «хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру» [Ин. 6, 33] — многократно повторял Иисус. В древнем Моисеевом законе специально подчеркивалось, что «не одним хлебом живет человек-век, но всяким исходящим из уст Господа живет человек» [Втор. 8, 3].

«Как пшеничное зерно ложится в землю, чтобы, взойдя, сто-кратно умножиться ко времени жатвы, — объясняет современный богослов, — так и тело погребается, дабы осуществилась полнота человеческой жизни». Тот же «неолитический» образ используется

Широкое использование хлеба и растительной пищи начиная с VIII тысячелетия может и не свидетельствовать о потере ею качества священной снеди. Скорее всего, в то время всякая пища считалась священной, ибо соединяла с некоторыми высшими сущностями вкушающих.

«Животные, различные продукты и напитки, которые мы называем жертвами, исходя из нашего современного восприятия... <у хеттов> именуются «едой», «завтраком»... Совпадение «еды» и «жертвы» характерно... вероятно, для всех хеттских праздников» — отмечал эту закономерность исследователь религиозных представлений древней малой Азии Владислав Ардзинба. (В. Г. Ардзинба. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982. С. 45. См. также Д. Кудрявский. Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов. Юрьев, 1904. С. 67; 75—76.) Народное русское именование литургического таинства христианской церкви обедней,

равно как и обычай молитвы до и после еды во всех, кажется, религиозных традициях — воспоминание этого древнейшего установления.

² *M. Eliade*. HRI, Vol. 1. P. 41.

³ *Х. Яннарас*. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. С. 142.

в современных религиях и на чисто аскетическом уровне: «Да будет сердце мое доброю для Тебя землею, приемлющею в себя доброе семя, и благодать Твоя да оросит меня росой вечной жизни»¹.

И особенно характерно, что в сфере заупокойного ритуала хлеб, как правило, заменяется прошедшими термическую обработку целыми зернами — кутия христианского отпевания, рисовые шарики заупокойных индуистских жертвоприношений, печеное зерно тантристского обряда (мудра). Посыпание зерном связано и с брачными церемониями и также символизирует рождение новой жизни. Это — очень древнее воспоминание.

ПОЧИТАНИЕ ПРЕДКОВ И НАЧАЛО ОСЕДЛОЙ ЖИЗНИ

Начало использования зерна в ритуальной сфере происходит одновременно с переходом человека к оседлому образу жизни. Оседлая жизнь, как я уже говорил, не сулила охотникам и рыбакам мезолита никаких бытовых преимуществ. Первые поселения, принадлежащие к натуфийской культуре (Нахал-Орен, Эйнан, Иерихон) весьма бедны. Да и одомашнивания растений и животных еще не произошло. Что же, если не «экономический интерес» могло заставить общины бродячих охотников резко изменить весь строй жизни?

Исследование натуфийских «деревень» позволяет сделать некоторые предположения. Натуфийские дома еще очень напоминали охотничьи шалаши и временные жилища палеолита. Они делались круглой или овальной формы диаметром 4—7 м. Форма их была, скорее всего, конусообразной. Верх делался из легких материалов — соломы, стеблей камыша, переплетенных ветвей, но стены представляли собой достаточно надежное сооружение из камней, обмазанных глиной. Пол в доме, как правило, был существенно ниже уровня земли. Что сразу же бросается в глаза при раскопках натуфийских поселений, так это обилие погребений, расположенных прямо среди домов, а очень часто и непосредственно под полом. Под полами чаще хоронили детей и подростков, а взрослых сородичей — между домами в специальных обмазанных глиной колоколовидных ямах. Большинство захоронений — вторичные. Видимо тела сначала выносили из поселения, помещая их во временные

могилы или оставляя на открытом воздухе. После распада мягких тканей кости вновь вносили в поселение и преда-вали окончательному захоронению.

¹ *Ефрем Сириин*. Слово 127, «О покаянии». Собр. соч. М., 1901. Т. V. С. 105.

Погребального инвентаря в могилах практически нет. Обычны только средиземноморские раковины денталии, формой напоминающие клыки. Видимо, они являлись распространенным элементом погребальной одежды. Но бедность могил отнюдь не говорит о равнодушии натуфийцев к своим усопшим. Внимание теперь сосредоточено не на заупокойных дарах, а на приближении умерших к живым. В эпоху палеолита дома смерти и дома жизни редко совпадали. И неандерталец и кроманьонец, при всем почтении к своим умершим сородичам, избегали жить рядом с их могилами. Теперь людьми овладевает совершенно иное представление — род должен быть связан воедино и топографически. Что было причиной изменения в представлениях мезолитических и протонеолитических охотников мы не знаем, но само это изменение выявляется совершенно наглядно.

Иногда даже сами жилища превращались после смерти их обитателей в склепы, над которыми возводились жертвенные алтари. Такой склеп IX тысячелетия до Р.Х. обнаружен был в Эйнане. Вот как описывает его Джеймс Мелларт:

«Наиболее интересным в натуфийской культуре является погребение вождя, найденное в Эйнане. Оно относится к среднему строительному горизонту; круглая гробница диаметром 5 м и глубиной 0,8 м, возможно, первоначально была жилищем этого вождя. Гробницу окружал парапет, обмазанный глиной и окрашенный в красный цвет; по краю его выложен круг из камней диаметром 6,5 м. В центре гробницы лежали два полностью сохранившиеся скелета. Они были положены на спину, ноги, отделившиеся после разрушения тела, были перемещены. Один из скелетов, принадлежавший взрослому мужчине, был частично перекрыт камнями и опирался на каменную кладку; лицо было обращено на снежные скалы горы Хермон. У другого скелета, по видимому женского, сохранился головной убор из раковин денталии. Ранее погребенные здесь останки были сдвинуты (поэтому их черепа оказались смещенными), чтобы освободить место для этих покойников. Затем погребение засыпали землей, а сверху соорудили каменную вымостку, на которой был сложен очаг. Около очага положен еще один череп, и поверх насыпанной земли была сделана еще одна вымостка, круглая, диаметром 2,5 м, окруженная низкой стеной. В центре последней вымостки лежали три больших камня, окруженные маленькими»¹.

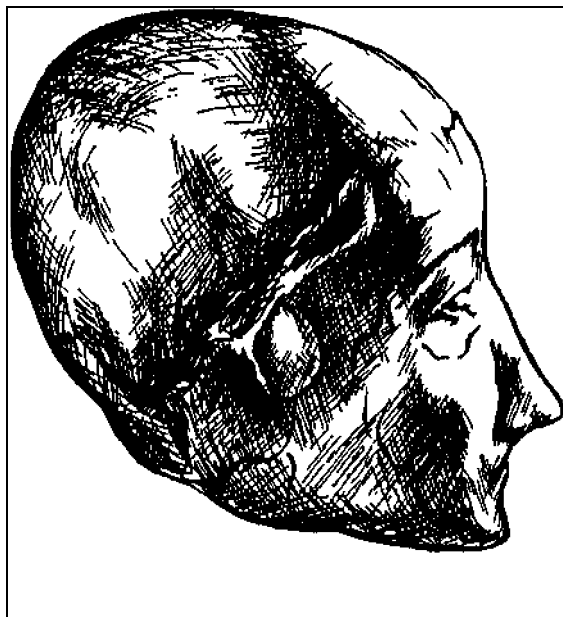
¹ Дж. Мелларт. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока... С. 28—29.

Погребального инвентаря нет и в этом сложном заупокойном сооружении, воздвигнутом общинниками для, безусловно, социально-значимого лица. Красная охра, обильно встречающаяся и в этом и в иных натуфийских погребениях, показывает, что древний еще палеолитический символ крови и жизни сохранял свою актуальность.

Череп, найденный у очага первой вымостки, имел два верхних

шейных позвонка, то есть он был отделен от тела или живого или только что умершего человека, что не исключает возможность человеческого жертвоприношения. С другой стороны, три больших камня, возвышавшихся над склепом, очень вероятно, подобно менгирам мегалита (см. лекцию 5), являлись воплощением душ умерших и погребенных тут людей, их вечными, неразрушимыми толами. Поскольку камней три — можно предполагать, что и третий череп принадлежал не жертве, но какому-то позднее умершему родственнику или преемнику погребенного здесь вождя.

Нас не может удивлять особое отношение к черепу усопшего, заметное в этом эйнанском погребении. Культ черепа прослеживается еще с раннего палеолита. Но в



неолитических поселениях древний обряд обретает огромную значимость.

В Иерихоне начала VII тысячелетия до Р.Х. («докерамический неолит В») было найдено не менее десяти человеческих черепов с прекрасно моделированными гипсом чертами лица и инкрустированными раковинами каури глазами. Нашедшая эти черепа Кэтлин Кэньон предположила, что они играли какую-то роль в культе предков. Скорее всего, они были выставлены в домах на специальных полках, зримо отражая единство рода, побеждающее смерть.

Вдоль стен на полках черепа были расставлены и в ранненеолитическом поселении Северной Сирии — Мурейбите. В Телль Рамаде (Южная Сирия) и Бейсамуне (озеро Хуле) черепа были водружены на вылепленные из глины фигуры — подставки высотой до четверти метра. На лбу тельрамадских черепов красной охрой нанесены большие пятна. Примечательно, что вместе с черепом в фигуру-подставку вмонтировались и верхние шейные позвонки. Эти находки объясняют большое число «обезглавленных» захоронений. Видимо после смерти головы часто отнимались от тел и сохранялись в жилищах живых, в то время как остальное тело предавалось земле. Из всех частей тела именно голова с наибольшей полнотой выражает личность человека. Поэтому, то что мы обнаруживаем в протонеолите Натуфа и в раннем неолите — это не просто культ рода, но внимание к конкретным личностям усопших родственников, без помощи которых обитатели древних Эйнаны и Иерихона не могли надеяться на реализацию собственных религиозных задач, также, видимо, связанных с преодолением смерти, через которую переступили, сохранив жизнь, прародители.

В тех культурах, где головы предков все же не сохранялись в жилищах, их возможно заменяли грубо моделированные портретные камни; на камнях человеческое лицо иногда схематизировалось до крестообразного символа. Камни эти очень напоминают расписные гальки мезолитической культуры Азили (Италия, Швейцария), также связанные по всей вероятности с культом предков. Сравнивая азийские гальки с этнографическим материалом наших дней, Дж. Марингер усмотрел сходство между ними и чурингами коренных обитателей Австралии¹. Каменные и деревянные чуринги с рисунками, обвязками и насечками считаются австралийцами вместилищами душ умерших предков. Ф. Сарасин обнаружил большое число таких «чурингообразных» расписных камушков в швейцарской пещере Бирсек. Все они были тщательно расколоты на части. Скорее всего это враги, захватившие родовое святилище, пытались покончить с силой предков, разбивая их «вечные» каменные тела. И если бирсекские гальки — это действительно воплощенные души предков, то тогда находка Ф. Сарасина говорит об огромном значении почитания предков в века перехода к неолиту. Сила предков, их способность защитить своих потомков полагалась столь значительной, что ее

«нейтрализации» врагами племени уделялось особое внимание.

Видимо с культом предков связаны и сравнительно немного-численные находки статуэток в слоях протонеолита и докеами-

-Г *J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man... P. 180—181.*

еского неолита. Из Айн-Сахри происходит купленная аббатом А. Брейлем у бедуинов, крупная галька, обработанная в виде обнимающейся пары¹.

Скорее всего древний художник старался изобразить соитие, которое и ныне любят совершать на Переднем Востоке

в подобной сахрийской сидячей позиции. Похожая находка была сделана и

в Нахал-Орене². Изображения в высшей степени целомудренны. Не возбуждая никаких эротических желаний, они привлекали внимание к важнейшему моменту родовой жизни —

за-рождению нового поколения. В более

поздней (VI тысячелетие)

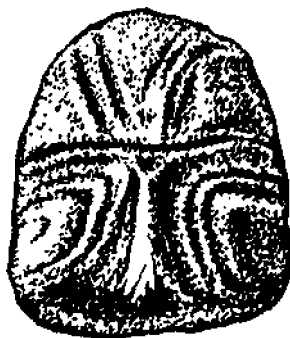
скульптур-

ной группе из Чатал Хююка (Малая Азия), на пластине зеленовато-серого

вулканического камня, с

большим мастерством изображена в левой половине аналогичная

сцена соития, а в правой — мать, прижимающая к себе маленького



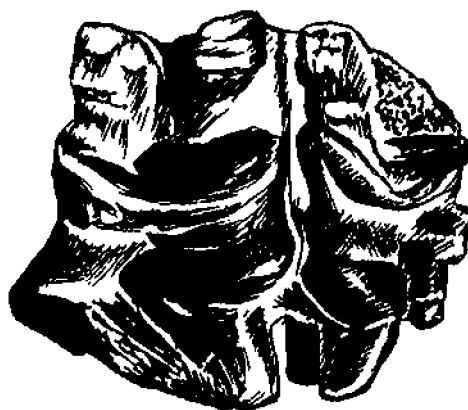
Голова - крест из ранне-неолитической Палестины

(Эйнана. IX

тысячелетие до н.э.)



а)



б)

Обнимающиеся пары

² Хранится в Британском музее. /. *Cauvin*. Religions
néolithiques de Syro-Palestine. Documents. P., 1972.
P. 24.

ребенка. Очень возможно, что с утратами сохранившаяся от VII тысячелетия глиняная скульптурная группа из Палестины (Айн Гхазаль) воспроизводила тот же образ. Зачатие и рождение потомков должно было признаваться одним из священных моментов родового бытия, уничтожающих власть времени и смерти.

Известные во всех «исторических» религиях строжайшие принципы регулирования отношений полов и тяжкие, вплоть до смерти, наказания за их нарушение восходят скорее всего к этой древней эпохе, когда значение родовой жизни для реализации высших личных религиозных целей было впервые, кажется, осознано во всей полноте.

Но такое внимание к предкам, родоначальникам, продолжающим помогать живым в их и временных, земных, и в вечных, небесных, нуждах, такое чувство взаимозависимости поколений не могло не отразиться и в организации жизни. Могила предков, священные реликвии рода, нужно было максимально приблизить к живым, сделать частью мира живых. Потомки должны были зачататься и рождаться буквально «на костях» праотцов. Не случайно захоронения часто находят под теми глинобитными скамьями неолитических домов, на которых сидели и спали живые. Кочевой образ жизни, характерный для палеолита, вступал в столкновение с новыми религиозными ценностями. Если могилы предков должны быть как можно ближе к дому, тогда или дом должен быть недвижим или кости переноситься с места на место. Но почитание родящей стихии земли требовало стационарных погребений — зародыш новой жизни, погребенное тело, не мог по мере необходимости изыматься из утробы. И поэтому единственное, что оставалось человеку протонеолита — это осесть на землю. Новый строй жизни был труден и непривычен, но тот духовный переворот, который произошел в сознании людей около 12 тысяч лет назад, требовал выбора — или пренебречь родом, общностью с предками ради более сытой и удобной бродячей жизни, или связать себя навсегда с могилами предков нерасторжимыми узами единства земли. Некоторые группы людей в Европе, на Переднем Востоке, в Индокитае, на Тихоокеанском побережье Южной Америки сделали выбор в пользу рода. Они-то и положили начало цивилизациям нового каменного века.

Удивительно, но на большом отдалении от

передневозвосточного центра перехода к неолиту, происходят почти одновременные и имеющие массу общего с натуфийской культурой процессы. Сравнительно недавно в Восточной Сербии ниже Железных Ворот была

¹ *J. Mellart. Earliest Civilizations of the Near East. L., 1965. P. 191.*

открыта своеобразная прото-неолитическая культура начала VIII тысячелетия до Р.Х. — Лепеньски Вир. Доместикации еще не было и главным источником пищи являлись обширные пруды и дунайские старицы, изобильные хорошей рыбой. Но не пруды заставили древних обитателей Приданубья сесть на землю. Хорошая рыбалка позволяла перейти к оседлости, но не могла сама по себе заставить сделать этот серьезный шаг. Раскопки в Лепеньском Вире обнаруживают



изменения всего

вцементированными в пол. Алтари имели круглое или овальное место для жертвоприношений, окруженное несколькими скульптурами из крупной гальки. Скульптурки эти, с подчеркнутыми мужскими и женскими половыми признаками, скорее всего обозначают предков. Для них же сделаны треугольные отверстия в полу прямо против алтаря, очерченные охряными камушками или нижними человеческими челюстями. Если добавить, что священная часть жилищ с алтарями всегда представляет в Лепеньском Вире сектор в 70° по оси запад—восток, вершиной упирающийся в алтарь и расходящийся в противоположную входу сторону, и что именно в этом секторе находятся треугольные отверстия, и в нем же, по оси север—юг покоятся человеческие останки (детей до пяти лет непосредственно похороненных в доме и взрослых — перезахороненные), то становится совершенно ясно, что через отверстия в полу предки должны были получать жертвенные пищу и питье из рук живых. То, что фигуры вокруг алтарей тоже ориентированы по оси север—юг, подтверждает наше истинные причины строя быта. Из 147

построек поселения
около 50 имели внутри
себя святилища —
прямоугольные алтари,
окруженные блоками
камня,

**Идол предка.
Лепеньски Вир**

Связь предков и потомков оказывается в дунайском протонео-литическом поселении не менее явной, чем в Иерихоне или Нахал-Ореие, а привязанность к земле, которую еще не обрабатывали, вполне понятной. Это была та Мать-Земля, в которую, подобно семени в утробу, входили отцы и где они покоились до времени, отнюдь не оставляя своим попечением живых.

Почему в ряде мест Старого и Нового Света почти одновременно вспыхивает эта новая вера, бесконечно усилившая древнее, как сам человек, почитание живыми своих умерших, заставившая человека отказаться от бродяжничества и обратившая его внимание на чудесную тайну умирающего, возрождающегося и умножающегося зерна? Ответа на этот вопрос, ответа убедительного, палеоатропологи не дают и по сей день.

МАТЬ — СЫРА ЗЕМЛЯ

Присущее уже верхнему палеолиту почитание земли в образе беременной женщины в эпоху неолита вполне сохраняется и во многом усложняется. Но суть почитания земли остается той же — это благоговение перед стихией, в которую уходит семя жизни и которая возрождает его к новому бытию. В протонеолитическое и неолитическое время растительное семя, зерно, бобовые становятся постоянным и общепринятым символом семени человеческого.

«Войдешь в гроб в зрелости, как укладываются снопы пшеницы в свое время» [Иов 5,26] — слова эти из ветхозаветной книги Иова отражают очень древние и сильные символические образы. В Египте V тысячелетия до Р.Х. (культура Меримды) умерших по-гребали лицом к востоку, наполняя при том рот покойника зернами пшеницы. В Библие IV тысячелетия до Р.Х. почти все захоронения делались в сосудах для хранения зерна (пифосах), а непосредственно в земле — не более одного процента погребений. Умершего клали в пифос вперед ногами, практически без инвентаря, горлышко закрывали черепком. Достаточно часто умерших хоронили в гротах и пещерах — это прямое продолжение палеолитической традиции, но новая — в сосудах для зерна — для жителей поздненеолитического Библа оказалась более распространенной. Традиция связывать зерно и умерших в своеобразной форме дошла до классической Греции, где в домах часто около домашнего очага врывались пифосы с пшеницей и

ячменем. Они считались вмес-тилищами душ умерших предков.

С VII тысячелетия распространяется почитание процесса выпе-кания хлеба. Хлеб становится не только священной пищей, соеди-

няющей предков с потомками, но и символом нового качества человека, прошедшего через смерть и победившего ее. Выпекание хлебов, прохождение смеси муки с водой через огонь вполне могло казаться древнему земледельцу образом жертвоприношения и даже само быть жертвоприношением. Так же как малосъедобные зерно и мука, в огне хлебной печи превращаются в прекрасную пищу, так же и умерший, прорастая в иной мир, на огне жертвоприношения обретает новые качества, роднящие его с небесным божественным началом, к которому стремятся языки жертвенного огня.

По крайней мере в Восточной и Балканской Европе VI—IV тысячелетий до Р.Х. получают большое распространение модельки хлебных печей, с нарисованными над зевом-ртом глазами. Антропоморфные черты получают энеолитические¹ очаги и в Анатолии. Из этих же районов происходят и модели целых домов, в которых женщины растирают зерно и выпекают в печах хлеб. Труба в таком доме-модели нередко оформляется в виде головы, а крыша — имитирует груди кормящей женщины². В поселке трипольской культуры (Украина, Молдавия IV тысячелетия до Р.Х.) Сабатиновка II археологи обнаружили и прототип таких моделей — дом площадью в 70 м² с печью, зернотерками, сосудами для хранения зерна и крестообразным алтарем против входа. Около печи и зернотерок лежали женские статуэтки, кроме того 16 статуэток находились на торцовой скамье. Две из них восседали на стульчиках с увенчанными рогами спинками. Исследователь этого памятника Т.Г. Мовша предположила, что здесь, в храме трипольской культуры, «осуществлялся магический обряд растирания зерна и выпечки хлеба»³. Определение обряда как «магического» ничем не подтверждается в исследовании, но само предположение о культовом характере выпечки хлебов и приготовления муки в Сабатиновке II, видимо, справедливо. Тогда и модельки святилищ и печей с Украины и Балкан имеют тот же смысл. Это — картины священнодействия, позволяющие, в соответствии с законами религиозного изображения, открытыми еще в верхнем палеолите, символически повторять изображенное бесчисленное множество раз. Трипольские мо-

¹ Энеолит — эпоха перехода от камня к металлической индустрии (IV—III тысячелетие до Р.Х.).

²Т. С. Пассек. Периодизация трипольских поселений // Материалы и исследования по археологии СССР. № 10. М., 1949. М. Gimbutas. The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000—3500 BC: Myths, Legends and Cult Images. Berkeley, 1974. P. 67-70.

³Т.Г. Мовша. Святилища трипольской культуры // Советская археология. 1971. № 1; А.П. Погожева. Антропоморфная пластика Триполья. Новосибирск, 1983.

дели святилищ — это вечно длящиеся жертвоприношения хлебов. Что же касается изображений печей — то они, скорее всего, суть символические образы самой Матери-Земли в ее ритуальном облике преобразовательницы мертвого в живое, под образом превращения холодной и несъедобной смеси муки с водой в теплый и вкусный хлеб.

Примечательно, что печь сохранила в восточноевропейском фольклоре характер защитницы от смерти. В нее прячутся спасающиеся от Бабы-яги дети, после того как отведали испеченных в ней «пирожков». Когда же дети отвергают дары печи, они попадают во владения смерти. [Яга — это и есть смерть — nga (угрофин.).]

«Приготовление обрядовых хлебов и поднесение их божествам — постоянный элемент обрядов всех религий «исторического периода», — указывает Е.В. Антонова. — Известна финикийская терракота эллинистического времени, изображающая группу из нескольких фигур, среди которых беременная богиня. Посередине находится предмет, напоминающий сводчатую печь. Возможно, вся сцена передает ритуал печения хлеба в присутствии богини»¹.

Хлеб, который выпекается в священной печи — это сам человек, умерший и побеждающий смерть в жертвенном огне, возносящем его к небу. Вкушение от таких «обрядовых хлебов» означало подготовку к победе над смертью, залог той жизни, которая проросла из умершего в земле зерна, дав колос нового хлеба.

Среди исследователей неолитических ритуалов бытует мнение, высказанное, в частности, и Марией Гимбутас, что умерший, по представлениям того времени, призван был вечно возрождаться на земле, подобно зерну, падающему из колоса², но как раз почитание печи и выпекаемого в ней хлеба говорит об ином. Земля призвана была родить умершего не себе, но вечному Небу.

¹ Е.В. Антонова. Обряды и верования... С. 225.

² М. Gimbutas. The Earth Fertility Goddess of Old Europe // Dialogues d'histoire ancienne. P., 1987. P. 12. С этой мыслью соглашался и

Мирча
Элиаде: «После открытия плуга земледельческий труд уподобляется со-
итию. Но в течение тысячелетий Мать-Земля давала рождение одна,
в
результате партеногенезиса (так Гера рождает Ареса и Гефеста)...
Рож-
денный Землей человек, умирая, возвращался к своей матери.
«Сползай
в эту мать-землю, необъятную, дружелюбную землю!» [RV. X, 18, 10].
Священный смысл женского начала и материнства наверняка не был
неизвестен и в палеолите, но открытие земледелия существенно
усилило
его». (*M Eliade*. HRI. Vol. 1. P. 40).

До нашего времени дошло несколько моделей жертвенных хлебов эпохи неолита, сделанных из глины¹: Потпоранье (Восточная Югославия), Баньца (под Белградом). На их верх нанесены образующие треугольники и ромбы, насечки со вдавленными точками или настоящими зернами. Такие же треугольники и ромбы с заключенными в них точками или зернами находим мы и на многочисленных статуэтках беременных женщин из жилищ и погребений VII—V тысячелетий до Р.Х. Поскольку эти знаки, как правило, рисовались на животе, ягодицах и в районе половых органов, они, видимо, обозначали внутренние органы деторождения, принявшие в себя семя. «Похороны в утробе сходны с посаженным в землю зерном и в обоих случаях вполне естественным было ожидание появления новой жизни из старой» — указывала М. Гимбутас³.

Формы неолитических «венер» менее гипертрофированы, чем ориньякских, но также существенно преувеличены и специально подчеркнуты: женщина изображалась с одной или обеими руками на беременном животе, как бы подчеркивая этим весь смысл своего образа «земли, древней богини, что в веках неумирает» в возрождении умерших [Софокл, Антигона, 346—348]. Яйцеобразные могилы Юго-Восточной Европы и такой же формы сосуды, использовавшиеся для погребений на Переднем Востоке, имитировали женское лоно, матку, в которой до времени «родов» пребывает умерший — зародыш новой жизни. Могилы в форме печи для хлеба, также встречающиеся на Балканах (культура Винча Тордош), подтверждают наше предположение, что хлебная печь являлась символическим образом Матери-Земли.

Все эти многочисленные фигурки беременных женщин лишены какого-либо сексуального символизма. Внимание сосредоточено на передаче чревоношения и, нередко, на сценах родов.

На южной стене «святилища» V.I Чатал Хююка (VI тысячелетие до Р.Х.) изображена сцена, которую Дж. Мелларт а за ним и Е. Антонова именуют «оплакиванием умершего». Скорее всего здесь действительно передан сюжет, связанный с заупокойным культом. «В восточной части этой стены нарисованы какие-то длинноногие птицы, обращенные головами друг к другу. Рядом с ними стоит животное, похожее на осла. Ниже показан человек,

¹J. Todorovic, A. Cermanovic. Barjica, naselje vincanske kulture. Belgrade. 1961 P. 13.

²Рифма английская womb-tomb не случайна, отмечает в связи с этим М. Гимбутас.

³M. Gimbutas. The Earth Fertility Goddess... P. 21.

8*

опустившийся на одно колено и простерший руки в стороны. На-встречу ему движутся два персонажа: мужчина, несущий корзину (подобную тем, в которых хранились костяки умерших), и мужчина, как бы в отчаянии закинувший руку за голову. За ними сидит раздвинув колени (в позе роженицы), женщина. Под всеми этими людьми изображен лежащий на спине человек»¹. Символическое изображение возрождения умершего очевидно делалось путем уподобления этого таинственного процесса земному рождению.

Одним из аспектов этого образа было плодородие земли и стад. Фигурки беременных и рожаящих женщин часто находят под полом амбаров, овинов, мукомолен. Нередко делается вывод, что «беременная богиня» — это дух-покровитель полей и урожая, богиня плодородия, без которой никак не обойтись было древним скотоводам и земледельцам. Но в действительности само земледелие и скотоводство превращались в глазах человека неолита в емкий символ победы жизни над смертью. Подобно Деметре исторической Греции, древняя богиня земли «заведовала» и плодородием стад и посевов, и даровала людям путь, ведущий из смерти в жизнь. И путь этот проходил через ее лоно. Прав был Борис Пиотровский, когда указывал, что «богиня земли является лишь особой формой богини-матери, богини всей природы». «Эта богиня встречается и в охотничьем быту, выступая в форме владычицы зверей»². Иногда, дабы подчеркнуть подземный, хтонический³ характер богини-матери ее в позднем неолите изображали с головой змеи (халафская культура, Телль Арапча), но много чаще — в совершенно человеческом облике⁴.

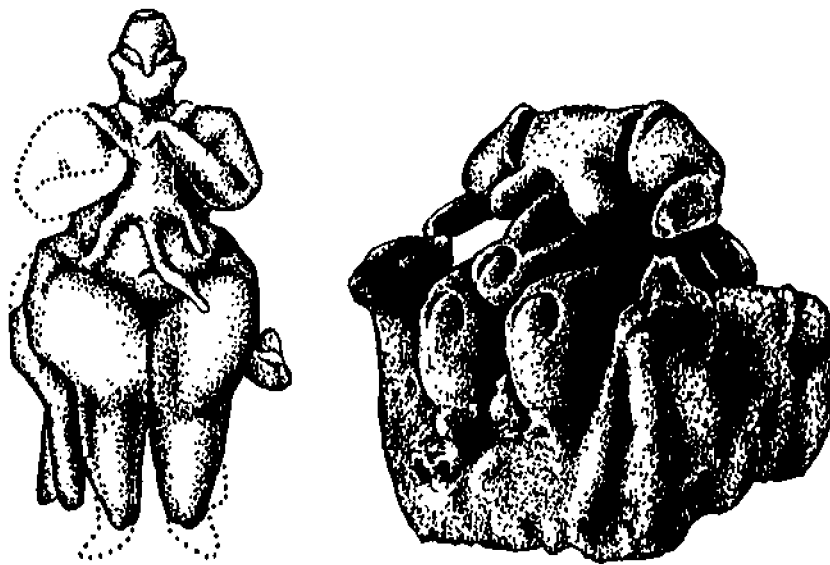
В поселениях халафской культуры миниатюрные терракотовые изображения рожаящей или беременной богини часто носили на шнурке на шее. Это был один из дорогих для неолитического человека образов. Но, пожалуй, самым существенным для понимания сути почитания богини-матери в неолите является ответ на наивный, на первый взгляд, вопрос: кого рожала богиня? В скульптуре и фресках Чатал Хююка богиня очень часто изображается в момент рождения из ее чрева существа с бараньей или бычьей головой. В Хаджиларе, другом малоазийском протогородском поселении VI тысячелетия, многочисленны статуэтки обнаженных или

¹ Е. Антонова. Обряды и верования... С. 64.

²Б.Б. *Пюотровский*. Семантический пучок в памятниках материальной культуры // Известия Государственной академии истории материальной культуры. Л., 1930. Т. 6. Вып. 10. С. 10—11.

³Хтонический (греч.) — подземный, происходящий из земли:***.

⁴*E.O. James*. The Cult of the Mother Goddess. L, 1959. P. 23—24.



**Роженица с детенышем леопарда
(Хаджилар), Богиня на троне
(Чатал Хююк)**

почти обнаженных полных женщин, держащих на руках детеныша леопарда или ребенка с хвостом этого хищника. Леопард, как можно заметить, очень часто сопровождает богиню. Иногда она едет на спине этого животного. Леопарды оказываются поручами трона восседающей богини (Чатал Хююк, начало VI тысячелетия). Иногда из этих фактов делается вывод, что изображаемая — мать природы, дающая жизнь всякой твари. Но по всей видимости, обитателей Чатал Хююка и Хаджилара больше волновало отображение реалий иного порядка.

Дж. Мелларт заметил, что умерших горожан Чатал Хююка, хотя и не всегда, но погребали облаченными в леопардовые шкуры. Костяные застёжки от этих «костюмов» в большом числе обнаружены в могилах. На фресках святилищ также многократно изображены люди в леопардовых шкурах. О принадлежности бычьей и бараньей головы к образу Небесного Бога известно еще из верх-непалеолитической живописи, а в малоазийских неолитических городах, как, впрочем, и повсюду в Европе и Азии того времени, бык и баран

становятся распространеннейшими символами. Лео-

1 *Дж. Мелларт. Древнейшие*
цивилизации... С. 99—100.

пард, хищник, способный пожрать плоть, подобно могиле, смерти, оказывается удачным образом «плотоядной» земли.

Матрона, рожаящая бычью или баранью голову, ласкающая детеныша леопарда, очень возможно — изображение возрождения умершего к божественной жизни из недр Матери-Земли. Умирает и кладется в могилу тленный человек. Воскресает из лона земли Бог. «Сеется в тлении, восстает в нетлении... сеется тело душевное, восстает тело духовное» [Кор. 15. 42-44]. Изображения неолита, преодолевая скудость художественных выразительных средств, в немногих образах доносят до нас древнюю веру в грядущее обоженье человека.

В Чатал Хююке и Хаджиларе часто встречаются двойные и тройные изображения. То это грациозная девушка, зрелая, возможно беременная, женщина и мальчик на леопарде, то девушка, женщина и старуха; то обнимающаяся пара, а рядом — женщина, дающая жизнь бараньей голове. Мы помним, что сходные триады встречались и в религиозной живописи верхнего палеолита.

«Следует специально подчеркнуть тот факт, что (в доисторической пластике — А.З.) встречаются два типа женских статуэток. — Отмечал в специально посвященной этой проблеме статье Карл Блеекер. — Помимо изображений матери, пышной беременной женщины, встречаются также изображения стройной девицы, девственницы. Важно и существенно, что богиня земли меняет свое обличье, доказывая тем самым, что мы неверно понимаем ее сущность, когда называем ее только «матерью», производящей на свет. Она оказывается также и прекрасной девой. Именуя ее только «матерью», мы слишком очеловечиваем ее. На самом деле это — Божественная госпожа» (Divine Lady)¹.

И хотя точно понять смысл этих изображений нам, видимо, никогда не удастся, ибо смолкло слово священнослужителя, свершавшего обряд, давно изглажены из памяти его жесты, все же можно предположить, что изображенное связывалось с изменением качества стихии земли. Вот она девственно прекрасна и нет еще в ней семени божественной жизни. Она — как бы невеста Бога, ждущая его объятий. Вот она несет в себе божественную жизнь, которая символом небесного Бога-Творца — бараном, быком

являет себя из нее. Ребенок, стоящий на леопарде рядом с беременной матроной, — это достигший обоженья умерший, вышедший из утробы земли. И, наконец, старуха, часто изображавшаяся с чертами хищной птицы — это, видимо, земля, отдавшая своих

¹*C.J. Bleeker. The Divine Lady // The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion. — Leiden, 1963. P. 86, 90.*

мертвецов, ждущая обновления и, может быть нового принятия семени жизни.

Последнее в образе великой Девы-Матери — это странный на первый взгляд вопрос — была ли она объектом поклонения, являлась ли «богиней». Несмотря на очень распространенные наименования ее среди ученых-религиоведов «богиней-матерью», «богиней природы», «богиней земли», ответить на этот вопрос не так то просто. Имеющиеся в нашем распоряжении скульптурные и живописные изображения Девы-Матери не дают убедительных фактов почитания ее в качестве самодостаточной божественной личности. Фиксируется в них ее беременность, ее чадородная сила, но не она сама. Проводивший раскопки в Лепенски Вире сербский археолог Драгослав Срейнович обратил внимание на изобилие обломков глиняных женских статуэток в мусорных ямах культуры Винча. Видимо, изображения эти не имели самостоятельного культового значения и не ценились вне ритуала, — делает вывод ученый, — после завершения священнодействия они выбрасывались¹. Но мы помним, что еще в среднем палеолите неандертальцы умели видеть в образе, например пещерного медведя, божественный первообраз, и потому с благоговением относились к его останкам. Смешать с бытовым мусором и отправить в яму поврежденные священные предметы вряд ли бы осмелился человек древности. К тому же повреждения статуэток скорее нарочиты, чем случайны.

Очень может быть, что подобно могиле, считавшейся не вечным, но только временным пристанищем человека на пути к Богу, и сама Мать-Земля воспринималась скорее как средство перехода из смерти в жизнь, нежели как цель и причина. Лишь постепенно универсальный закон брака, превращающий двоих в «одну плоть», сделал утробу земли божественной. Сравнение с культом Небесного Отца чело-веков добавляет правдоподобия этому предположению.

«НЕЗНАЕМЫЙ БОГ» НЕОЛИТА

Находки множества женских изображений, имеющих отношение к области религиозного культа, заставляют подумать о причинах почти полного отсутствия изображений «мужских божеств» в тысячелетия неолитической культуры. Мужские фигурки, если и

встречаются, то не как образы богов, но скорее — в качестве существенных для заупокойного ритуала изображений умерших.

¹ *D. Srejović*. Neolithic Religion // ER. Vol. DC. P. 358; *D. Srejović*. Europ's First Monumental Sculpture: New Discoveries in Lepenski Vir, L., 1972.

Доминирование женских образов позволило некоторым исследователям делать выводы о матриархальных отношениях неолитических сообществ. Вывод этот между тем несколько поспешный.

Уже в самых ранних поселениях, в эпоху протонеолита встречаются странные объекты, местоположение которых свидетельствует об их почитании. Это — вертикально поставленные необработанные или почти необработанные камни. Иногда на них изображались глаза. Такие камни ставились близ очагов или даже помещались в специальные стенные ниши против входа. Такое помещение с нишей, где на глыбе камня, как на постаменте, установлена колонка высотой в 40 см и диаметром — в 16 см было раскопано К. Кэньон в Иерихоне¹. В Бейдо (Северная Аравия) в странной трехчастной постройке, отстоящей метров на пятьдесят от поселения, в центральном «нефе» возвышалась необработанная скала песчаника. В библейской истории повествуется об Иакове, поставившем камень на месте, где видел он во сне лестницу, восходящую к Богу, «и возлил елей на верх его» [Быт. 28, 18] — т.е. воздал ему почитание, приличное Богу. И эти находки, восходящие к началу VIII тысячелетия до Р.Х., и это древнее предание говорят об одном — было время, когда человек ясно сознавал полную неподобность Бога ничему земному, ничему из сотворенного Им. Избегая какого-либо конкретного «тварного» образа Творца, человек неолита предпочитал бесформенность камня всем формам мира. Мудрый царь Соломон сказал как-то о Боге: «Он благоволит обитать во мгле» [2 Пар. 6,1]. А древний христианский автор, которому церковная традиция усвоила имя «Богослов» (329—389) отмечал: «Божественная природа есть как бы некое море сущности, неопределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия и времени и природы. Если наш ум попытается создать слабый образ Божий, созерцая Его не в Нем Самом, но в том, что Его окружает, то этот образ ускользнет от нас прежде, чем мы попытаемся его уловить, озаряя высшие способности нашего ума, как молния, ослепляющая взоры». В другом месте он же написал о Боге, перефразируя слова Платона из диалога «Тимей»: «Изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно»⁴.

- ¹ *K. Kenyon*. Digging up Jericho. L, 1957. P. 47.
² *D. Kirkbride*. Five Seasons at Pre-pottery Neolithic Village of Beidha in Jourdan // Palestine Exploration Quarterly. L, 1966. № 1.
³ *Св. Григорий Богослов*. Творения, часть 3, М., 1889. С. 196—197.
⁴ Там же. С. 15.

Конечно, может показаться, что бедному обитателю ранне-неолитических деревень было далеко до столь возвышенного бого-словствования. Мы не знаем и скорее всего никогда не узнаем, как он объяснял свою склонность отообразить Бога бесформенной глыбой камня. Но нет серьезных оснований сомневаться, что им владела та же интуиция, что и константинопольским епископом Григорием. Бог не познаваем, и потому изображение Его не может и не должно давать пищу для познания. В памятниках Иерихона, Бейды и им подобных мы встречаемся почти наверняка не с примитивным обожествлением каменной глыбы, не с литолатрией, но с глубоко продуманным, а скорее — глубоко пережитым образом божественной безобразности.

Камень, твердый и неразрушимый из всех земных материалов, говорил древнему человеку еще об одном, крайне важном свойстве Бога — о Его вечности и незыблемости. Смертный, легко разрушимый человек, желал соединить себя с Существом, над которым не властны смерть и тление. И видимо поэтому камень стал для людей неолита «иконной» непостижимой формой Бога, «иконной», перешедшей позднее в Египет («пуп» Амона в Оазе Сива), в Элладу (камень Афродиты в Пафе) и даже в знаменитую мекканскую Каабу мусульман.

В книге «Обряды и верования первобытных землевладельцев Востока» Елена Антонова писала: «Известно, что форма выражения какого-либо явления и его содержание связаны, поэтому относительно примитивному выражению должно соответствовать аналогичное содержание». Но можно ли считать примитивным убеждение в непознаваемости Бога, выраженное в бесформенности каменной глыбы? С точки зрения религиозно-философской в форме выражения святыни из докерамического Иерихона больше глубины, чем в статуях Фидия или во фресках Сикстинской капеллы. Глубочайшую истину, что «Бог беспределен и непостижим, и одно в Нем постижимо — Его беспредельность и непостижимость»² постиг весьма глубоко «примитивный» обитатель ранне-неолитических поселений.

Более универсальным, практически общепринятым в течение всех неолитических тысячелетий, был, однако, иной образ Небесного Бога. Он, безусловно, пришел в неолит из древней, палеолитической эпохи. Образ этот — увенчанный рогами самец копытных животных —

бык, баран, горный козел. Зубр из внутренней пещеры Ляско не был забыт, и хотя его образ больше не соединялся с трудной и

¹ *Е.В. Антонова. Обряды и верования... С. 36.*

² *Св. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. СПб., 1913. Т. 1. С. 162.*

опасной охотой на сильного зверя, наследованная из охотничьего прошлого человечества иконография Бога Творца сохранялась.

Часто целое изображение быка замещалось одной головой, увенчаной рогами, часто создатели святилища ограничивались и еще более лапидарным образом одних мощных рогов. Символ этот, кажется, не знает границ культурных зон. Мы встречаем его и в Анатолии, и в Индии, и в Месопотамии, и на Дунайской равнине. В Ганджадаре (Западный Иран) раскопано маленькое помещение конца 8 тысяче-летия до Р.Х. в нишу стены которого вмазаны один над другим два бараньих черепа с рогами. Бычьи рога встречаются нас и в святилищах протонеолитического времени в жилищах северосирийского Мурей-бита. В поселениях культуры Сескло (Фессалия, Македония, VI тысячелетие до Р.Х.) маленькие изображения рогатых бычьих голов носили на шее чуть ли не все их обитатели. Но нигде нет такого множества вмурованных в стены и скамьи бычьих и бараньих голов и рогов, как в Чатал Хююке. Здесь — это обязательный элемент любого священного пространства.

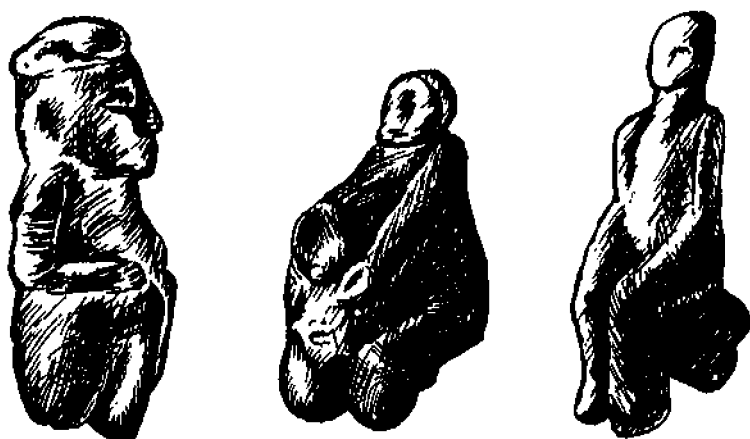
Назвать эти находки свидетельствами «культа быка», «культа барана» — значит не объяснить ничего. Почитали неолитические обитатели не самих зверей, которых постепенно научились одомашнивать и использовать для пропитания и хозяйственных нужд, но тот Первообраз, образом которого стал со времен Ориньяка дикий бык и баран. В святилищах Иерихона, Бейды, Мурейбита, Сескло встречается множество маленьких глиняных фигурок, часто разбитых, быков, оленей, баранов, козлов. Это — жертвы Тому, Кого животные отображали первообразом жертвы. Очень возможно, что первоначально для жертвоприношений использовали диких, специально отловленных животных. Их содержали в загонах в ожидании дня священнодействия и постепенно научились приручать.

Если так, то domestикация животных подобно одомашниванию растений имеет ритуальные первопричины.

Образ рогатого копытного животного как «икона» Верховного Бога достиг исторического времени и обнаружил себя во многих религиозных сообществах. Египтяне рогами быков отмечали мастабы (гробницы) древнейших царей. Быком и овном, часто «диким быком», именуется Амон-Ра, «незримое солнце», Верховный Бог египтян. Рогатые тиары венчают

шумерских богов; Зевс — бык как минойской, так и классической греческой религии; бык — образ Верховного Бога у хеттов, у обитателей протоиндской цивилизации, в классическом индуизме (нанда Шивы) — все это звенья одной цепи, образы единого символического ряда¹. Рога жертвен-

В.В. Иванов. Бык // Мифы народов мира. М., 1980. Т. I. С. 203.



Антропоморфные изображения Бога (Чатал Хююк)

ника Синайской теофании [Исх. 27, 2], почти повсеместный в поэтике образ рога, как синоним мощи — «В тот день возвращу рог дому Израилеву» (Изд. 29, 21) также восходят к этой древней «иконографии».

Но среди этих символических, а то и вовсе бесформенных образов Небесного Бога в конце VII тысячелетия в Чатал Хююке вдруг возникают антропоморфные изображения. Что касается ребенка или юноши, как правило, изображаемого вместе с «богиней» или ее животным — леопардом, то это скорее всего — не Бог, но умерший, возможно идущий от смерти к Небу и к обладающему вечным бытием Творцу всяческих. Но вот зрелый муж с бородой, восседающий на быке — это, видимо, — Сам Творец.

Появление этих изображений, не очень многочисленных и вскоре исчезающих (хотя в гхассульской культуре IV тысячелетия до Р.Х. Палестины распространены мужские статуэтки с рогами), говорит о великом открытии древнего человека или, по меньшей мере, об изобразительном отображении важнейшего религиозного понятия. Изображая великого небесного Бога-Творца человеком, мужем, чаталхююкский художник отнюдь не «снижал планку» умозрения, заданную в докерамическом неолите, когда непознаваемость Бога оказалась отображенной бесформенностью каменной глыбы. Нет, теперь, через

два тысячелетия, человек сделал следующий шаг в отображении неизобразимого. Решившись изобразить Бога человеком, он думал об ином, бесконечно более важном для него уподоблении. Усваивая Творцу образ твари,

художник единственно возможным способом демонстрировал по-добие твари, подобие человека своему Создателю. Человек — образ Божий, желал сказать он, наделяя безобразного Творца человеческим обликом.

СВЯТИЛИЩЕ И ХРАМ

Святилища, или, иначе говоря, особые священные, посвященные Богу или богам пространства, появляются в первых же известных нам жилищах. В круглых домах Лепеньского Вира, протонеолитического Иерихона, Эйнана достаточно легко выделяется пространство вокруг очага и сектор от очага до противоположной от входа стены, особенно богатые предметами, имеющими религиозное значение.

«Знаками присутствия внечеловеческих сил в помещениях, обычно служивших жилищами или предназначавшихся для других бытовых целей, были различные изображения и естественные предметы — фигурки животных, на ранних этапах — особенно их головы и рога, сосуды в виде фигур животных или людей, статуэтки, камни необычной формы и проч. Близкий набор реалий обнаруживается в погребениях»¹.

Среди палеоантропологов распространено мнение, что долгое время святилище, теменос (от греч. τέμενος — священное место) не отделялось от жилых помещений, располагалось непосредственно в них. На одном и том же очаге готовили пищу и приносили жертвы, рядом со скамьями, на которых спали живые, стояли на полках черепа умерших предков. Священный и обыденный, про-фаный² миры совмещались. Сознание древнего человека еще не навывкло, якобы, отличать чистое от нечистого.

То, что в тысячелетия протонеолита и докерамического неолита (6,5—10 тысяч лет до Р.Х.) в жилых постройках часто размещались домашние святилища неоспоримо. Но нельзя забывать, что задолго до неолита, и в среднем и в верхнем палеолите, культовые пещеры очень часто имели чисто религиозное назначение и не использовались для жилья. Скорее, мы можем отметить, что с переходом к оседлому строю жизни меняется и представление людей о своем быте. Он в значительной степени освящается, перестает противопоставляться священному. Это не

«неразвитость» сознания, но, скорее, этап развития, некоторая «антитеза» палеолитической религиозности, о содержательном смысле которой мы можем только

¹ *Е.В. Антонова*. Цит. соч. С. 224.

²Profanus (лат.) — лишенный святости, непосвященный, нечистый.

догадываться. Видимо, как и сам переход к оседлости, расширение сакральной (от лат. *sacrum* — священный предмет, освящение) сферы в начальный период неолита было связано с миром предков. Переживание рода как священного целого заставляло хоронить предков под полами жилищ, выставлять их черепа близ очага. Это же переживание делало жилище теменосом, священным пространством.

Однако если дом в века перехода к неолиту и стал святилищем, то святилищем особенным, родовым. Не в том смысле родовым, что тут священнодействовали только члены родового коллектива, но в смысле объекта священнодействия. В домах мы крайне редко встретим головы быков и баранов, вмонтированные в стены. Ниша с камнем — апофатической¹ иконой Бога также не является обычным элементом интерьера натуфийского или дунайского жилища. Вокруг очага-алтаря в домах нередко стоят крупные камни, но их множественность и соседство с могилами предков указывают скорее на связь с умершими и погребенными тут родственниками, нежели на образ Бога Творца. В доме чтут именно род отцов своих, черпают силу, обращаясь к предкам с молитвой и жертвой. Но уже и тогда в поселениях людей неолита скорее всего существовали специальные храмы, где искали связи и единства не с родом, но с Самим Творцом жизни.

В настоящее время достаточно распространено различие между храмом и святилищем, предложенное У. Лэмб. Исследовательница неолитических поселений Малой Азии указывала, что **святилище** связано с постройками иного, не культового назначения, входит в их состав, является их частью, в то время как **храм** противопоставлен дому, как священное — профанному².

Мы уже говорили о двух храмах Иерихона («докерамический неолит В»), о «трехнефной» постройке Бейды, о маленьком храме Ганджадара. В них, видимо, совершались какие-то обряды, значимые для всего сообщества поселения, связанные с поклонением не предкам, но Творцу. Очень вероятно, что обряды и богослужения в этих первых, специально построенных, храмах включали приготовление и преломление освященного хлеба (вспомним зернотерки и зерновые ямы иерихонского храма «мегаронного»

типа).

¹ От греч. *** — отказ, отрицание. Богословский метод, характеризующий Бога с помощью отрицательных определений: Бог непостижим, неизобразим, безобразен, невидим и т.п.

²*W. Lamb*. Some Early Anatolian Shrines // *Anatolian Studies*. L., 1956. Vol. 6.

Зерно, семя жизни, ассоциировалось не с землей, где оно про-ростало, но с Небом, которое его даровало. Приготовление муки, растирание зерен символически уподоблялись половому акту Неба и Земли, в которых пестик и ступка оказывались знаками мужского и женского креативных органов. Потому-то ступку ставили на могилу как надгробье — она была образом стихии земли, а сло-женное из пестов изображение человека (Эйнана, дом № 26/3) зна-меновало силу божественной жизни, как бы сходящей с Неба, оп-лодотворяющей землю.

Характерное для раннего неолита доминирование домашнего родового святилища при наличии в поселении и специального храма, где возносились молитвы Творцу жизни, замещается в середине VII—VI тысячелетии до Р.Х. своеобразными религиозны-ми центрами, существующими в окружении сельской периферии, почти лишенной предметов определенно культового назначения. Так, на дунайской равнине, на площади примерно в 120 тыс. км. , где распространена была культура Лепенски Вир — Винча, всего в пяти — шести поселениях наблюдается скопление множества религиозных объектов и предметов культа. В десятках же простых деревень и деревенок археологи находят лишь отдельные культовые предметы, как правило, связанные с почитанием Матери-Земли. Религиозные центры отличаются не только обилием следов интен-сивной религиозной жизни их обитателей, но и размерами — они в десятки раз больше простых сельских поселений и их даже возможно именовать городищами (так как они имеют укреплен-ный валами и частоколами рубеж) и даже — протогородами.

Подлинной сенсацией в археологии стало открытие в 1961— 1963 годах неолитических городов Анатолии Джеймсом Меллар-том. Крупнейший из них — Чатал Хююк. Площадь холма, под которым покоится поселение, более 13 гектаров, но раскопано к настоящему времени только полгекгара и то не до уровня девст-венного грунта. Нижних слоев Чатал Хююка еще не коснулся за-ступ археолога. Самый древний известный период поселения — 6500 год. Город существовал и рос до 5400 года. Последние века он страдал от набегов и пожаров, которые, в конце концов, и погубили это крупнейшее из известных в мире средненеолитичес-ких поселений.

Дж. Мелларт назвал раскопанную им часть города

«жреческим кварталом»¹. И это потому, что на сравнительно маленькой площади ему встретилось четыре десятка специальных святилищ, среди которых не было двух подобных. К ним примыкали и стандарт-

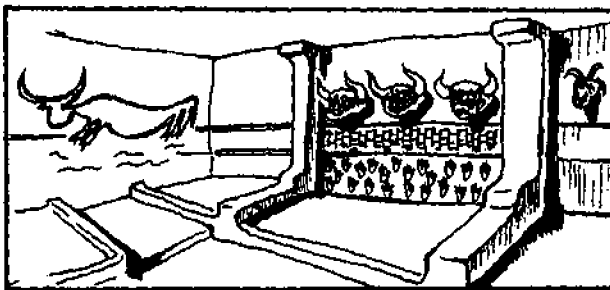
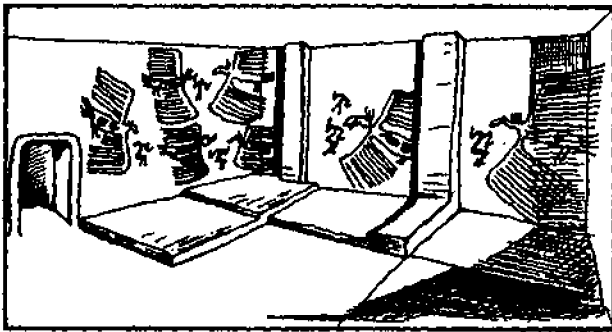
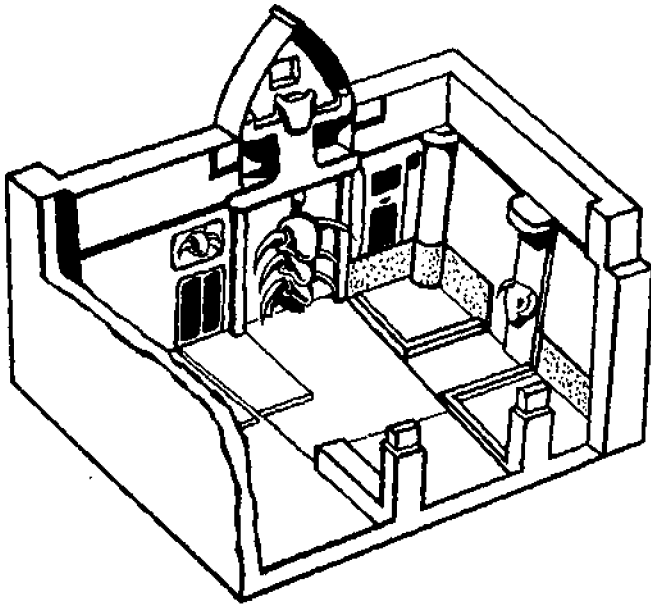
-Г Док. Мелларт. Древнейшие
цивилизации... С. 83.

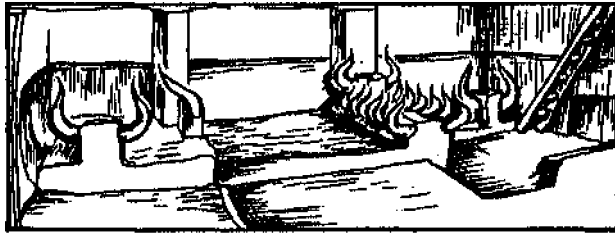
ные жилые постройки — комната около 25 м², кухня, хозяйственный дворик. Здесь, по всей видимости, жили те, кто священнодействовал или помогал во время религиозных обрядов. Дальнейшие раскопки должны показать, действительно ли Мелларту «повезло» случайно раскопать жреческий квартал, или же такой характер носило все поселение, являвшееся сакральным центром для деревенской «профанной» провинции. Жреческий характер другого, меньшего по площади анатолийского протогорода Хаджилара и сакральные центры Дунайской равнины культуры Винча скорее подсказывают, что «жреческий» характер имеет весь Чатал Хююк. Очень может быть, что он — древнейший аналог дворцов Мinoйского Крита (см. книгу III, часть — Крито-Микенская религия) III—II тысячелетий до Р.Х.

От эпохи неолита до нас не дошло более богатых и разнообразных памятников религиозного характера, чем святилища Чатал Хююка. В них широко представлена и настенная живопись, и рельеф, и полная скульптура, и мелкая пластика, и разнообразные погребения. Центральное место в святилищах Чатал Хююка занимают образы рогатых копытных, чаще всего — быка, реже — барана, еще реже — благородного оленя. На основе подлинного черепа животного с рогами моделируется его морда, выступающая из стены. В одном святилище таких голов может быть несколько. Кроме того, на полу делаются специальные скамьи и ставятся столбики, увенчанные одной или несколькими парами рогов. Иногда головы животных моделировались не на основе их черепов, но с использованием костей иных животных (например, кабана) или даже связок соломы. Быков изображают также горельефно или живописно. Есть фрески, изображающие то ли игры, то ли охоту на быка или оленя. Быть может это — моменты сложных жертвоприношений. Надо заметить, что в Чатал Хююке рога и головы быков присутствуют и в помещениях, считающихся жилыми, но это миниатюрные модельки.

Вторым важнейшим сюжетом святилищ Чатал Хююка являются изображения женщин с широко расставленными, почти перпендикулярными корпусу руками и ногами, с животом и грудью последних недель беременности. Как правило, это барельефы, но встречаются и живописные изображения и статуи. Нередко бычьи и бараньи головы изображаются сразу под женской фигурой, как бы рожденные от нее.

Довольно часто на стенах святилищ моделируют изображения женских грудей, в которых под глиняной обмазкой находятся черепа кабанов, ласок, грифов, лис. В святилище E.VI.10 на восточной стене пара грудей была вылеплена справа от бычьей головы





Интерьеры святилищ Чатал Хююка

так, что черепа грифов, служившие для них каркасом, выступали остриями клювов на месте сосков. Груды, видимо, символизируют пищу мертвых, то молоко земли, которым умершие питаются в ожидании воскресения. Возможно, это и символ нашего мира, в котором вся пища — суть «молоко земли». И потому вкушающие земную пищу идут со смертью в утробу земли, откуда уже «небес-ным быком», богоподобным существом восходят на небеса. Сцены родов бычьей или бараньей головы очень наглядно отображают это представление чаталхююкцев.

Восточную стену многих святилищ Чатал Хююка «украшает» четырехугольная «красная ниша» — выкрашенный охрой, без каких-либо изображений прямоугольник. Только по сторонам его могут находиться бычьи или бараньи головы, женские груди. Дж. Мелларт полагает, что «красная ниша» — образ «того света», ино-бытия. Очень может быть, что мнение открывателя Чатал Хююка справедливо. Ведь охра издревле была символом жизни, победив-шей смерть. Восток — место появления солнца, разгоняющего тьму ночи, является вполне значимой символической ориентацией красной ниши в святилище. Это как бы «святая святых» — образ Неба и Бога. Бычьи и бараньи головы святилищ Чатал Хююка так-же часто окрашивались в красный цвет.

Очень распространено изображение на стенах святилищ чело-веческих ладоней. Иногда они буквально впечатаны в обмазку стен. Ладони могут создавать своеобразный орнамент пустого пространства стены, могут покрывать головы быков и баранов. Реже они встречаются и на барельефах женских фигур. Что означают эти изображения, мы точно не знаем. Дж. Мелларт высказал предположение, что они — символ преданности человека Богу, знак поклонения, связи.

В святилищах VII.21 и VII. 8 северные стены расписаны изображениями громадных грифов (до 1,8 м в размахе крыльев), пожи-рающих скорченные безголовые человеческие тела. Может быть

это картины определенного этапа погребального ритуала — многие народы до сих пор оставляют тела умерших на съедение хищным птицам. Но, возможно, изображенное имеет и более глубокий смысл. Гриф, наравне с леопардом, являлся в Чатал Хююке животным Матери-Земли. Есть даже статуэтка старой женщины рядом с грифом. Ведь земля, подобно хищникам, «питается» мертвечиной, принимает в себя ее. У грифов как бы в разрезе показаны наполненные желудки.

Примечательно, что человеческие тела на этих фресках все безголовы. Таков, по всей видимости, и был погребальный обряд — головы после смерти отторгали от тел и хранили особо. При раскопках этот обычай подчеркнуто благоговейного отношения к черепу выявлен повсеместно в Чатал Хююке. В святилище VII.21 на платформах были найдены открыто стоявшие человеческие черепа. Но голова, как мы помним, уже с раннего палеолита считалась священнымместищем человеческой личности. И фрески с грифами как бы подчеркивают, что личность человека не пожирается, не объемлется землей и смертью. Тлену подвержено только тело — отсюда безголовость умерших. Личность же усопшего должна обожиться при воскресении, символическим отображением которого являются роды Матерью-Землей быкоголового существа.

Следует иметь в виду, что изображения делались в святилищах Чатал Хююка не для декоративных целей, а исключительно для культовых. Они замазывались и затем воспроизводились вновь почти в неизменном виде. В некоторых святилищах число живописных слоев на стенах достигает ста. Видимо, сам процесс рисования был элементом религиозного действия и требовал повторений. В тех случаях, когда святилище переставало действовать, все изображения в нем тщательно уничтожались, барельефы сбивались, живопись замазывалась, статуи разрушались или уносились. Должно быть, жители города боялись осквернить священные изображения обыденной, «греховной жизнью», которую ведет человек изо дня в день. Только святилища, погибшие в пожарах, спасли для археологов целостность внутреннего убранства.

Период создания «святилищных поселений», «жреческих городов», таких как Чатал Хююк, Хаджилар, Лепенски Вир для большинства неолитических культур оказался сравнительно недолгим — не более двух тысячелетий. Но с точки зрения

понимания развития религиозного сознания священный город среднего неолита весьма примечателен. Культ предков, побудивший бродячего охотника осесть на землю 9—14 тысяч лет назад, как бы стер дистанцию между священным и обыденным, божьим и человечес-

ким. Предки — часть рода, такие же люди, но обладавшие в ином мире особым могуществом. Почитание Небесного Бога-Творца в это время не имеет большой значимости: постройки, которые можно считать храмами, невелики и не главенствуют в застройке ранне-неолитических поселений. В VII и VI тысячелетиях до Р.Х. почитание рода вполне сохраняется, но растет и значение Божественного Творца. Его образы в виде крупных копытных занимают главное место в святилищах. Появляются и изображения Небесного Бога в человеческом облике. Люди как бы вновь вспоминают и громадную дистанцию между собой и своим Творцом, и расстояние между совершенным, богоподобным человеком и реальностью человеческого несовершенства и неподобия. Осознание этой дистанции и побуждает должно быть жителей неолита отделить священное от профанного, объект упований и молитв — от грешной повседневности.

Отделяются не только святилища, но и те, кто служат в них. Умершие, очень возможно и из других поселений, приносятся и предаются земле под полом святилищ и иных построек священного города, но живые далеко не все могут жить в нем, но только «чистые», «посвященные Богу».

В дальнейшем переживание собственной нечистоты и греховности продолжает углубляться. Святилище преобразуется в храм, отделенный от жилища, часто поставленный на специальное искусственное возвышение или естественный холм. Таковы, например, храмы в Месопотамии IV тысячелетия в Эль Убейде и Эриду. Но, с другой стороны, это позволяет людям приблизиться к храму. Противопоставление «священного города» и «профанной деревни» исчезает. Возникает город, стягивающий население как можно ближе к священной земле теменоса.

«Ученые ныне согласны в том, — указывал Мирча Элиаде, — что древнейшие города возникли в местах совершения постоянных священнодействий (in ceremonial complexes)»¹. Паул Уитли на множестве примеров показал, что древнейшие города строились вокруг святилищ и что первоначальное значение города было религиозным и в Месопотамии, и в Китае, и в Египте, и в Центральной Америке. Города возникали «вблизи таких священных местностей, осей мира, где казалось наиболее возможным связать воедино землю,

небо и преисподнюю»

¹ *E. Eliade*, HRI, Vol. 1. P. 126.

² *P. Wheatley*. The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City. Chicago, 1971. P. 20—22.

³ См, также 107 с. и сл., 225 с. и сл.

Такой город дошел от V—IV тысячелетий до Р.Х. до наших дней. Повсюду в мире можно видеть, что стоящие на центральных площадях старинных городов храмы являются градоорганизующей осью, от которой разбегается сеть улиц и переулков. Храм зримо стягивает к себе город, напоминая, что когда-то город возник не только *вокруг* священного центра, но и *из-за* святыни, жить поближе к которой стремились люди. Близость к святыне храма была, по всей видимости, символической близостью к Тому, кому эта святыня посвящалась.

Примечательно, что в храмах V—IV тысячелетий Переднего Востока нет ни статуй, ни изображений, но только алтари, вокруг которых, видимо, совершался ритуал. Часто эти алтари имеют следы огня, остатки золы — на них приносились огненные жертвы. Печати IV тысячелетия до Р.Х. из Тепе Гавра (Северная Месопотамия) доносят до нас формы древнего богослужения. На них изображены религиозные процессии вокруг алтаря, танцы, поклонение престолу.

Запредельность, безвидность Бога вновь утверждается в сознании. Антропоморфные изображения Бога-Творца не создаются более. В религиозную символику вторгаются изображения небесных светил — солнца, луны, звезд. В Телль Гхасуле (Иордания) в сравнительно большой постройке с очерченным полукругом каменной жертвенником, посетителей встречала фреска — восьмилучевая большая звезда, которую окружают человеческие фигуры. Символические фигурки космических сил дошли от IV тысячелетия из храмов Румынии (Каскуйарехе) и Болгарии (Овчарёво). Космическая символика очень ясно свидетельствует об увеличении дистанции между небом и человеком. Звезды, луна, солнце сияют над миром, даруют ему свет, красоту и тепло, но совершенно недостижимы с «грешной» земли. И подобно тому, как мы сейчас не жалеем сил в деле освоения материального космоса, люди позднего неолита, остро пережив всю безмерность расстояния между собой и своим Творцом, готовы были приложить невероятные усилия в преодолении этой метафизической пропасти.

«МИР МЕРТВЫХ» И «МИР ЖИВЫХ»

«Они хоронили своих умерших в земле, — писал С.Г.Ф. Брэн-дон, — поскольку они были убеждены, что

обиталище мертвых находится под землей... Снабжение умерших предметами, в которых они имели нужду в этой жизни, видимо, может быть объяснено тем, что первобытные люди совершенно не были в состоянии представить себе жизнь после смерти как либо иначе, чем жизнь,

которую они знали здесь, на земле»¹. Это высказывание крупнейшего религиоведа в специальной работе, посвященной посмертно-му суду в верованиях различных народов, примечательно своей характерностью. Но в действительности оно очень оглуляет древнего человека, который прекрасно знал, что преданный земле мертвец лежит там, где его похоронили, не пользуется никакими орудиями и не ест ничего из оставленной в могиле пищи.

Похоронный обряд доисторического человека как минимум должен предполагать, что в сознании совершавших его существовало представление о двойственности человеческой природы, о теле, истлевающем в могиле, и о душе, которая сходит в «обита-лище мертвых». Душе соответственно нужны не сами материаль-ные предметы, но их «души». Так же, как на земле телесный человек ест материальную пищу из глиняной чашки и поражает врага боевым топором, так же в мире душ, душа умершего способна вкушать душу пищи и поражать душу врага душой топора. Чтобы человек «испустил дух», чтобы душа разделилась с телом, обяза-тельно должна произойти смерть материального тела. Чтобы души предметов могли стать частью мира умершего, они как материаль-ные предметы также должны умереть. Отсюда — довольно распро-страненный обычай поздних веков — убивать рабов и жен на могилах их хозяев и мужей и восходящая к неолиту традиция раз-бивания на могиле посуды и иных предметов из обихода живых. Разрывание одежды в знак скорби по умершему восходит, быть может, к этому же ряду символов.

Но, хотя знание факта двойственной, а то и троичной (дух, душа и тело) природы человека уже можно обнаружить в самые ранние эпохи существования рода Homo, в среднем и даже в раннем палеолите (синантропы Чжоу Коудяна), объяснение им всей полноты погребального ритуала вряд ли возможно. Во-первых, хоро-нят тело, телу придают эмбриональную позу или позу сна. Значит верят в пробуждение, в возрождение тела, значит — не ограничи-вают древние инобытие человека жизнью души, а ждут в будущем какого-то чудесного мига, когда души воссоединятся с телами и мертвые проснутся. Во-вторых, разламывание заупокойных да-ров — довольно поздний и не всеобщий обычай. Скорее — здесь мы сталкиваемся с вторичной

рационализацией заупокойного, погребального ритуала. Первоначально и поза, которую придавали телу умершего, и пища, и предметы труда, и оружие, положенные

¹*S.G.F. Brandon. The Judgment of the Dead. An Historical and Comparative Study of the Idea of Post-Mortum Judgment in the Major Religions. L.,-Edinburgh, 1967. P. 2.*

в могилу, подчеркивали, символически обозначали, что умерший жив, что смерть — это временное его состояние.

В иных культурах для знаменования этого факта прибегали к иным символическим рядам и не сопровождали предметами земной жизни погребение. Да и предание земле, зафиксированное с мустьерских погребений неандертальцев, возникло не из желания «приблизить» покойника к подземному обиталищу душ, но, скорее, из простого и одновременно бесконечно глубокого убеждения, что Матери-Земле, из которой тело взято, надо вернуть свое. А она, Земля, когда наступят сроки, возродит семя небесной жизни, Вечному Небу. И опять же, только вторичная рационализация свя-зала обитель душ, царство мертвых, с подземным миром именно потому, что в землю издревле помещали в ожидании воскресения тела умерших. Мы увидим, как борются, как сосуществуют небесное, внеземное и подземное местоположения душ умерших в древнейших письменных культурах — в Шумере, в Египте.

Неолитические погребения, в сравнении с верхнепалеолитическими, могут удивить бедностью погребального инвентаря. В протонеолитический и раннеолитический период умершие становятся частью мира живых и потому их жизнь не нужно знаменовать погребальными «дарами». Черепа умерших стоят в доме рядом с очагом, кости покоятся близ жертвенника. С теми, кто уже «не существует», так поступать не могут. Мертвые в ту эпоху не просто считались живыми, но их жизнь была существеннейшей опорой жизни живых.

В тех случаях, когда захоронения производились под открытым небом, мы находим на заупокойных алтарях толстый слой золы. В Нахал-Орене он достигает полуметра. Кому приносились жертвы на могилах предков — самим умершим или их Творцу — не ясно. Но совершенно очевидно одно — огненные жертвы не могли приноситься тем, кто обитает «под землей». Огонь возносится от земли к небу и объект жертвы натуфийцев (Нахал-Орен — одно из натуфийских поселений Палестины) имел небесную природу. Когда представления о подземной топографии мира мертвых закрепились, жертвы мертвым стали совершаться иначе — кровь жертвенных животных должна была напитать землю, а сами жертвенники, например, в греческом

культе героя, устраивали ниже уровня земли.

Захоронения с рогами копытного в руках или на груди умершего (например, Эйнан), а позднее с амулетами в виде бычьих голов (Сескло, Фессалия, VI тысячелетие до Р.Х.) безусловно, указывают на цель посмертного странствия — к Небесному Богу. На ожидание странствия указывают нередкие находки скелетов собак рядом с

людскими захоронениями (Эрк эль-Ахмар, Убейд, Альмьера). С-бака, проводник охотника в этом мире, оказывается понятным символом верного пути при переходе в инобытие. Собакоголовые Анубисы, Керберы — позднее воспоминание этого ранненеолитического образа.

Характерные для раннего неолита захоронения под полами домов и внутри поселений остаются обычными и в священных городах VII—VI тысячелетий. В Чатал Хююке на площади раскопа в полгектара обнаружено более пятисот захоронений. Хоронили под лежанками жилых домов, причем мужчин — под угловой скамьей, а женщин вдоль длинной стены. Мелларт предполагает, что на этих же скамьях спали живые мужчины и женщины¹. Кроме того, немало захоронений обнаружено и в овальных ямах вне домов. Довольно много людей похоронено в святилищах. В святилище VI. 10 найдено 32 скелета, в святилище грифов (VII.8) — шесть погребений. Мелларт отмечает, что одежды, украшения и вещи погребенных в святилищах обычно намного богаче и разнообразней, чем у похороненных в домах и в овальных ямах. Ученый предполагает, что в святилищах покоились останки высших жрецов, которые при жизни совершали в них священнодействия. Примечательно, что в хозяйственных двориках и хранилищах запасов захоронения полностью отсутствуют. Это указывает на неслучайность выбора мест погребений чаталхююкцами. Хоронили не там «где попроще», а там, где полагали нужным.

Расположения костей скелета, неполнота скелетов указывают на вторичный характер захоронений в Чатал Хююке, да иначе и невозможно было делать при стремлении горожан жить в одних домах со своими усопшими. Ряд стенописей святилищ показывают, что тела умерших оставляли вне города на легких помостах для экскарнации (распада мягких тканей). Затем очищенные кости заворачивали в одежды, шкуры или циновки и погребали в домах и святилищах. Останки посылались охрой и киноварью, черепа в области шеи и лба красили синей или зеленой краской. С погребенными клали небольшие «дары», но статуэток и керамики нет в могилах Чатал Хююка. Иногда черепа, как и в начале неолита, отделялись от скелетов и помещались открыто в святилищах.

«Священные города» как бы завершают традицию X—VIII тысячелетий до Р.Х. С VI тысячелетия все заметней

проступает новая тенденция к разделению миров мертвых и живых. В хассунской культуре (Месопотамия, VII—VI тысячелетия) мертвых, как пра-

¹ *J. Mellart*. Earliest Civilizations of the Near East. L., 1965. P. 191.

вило, погребают уже вне поселений. Под полами домов продолжают хоронить только тела детей и подростков. В Библие VI тысячелетия под домами также обнаружены только детские погребения, в которых человеческие кости иногда перемешаны с овечьими. Такие захоронения делались в специальных небольших сосудах. Почти полное отсутствие взрослых погребений говорит о наличии специальных кладбищ.

Такие «кладбища» или переходные к ним формы типа «домов мертвых» вскоре были обнаружены. В Библие это постройка «46-14», под полом которой похоронено более 30 человек, в Телль ас-Саване (Средняя Месопотамия) — постройка «№ 1» VI тысячелетия, под которой в ямах на 30—50 см ниже уровня пола находилось более ста вторичных захоронений.

В это же время из интерьеров жилищ исчезают и черепа умерших родственников, которые раньше нередко ставили вдоль стен и вокруг очага. Те же тенденции заметны и в погребальных обычаях Дунайской равнины VI тысячелетия. Взрослых и здесь редко теперь хоронят под домами, но обычно — вне поселений, в пещерах или на специальных кладбищах.

Причины изменения казалось бы устоявшегося обычая можно понять, поскольку перемены не распространились на детей. Жители среднего неолита почему-то полагали, что именно тех, кто умер во взрослом возрасте необходимо разлучать с домом, предавая земле или на кладбищах или в специальных «домах мертвых». Но чем дети отличаются от взрослых?

Подобно неандертальцам и кроманьонцам, обитатели неолитических поселений полагали, что умершие дети в инобытии станут взрослыми. В том же Телль ас-Саване детские захоронения по инвентарю неотличимы от взрослых, в них нет специальных детских вещей. Поэтому живых смущал не возраст сам по себе, а нечто, лишь отчасти связанное с годами земной жизни, а не с «возрастом» в вечности. Надо заметить, что и в настоящее время в Индии общий для всех индусов закон о кремации умерших не распространяется на детей до пяти-шести лет и на святых. Объясняют эти «исключения» обычно тем, что маленькие дети еще свободны от греха и потому не оскверняют собой землю, а святые подвижники аскезой уничтожили в себе все греховное. Очень возможно, что люди среднего неолита размышляли подобным образом и потому перестали

хоронить взрослых в своих жилищах. Взрослые были грешны.

¹ *F. El-Waily, B. Abu es-Soof*. The Excavations at Tell es-Savan. First Preliminary Report (1964) — Sumer: Baghdad, 1965. Vol. 21. P. 22.

Понятие греха — одно из важнейших в большинстве религий. Суть его в том, что человек своевольно нарушает какие-то установленные Творцом мира законы. Если все в мире — и живое и неживое — естественно следует тем правилам, которые заложены в основание мироздания, то человек может делать это, а может и не делать. Он — свободен. Свобода эта не беспредельна. В чем-то, подобно всем живым существам, человек инстинктивно подчиняется естественному закону — он не в состоянии свободно отказаться от питья, дыхания, сна, хотя может волевым усилием и существенно ограничить свои потребности и желания. Но где-то, и в очень обширной области своих действий, человек свободен вполне. Он может делать другим людям гадости, а может помогать им, он в состоянии жертвовать собой ради ближнего, любимого им, а может и требовать жертвы себе от других людей. Каждый из нас много раз на дню делает, часто того не замечая, такие выборы между добром и злом, хорошим и плохим. Для религиозного ума добро — это не просто то, что люди согласились считать таковым. Добро — это объективное установление Божие человеку, это — воля Божия в отношении человека, это, если угодно, предписанный ему Творцом закон, следуя которому он обязательно достигнет счастья, поскольку Бог — благ.

Напротив, зло — это отход от Бога в своеволие. Презрение к закону, данному человеку Творцом. Поскольку Бог — единственный первоисточник жизни, то отход от Него есть смерть, превращение в ничто. Грех — это и есть такое самоуничтожение, хотя с точки зрения самого совершающего грех человека, он самоутверждается, реализуя поставленные им перед собой цели. Человек не может вполне понять своим умом, почему-то хорошо, а это плохо, желание плохого к тому же часто застилает ему глаза. Отсюда — закон — это объективированная, но не объясненная воля Бога. Во многих религиях именно божественный закон является нитью, ведущей человека к своему Творцу, к блаженству и бессмертию.

Разделение заупокойных обычаев, различия в топографии погребений детей и взрослых с наибольшей достоверностью могут быть объяснены именно сознанием греховности взрослого человека. Но так же и убежденностью в безгрешности младенцев. Поэтому мы можем предположить, что в эпоху неолита грех считался делом рук самого человека, его свободного волевого

выбора. По-нятно, что младенец такой выбор сделать еще не может и потому сохраняет безгрешность. Умерший взрослый начинает сознавать-ся, как вместилище грехов, которые могут перейти на живых, про-должающих жить в доме, где он покойтся. Ведь мысль о взаимо-обмене силами живых и умерших за несколько тысячелетий до

разделения дома и кладбища уже легла основанием религиозного бытия человека, вызвав к жизни, как мы предположили, и осед-лость, и доместикацию. Но тогда, в протонеолите и раннем неолите этот «взаимообмен» воспринимался как благо, теперь же — как вредоносная опасность. И мертвые покидают мир живых. Их обителью отныне становится некрополь — город мертвых, кладбище.

Примечательно, что приблизительно в это же время святилище окончательно превращается в храм, отделяясь от жилища. Живые не только умерших, но и самих себя не считают более достойными постоянного предстояния Богу и святыне. Они грешны в своей повседневной жизни и поэтому, дабы не вызывать гнев Божества лучше Его дом отделить от своего и посещать Дом Божий в особые дни в состоянии очищенности, чистоты.

Не связано ли это обострение переживания греха с проникнове-нием антропоморфизма в иконографию Творца? То есть, когда лю-ди смогли уподобить Бога себе, тем самым, говоря, что они подоб-ны Богу, несут в себе Его образ, они остро ощутили собственное несовершенство, то, что божественное в них подавлено человечес-ким, доброе — злым.

Как бы то ни было, но в это время в погребениях, по-прежнему бедных инвентарем, встречается часто только один нарочито постав-ленный предмет — это сосудик различной формы, но всегда неболь-шой. Иногда таких сосудов несколько. Они ставятся у груди и рук, реже — у ног и темени покойного (Телль ас-Саван). В погребениях самарской культуры (Месопотамия, VI—V тысячелетия до Р.Х.) в руках, на груди или у головы умершего ставилась маленькая каменная фигурка с чашечкой на голове. Дж. Отс, посвятивший этим статуэт-кам специальную работу, обратил внимание, что украшения фигурки и тела покойного, близ которого она помещена, совпадают¹. В убейд-ской культуре (IV тысячелетие) в захоронениях находят керамические тарелки с опрокинутыми на них чашечками.

Судя по более поздним аналогам уже исторического времени, все эти сосудики и чашечки содержали в себе растительное масло. По всей видимости, именно из VI—V тысячелетий идет широко распро-страненный и ныне во многих религиях западной половины мира обычай умащать тела умерших. Что символизировало масло, елей?²

¹*J. Oates. The Baked Clay Figurines from Tell es-Savan// Iraq. — L, 1966. Vol. 28.*

²Елей — греческое слово, используемое и в церковно-славянском языке, а иногда и в русском, ελαιον — оливковое масло, образовано от слова ελαιον — маслина. Греческое слово елеос — сострадание, милосердие, фонетически сходно со словом ελαιον.

Погребальный сосуд из Телль Арпачии

Драма борьбы со смертью прекрасно отображена в погребальном сосуде из Телль Арпачии (Месопотамия, VI тысячелетие). В нем был предан земле череп. Внешняя стенка сосуда орнаментирована крестами мальтийского типа и бычьими головами. Также изображен огромный погребальный сосуд, над которым склонились два человека. Между их руками чашечка, полная, видимо, еля. Внутренняя стенка содержит сцену битвы умершего со смертью, олицетворенной хищным зверем. Тут же стоит бык и две женщины с распущенными волосами и подчеркнутыми знаками пола держат погребальный плат

Жаркий и сухой климат Переднего Востока быстро иссушает кожу. Под немилосердными солнечными лучами она трескается, начинает сочиться сукровицей, причиняя человеку тяжкие страдания. Но, если в кожу втереть растительное масло, страдания прекращаются. Кожа вновь становится эластичной и мягкой, болезненные трещины быстро врачуются. Должно быть это смягчающее действие масла обратило на себя внимание древнего человека¹. Кроме того, масло питает огонь светильника. Напитанный им фитиль горит, но не сгорает. Второе качество — прекрасный образ молитвы, первый — милосердия. Соединение двух этих качеств в

1

Как сообщает Дж. Мелларт, жителями Чатал Хююка уже

использовались для получения растительного масла крестоцветные, миндаль и фисташка. См.: Древнейшие цивилизации Переднего Востока. С. 85.

одном веществе очень хорошо соответствовало религиозному чувству — молитва, устремленная к Богу, вызывает Его милость, которая умягчает раны, причиненные грехом.

Мертвый тем более нуждается в милосердии Божиим. Он уже бессилён добрыми делами исправить соделанное им в жизни зло. Близким умершего остается только уповать на милость Творца. И потому сосуды с врачующим елеем ставятся близ тела покойного. Масло — символ исцеления Богом страждущего от пламени греха человека.

Чувство греха, переживание собственной некачественности, испорченности, материализовавшееся в разделении дома с кладбищем и святилищем, в широком использовании елея в погребальном обряде — особенность неолита. Осознав свою несоответственность Творцу, человек с новой драматической силой начинает искать пути преодоления ясно увиденной пропасти между собой и Богом.

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Некоторые находки эпохи неолита заставляют предположить, что возможно вместе с усилением чувства греха в религию пришли и человеческие жертвоприношения. Останки детей и подростков порой находят в основаниях фундаментов домов, иногда состояние скелета, безусловно, свидетельствует о том, что в момент смерти тело было грубо разрублено на части (Ярымтепе, Месопотамия). Смешанность детских костей с овечьими может, конечно, быть результатом заупокойной жертвы, но не исключено, что сам ребенок был такой жертвой вместе с ягненком. Под основанием странной постройки, напоминающей бассейн, обнаруженной в Иерихоне (докерамический неолит), находились десятки детских погребений.

Но если находки, сделанные на Переднем Востоке, позволяют лишь предполагать принесение людей в жертву, то в Средней Европе в VI—V тысячелетиях, безусловно, имели место какие-то культы, требующие убийства людей. В Южной Германии в пещерах Большой и Малый Офнет найдены десятки обезглавленных трупов, головы которых аккуратно были сложены в специальные гнезда, посыпаны охрой и обращены лицом на запад. В этой находке можно было бы

усмотреть своеобразный погребальный обряд, но тщательное исследование останков убедило ученых, что обезглавленные люди были специально умерщвлены ударом деревянного молота в левый висок. Позднее аналогичные находки были сделаны и в иных местах Центральной Европы. Большинство принесен-

ных в жертву — молодые женщины и дети, хотя есть несколько и мужчин.

В чем смысл человеческих жертвоприношений? Человек всегда сознавал, что за дурной проступок он должен принести какой-то выкуп, жертву. Чем тяжелее грех, чем яснее его осознание, тем большая жертва нужна. Но что может быть большей жертвой для человека, чем он сам? Однако расставаться с жизнью не хотелось, да это было и запрещено в большинстве религий. И тогда кое-где решили приносить себя в жертву не непосредственно, а в лице ближайших к жертвователю людей — детей, жен. Ведь ребенок — это продолжение родителей, их плоть, семя отца, выросшее на крови матери. Ребенок — как бы сам родитель, но уже отделенный от него. Жертва детьми была очень распространена в Восточном Средиземноморье в III—I тысячелетиях до Р.Х., но могла существовать она и раньше, во времена неолита. Жена — также часть плоти мужа. Возможно, какие-то обряды типа усыновления делали и пленного чужестранца «ребенком» жертвователя и позволяли тому принести его в жертву за себя.

Впрочем, безнравственность такой подмены хорошо сознавалась большинством неолитических племен и потребность в подлинно собственных жертвах, в личном усилии к спасению вызвала религию, которую мы, по памятникам ей присущим, именуем религией «больших камней», мегалитической.

Лекция

5

МЕГАЛИТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

КУЛЬТУРА «БОЛЬШИХ КАМНЕЙ»

Палеолит, неолит — это эпохи существования человека, временные границы которых очерчены учеными главным образом из соображений специфики трудовой деятельности и образа жизни. Палеолит — это время охоты и собирательства, кочевого или полукочевого образа жизни. Неолит — время освоения человеком производства продуктов питания, распространения скотоводства, земледелия, переход к оседлости, начало керамической индустрии. Религия этих обществ была частью их бытия, судя по доле затрачиваемого на нее труда — частью важнейшей. И все же, рамками для изучения религии палеолита и неолита являются рамки соци-ально-экономического бытия. У нас слишком мало данных, чтобы выявить в сколь-либо полной форме религиозную систему саму по себе. Впервые такая возможность предоставляется нам для последних тысячелетий неолита и начала эпохи металла.

Удивительно, но эту возможность дают не высокоразвитые неолитические сообщества Переднего Востока, не готовые вскоре заговорить на вечном языке письмен египтяне и шумерийцы, но обитатели холодных прибрежий Атлантического океана, жители Британских островов, Скандинавии, Бретани, Иберийского полуострова.

Мегалиты, то есть в переводе с греческого «большие камни», — это не какая-то новая технология изготовления орудий и не новые формы хозяйственной деятельности, но совокупность очень характерных памятников, дошедших до нас в большом количестве, всегда известных человеку в последующие за их возведением века, всегда будивших воображение, множивших догадки и домыслы о том, кто были их создатели и в чем были причины их трудов.

Мегалитами именуют довольно разнообразную совокупность объектов, возведенных по сходной технологии из необработанных или мало обработанных громадных камней весом до нескольких десятков тонн каждый. Поскольку мегалитические памятники бы-

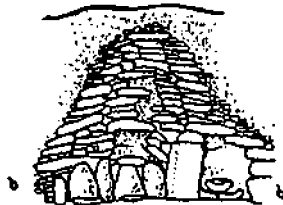
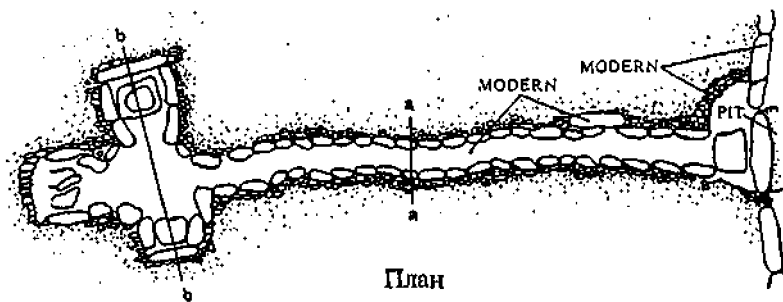
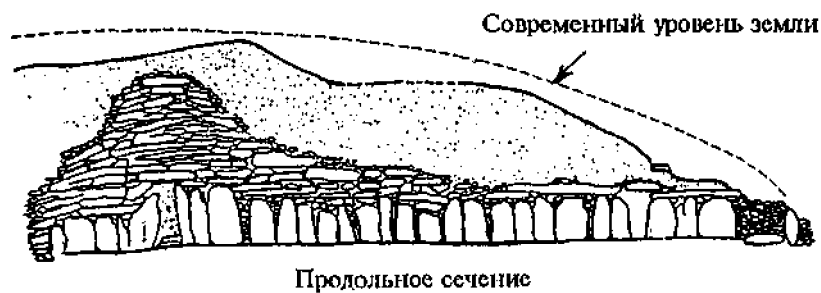
ли первоначально исследованы и описаны в тех краях Европы, где сохранилось древнее кельтское население (бретонцы Франции; валлийцы, гэлы Великобритании, ирландцы), и потому что народная легенда связывала эти камни с древними кельтами, их отдельным разновидностям были даны кельтские названия. Всего же таких памятников в Западной Европе известно ныне до пятидесяти тысяч.

Дольмен (дол — стол, мен — камень) — это сооружение из нескольких вертикально врытых в землю каменных плит, на которые положен сверху монолит. Часто вход также загорожен огромной плитой или двумя плитами с маленьким отверстием круглой или эллипсообразной формы между ними. Например, знаменитый дольмен Сото около Севильи имеет длину почти 30 м. Вход в него загораживает гранитная плита в 3,5 м высотой и 3 м шириной при толщине в 70 см. Весит эта плита 21 т. Некоторые дольмены были настолько велики, что их еще недавно использовали как загон для стад коз и овец, другие — небольшие, в которых с трудом поместится один человек. Ныне дольмены большей частью стоят открыто, но когда они возводились, то они покрывались землей, над ними насыпались курганы.

Галерейные гробницы — иногда к дольмену пристраивали длинный коридор тоже из каменных, врытых в землю вертикально плит, перекрытых или монолитами или ложным сводом из больших плоских камней. Дольмен, к которому вел такой коридор, превращался в обширное помещение овальной или крестообразной формы, также перекрытое ложным сводом. Над таким каменным сооружением насыпался громадный курган. Например, расположенный в долине реки Бойн (Ирландия) расползшийся курган Ньюгрэндж (New-grange) имел длину почти 40 м, а высоту внутренней сводчатой камеры — 7 м. Иногда, например, на Оркнейских островах (Шотландия), курганы имеют форму длинного вала, расширяющегося на концах. Коридор и камера часто составляют в длину только 1/6 — 1/8 часть такого кургана. Там, где ветры сдули за тысячи лет земляной покров, галерейные гробницы кажутся случайному глазу просто грудой хаотически набросанных камней, но специалист легко различает, что это сложная постройка.

Менгир (мен — камень, гир — длинный) — специально врытые в землю, вертикально стоящие камни то в

одиначку, то большими группами, являются кое-где на атлантических побережьях Европы чуть ли ни обычным элементом ландшафта. Во Франции насчитывается до шести тысяч менгиров, в том числе в одном департаменте южной Бретани — Морбиан — 3,5 тысячи. Крупнейший из известных менгиров Мен-ен-Хрёх (близ Локмариакёра), упавший



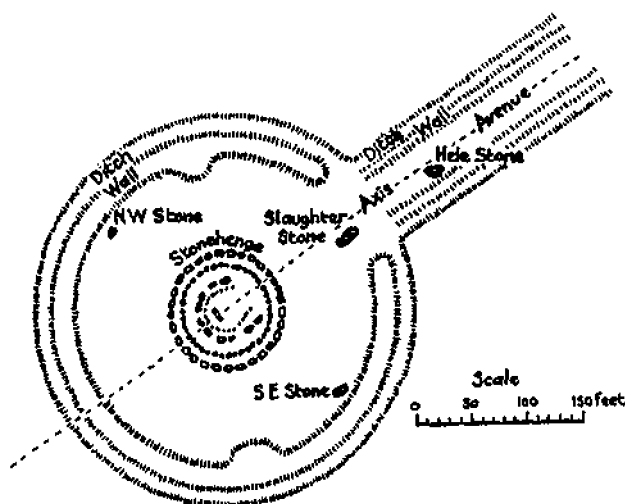
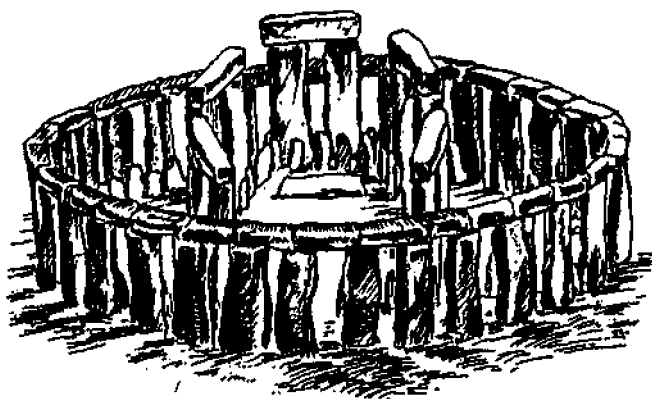
Сечение через камеру

Сечение через коридор

Курган и галерейная гробница в Ньюгрэйндж

от землетрясения и расколовшийся на пять частей, имел двадцать метров высоты. Обычная высота менгира 4—8 м. Во Франции и Англии есть места, где менгиры стоят рядами по несколько сотен. Самая знаменитая «аллея менгиров» в Карнаке (Сагпас, Франция) одиннадцатью рядами протянулась с запада на восток на четыре с четвертью километра и включает 2935 «длинных камней». «Аллея» в Менеке состоит из одиннадцати рядов завершающихся на западе кругом камней и всего насчитывает 1169 менгиров. Буквально в 200 м от Менека более, чем на километр протянулась «аллея» Кермарио с десятью рядами менгиров (всего 1029). К

западу от нее просматриваются также следы
кольцеобразной группы камней. В 400 м к северо-
востоку от Керма-



Стоунхендж — реконструкция и алан

рио находится третья «аллея» — Керлескан, включающая 555 менгиров, построенных в 13 рядов по 900 м. На Западе 39 менгиров так же образуют полукруг. Одна «аллея» имеется и в Англии. Это Эшдоун, где 800 менгиров стоят рядами в неправильном параллелограмме со сторонами 250 на 500 метров.

Круги менгиров называются кромлех (кром — круг, лех — ме-сто). Они с запада, а иногда и с востока завершают аллеи менгиров. Иногда они стоят сами по себе. Особенно примечательны английские кромлехи — Вудхендж, Эйвбюри, Амингхолл, Аболо и, разумеется, всемирно известный Стоунхендж (Stonehenge) близ

ЭМС-

10-А.
Зубов

145

бюри на равнине Солсбери (Уилтшир). Археологи обнаружили вокруг Стоунхенджа сложные земляные сооружения, остатки которых заметны на пространстве в несколько сотен метров. Но главным памятником этого удивительного кромлеха являются стоящие кругом циклопические прямоугольные монолиты. 30 таких камней по четыре метра в высоту каждый, располагались кругом диаметром в тридцать метров. По их верху шел сплошной архитрав из таких же почти громадных плит. Четыре из них лежат до сего дня так, как были положены тысячи лет назад. Внутри этого круга идет еще один круг меньших менгиров, а они окружают подковообразную фигуру из пяти громадных П-образных конструкций высотой в 3,5 метра. Внутри опять подковой стоят небольшие менгиры, а завершает сооружение плоский алтарный камень пять метров длиной, метр шириной и полметра толщиной. Вся постройка выполнена из прекрасного серо-голубого гранита, который пришлось доставлять километров за 250, из Пембрукшира (Уэльс), с гор Преселли. Это причудливое сооружение среди полей уютной обустроенной Англии с редкой силой напоминает о том, что смыслы человеческой деятельности далеко не всегда совпадали с нынешними, но не менее современного европейца его древний предок действовал целеустремленно и созидал не жалея сил. Только для чего созидал?

На острове, расположенном на другом конце Европы, на Мальте, лежащей между Италией и Тунисом, и издревле прозванной *Isola Sacra* — священный остров — имеются также уникальные и ни с чем не сходные мегалитические сооружения. Это — храмы. Они воздвигнуты из таких же, как и дольмены, громадных монолитов, но не гранита, а известняка, вертикально врытых в землю. Сверху, судя по найденным рядом глиняным моделькам, они были перекрыты исчезнувшими ныне крышами. Храмы, как правило, состояли из двух вытянутых овальных залов, соединенных друг с другом, и с выходом-коридором, дальний зал по оси коридора-выхода имел полукруглую обширную нишу — «алтарь». В залах и в алтаре стоят камни жертвенников, иногда кубической, иногда колоннообразной формы. Здесь же найдены и остатки больших статуй сидящих очень толстых женщин, формами, безусловно, напоминающих «венер» верхнего палеолита. Храмы эти порой велики. Так, условно

поименованный по соседней деревне, Тарксиен (Tarxien) Центральный имеет длину 23,1 м, ширину — 18,6 м. Камень жертвенника в Тарксиене Южном высотой 1,15 м украшен рельефом типично средиземноморского орнамента в виде спирали. Примечательно, что входы в эти обширные постройки часто крайне малы. Например, в подземный храм Халь Сафлине вело отвер-

стие 1 м на 0,4 м, в которое нужно было протискиваться чуть ли не ползком¹.

К числу мегалитических монументов относятся и циклопические, построенные из плохо обработанных глыб «в сухую» башни Корсики и Сардинии — нураги и торри.

Мегалитические постройки задают нам несколько загадок, не разрешенных до конца и по сей день. В чем смысл этих огромных и страшно трудоемких построек? Когда были возведены они и кем? Почему эти памятники встречаются практически по всему миру, не только в Европе, но и у нас на Кавказе, и в Индии, и на островах Индонезии, и в Океании, но всегда рядом с морем. Чем дальше от морского берега, тем меньше становятся их размеры, а на расстоянии нескольких десятков километров вглубь суши они и вовсе исчезают.

Некоторые примитивные народы Юго-Восточной Азии до начала XX века возводили типичные мегалиты — дольмены и мен-гиры. На острове Ниас (близ западного берега Суматры) чиновник голландской колониальной администрации Е.Е.В.Г. Шредер заснял в 1907 году на киноленту возведение дольмена на могиле вождя.

Говорит ли это о том, что мегалитическая культура имеет не-сколько центров возникновения и не связана с какой-то одной цивилизацией или с одной эпохой? Или же мы ничего не знаем о некоей древней культуре навигаторов и строителей, в незапамятные времена распространивших свои формы религиозных представлений почти по всем побережьям? Кое-где передаваемая от народа к народу древняя эта традиция возведения «больших камней» дошла до наших дней, хотя, надо думать, нынешние строители дольменов могут объяснить первоначальный смысл действий своих учителей не больше, чем хозяйка, пускающая в новый дом прежде людей кота.

Кому только не приписывалось создание мегалитов! И атлантам, и «истинным арийцам» (нацистская идея) и египтянам. Все эти домыслы остаются совершенно произвольными, и покров таинственности так и не снят с мегалитической цивилизации и ее создателей.

¹ *J.D. Evans. The Prehistoric Antiquities of the Maltese Islands. A Survey. London: Athlone Press, 1971; I.F.G. Ferguson. The Prehistoric Parish Temples of Malta//Journal of Mediterranean Studies, 1991. —Vol. 1, № 2. P. 286—294; D. Trump. Megalithic Architecture in Malta // The*

Megalithic Monuments of Western Europe. L.: Thames & Hudson. 1983.

10*

КТО И КОГДА СОЗДАЛ МЕГАЛИТИЧЕСКУЮ ЦИВИЛИЗАЦИЮ

Эти огромные камни люди видят на протяжении тысячелетий, но уже для греков и римлян, осваивавших западные побережья Средиземного моря и атлантические взморья Европы, они были памятниками седой старины, о которых местные варвары рассказывали разные небылицы. В конце XIX века в европейской науке установилось мнение, не колеблемое до середины 1960-х годов, что мегалиты были вдохновлены заупокойными комплексами великих цивилизаций Месопотамии, Египта, Малой Азии и Ханаана. Из Восточного Средиземноморья такие памятники постепенно рас-пространились до Иберийского полуострова и Северной Африки, а затем, во II тысячелетии до Р.Х. достигли Британских островов и французской Бретани. В I тысячелетии до Р.Х. они были вос-приняты жителями Южной Скандинавии, Северной Германии и Ютландии. Первоначально возводились, думали ученые, небольшие скальные гробницы, там, где пещер не хватало, гробницы достраивались из грубых каменных плит и лишь много позже евро-пейцы освоили сложные сооружения вроде Стоунхенджа или Нью-грэйнджа, храмы мальтийского типа.

Только в 1963 году блестящий знаток мегалитов Глин Даниэл высказал мнение, что гробницы Италии и Сардинии моложе ме-галитических комплексов атлантической Европы, а, следовательно, мегалитическая культура Западной Европы не пришла из Среди-земноморья, но возникла самостоятельно. Применение усовер-шенствованных методов радиоуглеродного анализа (С) не только подтвердило эту гипотезу Даниэла, но и обнаружило, что основные ансамбли Бретани и севера Иберийского полуострова, а также кур-ганы Ирландии возводились в VI—IV тысячелетиях до Р.Х., в то время как Средиземноморские ансамбли — в IV—III тысячелетиях. Оказалось также, что все основные типы мегалитических памятни-ков создавались одновременно, причем некоторые сложные кром-лехи и храмовые комплексы (Алаприайа близ Лисабона), были воздвигнуты ранее более простых сооружений².

Значение этого открытия огромно. Мегалитическая цивилизация оказалась не заимствованной из «Плодородного Полумесяца», но самостоятельно возникшей на крайнем западе Европы в IV—V тысячелетиях до Р.Х. Что-то побудило небогатых земледельцев и рыбаков атлантических побережий отказаться от старых, достаточ-

¹ *G.E. Daniel*. The Hungry Archaeologist in France. L., 1963.

² *S.J. de Laet*. La prehistoire de l'Europe. Bruxelles, 1967. P. 67.

но простых форм религиозной жизни и с напряжением всех сил начать возводить громадные комплексы из гигантских камней. Нам так трудно считать, что духовный переворот может случиться в народе, что всегда легче объяснить резкую перемену строя жизни заимствованием или вторжением иноплеменников. Но также точно, как промышленная революция XVII века произошла в Европе из-за развития внутренних свойств самих европейских народов, и «мегалитическая религиозная революция» не явилась, как видится теперь, следствием рецепции культовых форм, но оказалась проявлением заложенных в самих атлантических народах потенций.

Кто же был строителем мегалитических комплексов? «На Атлантическом побережье, в Северной и Центральной Португалии циклопические каменные гробницы строились, в этом нет никаких сомнений, зажиточными крестьянами» — указывает Дж. Марингер¹. Тщательный археологический и палеоэкономический анализ последних десятилетий, в частности исследования Колина Рэнфрю², показали, что природные условия главных мегалитических районов Западной Европы были суровы, а трудоемкость даже простого воспроизводства пищи — высокой. Хотя семь тысяч лет назад климат Европы был теплее нынешнего, все же сам характер почв свидетельствует о невысоком плодородии приморских долин. Нехватку хлеба отчасти компенсировала рыбная ловля и охота, но полагать неолитических земледельцев Ирландии или Бретани богатыми было бы очень большим преувеличением. Тем более что меновая торговля, в те века уже процветавшая на Ближнем Востоке, здесь вряд ли была развита. Ничего исключительного, ценного для иных краев северо-запад Европы не производил, а от основных центров богатства удален был весьма значительно.

Работа ученых на богатом мегалитическими галерейными гробницами шотландском острове Арран и в Южной Швеции выявила, что строители мегалитов жили хуторами, организованными в территориальные общины, объединявшие от 50 до 500 человек. Расположенные в местах схождения нескольких участков пахотной земли гробницы по всей вероятности являлись коллективным могильником соседской общины. Жители Аррана и иных атлантических районов Европы не были

объединены в то время никаким образованием государственного типа. Это были именно хуторские соседские общины, которые вели натуральное хозяйство.

¹*J. Maringer*. The Gods of Prehistoric Man. P. 159.

²*C. Renfrew*. Megaliths territories and population // Acculturation and Continuity in Atlantic Europe. Brugge: De Tempi. 1976. P. 205.

Колин Рэнфрю подсчитал, что при неолитических технологиях для возведения самой скромной галерейной гробницы затрачивалось 10 тысяч человеко-часов. Более крупные сооружения, обслуживавшие несколько общин, требовали десятикратного увеличения усилий, а такие ансамбли как Стоунхендж или Ньюгрэндж обошлись неолитическим земледельцам в 30 млн. человеко-часов каждый.

Хотя кромлехи Англии, курганы Ирландии и бретонские «аллеи менгиров» создавались веками, если не тысячелетиями, они все равно требовали объединения усилий десятков тысяч людей. А так как государство, способное направить силы своих подданных в нужном направлении, отсутствовало, то действовал какой-то механизм социальной самоорганизации. Видимо, Стоунхендж и Нью-грэндж имели такое значение для сотен английских или ирландских соседских общин, что они добровольно участвовали в их строительстве, безусловно, в ущерб своему бытовому благополучию. Ведь мы порой забываем, живя в громадном безличном государстве, что в то далекое время труд и продукт труда зримо соединялись. Потратил лишний день на вспашку поля — больше поднял земли и больше собрал урожай. Вышел еще раз в море — наполнил пару бочек соленой рыбой. Когда строители мегалитов, в ущерб своим продуктовым запасам, предпочитали вспашке полей и рыбалке таскание многотонных гранитных глыб и копание рвов святилища, часто отстоящего к тому же за сотни километров от их жилья, — они делали нелегкий, но очень характеризующий их выбор.

Долгое время ученые, изучающие мегалитическую цивилизацию, не могли разрешить и такую загадку — где жили строители кромлехов и дольменов. Ничего даже отдаленно напоминающего грандиозностью эти культовые постройки и предназначенного для жилья не удавалось найти. Если люди так умело строили каменные гробницы, то где каменные основания их домов, загонов для скота, сенных сараев? Ничего подобного археологи не нашли и по сей день и, скорее всего, не найдут никогда. Но тщательные изыскания последних десятилетий с применением совершенной техники позволили все же отыскать жилье создателей культуры «больших камней». Жилье это оказалось на редкость убогим. В Южной Скандинавии Стрёмберг в 1971 году нашел в Хагестаде (Скэн) следы от

обуглившихся в болотистой почве свай. Это были единственные остатки жалких свайных хижин, в которых ютились строители мегалитов¹. Не более основательными оказались и жи-

¹ *M. Sahlins. Stone Age Economics. L. 1972. P. 97.*

лища рыбаков Аррана. Хутора или деревни вокруг бретонских «ал-лей менгиров», кажется, так до сих пор и не найдены. А о создателях мальтийских мегалитических святилищ Дж. Марингер писал: «Самым удивительным у этих неолитических островитян была, кажется, сила их веры. Хотя сами они вне всяких сомнений ютились в жалких хижинах из плетеных циновок, которые вскоре разрушались и исчезали без следа, они возводили громадные храмы, циклопические стены которых сохранились и по сей день». Еще более Марингер бы удивился, когда узнал, что мальтийские храмы построены были тысячи на две лет раньше, чем думал он и все его коллеги в 1950-е годы, и притом на их строительство никак не повлияли ни Египет, ни Шумер, где тогда ничего подобного еще не строили.

«Даже простые дольмены, — пишет он в другом месте своего исследования, — обнаруживают затраты сил и материалов, на много превышающие все необходимое в отношении мертвых. Такие затраты не могут быть убедительно объяснены из того факта, что эти дольмены, галерейные и купольные гробницы являлись общинными склепами. Невозможно объяснить их за редчайшими исключениями и непомерным честолюбием отдельных богатых родов. Поражает то, что, возводя величественные жилища своим мертвецам, они и не думали строить что-либо подобное для нужд живых».

Но кто и когда убедительно объяснил *какие* затраты для умерших разумно делать живым? Священник Джордж Барри, написавший в начале XIX столетия книгу истории Оркнейских островов, расположенных к северу от Шотландии и также богатых мегалитическими памятниками, считал, что создатели этих сооружений «почти до безумия были воспламенены причудливым духом их религии». Но, наверное, с точки зрения строителей стоунхенджей, современные европейцы, далекие их потомки, показали бы им не менее безумными, когда все силы своих рук и воли они вкладывают в обустройство временного, земного существования, стараясь вовсе забыть о неизбежности смерти и отщипывая для умерших только жалкую толику тех средств, какие тратятся на прихоти живых.

«В мегалитических культурах Средиземноморской и Западной Европы, — пишет Мирча Элиаде, —... поселения не превосходили размеров деревни. Мегалитические «города» (the cities) на Западе

¹*J. Maringer*. The Gods of Prehistoric Man... P. 156.

²*Op. cit.* P. 165.

³*Revd. George Barry*. History of the Orkney Islands. Edinburgh, 1805. P. 102.

в действительности возводились для умерших — это были некро-поли»¹.

Чтобы понять религию мегалита мы должны представить себе строй сознания очень несходный с нынешним. Люди с глубочайшей древности искали связи с Богом и путей победы над смертью, но здесь, на атлантических побережьях Европы, шесть—семь тысяч лет назад они по непонятным для нас причинам вдруг с особой ясностью осознали, сколь непроста эта задача. Они усомнились в привычных ритуалах и жертвоприношениях. Они почему-то сочли, что того, что делалось раньше, совершенно недостаточно для уверенности в хорошем посмертном бытии. Они поняли, что труды для вечности следует многократно умножить, пренебрегая удобствами этой жизни. Вряд ли мы когда-либо достоверно узнаем, что стало причиной этой духовной революции, но она быстро охватила обширные пространства атлантических побережий Европы, Северозападную Африку, сначала Западное, а потом Восточное Среди-земноморье, берега Черного моря.

Судя по тому, что круг бытовых археологических находок очень разнится в отдельных частях этого мегалитического мира, можно с большой долей уверенности предположить, что мы в данном случае имеем дело не с колонизацией одним народом — «строителем мегалитов» обширных пространств Старого Света, но с распространением суммы религиозных идей среди многих племен и культур.

Возникнув где-то на западе Европы, убеждения, связанные с резким возрастанием трудоемкости религиозных, особенно заупокойных ритуалов, распространились на очень большой территории. Процесс этот сравним с движением идей всемирных религий. Если археолог далекого будущего раскопал бы древний Новгород, Кёльн и Йорк он повсюду столкнулся бы со сходной картиной — один громадный каменный комплекс, безусловно, религиозного предназначения, некоторое число подобных же, но меньших размеров, комплексов, и море недолговечных и неказистых жилых построек. Он бы ошибся, если бы счел все эти ансамбли делом рук одного народа, но он был бы совершенно прав, когда бы решил, что люди, их возводившие, вдохновлялись идеями, нашедшими из единого источника, и что они одинаково предпочитали усилия в религиозной сфере житейским трудам.

Если бы такому археологу пришлось раскапывать

современные Чикаго, Петербург или Милан, он конечно бы и здесь нашел постройки «культового назначения», но они бы совершенно теря-

-Г *M. Eliade. HRI, Vol. I.*
P. 126-127.

лись среди многоэтажных домов, шикарных вилл, стадионов и театров. И ученый будущего будет совершенно прав, если сделает вывод, что через 600—800 лет после Новгорода и Йорка представления европейцев претерпели глубочайшие изменения и теперь, заботливо охраняя свои религиозные памятники, они направляли основные силы на обустройство этой, «посюсторонней» жизни.

Когда мы исследуем цивилизации далекого прошлого, не оставившие письменных свидетельств, то сами камни порой убедительно говорят, во что верили и чем жили их строители. «Большие камни» мегалита, безусловно, утверждают, что мощнейший религиозный подъем имел место в Европе и прилегающих к ней землях в VI—IV тысячелетиях до Р.Х.

Процесс этого религиозного подъема между тем не захватил все народы Европы. Почему-то он плохо распространялся вглубь материка. Жители Средней Германии, обитатели свайных построек швейцарских озер, земледельцы придунайских равнин остались к нему равнодушны. Подчас даже на маленьком пространстве можно зафиксировать границы зоны распространения мегалитической культуры. Так, в Южной Швеции, на островах и балтийских берегах Ютландии из ледниковых валунов возводили циклопические постройки, а рядом, в Западной и Центральной Ютландии продолжали хоронить «по старинке» в обычных копанных могилах, нисколько не считая нужным умножать труды для своего и своих соплеменников надежного посмертного существования.

Но в чем же была суть этой «новой веры»? Зачем, пожертвовав частью урожая и удачными охотами, потеряв, кажется, всякий интерес к обустройству своей земной жизни, начали европейцы ворошить многотонные глыбы гранита и известняка?

ЗАЧЕМ ВОЗВОДИЛИСЬ ПОСТРОЙКИ ИЗ «БОЛЬШИХ КАМНЕЙ»

Ныне никто не сомневается в том, что мегалитические постройки как-то были связаны с заупокойным культом. Но современному исследователю кажется неправдоподобным, что один этот круг идей мог вдохновить людей на такие грандиозные работы. Слиш-

ком уж это несходно с нашей нынешней шкалой ценностей. Даже такой крупнейший специалист по мегалитической археологии как Калин Ренфрю, в юности дававший клятву, что он раскроет тайны создателей «больших камней», через много десятилетий после того юношеского порыва вполне прозаически писал: «Совершенно ясно, что многие из памятников мегалита имели отношение к нуждам

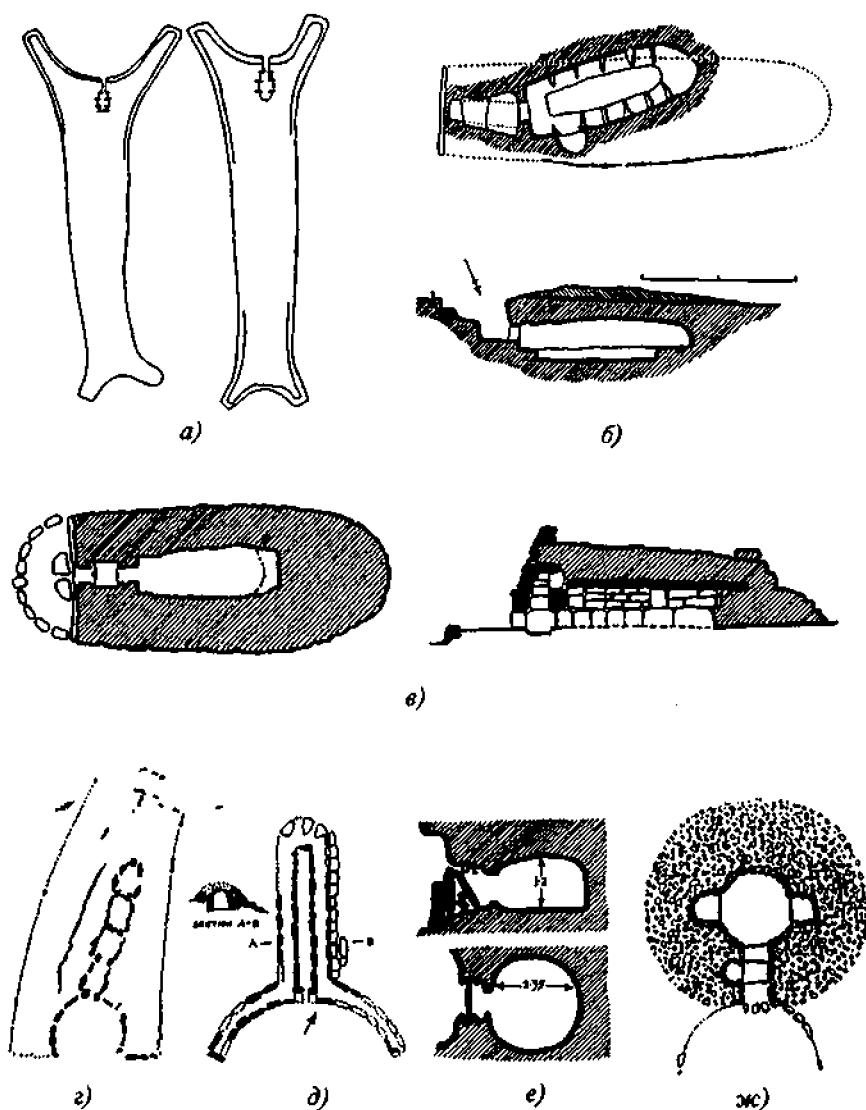
мертвых, но мы не должны считать, что это предназначение было для них главным. Можно, если к тому имеется желание, удовлетворить нужды мертвых и не строя для них огромные гробницы. Нельзя считать, что все эти сооружения имели одинаковое назначение и использовались сходным образом»¹.

А между тем сами данные археологии говорят против выводов признанного ученого. Но при том неверно считать все мегалитические сооружения просто гробницами. Могильники, склепы доминируют среди них, но есть немало монументов, где не обнаружено останков людей. Например, «аллеи» менгиров сохраняют следы жертвоприношений, но захоронения под менгирами и около них, как правило, не встречаются. Другое дело, что «аллеи» эти ведут к находящимся недалеко мегалитическим гробницам и курганам. Надземные храмы Мальты также не являлись склепами. В них нет захоронений, но близ них имеются подземные святилища (гипогеи — от греч. ὑπόγειος — подземный), полные человеческих останков. Например, в знаменитом гипогее Халь Сафлиени (Hal Saflieni), близ деревни Тарксиен, в подземных залах, приделах и в естественных пещерах, в которые незаметно переходит рукотворное святилище, обнаружены кремированные останки приблизительно семи тысяч человек и множество черепков от преднамеренно разбитой во время исполнения заупокойных ритуалов посуды. «То, что храм был устроен под землей, дает основания предположению, что здесь совершались культы хтонических (от греч. χθόνιος — земной) сил» — отмечает Марингер².

Мы знаем, что многие ныне возвышающиеся над землей мегалитические сооружения, например дольмены, первоначально были скрыты под насыпными курганами. Есть гипотеза, впрочем достаточно неправдоподобная, что даже такие грандиозные кромлехи, как Стоунхендж, являлись когда-то подземными святилищами, скрывавшимися под искусственными холмами. Но даже без этого крайнего предположения безусловно ясно, что Стоунхендж и подобные ему памятники были связаны с культом мертвых. Они всегда расположены среди древних кладбищ, их окружают курганы родовых склепов. Кроме того, на урнах, использовавшихся для хранения кремированных останков, извлеченных из курганов II тысячелетия до Р.Х. в Ландиссилье (Пембрукшир, Уэльс) и Кулхилл

(Ирландия) имеются изображения кромлехов, похожих на Стоун-хендж.

C. Renfrew. The Megalithic Monuments of Western Europe. L, 1981. P. 9. *J. Maringer*. The Gods of Prehistoric Man... P. 158.



Типы мегалитических гробниц:

а) воспроизводящие в плане кость «длинные курганы» Оркнейских островов (Саус Ярроу, конец IV тыс. до Р.Х.); б) вырубленная в скале гробница (о. Мальорка); в) частично вырубленная в скале, частично достроенная из каменных глыб гробница (о. Менорка); г) многокамерная пирамидальная гробница (Северная Ирландия); д) «Гробница гигантов» (о. Сардиния); е) вырубленная в скало гробница (Кастелуч-чо); ж) ложноводчатая гробница (Лос Милларес)

Но, с другой стороны, даже типичные курганы, «дома мертвых», как именуют их нынешние обитатели Англии и Ютландии, имели в прошлом обширные надземные сооружения. Археологи обнаруживают ямы от мощных опор по краям курганов, следы бревенчатых стен и каких-то сложных сооружений, видимо — надземных святилищ. Ансамбли строились так, чтобы они были видны издали¹. Ирландский Ньюгрэндж сверху был даже обсыпан кварцем и верно сиял на солнце, подобно громадному «космическому яйцу». Над гипогеем Мальты возвышался ныне почти разрушенный надземный храм.

Надземная и подземная ритуальная практика или объединялась одним комплексом или осуществлялась по соседству. И в этом нет ничего странного. Ведь заупокойный ритуал и погребение для религиозно настроенного ума есть не самоцель, но только средство преодоления смерти, победы над ней. Судя по громадности заупокойных комплексов, жители мегалита считали такую победу над смертью делом очень нелегким, но они уповали на вечную жизнь, на восстание из мертвых и потому соединяли свои гробницы и курганы с храмами, устремленными к небу. Смерть и воскресение были для них двумя актами единой драмы.

Но если храмы и ограды строились не только из камня, но, там, где это было проще, — из дерева, то в заупокойных сооружениях безусловно предпочитался камень. Монументальные «вечные» захоронения должны были стоять до конца времен. Поэтому их строят на-всегда. Жилища же живых временны и непрочны, как сама наша земная жизнь. До нас от эпохи мегалита дошло то, что предназначалось мертвым, то есть вечности. Хорст Кирхер² как-то заметил, что менгиры возможно считались заместителями тела, в них могли воплощаться души умерших. Камень становится символом вечности чело-веческой личности. Он неразрушим. Он не подвержен тлению и распаду. До конца времен, пока не произойдет телесное воскресение, ожидая его и даже символически реализуя его во времени, ставили, может быть, древние жители атлантических побережий огромные камни, составляли из них ряды «аллей».

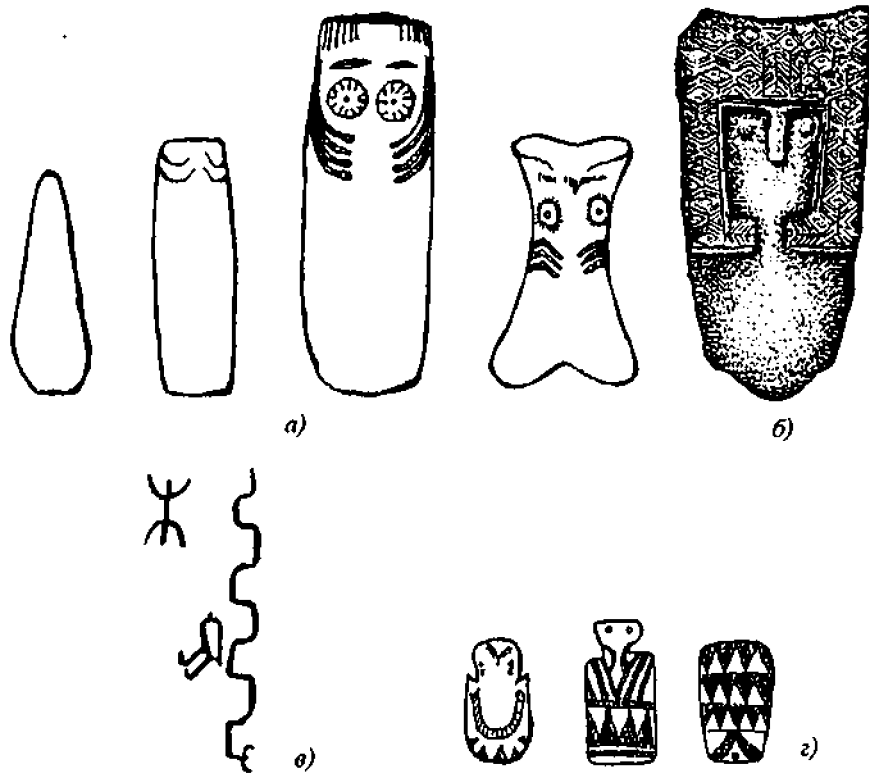
Однозначного объяснения смысла воздвижения менгиров не существует, но то, которое предложил Х.

Кирхер и на египетском материале подтвердил Джордж Огдон³, кажется наиболее правдо-

¹ *M. Dames*. The Silbury Treasure. L, 1976.

² *H. Kircher*. Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke // Abhandlungen der Akademie in Mainz, Geistes — und Sozialwissenschaftliche Klasse. 1935. S. 609-816.

³ *J. Ogdon*. Some Reflections on the meaning of the «Megalithic cultural expressions» in Ancient Egypt // *Varia Egyptiaca*. San Antonio (Texas). 1990. Vol. 6. P. 18.



а) «Круглые идолы». Мегалитическая культура Иберийского полуострова; б) портрет-ный менгир (Южная Франция, департамент Буш-дю-Рон, Лори-Пунвер); в) змея и предок рода. Рисунок на менгире (Saint Micaud, Франция); г) «Плоские идолы» (Иберийский полуостров, IV тыс. до Р.Х.)

подобным. Менгиры — это неразрушимые тела умерших; дольме-ны, гробницы, курганы — их обиталища до конца веков, до момента окончательной победы над смертью. Эти рукотворные каменные склепы наследовали естественным пещерам палеолита, которые имели, должно быть, такое же символическое значение. Ведь переходной формой к мегалитической гробнице от пещеры стали каменные расселины скал, которые на Иберийском полуострове и островах Западного Средиземноморья (Балеары, Корсика, Сардиния) накрывали крышей из каменных плит, закрывали плитой вход и, таким образом, превращали в склепы, в которых покоились десятки умерших¹ (см. рис. на с.

155).

J. Mannger. The Gods... P. 166.

В мегалитических захоронениях атлантической зоны и рядом с могилами в средиземноморской зоне находят маленькие цилиндрические или конические камни, часто с нарисованными круглыми глазами и с геометрическим орнаментом. Эти, так называемые, «круглые идолы» должно быть, являлись заменителями настоящих менгиров и служили тем же целям воплощения душ умерших в не-разрушимое тело. Переходной формой от настоящих менгиров к могильным «круглым идолам» скорее всего являются небольшие, 20—25 см, «статуарные менгиры», на которых имеется схематическое изображение человеческого лица в геометрическом орнаменте (см. рис. на с. 157).

Итак, «большие камни» дают нам основания предполагать, что с их помощью древний человек надеялся преодолеть разрушительные силы времени. Но было ли такое сохранение самоцелью?

Сэр Джеймс-Джордж Фрезер, ссылаясь на А. Круита (A.C. Kruijt), рассказывает следующее индонезийское предание. Первой паре людей Бог дает на выбор два дара — камень и банан. Люди немедленно выбрали банан и совершенно равнодушно отнеслись к камню. И тогда они услышали голос с неба: «Вы избрали банан, и по-тому ваша жизнь будет подобна жизни этого плода — уязвима и кратковременна. Если бы вы избрали камень, ваша жизнь уподобилась бы жизни камня, неизменного и вечного». Кажется, строители мегалитов всеми силами пытались исправить ошибку первых любителей бананов.

«ДОЛЖНО ВАМ РОДИТЬСЯ СВЫШЕ»

Еще в эпоху верхнего палеолита внутренние части пещер, в которых устраивали святилища, красили охрой в красный цвет. Это цвет крови, жизни, возрождения. Ведь тем же красным порошком охры посыпали тела умерших и основания жертвенников. Красный цвет с тех пор навсегда закрепился в религиозной символике, как цвет потустороннего мира. Но сами пещеры, окрашенные охрой, тоже являлись символом — они отображали утробу земли. В неолитических культурах Юго-Восточной Европы и Переднего Востока захоронения, как мы помним, часто совершались в яйцеобразных могильных ямах или в сосудах (пифосах)

для хранения зерна. И то и другое символизировало матку, место, где из капли семени вырастает человеческое существо, в свое время выходящее из чрева к автономному личному существованию.

-Г *J.-G. Frazer. The Belief in Immortality. L., 1913. Vol. I. P. 74.*

Нами нынче крепко забыто значение того холмика, который насыпаем мы над могилой близкого человека. «Так принято» — скажем мы — и только. Но холмик этот — продолжение многотыся-четелного символического ряда, который тянется должно быть еще с эпохи палеолита. В огромных мегалитических курганах, насыпав-шихся над галерейными гробницами, символ этот проявляется с ред-кой выразительностью.

Любой курган, любой, даже самый маленький могильный холмик, воспринимался как живот Матери-Земли, беременный новой жиз-нью. Жизнь, смерть и пища для неолитического земледельца явля-лись почти тождественными понятиями. Когда древний человек сам начал сеять зерно, перед ним во всей таинственной полноте откры-лась «жизнь через смерть». Зерно, посеянное в темноту земли, умерев для этого мира (его нельзя уже было использовать в пищу), через определенный срок выходило на свет колосом, который давал новую пищу, и соответственно жизнь тем, кто ел от него, перемалывая зерна, родившиеся от умершего зерна, выпекая из теста хлеб. В зернотерке и печи зерно вновь умирало, но через эту новую смерть, оно давало жизнь и силу человеку, вкушающему хлеб. А когда сам человек уми-рал, то он также ложился в землю, и те, кто сеяли это «семя», также уповали на всходы жизни. Мать-Сыра-Земля, кормящая человека, принимающая в себе его тело, должна была и его возродить, подоб-но зерну, к новой жизни, столь же лучшей старой, сколь зрелый пол-ный колос лучше одного, брошенного сеятелем зерна.

Образом готовящейся к рождению новой жизни для человека был, понятно, беременный материнский живот. Сначала таинственно в ут-робе матери вызревает новая жизнь, чтобы потом выйти на свет и обрести свободное существование. Этот замечательный символ, глу-боко пережитый уже в палеолите, стал существеннейшим в мегали-тической цивилизации. Европейские крестьяне чуть ли не до начала XX века называли снопы и скирды зерновых «Зерновой Матушкой».

Майкл Дэймс, исследователь одного из крупнейших мегалитичес-ких комплексов — Силбюри-хилл (Silbury Hill) в Юго-Восточной Англии (Уилтшир), указывал, что в неолитической Британии холм яв-лялся образом беременного живота богини земли. «Земля, в которой хоронят людей, это — мать умерших. Целью строителей

могил было наиболее полное уподобление могилы телу матери. Та же идея, как кажется, осуществлялась и при организации внутреннего пространства галерейной гробницы, погребальная камера которой и коридор, должно быть, представляли собой матку и влагалище».

¹ M. Dames. The Silbury Treasure. The Great Goddess Rediscovered. L., 1976, P. 30.



исследовав рвы и
иные чуть заметные
ны-не сооружения
вокруг могильника
Силбюри-хилл,
Дэймс обнару-жил,
что они воспро-
изводят формы
полуле-жащей или
сидящей на
корточках очень
полной женщины,
жи-вотом которой
явля-ется курган-
гробница.
Археологу эта
колос-сальная
фигура живо
напомнила статуи и
ста-туэтки
«толстых дам»
мегалитических

свя-

«Толстая дама» Мальты. Статуя из Хагар Кима

тилиц Мальты, неолитических фресок Чатал Хююка и Хаджилара, находки на болгар-ском холме Пазарджик.

«Захоронение в утробе, — писала Мария Гимбутас, — аналогич-но семени, брошенному в землю, и потому вполне естественно ожидать появление новой жизни из прежней»¹. Всеобщая легенда о Хозяйке Горы, донесенная до русского ребенка сказами Бажова, является воспоминанием этой древней веры в рождающую к жизни и одновременно хранящую мертвых, утробу богини земли². Пото-му-то облик «Хозяйки Горы» двойствен — он и несет успех, сча-стье, и одновременно веет могильным холодом.

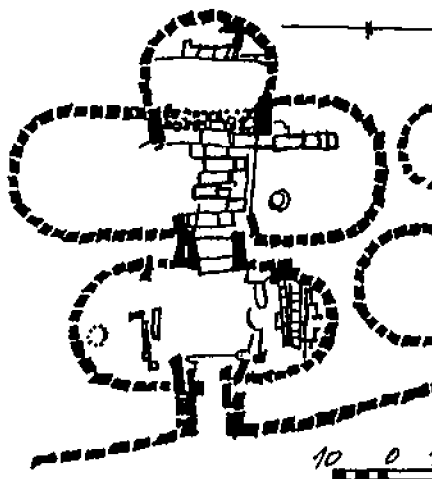
Вход в подземные гробницы и святилища мегалита обычно делался преднамеренно затрудненным, войти можно только со-гнувшись в три погибели или даже ползком. Как правило, такой вход делался круглой или слегка эллипсовидной формы в двух плитах, отделявших от внешнего мира коридор галерейной гроб-ницы или гипогеума. По мнению большинства археологов так ор-

ганизованный вход с максимальной точностью воспроизводил на-ружные женские половые органы. Уподобление было не случай-ным и не несло никакого налета эротизма. Рождение из утробы Матери Земли дело столь же нелегкое, как и рождение ребенка из чрева матери на свет Божий. Это — «узкий путь» возрождения.

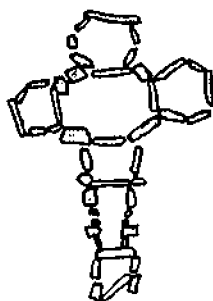
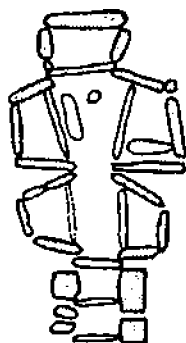
¹ *M. Gimbutas*. The Earth Fertility Goddess... 1987. P 21.

² *H.P. Duerr*. Traumzeit: Über die Grenze // Zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt am Main, 1978. S. 209.

Вульвообразное оформление входа в мегалитические гробницы Англии:
а) Норис Тамп; б) Вилл-мидд Тамп



Храм на острове Гоцо (Гигангия, Мальта). П
нающий фигуру «толстой дамы»



Н
м
т
с
с

Образ «толстой да
в оформлении мегалитических г

Равно и живым должно было не без труда из своего мира для погребальных и ритуальных надобностей входить в глубины мате-ринского чрева.

В средневековой Европе долго сохранялось представление, что пройти через пещеру насквозь горы или через сквозное дупло старого дерева — означает заново родиться, а спать в пещере — спать в утробе. С другой стороны, сонник Артемидора объясняет, что если привидится, что спишь с богиней — то, значит, скоро умрешь. Наши «ку-ринные божки» — камни с дырками, которые так любят отыскивать дети, а потом носить на шнурке на шее — тоже отдаленное воспоминание о рождающей к новой жизни материнской утробе земли.

План многих скальных храмов-склепов Мальты, галерейных гробниц Британских островов и французского побережья Атлан-тики поразительно напоминает человеческую фигуру, нередко — фигуру «толстой дамы». При этом вход в такой храм-гробницу всегда соответствует месту органов размножения в человеческом теле. «Много трудов предназначено каждому человеку и тяжело иго на сынах Адама, со дня исхода из чрева матери их до дня возвра-щения к матери всех» [Сир. 40.1-2]. Эти слова еврейского мудреца эллинистической эпохи, Иисуса бен Сиры, доносят до нас древ-нейшее ощущение возрождающей материнской утробы земли.

«СОВИНОГЛАЗАЯ БОГИНЯ»

Мать умерших продолжает жить в преданиях многих европей-ских народов. В латышских песнях ее зовут «матерью могилы», «матерью песчаного холмика» (т.е. могильного холма). В ее руках ключи от могилы и она приветствует умерших, вносимых через кладбищенские ворота. Она пляшет на могилах или впереди похоро-ронной процессии¹. Балтийский фольклор, наверное, самый арха-ичный в Европе, сохранил интереснейшие черты древнего культа великой богини. Ворота кладбища — это вход в ее утробу, послед-ний символ, оставшийся от узкой щели, ведущей в мегалитическую галерейную гробницу. Ключи от могилы — это возможность возрождения, победы над смертью, которая пребывает в руках самой богини смерти, вернее, в ее утробе, ибо она — мать, имеющая рано или поздно, но родить умерших. Танец на могиле, аналогичный знаменитой тандаве Шивы, разрушает смерть.

Иезуиты, проповедовавшие в Литве в XVII—XVIII веках, сообщали, что жмудь продолжает поклоняться Жемине, Матери-Земле,

¹ *H. Biezais*. Die Hauptgöttinnen der Alten Letten. Uppsala: Almqvist and Wiksells. 1955. P. 339.

которую считают владычицей мертвых, но одновременно именуют «цветущей» и «проращивающей почки деревьев». «О мать, я исшел из тебя, ты носила меня, нянчила меня и ты примешь меня вновь после смерти моей» — обращались литовцы к Жемине¹.

Это — то же самое существо, которое изображали в виде «венер» в позднем палеолите, в виде змееголовой женщины с ребенком на руках — в ранненеолитических культурах Переднего Востока. Эпоха мегалита — это время своеобразного иконоборчества, когда человек с большой силой создает совершенную неподобность божественного всему земному. Он избегает изображений также старательно как ориньякский охотник осваивал рисунок. В лучшем случае нам приходится довольствоваться символическими знаками и доведенными до геометризма стилизованными изображениями каких-то духовных сущностей. Однако одно изображение, тоже стилизованное, но все же вполне узнаваемое, встречается нас часто у входа в мегалитические усыпальницы. Это — изображение так называемой «совиноглазой» богини.

Полное изображение включает два круглых глаза, сходящиеся брови и клюв хищной птицы. Ниже изображаются груди и еще ниже закрученной спиралью — лоно богини, принимающее мертвых и рождающее их к новой жизни (см. рис.). Часто это изображение упрощается до «Т-образного» символа. Изображения эти известны с V тысячелетия до Р.Х. в Западной Европе. В середине IV тысячелетия они обнаруживаются на Переднем Востоке (Телль Барак, Сирия).

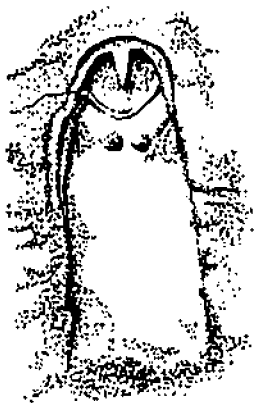
Откуда это странное изображение? О. Кроуфорд, посвятивший специальное исследование этой богине², предположил, что образом хищной птицы она наделена из-за обычая выставлять тела умерших на склевывание вплоть до очищения скелета от мягких тканей. Птицы, поедавшие труп, стали символами богини земли и смерти. Находки Дж. Меллартом фресок Чатал Хююка, где как раз изображено поедание громадными грифами обезглавленных человеческих тел, свидетельствуют в пользу существования такого похоронного обычая в неолитическое время. В мегалитических гробницах Оркнейских островов многочисленны находки принесенных в жертву крылатых хищников — белохвостых орлов, воронов, сов. Безусловно, несъедобные и во многих религиях нечистые, эти птицы

приносились в жертву в местах захоронений, поскольку они принадлежали «совиноглазой» богине, являлись ее воплощениями.

¹ М. Gimbutas. The Early Fertility Goddess... 1987. P. 23. См. также:
Р. Ber-
ger. The Goddess Obscured. Transformation of the Grain Protectress
from
dessa to Saint, Boston, 1985. God

² O.G.S. Crawford. The Eye Goddess. L, 1957.

11*



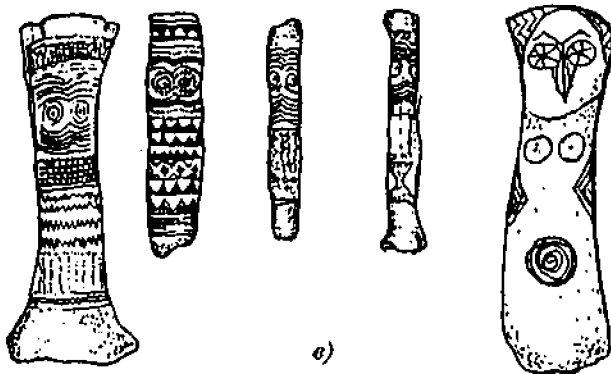
а)



б)

а) подземное святилище. Наскальное изображение в притворе (р-н Парижа) IV—III тысячелетие до Р.Х.

б) Стела (остров Авен Мунье, Южная Франция) IV—III тысячелетие до Р.Х.



в)

в) кости пальцевых фаланг с изображением «совиноглазой богини» (Альмизарак, Альмбрия. Испания). Начало III тысячелетия до Р.Х.

Изображения «совиноглазой богини»

Возможно, круглый, часто напоминающий колесо с втулкой и спицами, глаз богини и связь с ней больших хищных птиц обусловлены и иными символическими уподоблениями, о которых речь пойдет ниже, но связь с плотоядностью — саркофагией также совершенно очевидна. Кельты по сей день именуют это существо Old Hag (Олд Хег) от древнекельтского «енгу», созвучного с само-едским «Нга». Так поныне называют богиню смерти зауральские угры. От этого же корня происходит и наша Баба-Яга. Ее обязательный длинный отвисший нос, который «в притолоку врос» — ничто иное, как воспоминание о клюве хищной птицы; ее склон-

ность поедать «добрых молодцев» и «красных девиц», случайно оказавшихся в избушке на курьих ножках, — это саркофагия Матери-Земли, принимающей в себя умерших в превратившейся в избушку могиле, и, наконец, сова или филин, сидящий на плече Яги или на коньке крыши ее избушки — это священная птица «совиноглазой» мегалитической богини. Ирландские крестьяне рассказывают своим детям, что курганы полны камнями, выпавшими из передника Олд Хег¹. Так что древние предания и поверия Европы в причудливо сказочной форме живут и сейчас.

Изображения «совиноглазой богини» встречаются не только при входе в гробницы. Очень часто ее изображения наносились прямо на косточки фаланг пальцев умерших или на каменные палочки, имитирующие форму этой кости. Кажется, люди мегалита старались всеми способами приблизить к своим умершим эту богиню, уповая, что пребывание в ее чреве не продлится вечно. Пальцевая фаланга становится одним из образов богини и соответственно одним из символов новой жизни. Курганы иногда воспроизводят эту форму, как, например, Ярроу на Оркнейских островах (конец IV тысячелетия до Р.Х.). Живот Матери-Земли превращается в ее символ, не утрачивая при том своей значимости (см. рис. на с. 155).

Такое напряженное внимание к смерти кажется очень странным современному человеку, который, напротив, всячески старается избегать думать об этом неприятном «моменте» своего бытия. Подавляющее большинство из нас живет так, как будто бы жизнь наша никогда не пресечется. «Человек имеет достаточно мужества, дабы не думать о смерти» — сказал кто-то из наших современников. Но в действительности как раз все наоборот, нынешний человек не имеет довольно мужества, чтобы думать о смерти, хотя Олд Хег всегда рядом с ним. У древнего человека на такое думанье мужества хватало. Но это различие в отношении к жизни между древним и современным человеком приводит к тому, что почитание великой возрождающей утробы земли нашими мегалитическими предками их потомки объясняют так, как это понятней современному, живущему интересами этого мира, человеку: хотя в курганах, безусловно, хоронили умерших, но сами захоронения являлись средством «стимулирования плодородия земель и стад»; человек строил циклопические сооружения, надеясь с их помощью

добыть больше пищи и родить больше детей.

Но, несмотря на то, что такое объяснение весьма импонирует современному человеку, оно глубоко неверно. *Строитель мегали-тических сооружений тратил силы и время этой жизни, чтобы по-*

-Г A. Burl. Rites of the
Gods. L., 1981.

лучить иную, посмертную жизнь, а не для того, чтобы наслаждаться этой. Причудливая, на наш вкус, «совиноглазая» богиня давала им такую возможность. Древние прекрасно понимали, что без матери родиться нельзя. Но им также было известно не хуже нашего, что для появления новой жизни одной матери недостаточно. В лоно матери должно попасть семя жизни. И этим семенем являлись сами умершие, вернее то в них, что не подвластно смерти. И не случайно с умершими в могилу клали «круглых идолов»; им возводили мен-гиры; их в предельно обобщенной форме изображали на стенах гробниц (дольмен Сото, Испания).

Смерть и в эпоху мегалита, видимо, соединялась в умах людей с расставанием, разлучением души и тела. Не случайно так часты в гроб-ницах Северо-Западной Европы стилизованные изображения кораб-лей, в которых сидят люди. Иногда эти корабли имеют змеиную го-лову, а змея, змееголовая женщина — излюбленный образ «того», потустороннего, подземного мира, мира мертвых. Текучая, бесфор-менная стихия воды из всех земных вещей наиболее близко отражала идею неформленности, хаотичности. Вода казалась противополож-ностью четко структурированному земному миру, где все имеет оп-ределенные, ясно видимые очертания. Поэтому вода и соединялась с образом смерти, как переходом из мира тел в мир духов. Но океан небытия умерший должен был благополучно миновать, дабы прийти к новому бытию, а так как водную стихию обитатели побережий и островов Атлантики и Средиземного моря издревле научились пре-одолевать на борту корабля, то и мертвых своих помещали они в корабли, на которых они безопасно пересекут стихию посмертного небытия. Волнообразный орнамент стен гробниц, склонность рас-полагать захоронения на маленьких прибрежных островах или, если это невозможно, на берегах озер — все это попытки отразить пучину смерти, которую, как ни трудно, но необходимо преодолеть.

Однако человек сам по себе, являясь чадом Матери-Земли, уxo-чя в нее, не мог иметь сил пересечь эти страшные воды смерти, по-скольку все земное, перстное, подвержено распаду, тлению, хаоти-зации. В нем самом должно было иметься неистребимое семя жиз-ни, которое обеспечит возрождение по ту сторону смерти. Мать-Земля, хранящая мертвецов в своей утробе, сама не могла дать это семя, но, как и у каждого ребенка,

рождающегося на земле, у умер-шего кроме матери был еще и Великий Отец, неуничтожимый, веч-ный податель жизни, создатель мира и устроитель вселенной. Именно это семя вселяло надежду на возрождение и человека и всего материального мира.

Но как представляли себе этого «Великого Отца» люди мегали-тической цивилизации?

ОТЕЦ НЕБЕСНЫЙ

Да и был ли он вообще известен в то время, этот великий податель жизни? Распространившиеся в последние десятилетия нашего XX века с новой силой феминистические настроения отразились и на истории древнейших религий. Признанный авторитет в области неолитической религии Мария Гимбутас вновь ввела в 1980-е годы в научный круг идей представление о матриархате, как об эпохе, предшествовавшей времени, когда главой и рода и племени считался отец. «Плодородие, — писала она, — это не главная функция доисторической Богини-Творительницы, и она не имеет ничего общего с областью сексуальности. Богини, которых мы можем воссоздать, по преимуществу были творительницами жизни, а не венерами, не красавицами, и уж совсем наверняка они не являлись женами мужских божеств. Богини эти были созданиями эры матриархата»¹.

Еще не так давно палеантропологи предполагали, что древние не ведали связи между совокуплением и беременностью, что они якобы пребывали в наивной уверенности, что женщины беременеют сами по себе. В настоящее время, когда известны уже среднепалеолитические фаллические символы жизнедеятельности (Зальц-фен, Австрия) и во множестве верхнепалеолитические, эти домыслы никем не воспринимаются всерьез. А коли так, то на чем основаны предположения, что Мать-Земля, в отличие от земной женщины, должна была считаться не утробой, где «голое семя» превращается в новую жизнь, но «творительницей жизни»?

Вопрос этот имеет значение, далеко выходящее за границы модных феминистских увлечений. Дело в том, что дети обязательно должны быть подобны своим родителям и их предкам. Человек не может родить птицу, а птица произвести на свет майского жука. Если земля способна рождать сама, получив только земное семя, подобно тому как из зерна проращивает она колос пшеницы, то тогда положенный в землю умерший может надеяться только на новое рождение на этой же земле. Иной жизни, кроме земной, он не обретет, как не обретает и зерно жизни вне круга сева, жатвы, молотбы, хранения в амбаре и нового сева. М. Гимбутас и высказывает такое убеждение, когда пишет, что неолитические земледельцы не чаяли ничего иного

кроме нового рождения на этой же земле, под этим же небом, то есть мечтали лишь о вечном круговороте природного земного бытия.

Но в таких воззрениях для религии не остается места. Ведь религия — это связь. А с чем связан человек в вечном круговороте рождений и смертей? «Земля собирает мертвых в свой загон. Царство

¹ *M. Gimbutas. The Earth Fertility Goddess... P. 11.*

мертвых, как правило, располагается под землей. Судьба этих мертвецов не завидна. Их единственная надежда в том, что они родятся вновь из утробы Матери-Земли» — писал Мирча Элиаде, реконструируя представления древнего человека о жребии умерших¹. Однако если за возрождением следует новая смерть и новое «незавидное состояние», то все вообще бытие человека становится тягостным кошмаром.

Впрочем, скорее всего древний человек мыслил себе возрождение в мир, неподобный земному и ощущал, что у него есть не только Мать-Сыра-Земля, но и Небесный Отец, который примет дочь или сына, после возрождения в свои обители. Мы уже реконструировали эти представления по памятникам неолита Переднего Востока, не менее убедительно обнаруживаются они и в мегалитической цивилизации Европы.

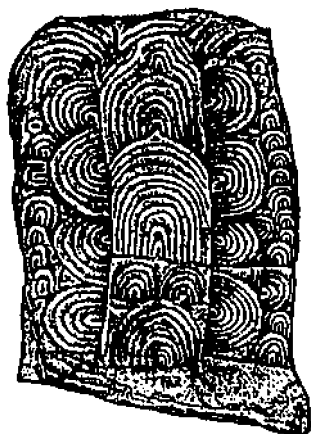
Мария Гимбутас обратила внимание, что курган, символический образ беременного живота земли, часто имеет пуп на своей вершине. Нередко встречаются и изображения, которые можно идентифицировать как курган-живот с омфалом (пуп *ὀμφαλός* — греч.). Но увлеченная идеей матери — самотворительницы, она не придала значения очень простому и ясному образу — направлению омфала. Пуповина, как известно, соединяет ребенка в чреве с телом матери. Воспроизводя эту реалию, древние создатели гробниц должны были как-то соединить погребальную камеру с толщей земли. Но сделали они нечто противоположное. Омфал всегда направлен вертикально вверх. Он высится над курганом, он устремляется к небу. И на изображениях мы видим такой же, вытянувшийся вверх омфал (залив Морбиан, Бретань) или даже курган с омфалом, из которого вверх, в небо, расходятся волнистые линии (Иль Лонг, Ле Мустуа и др.).

Пуповина всегда символизирует органическую я жизнедательную связь (без нее не смог бы жить ребенок во чреве). Поскольку трудно представить, чтобы в человеческом сознании жила мысль о том, что земля, полная мертвецов, питает небо, остается согласиться на единственную иную возможность — Небо призвано было питать землю и лежащих в ней.

В Европе холмы с камнями на вершинах оставались объектами поклонения вплоть до XX столетия. Камни эти большей частью естественного происхождения, но кое-где на холмах и курганах специально устанавливались менгиры. С другой стороны, среди балтов по сей день

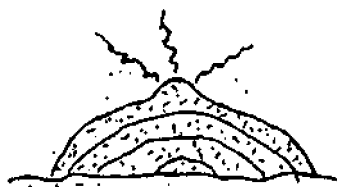
распространен обычай во время жатвы остав-лять
несжатыми колосья на вершине холма. Рожь,
оставшуюся не

-Г М. Eliade. Patterns in Comparative
Religion. 1958. P. 250.

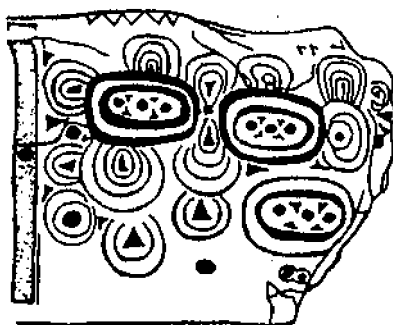


а)

**Пуповины —
изображения на
памятниках
мегалита**



б)



в)

а) изображение на плитах гробницы Гаврини. Морбиан, Бретань; б) изображение в гробнице Иль Лонг; в) орнамент бордюрного камня кургана Ньюгрейндж. Мит. Ирландия

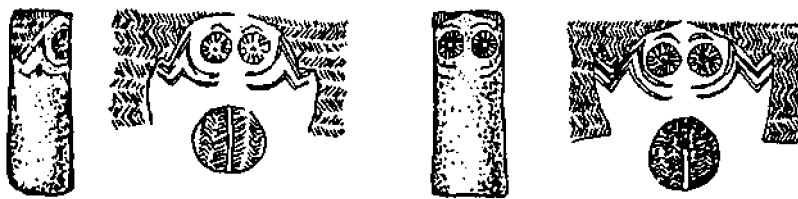
сжатой, крестьянин завязывал в узел¹. Узел этот именуют «пуповина холма». В литовских селах земледелец, сжавший рожь на вершине, презрительно прозывается обрезывателем пуповины (то есть он как бы лишает землю живительных соков Неба и убивает ее). Напротив, завязывание колосьев-пуповины означает состоявшееся рождение.

Простейший опыт земледельческой жизни говорил неолитическому человеку, что для прорастания семени потребна и земля и солнце. Не будь несущих живительные тепло и свет солнечных лучей, семя так бы и сгнило в земле. И если Мать-Земля хранила в своем чреве усопших, то «прорасти» к новой жизни могли они не иначе, как под воздействием живительной божественной силы, приходящей свыше, которую древние так часто, и так удачно сим-волизировали солнцем.

На замковом камне галерейкой гробницы Ла Табль де

Маршанд (Бретань) нас встречает совершенно
египетский знак — круг с че-

¹ *L. Neuland*. Jumis die Fruchtbarkeits gottheit der alten Letten // *Studies in Comparative Religion*. Stockholm: Almqvist & Wiksell. 1977. P. 53.



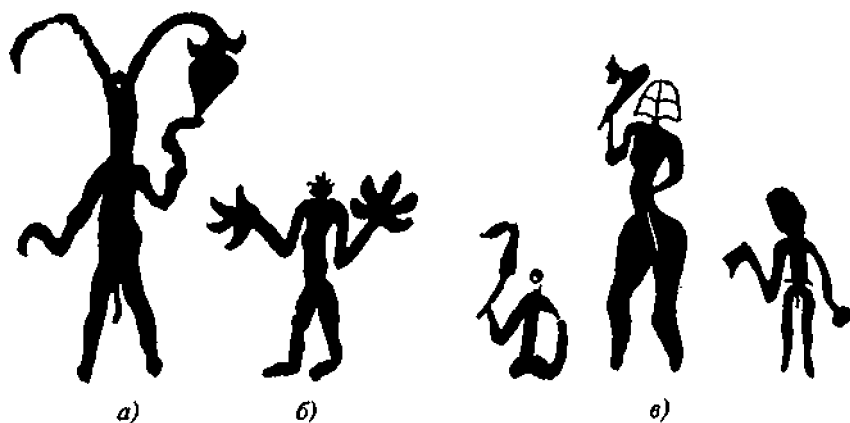
Мраморные цилиндры из гробниц Морон де ла Фронтера (Испания) с изображениями «совиноглазой богини». Начало III тыс. до Р.Х.

тырьмя орлиными крыльями. Глаза «совиноглазой богини» там, где это позволяют художественные средства, изображаются в виде колес с втулкой и спицами. Колеса — универсальный индоевро-пейский символ солнца. Не являются ли эти «портреты» Олд Хэг напоминанием ее неразрывной связи с небесным миром, когда глаза земли устремлены к солнцу, отражающемуся в них? А большие крылатые хищники, которых приносили в жертву «совиноглазой» богине, может быть и они своим парением в небесной выси напоминали человеку мегалита чаемую цель его загробных странствий?

На менгирах и дольменах часты изображения солнца. Например, на дольмене Гранья де Тонинуело оно изображено пять раз. В Бачьинето есть мегалитический рисунок человека с огромными, поднятыми разлапистыми ладонями и с лучами вокруг головы. Подобные рисунки, сделанные на тысячу лет позднее (в начале II тысячелетия до Р.Х.) в Швеции однозначно изображают небесное божество, руки которого, напоминающие солнца с расходящимися лучами, свидетельствуют о создателе жизни, о Творце.

Особенно примечательно существо, начертанное на стене пещеры Лос Летрерос (Алмерия, Испания) (см. рис. на с. 171). Человеческая фигура с огромными изогнутыми рогами, с серпами в обеих руках и с четко нарисованным фаллосом, чтобы не оставалось сомнений в его мужской природе. Рога заставляют вспомнить иконографию небесного Бога-Творца в верхнем палеолите и переднеазиатском неолите. Он, Бог, дающий семя жизни, которое принимает и до времени растит в своем лоне земля, но которое в урочный час она родит Отцу. Серпы же и вовсе напоминают известный евангельский образ — «Царство Божие подобно тому,

как если человек бросит семя в землю... и земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе; когда же созреет плод, немедленно посылает *серп*, потому что настала жатва» [Мк. 4. 26-29].



Изображения Небесного Отца

а) божество с серпами. Пещера Лос Летрерос (Алмерия); б) «Солнечный человек» из Бачьинето (Испания); в) ритуальные изображения человека или Бога с топором (культура Алмерия, Испания)

Проясняет верхнепалеолитические образы Небесного Бога и осколок медного блюда начала III тысячелетия до Р.Х. из Лас Каро-линас (Испания). На блюде выгравированы пышнорогие олени о шести ногах каждый, над которыми сияют солнца. Скорее всего, это остаток предмета, использовавшегося в ритуале, видимо для подношений жертв Небесному Богу. Олень и до сего дня у народов Евразии считается животным солнца. У коренных жителей Сибири особенно чтится белый олень, которого дважды в год приносят Богу-Творцу Нуну. Шестиногие же олени и кони в современной шаманской практике — особые духовные существа, переносящие колдуна в небесный или подземный мир. Совсем не обязательно, что у мегалитических обитателей Испании шестиногое животное тоже было связано с колдовством. Скорее, они были образом неотмирности и стремительности божественных животных, и образ этот наследовал и переосмыслил шаманизм.

Но еще чаще, чем солнце, встречается в мегалитическом ритуале изображение или модель каменного боевого топора. В искусстве испанской Алмерии муж с топором в правой руке — очень частое явление. В Атлантической Европе, в Северной Германии,

Сканди-навии под основания святилищ, под жертвенники, менгиры закапывались настоящие боевые каменные топоры или их миниатюр-ные копии, но всегда в одном и том же положении — лезвием вверх, к небу, к солнцу. «Символика топора, безусловно, по своей природе

религиозна, — указывает Дж. Марингер, — она часто появляется на скальных рисунках и на стенах дольменов; еще чаще находки миниатюрных каменных топоров, которые определенно являлись амулетами или жертвенными дарами. В неолитической Западной Европе топор был символом Неба, или, более точно, перунов, бросаемых на землю Небесным Богом»¹.

Перун, молния не были тогда только знаками божественного гнева, хотя в боевом топоре видимо есть знак строгого божественного суда и неодолимой силы. Молния зримо соединяла небо и землю. Если огни жертвенных костров поднимались с земли к небу, то жертва небесная в пламени и раскатах грома из мира небесного устремлялась к земле. В небесном огне жители мегалита может быть видели путь восхождения от земли на небо, открытый для тех, кто достаточно потрудился над своим спасением во время земной жизни.

В Кермарио (Kermario), близ Карнака (Бретань) на основании огромного менгира выгравированы пять стоящих на хвостах змей. Когда в 1922 г. под менгиром были проведены раскопки, то нашли в земле пять же повернутых лезвиями к небу топоров. Все это явные знаки того, что из земли, подобно ее обительницам змеям, люди мегалита мечтали подняться к небу по молнии божественного огня. Кстати, до сих пор в Германии существует поверье, что для сбережения дома от молнии в его основание хорошо заложить топор.

«Пять топоров из Кермарио, безусловно, являющихся жертвенными дарами, — писал по поводу этой находки Дж. Марингер, — свидетельствуют о поклонении Небесному Богу как подателю жизни, а также о том, что Его почитание проникло в заупокойный ритуал, имевший такое большое значение во времена мегалита».

Принимая во внимание верования и образы раннеписьменных народов середины III тысячелетия, то есть очень близкие по времени строителям неолитических гробниц, нельзя не обратить внимание на скальные рисунки из Пала Пинта де Карлао (Pala Pinta do Carlao, Португалия), изображающие солнце, луну и звезды. Красные скалы, на которых были выбиты эти рисунки, почти наверняка являлись «стенами» мегалитического святилища. Звезды и в египетских «Текстах Пирамид», и в ведах — это пребывающие на Небе, с Богом умершие праведники, представляющиеся

с земли «звездами негнущими».

В рисунках из Пала Пинта мы видим победивших смерть, уже родившихся из утробы земли умерших, пребывающих с Небесным Богом жизнедателем в вечном мире нескончаемой жизни. Это —

-Г

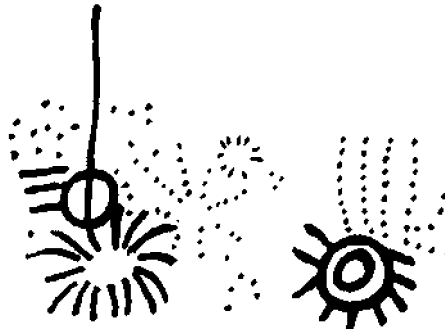
J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man... P.
170—171. J. Maringer. Ibid.

**Изображения
небесных
светил**
(Пала Пиита де Кярлао)

цель и конечное
упова-ние
мегалитического че-
ловека, ради чего и
пред-принимал он
невероят-ные труды
по строи-тель-ству
колоссальных святи-
лищ и гробниц.

Ориентация гробничных входов также свидетельствует о твердой надежде обитателей западноевропейских побережий на получение наследства своего солнечного небесного Отца. Большинство галерей-ных курганов, пирамидных и скальных гробниц ориентируются выходом на две точки: место восхода солнца или луны в день зимнего солнцеворота (21—22 декабря). Этот день, отпечатанный для христи-ан в празднике Рождества Христова, издревле имел огромное значе-ние в религиозной символике. После полугода умирания света и усиления сил ночи и тьмы, после летнего плодоношения, осеннего увядания и первых, особенно жестоких, холодов ранней зимы солнце «поворачивает на лето». Пусть впереди еще два холодных зимних ме-сяца, пусть ночь еще длиннее дня, но солнце с каждым разом под-нимается все выше над горизонтом, все дольше, все теплее пригре-вают его лучи. И вот — уже тает снег, набухают и лопаются почки, распускаются примулы и подснежники. Жизнь победила смерть, свет одержал верх над тьмой, пассивная стихия земли разбужена живи-тельными лучами солнца. В этом естественном природном цикле, ра-дующем и нас, большей частью городских жителей, земледelec пятого тысячелетия до Р.Х. видел величайшее знамение того, что смерть временна, как зимние холода и безжизненные, голые ветви, что наступит светлый день победы, и умершие встанут из своих мо-гил, выйдут из темной утробы Матери-Земли к свету вечного дня и к нескончаемой жизни с Тем, Кто дал им семя божественной жизни.

Более редкая ориентация на восход луны в день



зимнего солнце-вороты связана, видимо, с представлениями о луне, как о «солнце мертвых». Возможно, луна уже в то время начинает ассоциироваться с землей, с Великой Матерью, поскольку она, луна — ночное светило, ежедневно побеждаемое солнцем и еженощно замещающая его после вечернего заката. В раннеписьменных культурах Месопотамии и Египта, Ханаана и, почти наверняка, минойского Крита — луна — знак и символ Великой Богини, Исиды, Астарты,

Инаны, Семелы—Артемиды. Олд Хэг—«Белая Дама» также соединяется с луной в эпосе кельтов. Восход луны в день поворота на лето солнца — ясный образ брака Неба и Земли, который и обеспечивает земнородным небесное семя, залог победы над смертью, открывающее им горный путь в раскатах грома и блистаниях небесного огня.

Кромлехи, кругом стоящие менгиры, — это, безусловно, символы солнца, а, следовательно, и святилища Небесного Бога. Знаменитый кромлех Стоунхенджа, достаточно хорошо сохранился, чтобы ясно видеть его ориентацию на точку солнечного восхода в день зимнего солнцеворота. Именно в этот день первый луч восходящего светила, проходя между двумя рядами серо-голубых гранитных монолитов, падал на камень главного жертвенника. Бесчисленные захоронения вокруг Стоунхенджа и подобных ему кромлехов ясно показывают, на что надеялись, чего искали безвестные их строители.

Наивные попытки современного сциентизма объяснить мегалитические памятники астрономическими интересами их создателей¹, столь же неубедительны, как и отражающие ценности господствующего ныне общества потребления интерпретации этих циклопических сооружений, как магических средств повышения плодородия. Столько сил, сколько тратили обитатели мегалитической Европы на создание стоунхенджей, ньюгрэнджей или бретонских аллей менгиров, можно было тратить только на главнейшее в жизни. И все, что мы знаем об этих наших давних предках, весьма убедительно свидетельствует, что не голый научный интерес астронома, и не корысть земледельца, но жажда вечности и бессмертия побуждали их возводить гробницы и храмы, по сей день поражающие человека своей громадностью и «неотмирностью».

«Да, может быть мы всю жизнь живем, чтобы заполучить могилу. Но узнаём это только подходя к ней: раньше и на ум не приходило» — писал в «Уединенном» В.В. Розанов. Шесть—семь тысяч лет назад люди постоянно сознавали эту странную сегодня мысль и не ленились жить в соответствии ей.

КОНЕЦ МЕГАЛИТИЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ

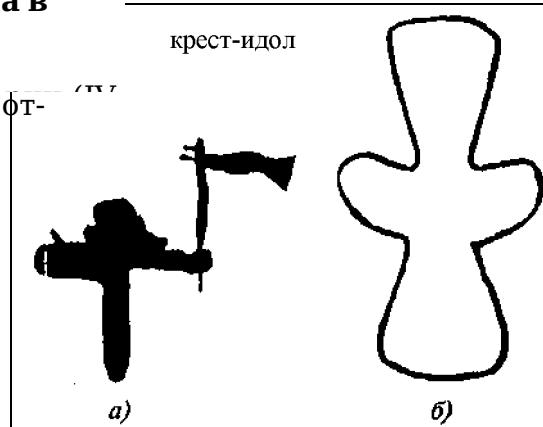
Одним из удивительных знаков, появляющихся в эпоху

мегали-та, оказывается знак креста. Очень часто галерейные гробницы делались из двух пересекающихся под прямым углом коридоров —

¹ *A Thom*. Megalithic Remains in Britain and Britany. Oxford, 1979. Так же: *M. Brennan*. The Stars and the Stones: Ancient Art and Astronomy in Ireland. L, 1983.

Знак креста в мегалите:

а) человеко-крест
одного длинного, кривающегося входом, и иного, маленького глухого. Точка их пересечения, находившаяся под вершиной насыпного кургана делалась в форме



залы под консольным сводом, а на вершине кургана в этом месте стоял менгир или лежал камень. Знак креста встречается нам и на рисунках Алмерии — это кресто-человек с топором. Может

быть, крест — это предельно схематизированная человеческая фигура, а может быть знак соединения земли (горизонтальная линия) и Неба (вертикаль)? Как бы то ни было, но в Египте начала III тысячелетия до Р.Х. крест (анех) — знак вечной жизни, главный символ божественности. И у нас есть все основания предполагать, что в гробницах мегалита крест появляется вполне целенаправленно, как таинственный символ победы жизни над смертью.

Но судьба самой мегалитической цивилизации, как, впрочем, и судьба всего человеческого, не была столь же триумфальной. Существовавшая в VI—III тысячелетиях до Р.Х., она полностью исчезает во II тысячелетии, в эпоху металла. Когда Юлий Цезарь пришел в Галлию, он встречал только кровожадных друидов, не чуравшихся человеческих жертвоприношений, да странные предания о древних великанах, возводивших грандиозные сооружения. Мегалитическая религия уже умерла, хотя ее образы и символы в сказочной или колдовской одежде дожили до наших дней.

Но и в века своего расцвета мегалитическая культура отнюдь не охватывала всю Европу. Рядом со строителями дольменов и кром-лехов жили люди иного склада, вовсе не интересовавшиеся приложением трудов к победе над смертью. Нельзя сказать, что их материальная культура была менее развита. Быт крестьян Центрального Массива Франции, швейцарских Альп и Южной Германии ничем принципиально не отличался от строя будничной жизни неолитических земледельцев Бретани, Англии, Ирландии, Португалии, Мальты.

Быт не отличался, а вот верования отличались существенно. Среди жителей Центральной Франции и поселенцев на берегах альпийских

^raft55^
 череп
 **^Г^'УБ^
 Honorine

Женский гравированный
 из Conflans-Sainte-

Шш) JM \ озер широко распространено было
 людо-

М г4^»й едство. Судя по тому, что человеческие ко-
 п6Mj«l у сти потом превращались в амулеты, кан-
 ^ИЮИЯИЬУ нибализм имел, видимо, ритуально-
 маги-

^«§lf^ ческий характер. Коллективные захоро-
 ^^ ^^ ^^ ^^ ^^ нения в Шамбланд (у Женевского
 озера)

и Бавендорф (Центральная Германия), говорят о том, что
 в этих местах
 практиковались умерщвления жен и детей при
 похоронах главы рода.

по=елета=ин указываю™ ин= и м е н е .

Идка

суВ Це^Г„ерамфооружений . чается и еще один знак,
 свидетель-ствующий о религиозных связях
 атлантической Европы с внутрен-

ную операцию. На черепной крышке, то ли через кожу,
 то ли после

Женщины в жили после выгравирован знак «
 совиноголазой го бог чтобы

выемки черепной кости успели затянуться костной
 тканью. Принадлежат ли эти черепа жрицам богини,
 или женщинам, давшим обет ради избавления от
 бесплодия, мы не ведаем. Но такие черепа встречаются
 там, где не встречаются настоящие мегалиты, и где
 верования прибрежных народов превращались в
 магические суеверия.

В районах классической мегалитической цивилизации
 мы не находим ни следов каннибализма, ни признаков

безусловных человеческих жертвоприношений. Только одно поздненеолитическое захоронение в Лос Мурсэлагос (Гранада) заставляет предполагать насильственную, хотя скорее всего и добровольную смерть двенадцати женщин вместе со своей увенчанной золотой диадемой госпожой. Но главное, что отличает мегалитическую цивилизацию от соседних, — это сами «большие камни». Именно они лучше

Соединенный с магизмом, довольно элементарный погребальный

Мать и дитя.

Чуть ли не первое в мировой живописи изображение матери с младенцем. Надгробный рисунок над кремированными останками молодой женщины и ребенка. Дольмен Сото (Испания) — важной значимости. Ведь на что направлены основные силы человека — в том и состоит цель его жизни.

Но почему же пресеклась эта цивилизация? Почему перестали возводить кромлехи и дольмены? Куда исчезло безусловное внимание человеку, как к наследнику вечности, замечаемое уже у неандертальца и вполне сохраняющееся у строителей мегалитов, хоронивших маленьких детей и женщин не менее заботливо, чем мужчин, и подаривших, кстати говоря, нам на одном из камней дольмена Сото (Испания), прекрасное надгробное изображение матери с младенцем?

Можно предположить, что постоянное усилие к победе над смертью, затрата огромных сил на возведение храмов и святилищ оказалась не в состоянии помочь небольшим общинам атлантических побережий. Люди объединяли свои усилия добровольно, повинаясь зову веры. Но в какой-то момент человеческое желание строить себе вечность стало ослабевать... А, может быть, мегалитические строители стали все яснее сознавать, что следует для победы над смертью умножить усилия и возводить еще более грандиозные святилища, компенсируя этим собственную, человеческую некачественность? Но на это их маленьким вольным общинам просто не хватало сил.

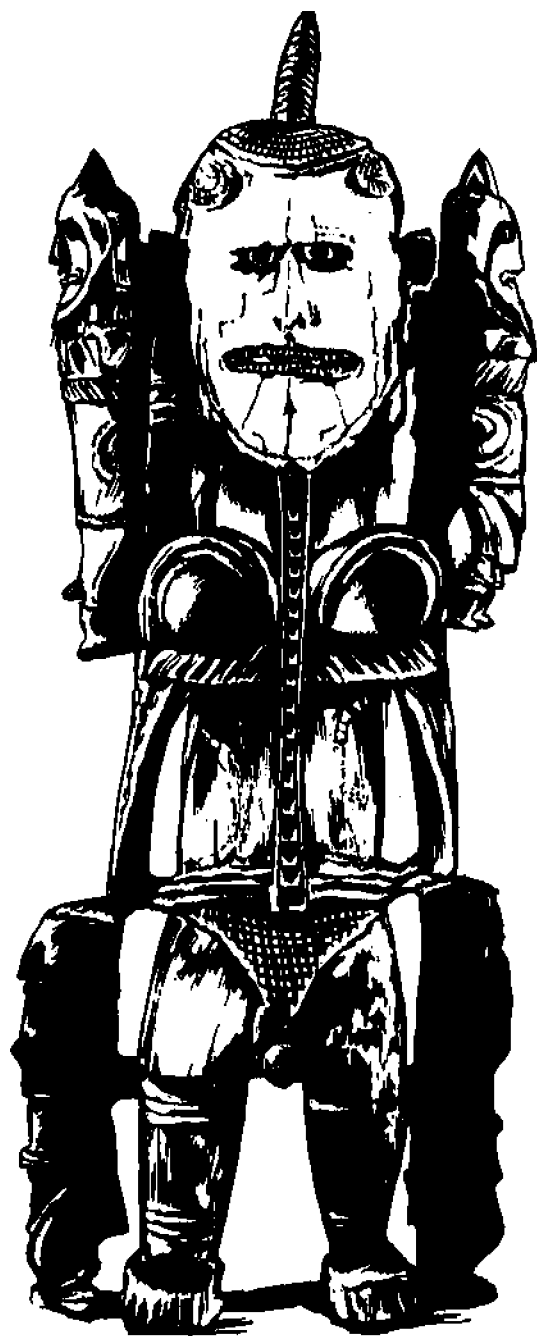
В средиземноморско-атлантическом мире Старого Света наступал очередной великий духовный кризис. Строители мегалитов выйти из него не сумели и, забыв о возвышенных целях отцов, растворились среди жившего легкой магической жизнью населения внутренней Европы. Но выход, как всегда, имелся. И на этот раз он был в соединении сил многих общин в единый религиозно-политический организм и в выделении из числа народа такого лица, на котором мог бы быть сконцентрирован религиозный ритуал. Такая организация и четкая «фокусировка» сил народа давала надежду на избавление от все более гнетущего человека бремени сознания неподобия себя своему Небесному Отцу. Бремени, которое современные религии именуют «грехом», воз-



к

двигающим преграду на пути от земли в Небо.

Но в другом уголке Старого Света, на землях «Плодородного Полумесяца» и в долине великого Нила этот ответ был найден. Здесь на грани IV и III тысячелетий возникают государства, сведенные воедино личностью царя. Факел веры не угас, но разгорелся еще ярче, перейдя в новые руки.



**Предок Рода. Статуя,
дерево. XX век. Новая**

Ирландия.

Часть 2

**РЕЛИГИОЗНЫЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
ВНЕИСТОРИЧЕСКОГО
ЧЕЛОВЕКА**

РЕЛИГИИ СОВРЕМЕННЫХ НЕПИСЬМЕННЫХ НАРОДОВ: БОГ И ДУХИ

ЗАГАДКИ НЕПИСЬМЕННЫХ КУЛЬТУР

Одной из загадок современности является существование так называемых «примитивных» народов, живущих вне письменности, государственности, сложной и многообразной хозяйственной деятельности. Порой нам кажется, что ответить на этот вопрос, решить загадку несложно — отрезанные от основных цивилизаций или задавленные тяжелым климатом они не смогли «развиться» и за-консервировались на уровне первобытного, догосударственного бытия. Но такое простое решение совершенно неверно.

Во-первых, возникает вопрос, почему отрезанные чуть ли не сотню тысяч лет от Азии австралийские аборигены так и не создали собственную цивилизацию. Почему отрезанность континента по-мешала развитию населяющих его людей? Во-вторых, существуют неразвитые народы, которые тысячи лет живут буквально бок о бок с народами культурными в Северной Африке, Индии, Китае, Индокитае, в нашей Сибири. Ульчи, орочи, нанайцы имели тесные связи с китайцами; кхаси, гаро, нага обитают буквально в двух часах пешего пути от городов ассамцев и бенгальцев, народов, имеющих многотысячелетнюю культурную историю. Что касается природных условий, то «дикие» племена живут не только у полярных побережий, но и в странах умеренного климата, и в субтропиках, и на экваторе. Они обитают, подобно государственным народам «по всему лицу земли». И климат, ни слишком суровый, ни слишком мягкий, не может стать объяснением их

отсталости.

Наконец, последнее, и, может быть, самое существенное. Строй жизни современных «диких» племен вовсе не подобен строю жизни народов доисторических. Мы уже говорили о том, что одно дело впервые освоить огонь, лук со стрелами или одомашнить растения и животных, а другое — не принимать от более развитых культур их достижений и довольствоваться самым примитивным

существованием, пользуясь освоенными десятилетиями, а то и сотни тысяч лет назад приемами жизни. Для того чтобы из поколения в поколение отказываться от более совершенных форм социального и хозяйственного устройства, надо иметь причины не менее серьезные, чем побуждающие другие народы постоянным усилием улучшать условия своего бытия.

В просторечии, говоря об этих народах, мы употребляем понятия «примитивные», «дикие», «первобытные». Что касается последнего термина, то о его неверности я уже говорил — быт этих народов скорее всего очень отличен от первоначального строя жизни человеческих сообществ. Они, наши современники — и, безусловно, не «первобытны». Не являются эти народы и «примитивными» или «дикими». Да, их хозяйственная жизнь весьма элементарна, но этого нельзя сказать об общественном и духовном устройстве. «Австралийские аборигены, — писал А.П. Элкин, — это кочующие собиратели пищи, но их мировоззрение и ритуальная организация жизни в некоторых аспектах не ниже и не менее сложна, чем наша собственная»¹.

Французский ученый Леви-Брюль в книге «Примитивное сознание» пытался доказать, что ум «дикаря» пребывает в «дологическом состоянии». Однако он сам к концу жизни отказался от этой точки зрения. Огромный, собранный антропологами «в поле» материал, безусловно, свидетельствовал, что представители «слабо-развитых» племен и способны, и вынуждаются самой жизнью выстраивать сложные логические цепи, по сути, ничем неотличимые от логических цепей в сознании человека «цивилизованного». Один из крупнейших философов и психологов XX века Карл Густав Юнг писал в связи с этим: «На самом деле первобытный человек не более логичен или аналогичен, чем мы. Просто он думает и живет, исходя из совсем других представлений по сравнению с нами»³.

Сейчас ученые предпочитают оценочным наименованиям «дикие», «примитивные» народы, термины нейтральные и более верные — именуя такие народы неписменными, неисторическими. Дело в том, что одной из характерных особенностей племен, не создавших цивилизации, является полное отсутствие письменности. Во многих неевропейских сообществах

государственных и

¹ A.P. Elkin. The Australian Aborigines: How to understand them. Sydney, 1964. P. 12.

² C. Lévy-Bruhl. Mentalité Primitive. P., 1922.

³ К.Г. Юнг. Архаичный человек // К.Г. Юнг. Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 160.

культурных письмо и чтение оставались привилегией узкого круга лиц из высших сословий. Но как таковая письменность существовала и знания передавались из поколения в поколение через посредство написанного текста. Однако среди народов не создавших цивилизации, навык письма отсутствовал. И в прошлом и особенно в течение последнего одного-двух столетий они временами заимствуют навык письменности у соседствующих с ними культурных народов, но поскольку письменность так и не превратилась в необходимую часть их культурной жизни, такие сообщества возможно и в настоящее время называть «неписьменными». А так как история, в узком смысле слова, охватывает лишь общества, имеющие письменные памятники, то, говоря о неписьменных народах, можно употреблять понятие «внеисторические», точно так же как к дописьменным культурам неолита и палеолита мы используем термин «доисторические».

Внеисторические культуры, однако, совсем не подобны доисторическим. Между ними протекли тысячелетия совместного существования исторических и внеисторических цивилизаций. Кроме того, даже внутренняя жизнь неписьменных обществ на протяжении сотен веков не могла не менять человека, способствуя или его совершенствованию, или деградации. Все религии, как и все человеческое, подвижны. Наш глаз и наше сердце постоянно меняются из-за множества превходящих обстоятельств. Тонкие, но иногда очень важные перемены в духовной сфере не сразу и не вполне проявляются в сфере материальной. Поскольку и от доисторических и от внеисторических народов до нас не дошли застывшие в тексте состояния души, то для выявления сходства и различий их нам придется довольствоваться археологическим и этнографическим материалом, дающим, увы, очень грубый, приблизительный и частичный отпечаток духовного состояния общества. Но даже и этот несовершенный отпечаток кое-что поможет нам понять.

В «Постижении истории» Арнольд Тойнби писал о неписьменных народах: «Если все существующие ныне примитивные общества пребывают в статическом состоянии, это не доказательство того, что они изначально и всегда находились в таком состоянии <...> Разве нет вероятности, что все существующие ныне примитивные общества — это сухие ветви когда-то

живого древа и что их застывшее со-стояние — эпилог бурной когда-то истории? Ведь не всегда же они были неподвижными. Фиксируя отблески истории примитивных обществ, мы понимаем, что они были столь же динамичными и значительными, как и более поздние цивилизации»¹.

¹ А. Тойнби. Постигение
Истории. М., 1991. С. 89.

Но почему «иссохли» эти ветви на древе цивилизации? Самому британскому историку так и не удалось однозначно ответить на этот важнейший для человечества вопрос на страницах своего много-готовного труда. Он признавался, что вспышка цивилизации всегда обусловлена таким множеством сошедшихся во временном и пространственном фокусе причин, что требует согласиться на присутствие тайны.

А если взглянуть с другой стороны, то приходят на ум слова знатока религий неписанных народов Э.Дж. Парриндера: «Нет сомнения, что выдающиеся мыслители, священнослужители, про-роки и певцы существовали и в Африке, Америке, Австралии (до прихода цивилизации. — А.З.). Но они ушли, не оставив, кажется, и следа от своих высоких прозрений в пустынях (где обитают не-писанные народы)»¹. Но почему где-то гений дал пышные всходы высокой цивилизации, а где-то иссушенная почва так и не смогла, увлажнившись, прорастить упавшее в нее семя духовного прозрения?

Понять это можно только сравнив верования современных не-писанных народов с религиозными представлениями доисторических людей. Именно в той разнице, том «зазоре» между древнейшими и современными верованиями народов, сходных по объективному уровню общественного и хозяйственного развития, кроется, как мне кажется, ответ на сомнения А. Тойнби и Э.Дж. Парриндера в причинах «прорыва» в цивилизацию одних сообществ и «отсыхания» других.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОГЕ-ТВОРЦЕ У НЕПИСАННЫХ

НАРОДОВ

«Широкая публика возможно и не ведает, что большая часть написанного в прошлом, часто с горячей убежденностью, и то, что до сих пор учат в наших школах и университетах об анимизме, тотемизме, магии и тому подобном, в действительности неверно или, по крайней мере, сомнительно», — указывал знаток неписанных народов и историк религиоведения Э.Э. Эванс-Притчард. Он добавлял, что, как правило, теоретики «примитивных верований» никогда не выезжали из Европы и нередко, подобно сэру Джеймсу Фрезеру, испытывали отвращение от одной мысли о возможности встречи лицом к лицу с объектом своих исследований.

¹ *E.G. Parrinder*. Religions of Illiterate people // *Historia Religionum*.
Leiden, 1971. V. 2. P. 552.

² *E.E. Evans-Pritchard*. Theories of Primitive Religions. L., 1958. P. 12.

«Большинство ученых Девятнадцатого века, заложивших осно-вы антропологии, были исключительно кабинетными мыслителями. Если бы они провели хоть несколько недель среди людей, о которых писали, их методики и выводы претерпели бы немалые изменения», — отмечал Э.Дж. Парриндер¹.

Подобно тому, как многие ученые XIX столетия надеялись най-ти доказательства преходящего характера религии в открытии доре-лигиозного доисторического человечества, точно так же исследователи современных первобытных народов были озабочены поис-ками племен, где бы отсутствовало какое-либо понятие о чем-либо «религиозном». Временами казалось, что такое племя наконец-то обнаружено, но всякий раз более тщательный анализ опровергал слишком поспешные выводы о первобытном атеизме. Муат ут-верждал, что религии нет у андаманцев, но А. Рэдклифф-Броун подробно описал ее в 1922 году. Верования андаманцев оказались весьма сложными и исторически неоднородными.

Вплоть до 1940-х годов исследователи небольшого племени в юго-восточной части внутренней Суматры — оранг-кубу подчер-кивали, что «у кубу нет ни веры в духов, ни каких-либо суеверных представлений об умерших (которых они просто покидают на месте смерти и уходят), нет ни колдунов, ни знахарей»². В. Фольц написал специальную книгу о своем путешествии к куба, где при-вел беседы, в которых пытался спровоцировать «дикарей» раскрыть ему свои религиозные верования. Но все было напрасно. Дикари куба ни в чем не проявляли своей веры в сверхъестественное³. А между тем еще за два десятилетия до Фольца Б. Хаген описывал у кубу колдунов, медиумов, именуемых малимами, постоянно обща-ющихся с миром духов в трансе, лекарей, узнающих в мире духов причины болезни и пути ее исцеления⁴.

Подобных примеров можно привести очень много. И надо ска-зать с полной уверенностью, что современной этнографии не из-вестен ни один народ, ни одно племя, не имеющее религиозной традиции, дорелигиозное.

Причины ошибок исследователей, изучавших на месте верова-ния неписьменных народов и приходивших к выводу об их нерели-гиозности, имеют своей причиной ту тайну, которой многие, да-

¹ E.G. Parrinder. Religions of Illiterate people: Present situation// HR, II. P. 637.

² С.А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 98—101.

³ В. Фольц. Римба. М.-Л., 1929. С. 98-102.

⁴ В. Hagen. Die Orang-Kubu auf Sumatra. Frankfurt-am-Main, 1908. S. 147-148.

леко не только «слаборазвитые» сообщества, окружают область отношений с духовными силами.

В современном обществе сняты многие покровы, и те предметы, о которых еще совсем недавно нельзя было говорить открыто — например область продолжения рода, сексуальных отношений — теперь обсуждаются вполне откровенно. Это считается знаком «современности». Раньше человек был существом более многоплановым. Он знал, о чем можно говорить со всяким встречным, а что надо хранить как величайшую тайну. Чем важнее для человека была сфера, тем меньше лиц посвящались в нее. Человек ощущал себя живущим в мире высокого духовного напряжения. Он верил в мощь слова и в то, что через слово духовные силы могут ворваться в наш мир. Поэтому он был весьма осторожен в обращении со словом. Рассказ о какой-либо духовной сущности, тем более на-зывание ее являлось одновременно и призыванием, инвокацией. А призванная без должного почтения, открытая посторонним, «не-посвященным», духовная сила могла повредить, а то и уничтожить самого незадачливого рассказчика.

И нам сердце часто само подсказывает, что при всей откровенности лучше не говорить о своих чувствах, о любви, например, с приятелями, что есть вещи, которые доверить можно только единственному, ближайшему другу, а есть и такое, о чем лучше не говорить и с ним. И не потому, что это нечто постыдное. Нет, просто и в нашем сердце существует инстинктивное чувство тайны и святыни, которые уходят, рассыпаются при непочтительном к ним отношении. В традициях, где люди живут напряженной духовной жизнью, чувство это развито несравнимо сильнее.

«Секретность во всем, имеющем отношение к священному без сомнения является одной из поразительнейших, а для европейско-го исследователя — еще и одной из самых огорчительных особенностей религии аборигенов. По пальцам можно пересчитать тех европейских ученых, которым когда-либо была оказана честь посвящения в высшие таинства аборигенной религии в любом из районов Австралии», — писал знаток верований коренных австралийцев, австралийский религиовед Т.Дж.Г. Стрехлоу¹.

Даже среди самих аборигенов существует сложная иерархия посвящений в религиозные тайны, и далеко не

все достигают ее высших степеней. «Священные предания были известны аборигенным женщинам только в самой общей форме, — указывает тот же Т.Дж.Г. Стрехлоу, и объясняет далее — только взрослые, прошед-

¹*T.G.H. Strehlow. Religions of Illiterate People: Australia // Historia Religionum, Leiden, 1971. V. 2. P. 609-610.*

шив посвящение мужчины могут получать полные объяснения в вопросах священного. Некоторые из существеннейших частей священных преданий были известны лишь нескольким старцам в каждом тотемном клане. Женщины, очень возможно, хранили некоторые священные повести как часть их собственного тайного знания».

И это не особенность только Австралии. Повсюду представители неписменных народов говорят о содержательной, существенной части их верований скупко и неохотно. Они предпочитают сообщить назойливому «бледнолицему» какие-нибудь сказки, в которые сами не особенно верят, говорить о внешней стороне обрядов, но избегать всего, что касается духовной сути. Лучше прикинуться ничего не понимающим в священных знаниях простаком, нежели разгласить то, что под страшными клятвами тебе поведали во время посвящений вожди и старцы, что имеет существеннейшее значение для твоей жизни и жизни твоих близких. Когда мы говорим о верованиях неписменных народов, всегда следует помнить о неролноте наших знаний, поскольку священных писаний у этих народов не имеется, а священные предания тщательно скрываются от не посвященных.

Наиболее тайным является все, связанное с Богом-Творцом. Но знают о Его существовании все или почти все неписменные народности, знают, что это не просто бог, покровитель племени, не племенной, а именно вселенский Бог. Под одним и тем же именем такого Бога часто чтут многие народы, относящиеся к различным языковым семьям. Например, народы Восточной Африки именуют Бога Мулунгу. Под этим именем Он присутствует более чем в тридцати миссионерских переводах Библии. Мулунгу — создатель и правитель мира, Он всемогущ и вездесущ. Голос Его слышится в громе, а мощь познается в молнии. Он справедлив, поощряет добро и наказывает зло. Этимология имени Мулунгу неизвестна.

В западной части Африки, от Берега Слоновой Кости до Ботсваны, у многих бантуязычных народов творец мира и всемогущий небожитель именуется Ньямбе или Ньяме. Также именуется сила, присущая каждому существу и даже каждой вещи. Ньямбе — Ньяма встречается во многих переводах Библии. Иначе передать понятие о Боге-Творце для многих западноафриканских народов оказывается

затруднительным.

У догонов. Верхней Вольты творец мира и земли именуется Амма. От Его совокупления с созданной Им землей возникли смертные люди. На языке Йоруба высший Бог — это Ол-орун, Владыка Небесный. У многих народов от северных границ пустыни

† *T.G.H. Strehlow.*
Op. cit. P. 614.

Калахари через Конго до Танганьики творец всяческих именуется Леза. Он обитает на небесах, к Нему обращаются с мольбами о даровании дождя. Он являет себя в громе и молнии. Леза зовется «непостижимым» и считается «матерью зверей».

Живущие на побережьях Ледовитого океана по обе стороны Уральских гор ненцы (самоеды) называют Бога — творца мира Нум. Старый нанайский шаман С.П. Сайгор¹ рассказывал в 1972 го-ду этнологу Анне Смоляк:

«Главные боги — Лаои, Саньси, Нянгня — наверху. Но живут ли они на небе, на звезде, на туче — не знаю. Раньше говорили, был Найму Эндур, он сделал всех людей, зверей и букашек. Он запретил людям трогать тигра. Сейчас его называют Саньси. И он, и Лаои и солнце — все боги наверху живут».

У массимов северо-восточной части острова Новая Гвинея существуют предания о великом змее Гарубои, «сделавшего нас, небо и землю». Он разделил людей на экзогамные кланы, установил законы супружества, раскрыл людям имена всех вещей³. Исследователь австралийских аборигенов Эндрю Лэнг указывал, что у племен арунта есть вера в Отца всяческих, великого небожи-теля. К нему восходят души умерших. Его почитание окутано тайной, скрыто от детей, женщин, белых людей. За разглашение тайн, с ним связанных, полагается смертная казнь. Его называют Ультхаана — творец. У него есть сын, посредник между мирами небесным и земным — Тванйирика. О нем можно говорить с не-посвященными⁴.

Если ученому удастся преодолеть покров тайны, окутывающий личность и имя Бога-Творца, то он может обнаружить Его в религиозных представлениях практически любого племени. Как вы помните, в XIX и даже в самом начале XX века большинство ученых отрицали возможность веры в единого Бога-Творца у «дикарей». Они считались для этого «высокого знания» слишком примитивными. На грани веков доминировала точка зрения Э.Б. Тэйлора, не утратившая сторонников и по сей день, в соответствии с которой первоначальной религией является анимизм, вера в духов, постепенно развивающаяся до политеизма и в качестве высшей религиозной формы достигающая состояния единобожия, монотеизма. Первым среди религиоведов и этнологов это

¹ Нанайцы— народ, обитающий на Нижнем Амуре.

² А.В. Смоляк. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991. С. 16.

³ A. *Seligmann*. Melanesians of British New Guinea. L., 1910. P. 437.

⁴ A. *Lang*. God // Encyclopaedy of Religions and Ethics. V. VI. P. 246.

убеждение поколебал Эндрю Лэнг, издавший в 1898 году ставшую классической книгу «Становление религии»¹. Это, построенное на большом этнографическом материале, собранном непосредственно автором, исследование, побудило другого ученого, немецкого католического священника, выдающегося этнолога и лингвиста Вильгельма Шмидта создать двенадцатитомную монографию «Истоки представлений о Боге»², в которой на необъятном материале доказывалось, что первоначальной верой человечества являлся монотеизм, лишь со временем более или менее заросший ряской политеистических и анимистических предрассудков.

Вильгельм Шмидт родился 16 февраля 1868 года в Хёрде (ныне Дортмунд-Хёрд), в Германии. Сын фабричного рабочего. В 1883 году поступил в миссионерскую школу в Стейле (Нидерланды), филиалом которой было Общество Verbi Divini (слова Божий), основанное в 1875 году. Здесь он завершает свое философское и богословское образование и в 1892 году рукополагается в пресвитера. В 1893—1895 годах изучает в Берлинском университете семитские языки. В 1895 году назначается профессором богословия в семинарию св. Гавриила в Мёдлинге (Австрия). Миссионерские задачи семинарии заставляют В. Шмидта заняться сравнительным языкознанием и религиоведением. В 1906 году он основывает международный журнал по этнологии и языкознанию «Антропос», существующий и по сей день. В 1931 году он создает Антропологический институт в Мёдлинге, директором которого остается до 1950 года (ныне институт располагается в Санкт-Августине близ Бонна). С 1921 года Шмидт профессор Венского университета, с 1927 года директор Понтификального этнологического музея в Риме. С момента захвата Австрии нацистской Германией Шмидт перебирается в университет Фрибурга (Швейцария), где занимает профессорскую кафедру вплоть до своей кончины в 1954 году. Шмидту принадлежат выдающиеся открытия в области языкознания народов Юго-Восточной Азии и Океании, фундаментальные работы религиоведческого и богословского характера. В области религиоведения главным достижением Вильгельма Шмидта является аргументированное выдвижение концепции «первоначального монотеизма» (Urmonotheismus), оспариваемой многими учеными, но, в существе своем, так и не опровергнутой доныне³.

¹ A. Long. The Making of Religion. L, 1898.

² Wilhelm Schmidt. Der Ursprung der Gottesidee. V. 1—12. 1912—1955.

³ Полную библиографию трудов Вильгельма Шмидта см.: W. Schmidt.

Wege der Kulturen: Gesammelte Aufsätze. Studia Instituti Anthropos. V. 20. S. Augustin. 1964.

Не будучи в состоянии отвергать в принципе наличие монотеистических верований в среде неписьменных народов, приверженцы анималистической теории Тэйлора выдвинули гипотезу о «заимствованном характере» такого монотеизма. Сэр Артур Эллис называл Бога-Творца внеисторических религий the loan god, утверждая, что монотеистические мотивы первобытные народы восприняли сравнительно недавно от христианских и мусульманских купцов и миссионеров. Однако он сам отказался от этой гипотезы под влиянием все возраставшего этнографического материала, свидетельствовавшего об оригинальном характере «первобытного монотеизма». Окончательно концепция «заимствованного Бога» была отвергнута благодаря исследованию Р.С. Рэттрэя Ашанти, в котором оригинальность монотеизма этого западноафриканского народа была продемонстрирована с полнейшей убедительностью.

Против концепции Вильгельма Шмидта выступил один из крупнейших религиоведов начала XX века архиепископ Швеции Нафан Содерблом. В идее «первичного монотеизма» Шмидта Содерблом не мог принять тезис о «первичном откровении», то есть о том знании о Себе, которое Сам Творец открыл людям «в начале». По убеждению шведского епископа, откровение присутствовало только в библейских религиях, а никак не в верованиях «первобытных дикарей». Но Содерблом не мог отрицать ставшего ко второму десятилетию очевидным факта, что все практически неписьменные народы знают всемогущего и предвечного Творца мира, пребывающего «на небесах». Он объяснил эти идеи не откровением, а «философской рефлексией» «первобытного мыслителя». Человеку надо было объяснить себе появление бытия и он придумал запредельного творца. Истинный же Творец явил себя лишь в пророческом откровении. Аргументировал свою модель Содерблом одним, действительно очень интересным и важным фактом — в отличие от религии Ветхого Завета неписьменные народы хотя и знают Бога-Творца, но выводят Его за пределы своей религиозной жизни, не почитают и не молятся Ему².

Итальянский ученый, Рафаэль Петтацони, предложил иначе взглянуть на сущность Высшего Бога в неисторических религиях. Он обратил внимание, что

при пассивности и вынесенности за пределы культа Бога-Творца, в мифах первобытных народов не-редко присутствует активный бог грозы, молнии, дождя или бури. По мнению Петгацони, первоначально два эти божества сущест-

¹ *R.S. Rattray*. Ashanti. L., 1923.

² *N. Söderblom*. Das Werden des Gottesglaubens: Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig, 1926.

вуют раздельно, но впоследствии, уже в историческую эпоху, они сливаются в единый образ всемогущего Творца и нравственного Судии мира и людей. Споря с Содербломом, Петтаццони объяснял на многих фактах, что и пассивный Бог-Творец рассматривается неписьменными народами как хранитель и защитник нравственного порядка космоса и социума. Если Шмидт считал миф поздним затемнением первоначального откровения Творца в несовершенном человеческом сознании, то Петтаццони видел в мифе вполне гармоничную структуру, отвечающую первобытному представлению о Творце и творении¹.

Наконец, Мирча Элиаде в работе «Опыты сравнительного религиоведения», а позднее, в знаменитой «Истории религиозных воззрений»² попытался на конкретных примерах рассмотреть соотношение божественного откровения, философской рефлексии, заимствования в представлениях о высшем существе у неписменных народов. Он предположил, что Божественный Творец мира постепенно вытесняется в массовом религиозном сознании неписменных народов верованиями в обожествленные силы природы, или, точнее, в духов, сотворенных Богом и являющихся энергиями природных феноменов, в том числе и «метеорологических» — типа грозы, бури, дождя³.

Итак, сам факт знания неписьменными народами Бога-Творца ныне не вызывает сомнений. Это личное существо, обладающее, как правило, этимологически значимым именем. Его местопребыванием всегда называется небо, небесные сферы или нечто «превыше небес», но никогда — земля или подземный мир. Очень часто небесное пребывание Бога-Творца отражено в его имени. Ненцы называют Его Нум, то есть «небо», австралийские аборигены, живущие на берегах залива Шоалхавен — Мириул — то есть «небо» или «Тот, Который на небе». Охотники и собиратели пищи Огненной Земли из племени селкнам называют Творца Темаукель — «Тот, Кто над этим». Но имя это священо и тайно, и обычно о Творце говорят иносказательно «соонх-хаскан» (небожитель) или «соонх кас пеме́р» (Тот, Кто на небесах). Часто небу противопоставляется земля, которую Небесный Бог создал и от Его соития с которой произошли все существа.

¹ *R. Pettazzoni*. Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nell storia delle religioni. Rome, 1922; L'omniscienza di Dio. Turin, 1955.
² *M. Eliade*. Patterns in Comparative Religion. N.Y., 1958; *M. Eliade*, A History of Religious Ideas. Chicago, 1978—1986.
³ См. 2-ю главу «The Sky and Sky Gods» in *M. Eliade*. The patterns in Comparative Religion...

Высшее Существо имеет предвечную природу, оно было всегда, до того, как возник мир и пришла смерть, до того, как родились иные боги. Потому его нередко называют Отцом, старцем, седо-власым, древним, «ветхим днями». Например, у яхганов Огненной земли Он — Ватанинаива — наидревнейший.

Бог-Творец всезнающ. Коренные жители австралийского штата Новый Южный Уэльс говорят о множестве глаз, которые и днем и в ночной тьме видят с неба все, творящееся на земле. Ясное чи-стое небо многими неписьменными народами видится как глаз Божий, взирающий на дольний мир. Обитатели Горного Алтая назы-вают Высшее Существо «Ак Айас» — белый свет, ханты — «Айа Хан» — светлый правитель. Высший Бог мальгашей Мадагаска-ра — Андриаманитра знает все потаенное.

Очень распространенные имена, связанные с отцовством Выс-шего Бога указывают на всеобщность представлений о Нем, как о создателе, творце мира и людей. Но иногда творение мыслится в несколько этапов. Высший Бог создает небо и небожителей, а те, в свою очередь, создают земной мир. У телеутов это — «Тенгере Кайре Кан» — милосердный правитель неба. Высший Бог также часто считается и властелином жизни и смерти. Никто не приходит в мир и не уходит из мира без воли Творца. Но Сам Он, как говорят индонезийские батаки, «Муладжади на болон» — Тот, чье начало в Нем самом.

Представления о Боге-Творце у «примитивных» народов отнюдь не отличаются примитивностью. Они весьма сложны и филосо-фичны. «Кажется никакие социальные или экономические обсто-ятельства не определяют в причинно-следственной форме набор понятий, составляющие образ, в котором Высшее Существо от-крывает себя в культуре, — указывала Лауэрэнс Е. Салливан. — После длительных споров среди ученых, ныне остается мало места для сомнений, что сложные богословские представления о Выс-шем Существо существовали задолго до того, как понятия истори-ческого единобожия дошли до этих народов благодаря усилиям миссионеров или активности колониальных властей».

Однако есть немаловажная черта, отличающая отношение к Богу у неписьменных и большинства письменных народов. У народов неписьменных Высшее Существо, создав мир, удалилось в глубины инобытия и

редко, а то и никогда не вмешивается в дела Своего творения, перепоручив повседневный надзор за миром иным существам. «Повсюду в Африке существует представление, что Бог удалился на небо и далек от человека. Ему редко молятся,

-Г *L.E. Sullivan. Supreme Beings //*
ER. XIV. P. 167.

но Его имя присутствует в поговорках, обиходе. Он являет свою волю в природных катаклизмах. Он — величайшее могущество над всякой магией и колдовством» — пишет Е.Дж. Парриндер¹. «Предание об уходе Бога с земли широко распространено в Африке, — отмечает тот же автор. — В древности Бог жил на земле среди лю-дей, но Он удалился из мира из-за какого-то неправильного чело-веческого действия, обычно, проступка женщины»².

Исследователь австралийских религиозных представлений Т.Дж.Г. Стрехлоу подчеркивал, что «хотя в верованиях австралийцев существуют божественные небожители, они, по мнению обитателей большинства районов Австралии, не интересуются людскими проблемами и не имеют никакой власти над человеком»³. Эндрю Лэнг в «Становлении религии» указывал, что у самых примитивных народов есть представления о Высшем Боге, создателе и судье мира, Боге таинственном. Но Он бесконечно далек и о Нем редко вспоминают люди. Зигмунд Фрейд в работе «Тотем и табу» приводит характерный случай: в Западном Судане (нынешняя республика Мали) редко обращаются к Небесному Богу. Обычно все нужды людей удовлетворяют низшие духи. Но если засуха, моровое поветрие или иное бедствие не проходят, несмотря на настойчивые заклинания и жертвы духам, то племя сознает, что прогневан Сам Высший Бог. Но колдовские приемы и примитивные задабривания жертвами бессильны, когда обращаешься к Нему. От племени требуется изменение самого строя жизни, жертва раскаянием. И вот — объявляется пост, воздержание. Даже животным и младенцам не дают пить, чтобы они кричали и тем вызывали бы жалость у Небесного Владыки. Но такое сознание иерархии обращений от низших духов к Высшему Богу, надо признать, встречается нечасто. Как правило, о Боге-Творце почти забывают и к нему обращаются скорее по привычке и очень редко, не делая исключения и в тех случаях, когда племя попадает в отчаянные обстоятельства. Представления о Боге-Творце, как о «боге отдыхающем», не вмешивающемся в дела мира, естественно вызывает и отмирание активного почитания, культовой практики. Эта тенденция равно свойственна неписьменным народам всех континентов и число исключений тут очень невелико.

У нанайцев и ульчей небу (Эндури, Боа Эндури) молились толь-к раз в году. В жертву приносили свинью или собаку. В молитве принимало участие все племя и предводительствовали в ней ста-

¹ E.G. Parrinder. HR. II P. 557.

² Там же. С. 565.

³ G.H. Strehlow. HR. II. P. 614-615.

рейшины, а обычно первенствующие в культовой практике колду-ны-шаманы не выделялись. Ненцы приносили жертвы Нуму дважды в год. «Постоянные моления Высшему Богу не характерны для Африки, — отмечает Парриндер, — хотя имеются и исключения, такие как ашанти Ганы, гикуйу Кении, шона — Родезии. У этих народов имеются специальные места молитв и люди, предопределенные к исполнению культа Бога»¹.

В нанайском селении Хаю Анна Смоляк в 1972 году записала молитву, читаемую раз в году Высшему Богу, именуемому здесь Акпан. Образом Акпана является в молитве солнце. Примечательно, что сами нанайцы называют это обращение «древней молитвой» (эдэхэмбэ уйлэву). И хотя в религиозной жизни народа почитание Акпана отсутствует, эту молитву, по мнению респондентов, читать ежегодно «хорошо».

«Восходящее солнце! Восходящий Акпан! Дайте хорошего здоровья, хорошей жизни! Помилуйте нас, дабы было хорошо нам! Восходящее солнце, свети мне в лицо лучами своими! Помилуйте нас, восходящее солнце, восходящий Акпан!»².

Обратим внимание, что в этой молитве дважды повторяется просьба о «помиловании» людей. Ныне слово это понимается нанайцами вполне утилитарно — «чтобы не болеть, жить долго». Но милость всегда предполагает какой-то проступок со стороны просящего о ней. Молитва Акпану, кажется, сохраняет след древнего чувства вины человека перед Богом, сейчас утраченного нанайцами.

При общей склонности к религиозной живописи и скульптуре неписменных народов, Высшее Существо изображается крайне редко. Парриндер, в частности, указывает, что хотя скульптуры низших богов и предков бесчисленны в африканском искусстве, Высший Бог никогда не изображается, хотя и мыслится «в человеческом облике»³. «Главный Бог неба — Ба Эндури, живет на девятом небе, — считают нанайцы, — Он — как человек». Его также не изображают⁴.

Отвечая сторонникам теории «заимствованного Бога», Эндрю Лэнг писал: «Если бы вера в Отца Всяческих была среди дикарей результатом позднейших человеческих умозаключений, она должна была отличаться своей очевидностью и силой. Но в Австралии ее обнаружить очень трудно..., так как она является тайным верованием. В среде австралийских

аборигенных народов весьма

¹ *E.G. Porringer*. HR. II. P. 560.

² *А.В. Смоляк*. Шаман... С. 15.

³ *E.G. Parrinder*. HR. II. P. 565.

⁴ *А.В. Смоляк*. Шаман... С. 16.

13-А. Зубов

заметны молитвы предкам, жертвоприношения и служение духам и богам, в то время как Сотворившему мир Существо не приносят жертвенных даров или они очень малы, и часто Это Существо явля-ется только тенью собственного имени. Он, поэтому, не поздней-шее и наилучшим образом знаемое порождение размышляющего гения, но нечто, совершенно тому обратное»¹.

Сравнивая верования доисторических народов в Высшего Не-бесного Бога с верованиями современных неписьменных народов, можно понять, что Бог-Творец забыт или почти забыт, «вынесен за скобки» религиозной жизни, перестал являться ее центром и смыслом. Связь с Ним или вовсе прервалась или еле теплится, хра-нимая древним обычаем. Но забывают ненужное. И приходится заключить, что Бог-Творец стал ненужен неисторическим наро-дам, которые научились обходиться без Него.

Бог-Творец это и не поздний плод религиозного развития, как полагали эволюционисты XIX века (Гегель, Тэйлор), и не актив-ный Бог «первобытного откровения» (Шмидт), и не умозрите-льный вывод философствующего дикаря (Содерблом). Это — Бог забытый, отвергнутый, Его знали когда-то, Им жили когда-то, во времена палеолита и неолита, но от Него отказались в какой-то момент все народы, не создавшие письменной цивилизации, госу-дарства, не вошедшие в историю. Почему произошел этот «великий отказ», роковое отречение? Чтобы подойти к верному ответу, надо понять, кому отдал свое сердце, отвернувшись от Отца Небесного, первобытный человек.

МАТЬ-ЗЕМЛЯ

Другим существом, кроме Небесного Бога, почитавшимся до-историческими народами, как мы помним, была «Мать-сыра-земля». Великая утроба, рождающая все, связанное с земной жизнью и принимающая в себя вновь то, из чего уходит божест-венный дух. Ее беременное умершими чрево должно было возро-дить их к новой, небесной жизни. Она давала человеку тело и пищу для его поддержания и потому тело человеческое вновь возвра-лось в землю, «из которой было взято». Сама жизнь мыслилась, кажется, как соединение неба и земли. Бог творит землю, сочета-ется с ней, и в результате этого брака появляется

человек, земно-родный, но несущий в себе семя неба,
своего Божественного Отца.

Современная этнология полностью отвергла теорию
матриархата, выдвинутую в середине XIX века
швейцарским юристом и

-Г A. Lang. God, Primitive and Savage // ERE. VII. P. 246.

историком римского права Я. Бахофеном¹ и тогда же горячо поддержанную Льюисом Морганом, Карлом Марксом и Фридрихом Энгельсом. Широкое распространение культа женских божеств, начиная с палеолита, матрилинейные системы родства, как показали уже несколько поколений этнологов, вовсе не свидетельствуют об эпохе, когда «материнское право» главенствовало над «грубой и несдержанной силой мужчин»². Однако, несмотря на отсутствие матриархальных сообществ в доисторическом человечестве, почитание материнского и вообще женского начала достоверно обнаруживается на бесчисленных памятниках палеолита, неолита и мегалитической религии. Рождение, смерть, пища, небесное возрождение человеческого тела — все эти важнейшие моменты бытия соединяются в образе сотворенной, соединившейся с Творцом и рождающей Ему из себя Земли.

Память об этой Великой Богине столь же всеобща у неписменных народов, как и память о Небесном Отце. Благосклонная к людям, особенно к женщинам в родах, Мать-Земля — хорошо известна ненцам. Но с ней связано таинственными узами и божество смерти — Нга, слово, с которым этимологически связана Яга русского фольклора. У тюркоязычных народов Саяно-Алтайского региона известна богиня Умай, охраняющая младенцев и берущая к себе умирающих. Имя это очень древнее. Оно связано с почитанием огня и Высшего Небесного существа, имя которого у некоторых народов Сибири — Маин, Майис, то есть практически подобное Умай. Но, с другой стороны, у бурятов ума — это материнская утроба, у монголов — матка. Согласно верованиям хакасов, Умай хранит в недрах горы Умай Тасхал души детей.

Сходство имен неба и земли не должно удивлять. Небо и Земля — супруги, их дитя — человек, потому в некотором смысле они — одно существо. С Умай в Сибири связывают лук и стрелы. Она — лук, посылающий в небо стрелу. Это — отблеск воспоминания о когда-то бытовавших верованиях о небесном возрождении умершего.

В качестве хранительницы душ младенцев и помощницы в родах сохранилось почитание земли и у нанайцев. Тут ее зовут Майдя Мама, Майдя Энин (тот же корень май).

- ¹*J.J. Bachofen. Das Mutterrecht und Urreligion. 1851.*
- ²См.: *C.A. Fluehr-Lobban. Marxist-Reappraisal of Matriarhate*
// *Current*
of Anthropology. Vol. 20. June 1979. P. 341—360.
- ³*Л.П. Потанов, Умай — божество древних тюрков в свете*
этнографи-
ческих данных // Тюркологический сборник, М., 1973. С.
270—276;
А.В. Смоляк. Шаман... С. 126—128.

Но, Матери-Земле, как и Небу, редко приносят жертвы и по-клоняются. И связано это вовсе не с тем, что неписьменные на-роды часто лишь недавно освоили земледелие. Деторождение, пи-щу, похороны умерших они знали с незапамятных времен, и их предки связывали все это с землей и потому окружали ее почита-нием как средство собственного существования и посмертного возрождения. Ныне даже народы, давно практикующие земледелие, так не поступают.

В Западной Африке известна Ала, великая правительница людей, питательница мертвых и подательница урожая. Она дает плодородие людям, животным и землям и принимает умерших в свое чрево. Алу часто изображают матерью с ребенком на руках, иногда, кормящей младенца грудью. Образы эти нам хорошо знакомы из неолита, и, как Вы помните, они знаменовали собой пребывание умершего в лоне земли и связанность человека через «молоко земли» со стихией земли. Но Матери-Земле не строят специальных храмов и не прино-сят регулярных жертв, как и ее небесному супругу. Только во время сева, жатвы и при копании могил ей творят возлияния, как бы воспроизводя этим оплодотворение земли небом, дождь — семя, нисходящее с неба на землю. Единственное, что строят для богини Ала — это «дома памяти», *мбари*. Они воздвигаются мужчинами и женщинами по указанию оракула или священнослужителей, как жертва. Во время работы все ее участники соблюдают полное половое воздержание. В мбари помещают многочисленные глиняные стату-этки богов и предков и обязательно — изображение Алы с ребенком на руках. Когда мбари построен, его оставляют на произвол судьбы и за несколько лет он разрушается. Очень возможно, что мбари, это — образ утробы земли, могилы и места возрождения. Но сами нигерийские ибо, среди которых распространен культ Алы, смысл мбари объяснить затрудняются¹.

Земля у неписьменных народов, безусловно, тесно связана с пло-дородием, деторождением, даянием пищи; речь идет не только о земледелии и об охоте, но также и о смерти и возрождении. Однако это лишь отрывочные и более или менее смутные воспоминания. Хотя рождение, смерть, пища и земля всегда рядом с человеком, но и они оказались на периферии религиозных интересов современного дикаря. В отличие от своих далеких

предков, людей доистории, современные неписменные народы уделяют Матери-Земле лишь немногим больше внимания, чем своему Небесному Отцу².

¹ *E.G. Parrinder*. HR. П. Р. 558-560.

² О культе земли у неписменных народов см.: *Б. Neumann*. The Great Mother. Princeton, 1974; Mother Worship/ed. by J. Preston. Chapell Hill, 1982.

МИР ДУХОВ

Нет в мире народа, который бы не исповедовал веру в много-численные невидимые существа, населяющие небо, землю, под-земный мир, обитающие близ человека, порою — в нем самом, или, напротив, населяющие самые глухие и труднодоступные области моря и земли, лесные чащобы, горные ущелья, пустыни. Самые «первобытные» племена австралийских аборигенов, обитателей Огненной Земли и самые цивилизованные народы равно признают их существование. Эти существа, как правило, обладают большим могуществом, чем люди, они подобно людям созданы Богом, и подобно людям же, имеют свободную волю, то есть свободно могут делать выбор между добром и злом. В религиях народов исторических, где вера в Высшего Бога-Творца продолжает занимать главенствующее место, все духи обычно четко делятся как раз в соответствии с тем выбором относительно Своего Творца, который они сделали. Духи, во всем исполняющие волю Бога, считаются добрыми, именуются «слугами», «посланцами» Его в с-творенный Им мир (отсюда греческое «ангел» — посланник). Духи, противящиеся Богу, отказывающиеся исполнять Его волю — именуются злыми. За ними сохранено в русском языке собирательное греческое понятие «дэмонос», в дохристианской Элладе не имевшее оценочного смысла и обозначавшее все вообще сверхчеловеческие силы. Иногда, даже в исторических религиях, в особую группу относят «нейтральных» духов природы, которые одухотворяют все элементы созданного Богом мира — деревья, озера, скалы, реки. Эти, «нейтральные» духи исполняют ту роль, которая отведена им от сотворения мира, они и не добры и не злы. Но далеко не все мистики и богословы «высоких религий» соглашались с этим «третьим состоянием» духов. В великой битве добра со злом ни одна воля не может оставаться нейтральной, она или встает на сторону Бога и добра, или противится Ему и тогда становится злой волей.

Как мы видим, оценка духов происходит в исторических религиях в соответствии с их отношением к Богу-Творцу «всех видимых и невидимых»¹. Но если Бог-Творец «вынесен за скобки» религиозного сознания, как в религиях народов неписанных, что происходит с «классификацией» духов, с их разделением на добрых и злых? Такое разделение делается и тут,

но точкой отсчета в

¹ Так звучит то место в христианском Символе веры, которое посвящено творению Богом мира духов (невидимого) и мира материального (видимого).

неписменных религиях становится сам человек. Хорошими и плохими духи становятся не относительно Абсолютного блага — Бога, но относительно человека, в котором, как известно каждому из нас на собственном опыте, дурное и хорошее переплетено до полной неразделимости. Мы ведь и людей, с которыми вступаем в какие-либо отношения делим по этому же принципу. Те, кто к нам добры, участливы — они хорошие; те, кто злы, враждебны — плохие. Если вас бросила любимая вами девушка, то она — плохая. А для того, к кому она ушла — она хорошая. Мы живем в мире ценностей относительных, и только Бог является ценностью Абсолютной, «светом, в котором нет никакой тьмы».

Вынесенность Бога «за скобки» отнюдь не предполагает равнодушия «дикарей» и к духам. Мы, современные европейские народы, вместе с утратой веры в Бога утратили и веру в духов, поместив себя в антропоцентричный бездуховный мир. Внеисторический наш с-временник не перестал верить в Бога, а оставил Его, пренебрег Им, но духами он не пренебрег, напротив, он остался с ними один на один, уйдя от Бога, и вынужден считаться с ними, как с естественным элементом собственного окружения — элементом могущественным, личностным и обладающим свободной волей.

Ни в одной исторической религии духам не уделяется такого внимания, как в религиях неписменных народов. У народов исторических духи находятся на периферии религиозного интереса, так как добрые духи, ангелы добры к человеку постольку, поскольку он добр к их хозяину, к Богу, а злые духи, дьяволы, бессильны нанести вред человеку без разрешения Божьего. А потому, надо служить Богу «всем естеством своим, всем помышлением, всей свободной собственной волей», и духовный мир расположится к тебе положительно, добрые духи будут помогать тебе, охранять тебя, а злые окажутся бессильными повредить. Когда же Бог отвергается, то с духами человеку приходится столкнуться лицом к лицу. И в зависимости от того, какие отношения человек смог установить с духом, он становится для него добрым или злым, врагом или помощником.

Народы Нижнего Амура, нанайцы и орочи, классифицируют духов следующим образом. Злые духи — амбан, которые обычно не подчиняются людям, вызывают болезни, неудачи на охоте, рыбалке, могут погубить человека. Обыкновенные духи — свэн, охотно

помогающие тем, кто их «кормит», но могущие и уйти от человека, за что-то на него обиравшись. Большинство свэн — свободные духи дикой природы, но некоторые привыкли жить с людьми, как бы «одомашнились» и когда умирает их хозяин, они требуют от другого человека, чтобы тот о них заботился в обмен

на помощь и защиту от злых амбан. Как правило, новый владелец состоит в родстве с прежним, но бывает и иначе. Нередко, по представлениям нанайцев и орочей, свэн специально вызывает болезнь того человека, которого он избрал себе в хозяина. Опытный шаман, а иногда и кто-либо из близких больного распознает имя наставшего болезнь духа и ее причины, и больной начинает заботиться о свэн.

Для этого шаман приглашает духа вселиться в фигурку, специально для него изготовленную опытным мастером, обещает, что духа будут хорошо кормить тем, что дух особенно любит (а у духов гастрономические склонности могут варьироваться от самых незамысловатых — каша, рыба, голова, до редких и изысканных — особая порода личинок жуков-короедов, железные опилки и т.п.). Так исполняют волю духа свэн, и он становится «домашним духом».

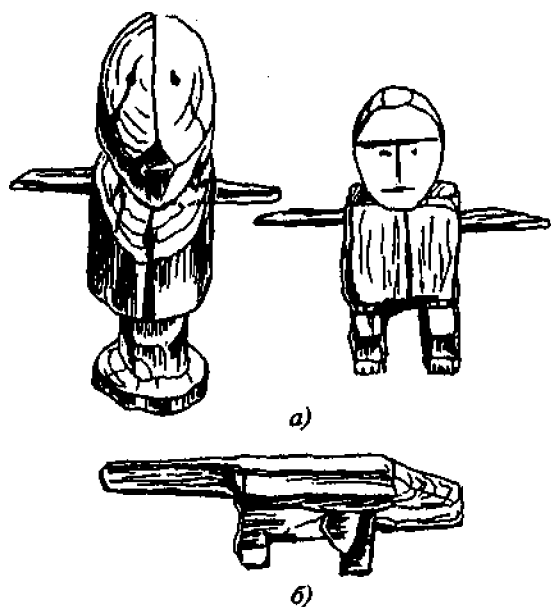
Особо нанайцы отличали духов аями (от эвенкийского ая — хороший, милый). Эти духи были очень близки человеку, по родственному любили его. Их, в зависимости от возраста духа (возраст духов не менялся) именовали «дочка», «сын», «сестрица», «отец», «матушка». Порой их даже называли своими «женой» или «мужем». Но эта форма родства не предполагала интимных отношений между духом и человеком, которые сибирские народы не считают в принципе возможными и единодушно отрицают. Но наименование супругом подчеркивает особую близость, доверительность между аями и человеком. Судя по некоторым описаниям, аями — родственники людей в мире духов. Аями связывался с родовым последом, с кровью первой менструации будущей матери обладателя аями, иногда женщины связывали аями со своими выкидышами. Таких духов нанайская шаманка Гара Гейкер называла, как рассказывает А. Смоляк, «голыми детьми» (сэрумэ пикгэ)¹.

Хотя духи и не вступали в интимные отношения с людьми, но влюбляться в них они могли, и по нанайским представлениям чувства в мире духов не были редкостью. Духа, влюбленного в женщину, называли «ревнующий тигр» (хуралику дусэ). Ревнуя женщину к ее мужу, он вызывал в ней болезни, которые исчезали, когда шаман вводил в фигурку тигра этого духа, а женщина начинала регулярно кормить его. Свою взаимную приязнь муж и жена при этом старались скрывать, дабы не раздражать хуралику дусэ,

супружеская близость допускалась только в полной тьме, когда дух не видит.

Женские духи могут влюбляться в мужчин. Но они также ограничивались чисто «платоническими» отношениями и охотно по-

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 88.



Изображения духов у ульчей (конец XX века):

а) небесные крылатые
духи-покровители; б)
дух-тигр

могали своим избран-
никам на охоте, если
те не афишировали от-
ношения с женами.
Же-ны вполне
добродуш-но
относились к таким
поклонницам своих му-
жей из мира духов —
они были полезны и
бе-зобидны. Иногда
помо-гал мужчине на
охоте и дух,
влюбленный в его
жену.

«Нанайцы приводят в пример замечательного охотника Ото Гейекер, долгие годы жившего на реке Ануй. Сам Ото приписы-вал свои успехи (он добывал в год по восемь-десять выдр) духу хоралико, имеющемуся у его жены. В благодарность за помощь он сам кормил духа, менял на фигурке стружки, заменил его старый домик-шалаш на новый, сделал для него срубик кори, окуривал его багульником (записано в 1972 г. от Колбо Бельды, селение Джари). Подобные примеры имели место и у других: опытные охотники привыкали к своим «божкам» — духам помош-никам...».

Таежные духи не переносили домашних запахов, особенно запаха готовящейся пищи, поэтому их фигурки, а они могли или помогать или вредить охотникам, ставили не в деревне, а в лесу, в специальном двускатном, реже коническом шалашике, около священного дерева, имевшегося у каждой семьи, — туйгэ. Два раза в год их вносили в дом, но в эти дни соблюдался строгий запрет на приготовление пищи. От запаха пищи мог заболеть дух и от него — хозяева дома.

Бесчисленные духи населяют небо, землю, воды, преисподнюю. Простые люди боялись с ними общаться. Это

могло привести к болезням и гибели. Амбан Мя огбони
(железный человек), чтобы

1 *А.В. Смоляк.*
 Шаман... С, 75.

поймать охотника преображался в красивую женщину, якобы тонущую в озере, а рядом с ней помещал крючок, на который ловился незадачливый спаситель. В тайге часто бывают слышны женские крики куу, куу, куу — так кричит злой дух конггипу. В этом случае надо было привязать себя к дереву (иначе уйдешь на крик), затем удалить себя по носу до крови. Дух подойдет, увидит кровь и подумает, что этот человек уже убит¹.

Контакт со злым духом редко приводил к немедленной гибели. Боялись иного — болезней и напастей, которые дух насылал «касаясь» человека.

«Вырабатывались различные способы борьбы со злыми духа-ми... Так, нанайцы и ульчи рассказывали, что иногда во время промыслов в шалаше, где жили охотники или рыбаки, среди ночи поднимался старик, которому приснились эти существа. Сняв с себя нижнюю часть одежды, размахивая ею, он бегал по всему помещению и выгонял их, как мух. Особенно верили в необычайную силу копья, которым убили медведя. Поставив древко на землю, крепкий духом старик вращал наконечником в воздухе; присутствовавшие при этом говорили обычно, что в темноте зие-мовья с наконечника слетали искры, от которых погибали злые духи»².

Примеры отношений людей с духами можно приводить до бесконечности, и, конечно, не только из жизни нижнеамурских народов. Исследователь любого племени при некотором старании соберет целые тома таких повестей, случившихся с самим рассказчиком и его близкими, многое исследователь сможет наблюдать и сам, если простые люди, среди которых он живет, проникнутся к нему доверием и симпатией. При различии имен духов и некоторых бытовых подробностей в целом отношения неписменных народов с миром духов оказываются до удивления единообразными и у северного полярного круга, и на экваторе, и у индейцев Патагонии, и у негритосов Малакки, и у племен Алтая и Саян. Да и мир духов описывается всеми ими очень сходно. Еще одна загадка для религиоведа.

Каковы же эти основные черты? Во-первых, как правило, духи, которые помогают или мешают людям, это не духи предков, но независимые духи, лишь служившие, или вредившие предкам. Это — особые существа, а не умершие люди.

Во-вторых, качества духов не зависят от места их

обитания. Небесные духи вовсе не всегда хорошие, подземные — плохие.

¹ *А.В. Смоляк. Шаман... С. 76.*

² Там же. С. 80.

Духи за редкими исключениями (аями), сами по себе равнодушны и скорее враждебны человеку, но, применяя особые приемы, их можно расположить к себе или хотя бы нейтрализовать. Даже у высших небесных духов (Лаои, Саньси) в подчинении имеется не-мало амбан, насылающих болезни и несчастья. А. Смоляк приводит следующую молитву: «Звезда! За здоровье больного ребенка убью тебе свинью» и объяснение произнесшего ее нанайца: «Верх-ний бог Саньси хочет свинью получить — забирает душу человека. Тот болеет, за него молятся, дают этому богу свинью».

Наконец, в-третьих, объектом поклонения никогда не бывают сами по себе материальные объекты — статуэтки, пучки соломы и т.п., но только духи, «вселенные» в эти предметы. Если дух убежал из предмета, в который вселил его колдун и не желал возвращаться, «священный предмет» уничтожался или выбрасывался в лес без всякого почтения, так как, по объяснению нанайцев — он теперь «пустой».

В XVIII и XIX веках среди ученых, изучавших человеческие сообщества, широко было распространено понятие *фетишизм*. Фетиш — *feitico* — слово португальского языка (от латинского *facticus* — магически искусный), обозначающее рукотворный предмет, являющийся объектом религиозного действия. Португальские мореплаватели, с XV века начавшие совершать путешествия к берегам Африки, к югу от Сахары, этим словом именовали многочисленные предметы, использовавшиеся африканцами в их религиозной жизни. Будучи хорошими христианами, португальские путешественники видели в африканцах примитивных идоло-поклонников, боготворящих изделия собственных рук — фетиши. В 1760 году Шарль де Броссе опубликовал работу, в которой доказывал, что все религии возникли из фетишизма. В XIX веке Огюст Конт объявил фетишизм одной из начальных форм развития сознания, когда человек еще не до конца отделял себя от неживой природы и потому одухотворял как изделия своих рук, так и некоторые естественные формы. В середине XIX века мнение о том, что дикари молятся идолам-камням и деревьям, обожествляя их, было широко распространено в Европе, и именно его воспри-няли К. Маркс и Ф. Энгельс, широко используя понятие фетишизма и в прямом, антропологическом, и в переносном («товарный фетишизм» и т.п.) смысле. Однако уже к концу XIX века этнологам стало

совершенно ясно, что «дикари» поклоняются не материальным предметам, но пребывающей в них духовной силе. Поначалу эту силу считали безличной мистической энергией, именовали на

-Г А.В. Смоляк.
Шаман... С. 20.

меланезийский манер — *маной* (теория аниматизма Роберта Рэ-нальфа Маретта, выдвинутая этим учеником Тэйлора в 1910-е годы), но более аккуратные исследования обнаружили, что за каждым «фетишем» стоит определенный дух, «вселенный» в предмет опытным колдуном, или вселившийся самостоятельно. Фетиши оказались только домами, или материальными телами духов. Современное религиоведение понимает фетиши только в этом, последнем смысле. Фетишизма, как поклонения материальным предметам, не существует, но фетиши, воплощения духов, имеют широчайшее распространение среди неписменных народов. Однако знаки внимания, почитания оказывают *всегда* не материальному предмету самому по себе, но духу, с ним связанному, в нем пребывающему.

Духов в мире множество — «их везде много, больше чем в деревне людей. Когда лес рубим для дома, на каждой лесине сидит черт» — рассказывал шаман А. Коткин. Анна Смоляк в 1970 году Ульч Гавриил Бонга из селения Монгол в 1962 году поведал тому же исследователю: «Я видел в 1921 году на озере Иркутское мелких чертей, размером в палец человека, по форме похожих на людей, их были «тучи», множество, они шли массами и исчезали у корня лиственницы. Дедушка мне сказал: «Это духи сулбэ сэвэни, они охраняют золото в озере».

Среди народов Нижнего Амура распространены предания, что прежде все духи были добрыми, благожелательными к людям, но некоторых из них не почитали, и они, рассердившись на людей, стали злыми. Особенно интересно широко распространенное среди нанайцев и ульчей предание о том, что злые духи были когда-то людьми, но в результате нарушения ряда запретов в сфере брачных отношений превратились в злых духов.

«В 1973 году от шаманки Дзя Дян в селении Ухта была записана следующая легенда. «В тайге женщина без мужа родила мальчика и девочку (по-видимому, близнецов. — АС.) и бросила их в реку. Детиплыли по течению, пристали к берегу. Мальчик прилепился к дереву пунгда (тальник), девочка — к кэндэлэн (акация), питались грибами. Через 15 лет они выросли как люди, познакомились, ничего не зная друг о друге. Сделали домик, стали жить. Подрастали их дети, мальчик и девочка. Мальчик пошел на охоту — никого не может убить.

Лоси, утки — все смеются над ним: «Ты зайчонок, тукса, как меня убьешь?» (ульчи называли тукса ребен-ка, рожденного без отца). Плачет мальчик, прибежал домой, спрашивает у матери, та молчит. Нож к груди приставил — тогда только рассказала ему и дочери об их происхождении (они, ро-дители, не зная о родстве, стали мужем и женой). Мальчик за-

плакал: «Не могу более тут жить». Он выстрелил из лука и, ухватившись зубами за стрелу, улетел на небо, стал небесным злым духом-тигром дусэ (унде амбан онды). Это главный злой дух, от которого сходят с ума и сердце сильно болит. Сестра парнишки сказала: «Я буду ибаха онды, сводить людей с ума здесь на земле». Отец детей запряг собак и уехал в тайгу, став злым духом дуэнтэ дусэ (таежный черт, насылает разные болезни). Их мать стала «водяным тигром» — тэму дусэ или хуралику дусэ сэлчэни, от этого духа умирают в судорогах. Эти злые духи — главные в своих сферах, забирают души людей, мучают их. Шаманы хорошо знают дороги этих духов, и во время камлания идут по ним, отыскивают душу»¹.

Обратим внимание, что незаконная связь, попытка убить рож-денных вне брака детей и их невольное кровосмешение (инцест) считаются у нижеамурских народов причиной появления злых духов.

Итак, мир духов окружает со всех сторон людей, принадлежащих к неписьменным обществам. Отвергнув Бога-Творца, они погрузились в этот мир, стали его частью. Одно дело, полагать Всемогущего Бога защитником от злых сил, а другое — научиться ладить с ними, побеждать их, обманывать самому. Зная о существовании Бога-Творца неписьменные народы, как правило, не прибегают к Его заступничеству, когда их одолевают злые духи. С духами они борются с помощью других духов, которые из-за умения колдунов или по каким-либо иным причинам становятся помощниками человека.

Эванс-Притчард употребляет два слова для колдовства в Африке: *withcraft* и *sorcery* — ведовство и чародейство, ворожба². По мнению всех без исключения африканистов, и ведовство, и чародейство совершенно обычны среди коренных народов Черной Африки. «Почти невозможно найти кого-нибудь, кто бы не верил в существование колдунов, как одного из основных элементов общественной жизни и подлинной реальности, а не абстрактной идеи» — указывает шведский этнолог Р. Таннер³, а прекрасный отечественный африканист Ирина Синицина писала: «Верования, касающиеся магии и ведовства, остаются частью повседневной жизни в деревне и вживаются в быт современных крупных горо-

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 78-79.

² E.E. Evans-Pritchard. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford, 1950.

³ R.E.S. Tanner. The Witch Maders in Sukumaland. A Sociological Commentary. Uppsala, 1970. P. 19.

дов. Не только крестьяне, но и государственные служащие, врачи, студенты, профессора университетов, политические деятели, служители религиозных культов, относящихся к мировым религиям, образованные люди разделяют представления, что ведьмы и ведуньи — явление вполне реальное... Литература Африки эмоционально, с тонким проникновением в духовный мир человека передает силу подобных представлений, присутствие их во всех сферах жизни (напр. Г. Огот. Амулет из слоновой кости. Рыбак // Африка. Литературный альманах. Вып. 1, М., 1981.). В распространенных взглядах фигурируют колдуны — лица, занимающиеся ворожбой, знахарством, совершающие магические действия и предсказывающие будущее (гадатели), и ведуны — тайные носители зла, обладатели врожденной злой силы. Страх общин перед колдовством чрезвычайно велик. Многие ученые — западноевропейские и африканские — считают, что изучение ведовства представляет один из ключей к пониманию взаимоотношений между людьми в африканских общинах».

Современный религиозный материал, равно как и данные палеоантропологии, безусловно, свидетельствуют, что вера в духов не предшествовала вере в Бога-Творца, что современные неписьменные народы, живущие в мире духов, — суть не религиозно «неразвитые», но отступившие как бы «в сторону» от богопочитания. Почему они поступили так? — иной, и надо признать, очень нелегкий вопрос. Но «вынесение за скобки» Бога-Творца не могло не привести к существеннейшим изменениям религиозного сознания, не отразиться на всем строе как внутренней, духовной, так и внешней жизни. При игнорировании, забвении или отрицании абсолютного Центра бытия, его Создателя и Держателя, все линии человеческой жизни приобретают особую конфигурацию. В сфере религии изменения, понятно, должны отличаться особой существенностью.

Анимизм, предложенный Тэйлором, есть не этап религиозного развития, но особое состояние религиозности, характерное для тех людских сообществ, которые, ослабив до предела, а то и разорвав связь с Богом Вседержителем, связали себя с миром духов, погрузились в него, поскольку «свято место пусто не бывает».

¹ *И.Е. Сеницына*. Человек и семья в Африке. М., 1989. С. 112. См. также: *К.А. Мелик-Симонян*. Африканские традиционные религии. Научно-аналитический обзор. М., 1978. С. 15; *В.Б. Иорданский*. Хаос и гармония. М., 1982. С. 184-228.

ТОТЕМ

Слово «тотем», или, точнее «дотем» пришло из племени оджи-бва североамериканского индейского народа алгонкинов. На языке этого племени «дотем» — характеристика кланового родства. Именно в период освоения белым человеком Северной Америки обратили внимание на то, что кланы индейцев часто называются именами животных, растений и сил природы. В XIX веке подобные примеры были зафиксированы и в иных странах и регионах — Австралии, Сибири, Южной Америке, Африке. Господствовавшие в XIX веке теории социального эволюционизма тут же интерпретировали обычай именовать племя по какому-либо животному и почитать это животное — этапом развития. Народы, почему-либо «замерзшие» в первобытности, сохранили обычай, обнаруживаемые лишь в качестве следа, «пережитка» у народов культурных.

З.Б. Тэйлор полагал тотемизм одной из ранних форм анимизма, когда человек еще не отличал себя вполне от иных форм жизни и все эти формы уподоблял себе. Отсюда представления о животных предках племени. Герберт Спенсер, полагал, что тотемизм возник из личного имени. Какому-то воину за его хитрость дали прозвище лиса. Его дети именовались детьми лиса. Через несколько поколений лис начал почитаться потомками, как предок и покровитель племени. Сэр Джеймс Фрезер, опираясь главным образом на этнографический материал, полученный от изучения верований австралийских аборигенов, обитавших в пустынных центральных районах континента, пришел к выводу, что тотем — это способ религиозного освящения социальной организации. Причем в качестве тотема избирается растение, животное, природное явление экономически существеннейшее для жизни племени. Где главным объектом питания является особый вид кенгуру, там эти кенгуру — тотем, где — личинки особой породы жуков, там тотем — эти жуки¹.

Эти мнения эволюционистов подверг критике Александр Гольденвейзер в статье «Тотемизм: аналитическое исследование». На обширном материале американский ученый показал, что связь с тотемом не совпадает часто с границами клана, тем более — употребляемой пищи. Принадлежность к тотему существует независимо от иных социальных, религиозных или бытовых переменных — сделал вывод

Гольденвейзер². Позднейшие исследования подтвердили это утверждение. Хотя совершенно произвольные суждения о сущности тотема еще высказывались, например, Эми-

¹ G.J. Frazer. Totemism and Exogamy. L, 1910.

² A.A. Goldenweiser. Totemism: an Analytical Study//J.of 1 Folk-Lore. 1910. V. 23. P. 179—293.

лем Дюркгеймом¹ и Зигмундом Фрейдом². В 1960-е годы к проблеме тотемизма обратился Клод Леви-Отросс. В монографиях «Тотемизм сегодня» и «Сознание дикаря»³ он настаивал на том, что тотемизм — это искусственное построение этнографов XIX— XX столетий. На самом деле тотемизм — не более чем способ называния различных социальных реальностей.

Одновременно, в 1960—70-е годы, главным образом на австралийском материале были предприняты новые систематические исследования Р.М. Берндтом, К.П. Моунтфордтом, А.П. Элкинсом, Т.Г.Х. Стрехлоу, В.Е.Х. Станнером, Е.А. Вормсом. Эти ученые выявили очень своеобразную систему представлений о творении мира и человека, в которой важнейшую роль играют сущности, именовавшиеся антропологами тотемами.

Время и бытие начались тогда, когда из вечности возникли, вышли многочисленные существа, которые довольно условно именуются австралийцами «предками». Коренные народы Австралии используют понятие «выход из вечности» (на языке аранда — альтижиранда нгамбакала), понятие и для нас нелегко создаваемое.

Действительно, при изучении религиозных представлений «примитивных племен» обращает на себя внимание далеко не примитивная глубина, делающая их сопоставимыми с шедеврами богословской мысли высококультурных народов. Скорее современный белый человек, живущий исключительно интересами телесного комфорта и сиюминутной приятности, покажется дикарем австралийцу, глубоко переживающему тайну своего бытия.

До того момента, как сверхъестественные существа вышли из вечности, земля была «безвинна и пуста», не было ни солнца, ни звезд, ни воды, ни гор. Существа имели различный облик — некоторые напоминали определенные породы животных, другие — во всем были подобны людям. Но, независимо от внешности, все они являлись сознательными и могущественными существами как женского, так и мужского пола. Некоторые из них, хотя и не имея облика растений, были связаны с ними, создали их и питались ими. Другие создали животных «своих» пород, третьи — создали леса, реки, вывели на небо светила.

Люди, подобно земле, лежали единой нерасчлененной массой, находясь в эмбриональном состоянии. Эту

массу людских зародышей

¹Э. Дюркгейм полагал, что тотем играет чисто социальную роль, как форма познания племенем себя самого.

²З. Фрейд полагал, что тотемом становится отец, убитый сыновьями, ради овладения его женами. — См. его «Тотем и табу».

³*C. Levi-Strauss. La pensée sauvage. P., 1962.*

«предки» тщательно разделили, вырастили, и так появились первые люди. Таким образом, люди не являются потомками вышедших из вечности сверхъестественных существ, но, скорее, их созданиями. Когда мир был обустроен, предки вернулись в инобытие, вышли из сформированного ими пространства. За время своей жизни в мире они совершили различные деяния, частью героические, частью — глубоко безнравственные — типа инцеста и людоедства. Преданий о деятельности предков «во время оно» бесчисленное множество среди австралийцев. Существа эти оказались подверженными страданиям и болезням, но не смерти. Даже те из них, кто были убиты, превратились в скалы и иные священные объекты, в которых они продолжают свое существование. Уход «предков» из мира совпадает с вхождением в мир смерти, которая появилась случайно, из-за каких-то неправильных действий людей и «предков».

Те места, где «предки» вышли из небытия и те, где они вновь ушли в него, особо почитаются австралийцами как священные. Священны также те объекты (скалы, родники), в которые превратились тела предков. «В сравнительно хорошо обводненной части Австралии практически каждый элемент пейзажа связан с каким-либо преданием или священной песней, — указывает Т.Г.Х. Стрехлоу. — Австралийская мифология повсюду соединяется с природным ландшафтом». Считается, что хотя «предки» ушли в инобытие, некоторый духовный след их пребывания в мире сохраняется. Особенно явен он там, где они вошли в мир и где покинули его. Поэтому места такие священны. Вход в них непосвященных и вне особых ритуальных моментов карается смертью.

В этих местах люди совершают ритуалы, воспроизводящие те, что совершали «предки» «во время оно», и которые привели к возникновению этого мира и всего, что наполняет его. Песни, которые при этом поются, воспроизводят мелодии, данные «предками», слова их — повести о деяниях «предков» и содержат «подлинные творческие глаголы, которыми был создан этот мир»². Ритуалы эти связаны не столько с этой временной жизнью австралийцев, сколько с инобытием.

Каждый человек, по представлениям большинства племен Австралии, имеет кроме естественной человеческой души еще и душу «предка», вошедшую в

него в материнской утробе. Вхождение этой души обусловлено специальными обрядами и она-то делает человека членом определенного тотемного клана. Все члены такого клана — как бы одно целое, ибо они имеют единую тотемную «душу». Потому

¹ *T.G.H. Strehlow*. HR. II. P. 611. ²*Ibidem*.

в таком клане невозможны браки между «родственниками». Суще-ствовало среди этнографов даже представление, что австралийцы вовсе не видят связи между соитием и рождением, что беремен-ность наступает от «тотема». Сейчас ясно, что столь наивными ав-стралийцы не являются. Но они убеждены, что человек — это со-единение двух душ: человеческой от отца и матери, и тотемной — от предка. Знак «предка», в котором обитает тотемная душа, ав-стралиец часто носит с собой. Это, на языке аранда, чуринга — раскрашенный камень, украшенная резьбой дощечка, раковина. В ней — жизнь человека. После смерти телесная душа какое-то время пребывает рядом с телом, а потом растворяется в лучах солнца, тотемная же — возвращается к «предку», давшему ее.

Запреты на разглашение тайных отношений с «предком» столь строги, что антропологи до сих пор не могут точно воспроизвести механизм соединения индивидуальной души человека с духом «предка» в вечности. То ли это растворение и утрата личности, то ли сохранение. То ли личность австралийца на онтологических глубинах вообще не индивидуализирована и он ощущает себя лишь эмпирическим проявлением «тотема». Есть ряд точек зрения по этому вопросу и все они не до конца достоверны. Хотя австралий-цы и сейчас живут бок о бок с нами, на наши распросы ответов они предпочитают не давать.

Впрочем, даже то небольшое, что мы знаем, позволяет сделать некоторые заключения. Мир обустроен (но не создан!) и человек приведен в свое нынешнее состояние (но опять же — не создан!) некоторыми существами, безмерно превосходящими человека силой, обладающими свободной волей, которую они равно успешно упот-ребляют и на доброе, и на плохое. Именно эти существа органически связаны с человеком через «тотемную душу» и именно к ним стремится уйти человек в страшный миг смерти. Иногда исследова-тели конца XIX — начала XX века ошибочно принимали тотем племени за Бога-Творца, ибо аборигены рассказывали немногим прошедшим посвящение белым, что такое-то великое существо соз-дало нас, оно — «наш отец». Теперь ясно, что таких «создателей» ав-стралийцы знают множество. Это — не Бог-Творец, но духи, создан-ные Им, исшедшие из *Ego* Божественной вечности.

Подобно нанайцам и орочам, о которых речь шла чуть

раньше, австралийцы живут в действительности в мире духов. Духи эти, как и люди, обладают свободной волей, склоняются и к добру, и ко злу. Но если нижеамурские народы не задаются вопросом о творении мира и о своем отношении к его устройтелю, то австралийцы делают это с замечательной последовательностью. Нанаец сознает мир духов как данность, с которой нужно научиться жить

«по-хорошему». Австралиец ощущает себя частью мира духов, он и его родители заботятся о том, чтобы с первых моментов существования в нем пребывала «тотемная душа предка», иначе говоря, тот демон, который «опекает» этот клан, семью, род.

Ощущая в себе небесное семя, Дух Бога-Творца, древний человек устремлял свои упования к небу, связывал свою победу над смертью с воссоединением с Небесным Отцом, образом которого так часто было жизнедательное солнце или бездонное сияющее небо. Австралиец мыслит иначе. Он носит в себе духа рода, с этим духом утверждает он свое единство в таинствах, с ним же он соединяется и посмертно, обретая в такой форме искомую всеми людьми победу над смертью.

Но знают ли аборигены Австралии, что за тотемными предками присутствует иная сила, действительно сотворившая и мир и этих духов? Кажется, знают. Тот же Стрехлоу пишет: «Хотя предки вполне свободны в своих действиях от какой-либо высшей силы и хотя пути их подвигов лежат «по ту сторону добра и зла», из эпилогов многих священных преданий явствует, что повсюду аборигенная религия усматривает и признает наличие некоторой неодолимой безымянной Силы, способной привести в конце концов к падению даже самые мощные земнородные сверхъестественные существа, сознательно нарушившие те самые нравственные законы, которые управляют поведением их позднейших человеческих воплощений. Сила эта не определяется в специальных понятиях и даже не имеет имени в преданиях аборигенов. Она просто подразумевается, когда речь идет о возмездии над теми преступными «предками», которые совершили такие ужасные деяния как каннибализм или убийство близкого родича»¹.

Итак, в австралийской религии, как и в религиозных представлениях других неписменных народов, присутствует в «вынесенной за скобки» форме знание Высшего Бога, хранящего, в частности, и нравственный закон. Но в отличие от иных «дикарей», организация жизни в мире духов достигает у австралийцев очень высокого уровня. Духи являются не только «частью ландшафта», но и создателями, отцами и конечной эсхатологической целью существования аборигена. Это — предельная из известных ныне форма демонизма.

МИРОВОЕ ДРЕВО И СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЙ

ПЕРЕХОД

Когда мы говорим о такой своеобразной религиозной системе, как австралийский «тотемизм», следует избегать привычных эволюционистских понятий «уже» и «еще не». Мы не можем с ка-

т *T.G.H. Strehlow.*
HR. II. P. 612.

кой-либо долей уверенности сказать, что австралийский «панде-монизм» — более ранняя форма, позднее распавшаяся у иных не-письменных народов. Не можем мы также и сказать, что верования австралийцев еще не развились в более высокие формы, характерные для неписьменных народов Азии, Африки или Америки. Мы можем лишь констатировать моменты сходства и моменты отличия между этими формами, но неписьменный характер сравниваемых нами культур не позволяет заглянуть в тысячелетия, предшествовавшие тому моменту, когда этнографы сто—двести лет назад серьезно обратили внимание на верования «дикарей». Понятие «*пере-житки* тотемизма», которое часто встречается в работах по религиозным представлениям «первобытных народов» — не более чем домысел, не подтверждаемый фактами, так как мы не знаем, чем жили эти народы в прошлом.

Если у австралийцев внимание к творению мира «предками» — основание личных религиозных упований, то для «неписьменного человека» Евразии интерес очевидно смещен с момента творения на момент нынешнего устройства мира. Равно, ульч или индонезийский батак главным образом заинтересованы в практическом знании духовного мира вокруг них, которое бы позволило им стать хозяевами в этом мире. Претензия — невозможная для австралийского аборигена, ощущающего себя во многом лишь человеческой эманацией могущественных демонических сил.

Структура мира, его уровни, способы перехода с уровня на уровень принципиально важны для большинства неписьменных народов. Жизнь в мире духов требует овладения этими для нас, казалось бы, совершенно лишними знаниями. Принципиально мир трехчастен. Его образуют небо, земля и преисподняя. Небо и преисподняя столь же полны жизнью, как и земля. И там есть свои люди, духи, природные объекты. Ландшафт неба и подземного мира во многом подобен тому, какой известен данному племени из повседневной жизни. В преисподней нанайцев также течет Амур, есть свои деревни, сопки, тайга, озера. В преисподней даяков Калимантана — море, острова, заливы, джунгли, вулканы. Преисподняя — мир умерших на земле людей. На небе также обитают некоторые предки, особенно прославившиеся героическими деяниями, но, кроме того, и особые люди, не имеющие родства с земными. И

небо, и преисподняя не едины, но почти всегда подразделяются на уровни. Число уровней неба равно числу уровней преисподней. Как правило, их по семь или по девять. Каждым уровнем управляют особые духи, и дабы проник-нуть на него, надо получить от них согласие.

Хотя такой мир напоминает слоеный пирог, он един. Образом единства является мировое дерево или мировая гора, соединяющая

все уровни. В северных широтах полагают, что к вершине мировой горы прикреплена неподвижная полярная звезда. Вершина эта на-ходится на высшем небе и по склону горы должен суметь подняться колдун, желающий обрести знания или вернуть потерянную кем-либо из соплеменников душу. Иногда образ горы соединяется с образом дерева или подменяется им. У хакасов белая береза с семью ветвями растет на вершине железной горы. Ее ветви дости-гают дворца «императора неба» Бай Ульгена, а корни, уходя в пре-исподнюю, там превращаются в черную ель, растущую перед двор-цом владыки страны мертвых Эрлик-хана. И на березе и на ели по семь ветвей, обозначающих число уровней каждой из этих двух зон.

Дерево, растущее на вершине горы и достигающее своей ма-кушкой высшего неба, может быть названо деревом жизни. Очень распространены поверил, что каждый его лист связан с определен-ным человеком. Опадает лист — человек умирает. В тунгусских сказаниях на ветвях этого дерева сидят в виде птичек *оми* — души еще не родившихся младенцев. При зачатии они слетают с дерева в материнскую утробу, но некоторое время не теряют с ним связи. Даже первые недели после рождения младенец еще чувствует себя обитателем не земли, но мирового дерева *тууруу*. На этом же дереве висят главные предметы, используемые в шаманских камланиях.

Мировое древо и мировая гора — образы известные очень многим народам и религиозным системам. Их первоначальная символика достаточно проста — это вырастание земли к небу, устремленность дольного в горняя. Дерево к тому же еще и живое существо, оно зримо растет ввысь, оно приносит листья и плоды, могущие использоваться как лекарства. В сущности, вырастание земли к небу — образ брака неба и земли, их соединения, в результате которого появляется человек — созданное из персти существо, но несущее в себе духовное семя неба. Можно предположить, что универсальная идея мировой горы возникает не без участия древнего образа кургана — беремен-ного живота земли. В доисторической древности курган являлся символом возрождения к вечной, небесной жизни, менгир-пуповина соединял усопших с небом, с Отцом-жизнедателем¹. Понятия миро-вой горы и мирового древа развились из этих символических образов, потерявших свое исходное значение в

культурах, вынесших «за скобки» и небо, и землю.

¹ *E.A.S. Butterworth*. The Tree at the Navel of the Earth. Berlin, 1970; *R. Cook*. The Tree of Life. Symbol of the Centre. L., 1974; *K.O. James*. The Tree of Life. An Archaeological Study. Leiden. 1966. (Studies in the History of Religions. № 11).

В неписменных культурах неба оказалось возможным достичь не через смерть и воскресение, не через напряженное усилие по преодолению собственной «плохости», но *умением* подняться по склону горы, взобраться по ветвям мирового древа. Да и цель достижения неба стала иной — не вечное пребывание с Небесным Отцом, но решение с помощью небесных сил каких-либо вполне земных проблем, стоящих перед общиной или кем-то из общин-ников. При всех трудностях восхождения, гора все же есть единственный путь к небу, который опытный человек может освоить сам, без чьей-либо посторонней, в том числе и божественной помощи. Другое дело, всегда ли можно, взбираясь по этому склону или по стволу этого «мирового древа», достичь конечной цели.

И не случайно, что именно в неписменных культурах такой особый интерес испытывают люди не к выходу за пределы неба, но к освоению всей сложной системы небес и преисподних. Здесь, в обиталищах духов, человек, вынесший Бога «за скобки», чувствует себя наиболее уверенно. Здесь входит он в отношения с повелителями уровней, «господствующими в воздухе».

Однако выйти с земли на иные уровни не так-то просто. И в народных преданиях и в переживаниях колдовского транса очень часто имеется образ «узкой щели» между землей и небом, щели, «через которую дует ветер». В эту щель умудряется проникнуть знаток — и в результате выходит в миры духов. Среди оснащения шамана обычны предметы с трех-, семи- и девятичастной симво-ликой — шест с семью зарубками, шнур с девятью узлами, гриб-мухомор с семью пятнышками, который вручает вновь посвящаемому саамский колдун. Все они — образы, указывающие на свободное перемещение их владельца по космическим уровням.

Примечательно, что в среде неписменных народов обычны предания о том, что когда-то, в незапамятном прошлом, переходы с уровня на уровень были просты и доступны каждому. Смерти тогда не было, а землю и небо соединял мост. Когда в мир вошла смерть (обычно по причине какой-либо случайной оплошности человека), то мост утончился до острия ножа, стал непроходимым для людей, обремененных телом. Только умерший может по не-му уйти в царство мертвых, да шаман в духовном теле, пролететь через образовавшуюся пропасть. Не случайно одеяние шамана

очень часто включает перья птицы — образ полета.

Представление о пропасти, отделившей небо от земли одновременно с вхождением в мир смерти, характерно равно и для не-письменных и для письменных народов. Ангел с огненным мечом, стоящий у врат рая, из которого после грехопадения и осуждения на смертность изгнаны были Адам и Ева, известен всем авраами-

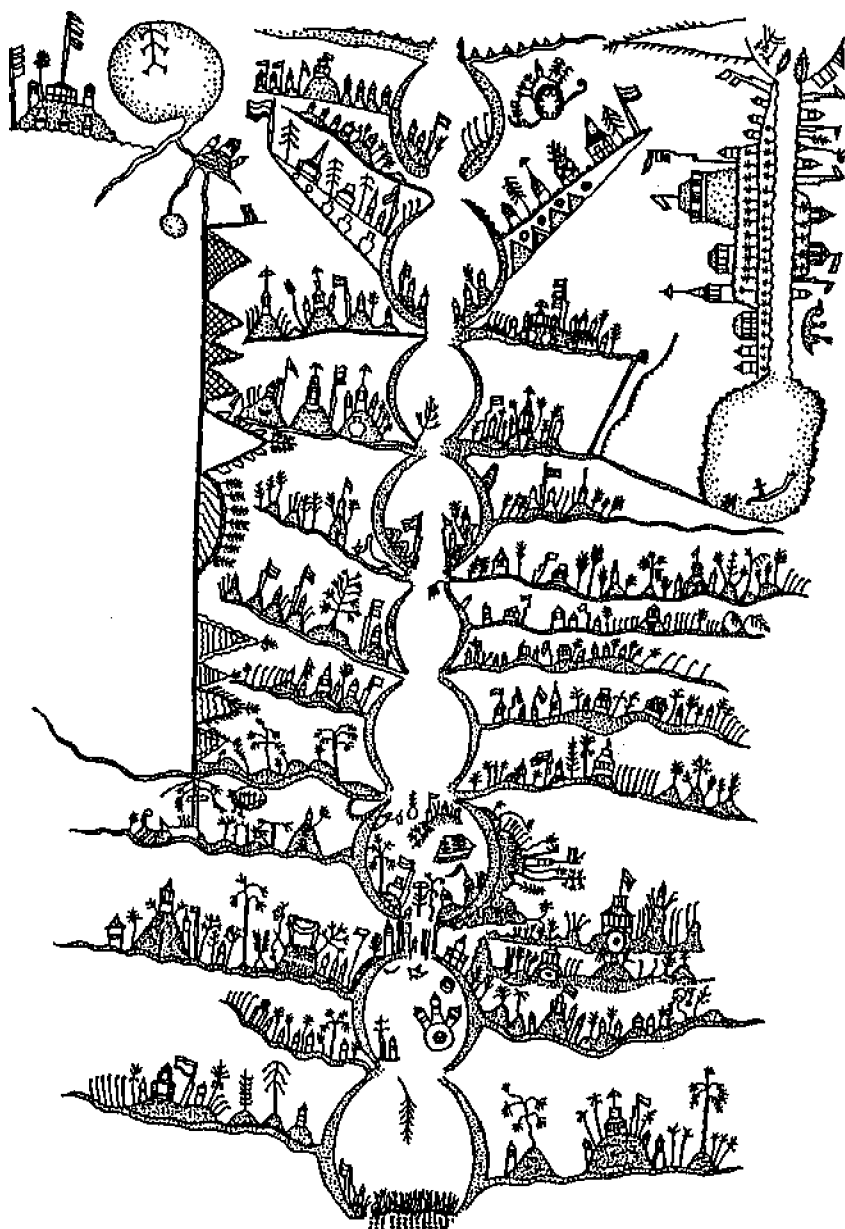


Рисунок Верхнего мира у даяков племени
нгаджу

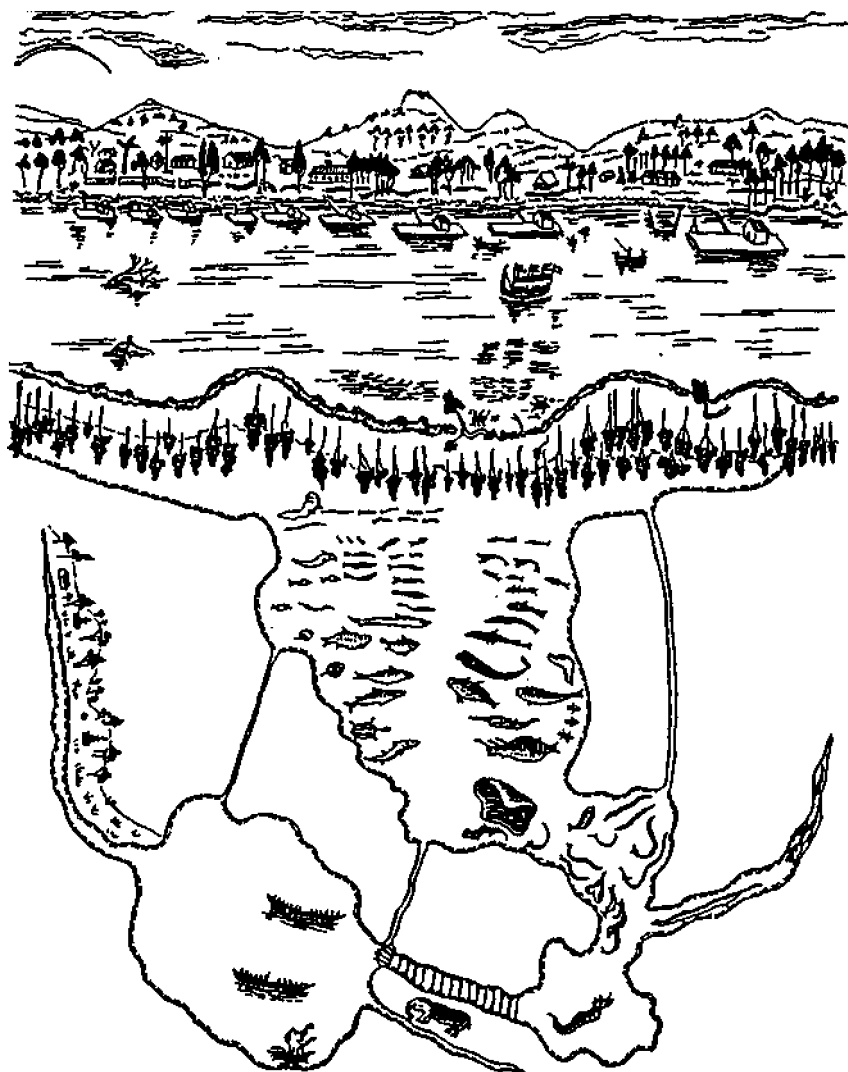


Рисунок Нижнего мира у даяков племени
нгаджу

ческим религиям. О глубочайшей пропасти между раем и адом говорится в притче, рассказанной Христом ученикам [Лк. 16, 26]. Мост-Разлучитель (Чинвад), переброшенный через бездонную пропасть, отделяющую рай от земли, хорошо известен современным парсам — зороастрийцам, возносящим специальные молитвы, чтобы душа человека на четвертый день после смерти благополучно прошла по нему. Шнур, связывающий березы при шаманском камлании у сибирских народов так и называется «мост» и означает путь, которым шаман восходит на небо и потом вновь спускается на землю¹. «Остер как лезвие бритвы, неодолим, недоступен этот путь», сказано о дороге к Богу в священном индийском тексте [Катха упанишада 1, 3, 14].

Но если в религиях письменных народов пропасть между землей и небом преодолевается нравственным усилием, верой в Бога и упованием на Него, то у неписьменных народов — приемом техническим, знанием, умением. Так же как и сама смерть в одном случае явилась результатом нравственного падения, в другом — случайной ошибки, результатом «незнания». Потому и мост удастся перейти в письменных культурах тому, у кого добрые дела перевешивают злые, а в неписьменных — имеющему навык оставления тела, колдовского полета, способному заставить хранителей моста пропустить его, или знающему как обмануть их. Здесь пролегает одно из нагляднейших различий между религией и магией, молитвой и колдовством.

-r

P. Ehrenreich. Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen

Лекция
7

**РЕЛИГИИ СОВРЕМЕННЫХ
НЕПИСЬМЕННЫХ НАРОДОВ:
ЧЕЛОВЕК И ЕГО МИР**

многосоставный ЧЕЛОВЕК

Для современного человека открытием часто бывает, что он «не только плоть», что кроме тела человек обладает еще и душой, которая, хотя и связана с телом, — не есть его часть, но человек и не тело, и не душа, а результат соединения двух этих сущностей. В современном мире материальных ценностей, материальных удо-вольствий, материальных устремлений мы очень часто всего себя отождествляем с материей, с телом, и лишь какие-то серьезные переживания при полном физическом здравии могут заставить нас сказать: «Душа страдает». В редких, исключительных случаях душа ненадолго и ныне возвращает себе автономию, чтобы затем вновь надолго быть поглощенной телом, быть растворенной до полной неощутимости в нем. Верующие люди полагают утрату чувства души величайшей бедой современного человека, атеисты исчезно-вание веры в душу, как в особую субстанцию, способную сущест-вовать после смерти физического тела, — считают прогрессивной победой научного знания над религиозными предрассудками.

Для человека, принадлежащего к неписьменным народам, та-кой дилеммы не существует. «Дикарь» ощущает себя средоточием многих энергий и сил, для которых тело является только времен-ной оболочкой.

Наиболее близка телу «душа», полученная от матери. Нанайцы именуют ее, судя по сообщениям русского этнографа начала XX века. А.Н. Липского, уксуки, оксой (тень, «отражение в глазу»)¹. После смерти души эта пребывает на могиле и, в конце концов, «умирает». Уже в 1960-е годы об уксуки ни шаманы, ни простые старики нанайцы не могли рассказать Анне Смоляк ничего вразумительного, они пугались, спорили между собой, идет ли уксуки в царство мертвых или нет, некоторые

¹ А.Н. Липский. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Чита, 1923. С. 41.

вообще отрицали существование такой сущности как уксуки. С другой стороны, шаман Мало Онинка в 1970 году объяснял уче-ному, что во время камланий он видит уксуки четко и ясно, а иные души «смутно, как в тумане»¹. Однако, хотя у нанайцев память об уксуки утратилась, аналогичная сущность хорошо известна многим народам. В Древнем Риме считали, что на могиле пребывает «тень» человека. У индейцев дакота одна из четырех душ человека после смерти «остается в теле». Гонды Индии думают, что одна из четырех душ «умирает с разложением тела». Среди австралийских аборигенов очень распространены воззрения, что после смерти душа некоторое время находится близ тела, а затем «растворяется в воздухе».

Европейские (архангелогородские) ненцы считают, что *сидрянг* — тень умершего человека «живет в чуме и ходит вокруг семь лет, а затем умирает»².

По всей видимости, во всех этих случаях речь идет об одной и той же сущности, об энергии тела. Энергия эта неотделима от тела, как и само тело «ткется» из материнской крови, которой омывается и питается зародыш. Не момент физической смерти, но полное нетление тканей прекращают все процессы в человеке, и потому эта «душа» умирает, растворяется не сразу после смерти, но спустя какое-то время. Поскольку душа эта, в конечном счете, смертна, а в воскресение тела неписьменные народы не верят, о ней забывают в первую очередь. И потому нет ничего странного в том, что об уксуки после семи десятилетий антирелигиозной советской про-паганды память почти изгладилась.

У исторических народов этой душе также уделяют, как правило, немного внимания. В Европе, например, до Нового времени со-хранялось только представление, что призраки, в отличие от живых людей, «не отбрасывают тени», что и обнаруживает их бестелес-ность.

Намного лучше, чем уксуки нанайцы знают другую душу чело-века — панян, хотя она в камланиях шаманов и во снах простых соплеменников видится несколько туманной. Панян — душа зем-ного человека. Именно панян в виде птички слетает с дерева нерожденных душ — *о́миа мон*и* — в утробу матери. Зачатие так и именуется у нанайцев — *о́миа догохани* — душа садится в женщи-ну. Первое время после зачатия и даже после рождения душа еще ощущает себя насельницей мирового древа, но постепенно она все

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 109.
² Л.В. Хомич. Шаманы у ненцев // Проблемы истории
общественного сознания аборигенов Сибири Л., 1981. С. 15.

более и более переключается на этот земной мир, забывая омиа мони и язык духов. Омиа в это время превращается в панян¹.

Если уж мы верим в существование души, то не сомневаемся, что при жизни человека его душа и тело неразделимы. Только смерть есть отделение души от тела. В этом пункте представления многих неписменных народов диаметрально отличаются от наших.

«Многим старикам нанайцам, шаманам и нешаманам, я задавала один и тот же вопрос: «Где сейчас находится моя душа? А ваша, вашего мужа, ребенка?» Простые люди обычно отвечали: «Это может знать только шаман». Ответы шаманов были различны, и это естественно, ибо по их представлениям моя душа в любой момент может находиться где угодно, узнать, где именно, можно только во время камлания, с помощью духов... Ни один человек не сказал, что душа находится во мне, внутри меня (в крови, в дыхании, в сердце и т.п.), хотя подобные вопросы и ставились. Обычно нанайцы говорят, что душа человека — панян... живет около человека, иногда на нем (на плечах, на лопатках, на спине, у шеи, на волосах). Но чаще всего, по их мнению, душа ходит где угодно, подвергаясь всевозможным опасностям. Мы записали от старых нанайцев весьма показательный обычай, связанный с понятием о душе: в прошлом нанайцы уезжали из постоянных зимних жилищ на рыбалку, на путину, где жили семьями один-два месяца. При отъезде, погрузив все имущество, детей, собак в лодку, старики, обернувшись к покидаемой стоянке, кричали, звали детей по именам, хотя все дети сидели уже в лодке... Так же поступали перед возвращением с места сбора ягод, где несколько семей проводили два-три дня. Это делали из опасения, чтобы души детей не остались в этих глухих местах одни; это могло бы повредить детям, так как в тайге душу могут схватить злые духи».

Собственно говоря, главный нерв шаманизма заключается как раз в представлении, что душа живого человека «ходит, где хочет», и от бед, случающихся с душой во время ее странствий, человек жестоко страдает. Для того чтобы вызволить незадачливую душу, склонную к бродяжничеству, из беды, и камлает шаман.

Из тех расспросов, которые учиняет во время камлания шаман больному, совершенно ясно, что представления о вольном странствии души непосредственно проистекают из

сновидений. «Видел

¹ *П.П. Шимкевич*. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896. С. 24—25, 32.

² *А.В. Смоляк*. Шаман... С. 110—111.

ли ты во сне то-то и то-то?», — постоянно спрашивает нанайский шаман больного и, когда получает положительный ответ, считает, что он правильно идет по следу потерянной души.

Панян имеет полное физическое сходство с тем человеком, к которому она относится. Когда шаман, во время своих потусторонних странствий, находит заблудившуюся душу, родственники больного вовсе не склонны верить ему на слово. Начинается *илгэси* — обряд идентификации панян. Шаман должен рассмотреть душу, те части ее тела, которые обычно скрыты одеждой, и назвать характерные особенности — шрамы, родимые пятна и т.п. О наличии аналогичных отметин на теле больного знает, понятно, лишь он сам и его ближайшие родственники. Если шаман угадал, все в порядке, душа действительно найдена та, какая разыскивалась, если не угадал — то подобрана какая-то чужая душа — а душ немало валяется на шаманских дорогах, и поиск продолжается. Примечательно, что шаман, часто впервые в жизни встречающийся с больным во время камлания, как правило, не ошибается во время *илгэси*.

Представление о том, что одна из душ человека во всех деталях воспроизводит его физический облик — представление всеобщее.

Австралийцы, убив врага, отрезают у него большой палец правой руки, чтобы его душа не могла метать призрачное копье, падение которого в живого человека может привести к болезням и смерти¹. В Китае родственники осужденного на смертную казнь дают большие деньги судебным чиновникам, чтобы отсечение головы было заменено повешением или расстрелом, то есть чтобы душа после смерти казнимого сохранила все свои части в единстве. Желая предупредить самоубийства среди нещадно эксплуатируемых рабов, американские плантаторы обезображивали трупы самоубийц, удерживая этим живых от решительного шага. Негры-рабы страшились, что после смерти их души навсегда сохранят увечья.

Душа-панян имеет определенный, но очень незначительный вес. С одной стороны под ней даже травинка не гнется, с другой, душа, положенная на землю, ясно отпечатывается.

В 1962 г. А.В. Смоляк спрашивала старого нанайца П.В. Салданга каким образом шаман отыскивает черта, утащившего душу больного? Ответ

был следующий:

— По следу. Черт нес душу; несколько раз садился отдыхать, клал душу на землю, а на ней отпечатывались все особенности, все физические недостатки больного (короткая нога, отсутствие

¹ *E. Oldfield*. The aborigines of Australia // Transactions of ethological society. L., 1903. V. 3. P. 287.

пальца на ноге, руке и т.п.), по этому следу и шел шаман. Так же говорили и другие старики ульчи»¹.

В средневековой Западной Европе было распространено убеждение, что вес души — 3—4 унции. Рассказывали об умерших матерях, которые по ночам приходили кормить грудью своих маленьких детей. На кровати после этого оставался их след. «Душа бледна, нежна, ее нельзя схватить» — объясняли гренландские эскимосы-инуиты миссионерам. И, однако, эта душа достаточно материальна, чтобы испытывать затруднение перед материальными преградами. У многих народов в самых различных концах земли существует уверенность, что в гробу умершего надо оставлять отверстие, дабы душа могла свободно выйти из гроба в большой мир. Так, в частности, поступают североамериканские индейцы — ирокезы и поволжские марицы. Да и у восточных славян по сей день сохраняется обычай открывать окна в доме только что умершего человека, дабы душа могла свободно отправиться в свои странствования. Широко распространены также мнения, что душа не может перейти через воду. У бирманских каренов поэтому через ручьи протягивают нити — мосты для душ.

По представлениям нанайцев душа-панян может произвольно менять свои размеры, то она ростом с человека, то — около метра, то с мошку — «дунешь — улетит». Молодые нанайские вдовы, выходя из дома на улицу, трясли подол платья — считалось, что к нему могла прицепиться душа умершего мужа, которой будет неприятно, если женщина идет на любовное свидание «с другим». Обиженная душа могла наслать болезни на «изменницу». Вдовы этого боялись и предпочитали оставить ревнивую душу дома. Напротив, свекрови внимательно следили, чтобы овдовевшие невестки не трясли подол, уходя из дома и даже нашивали на платье колокольчики, дабы душа всегда знала, где находится женщина. Только когда через год после смерти панян удалялась навсегда в потусторонний мир, вдове можно было думать о новом замужестве. До этого в общественном мнении нанайцев ее любовная связь рассматривалась как прелюбодеяние и осуждалась. Именно панян после смерти человека сохраняла какое-то подобие личной, сознательной жизни².

Следует иметь в виду, что если для большинства нанайцев все эти качества имела одна душа — панян, то некоторые особо знающие шаманы и старики, говорили,

что душ таких несколько. Но рассказы об этом отличались путанностью. Видимо, более тонкие

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 102.

² Там же. С. 101-102.

различения душ в среде современных нанайцев забылись. Однако этнографический материал свидетельствует о явлении полипсихизма у многих неписменных народов. У индейцев дакота, по сообщению французского миссионера начала XVIII века Шарлевуа, существует мнение, что одна душа остается после смерти в теле, вторая — в его селении, третья отлетает в воздух, четвертая отправляется в страну духов. Карены, кроме ответственной за прижизненные поступки нравственной части души — *тхах*, знают еще двух личных жизненных духов — *ла* и *кела*¹. У индийских гондов также существует вера в четыре души. Древние римляне полагали, что после смерти плоть скроет земля, тень будет витать вокруг могилы, Орк (потусторонний мир) примет манов, а дух вознесется к звездам.

Полипсихизм — очень характерный момент религиозности неписменных народов. В принципе, и в высоких религиях иногда имеется память о многих составляющих человека душах. Но все они настолько объединены личностью человека, его богоподобной сущностью, что утрачивают особливую свою значительность. Древняя, читаемая уже в египетских текстах III тысячелетия до Р.Х., но присутствовавшая, по всей видимости, и много раньше, в доистории идея, что человек — образ Божий [Мерикара, 132], не позволяла человеку распасться на множество душ. Сколько бы энергий не сосуществовали в человеке, он оставался их хозяином и средоточием. Живая вера в единого Творца и Держателя мира делала и верующего таким же единством для сил, пребывающих в нем. Напротив, там, где Творец всяческих «выносился за скобки» сознания и ум погружался в стихию бесчисленных духов, человек также терял присущую ему цельность, его энергии обретали не-свойственную ранее самостоятельность, персональность. Начинали «бродить, где хотели». Отсюда — актуальный полипсихизм практических всех неписменных народов.

Нанайцы не потому только путались в счислении душ, что семидесятилетний период атеистической пропаганды коммунистической эпохи порядком «проветрил» их головы, но и потому еще, что ни предание, ни живой опыт, полученный шаманом в камлании, не позволяют сосчитать человеческие энергии. Коль они не центрованы личностью, число таких энергий — «легион».

«В психологии бессознательного, — указывал Карл

Густав Юнг, — существует положение, согласно которому любая относительно самостоятельная часть души имеет личностный характер, то есть она сразу же персонифицируется, как только ей предостав-

¹ Э. Тайлор. Первобытное общество... С. 269.

дается возможность для самовыражения... Там, где проецируется самостоятельная часть души, возникает невидимая персона».

ЧЕЛОВЕК— БОГ ИЛИ ЗВЕРЬ?

Впрочем, знание о человеке, как об образе Божием не вовсе отсутствует у неписьменных народов. Но, подобно представлению о Самом Боге-Творце, — это смутное припоминание, а не напряженно переживаемая реальность. Нигерийские ибо и племена Да-гомеи, народы, стоявшие на пороге государственности ко времени начала колониальной экспансии в Экваториальной Африке, называли Бога-Творца и человеческую душу одним и тем же словом — Маву (Дагомея), Чукуву (ибо) — «так как душа от Бога вышла». Фоны Дагомеи поясняют, что человеческий дух сз составляет ча-стицу Маву, великого духа вселенной². Одна из четырех душ гонда идет после смерти к великому Богу Бура. Нанайцы также объясняли А. Смоляк, что кроме уксуки и панян, человек имеет еще и эрген. «В представлениях нанайцев Амура эргени и панян — не-адекватные понятия» — поясняет ученый³. Филолог Н.Б. Киле, сам по происхождению нанец, объяснял: «Человек мира земного помимо эргэн имеет еще панян (дословно — тень). Это — душа земного человека... Эргэн же скорее не душа, а жизненная сила че-ловека. Душой человека является лишь панян»⁴.

Не следует, однако, спешить с выводом о тождественности понятия эрген, категории дух, пневма платонизма и христианства. Как вы помните, нанайцы часто называли Высшее Существо Боа Эндури — небесный дух. «Но, — добавляли они, — духи эндур имеются у всех людей, животных, деревьев. Когда умирает существо, душа отправляется к своему эндур»⁵. Эндур — эрген, а это понятие скорее всего тождественное, указывает не на подобие человека Богу, но скорее на то, что, созданный подобно всему прочему твар-ному миру, человек содержит в себе эту энергию творения, креативный импульс, слово, которым именно он был создан, то, что в письменных традициях часто называют «истинным именем», которым как бы позвал Бог свое творение из небытия в бытие. Такой

¹ К.Г. Юнг. Архаический человек... С. 178.

²*E.G. Parrinder*. HR. II. P. 557, 568.

³*А.В. Смоляк*. Шаман... С. 103.

⁴*Н.Б. Киле*. Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 191.

⁵*А.В. Смоляк*. Шаман... С. 16.

дух, понятно, есть у всего созданного, и у животных, и у деревьев. Только упоминание, что «Боа Эндური как человек» является чуть заметным следом особенности человека, его богоподобности, с-хранившимся в верованиях сегодняшних нанайцев. Каким-то уголком религиозной памяти нанайцы сознают, что человек подо-бен Богу, но много яснее убеждены они в ином. В том, что человек тождествен всему тварному миру, имеет теснейшую связь и подо-бие со всем прочим творением. Различие между миром и человеком почти стерто, его уникальная особенность забыта.

«Душа — панян имеется, по мнению многих [нанайцев], не только у людей, но и у медведя, у тигра, иногда говорят, что и у других животных», — указывает А. Смоляк¹. «Камчадалы, — писал исследователь Камчатки Стеллер в конце XVIII века, — верят, что каждое живое существо, даже мошка будут жить в подземном ми-ре». Практически все североамериканские индейцы были убежде-ны, что каждое животное имеет свою душу, и каждая душа — будущую жизнь. Гренландцы думают, что душу больного человека колдун может заменить здоровой душой зайца или оленя — и тогда человек исцелится — сообщает со ссылкой на Крантца Э. Тайлор².

В северном полушарии, как в Старом, так и в Новом Свете по-всюду распространено почитание медведя. Медвежьи праздники, на которых посвященные вкушают мясо этого зверя, правильным обра-зом принесенного в жертву, — составляют главный нерв религиозной жизни многих народов. Медведь повсюду именуется братом, отцом человека. Он может превращаться в человека, а шаман — в медведя. Предания о сожительстве медведя с женщиной (то есть о единстве брачном, когда между мужем и женой происходит обмен качествами) во множестве имеются, даже среди русских (см. например, рассказ И. Бунина «Железная шерсть»), тем более обычны они среди тузем-ных народов Сибири. Шведский ученый Карл-Мартин Эдсман со-общает, что в Скандинавии и Карелии широко распространено пре-дание о супружестве женщины и медведя, который затем соглашается на уговоры брата своей жены и добровольно приносится в жертву, перед тем сообщая во всех подробностях тот ритуал, которым, должно быть, обставлено это и все последующие аналогичные жертвоприно-шения³. У тунгусских народов от брака

медведя и женщины рождаются духи огня, то есть опять подчеркивается жертвенный характер этого союза.

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 107. ²Э.

Тайлор. Первобытное общество... С. 284—

285.

³ С.-М. Edsman. The story of the Bear-Wife in Nordic Tradition // Ethnos. Stockholm. 1956. V. 21. P. 36-56.

От участников медвежьего праздника требовалось полное половое воздержание в течение нескольких дней, ему сопутствовали очистительные обряды. Кости принесенного в жертву животного нельзя было раскалывать. Саамы, например, их тщательно собирали и предавали земле, отрывая могилы, подобные человеческим. Черепа нередко ставили на столбы посреди деревни или в лесу. Глаза, которые ни в коем случае нельзя было повреждать, именовались у тунгусов *осикта* — звезды. Они на специальной травяной подстилке относились в лес и располагались на вершине дерева так, чтобы их осветили первые лучи утреннего солнца¹. Повсеместны верования, что медведь добровольно отдается людям для жертвы. И все же саамы на всякий случай называли себя англичанами, шведами и немцами, когда свежевали медведя, чтобы ввести зверя в заблуждение относительно происхождения охотников. Коряки и ненцы с той же целью свежевали медведя русским ножом, уверяя, что его убили русские.

Почти безусловно, что эти древние обряды восходят к палеолитическим культам, о которых рассказывалось в первых лекциях. Однако теперь важнейшей представляется идея о возможности обмена душами между зверем и человеком. Смысл жертвы понимается плохо, а вот родство медведя и пламени утверждается решительно. Очень много черт роднит этот культ медведя с почитанием «предков-создателей» у австралийцев, с тотемными обычаями североамериканских индейцев, где медвежий культ почему-то оказался почти вытесненным (хотя следы его замечают ученые) культурами волка, росомахи, лосося.

Во всех этих традициях между животным и человеком стерта непреодолимая грань. Отсюда — оборотничество. Превращение зверей в людей и наоборот. Легенды об оборотничестве повсеместны. Причем если превращения в медведя или белого северного оленя оцениваются скорее положительно, чем отрицательно, то превращения в волка — животное смерти — повсюду вызывают ужас. Вервольфы еще совсем недавно даже в европейском сознании оставались частью реального мира. Парламент Франш-Конте (Франция) в 1573 году издал закон об истреблении оборотней. Тем более распространены подобные предания за пределами Европы. В Индии индуисты верят, что колдуны диких

племен гаро и гондов запросто могут принимать облик тигров. В Малайе колдун превра-щается в тигра на глазах своей жертвы перед решительным прыж-ком. В Южной Америке та же мрачная слава окружает ягуара, в

¹ B. Chichlo. Ours-Chamane // Etude mongoles et Siberiennes. P., 1981. V. 12. P. 35-112.

Африке — львов, гиен, леопардов. Напротив, слон вызывает такое же почтение среди народов Экваториальной Африки, как мед-ведь — у обитателей высоких широт Евразии.

Причина этих повсеместных убеждений в том, что, отказав человеку, самому себе, в особой, богоподобной сущности, точнее, вместе с Самим Богом «вынеся за скобки» саму эту сущность, вне-исторический человек уничтожил принципиальное свое отличие от всего творения и потому слился с ним в тотемизме и оборотничестве. Человек сохранил присущую всему живому душу — аниму, но забыл о духе, пребывающем в нем. Его душа поэтому, свободно странствуя по миру, может входить в животных и даже в растения. Рубят особое дерево (морсо), с которым сроднилась душа, верят нанайцы, — и человек умирает.

ЗЕРКАЛО ВМЕСТО ИНОБЫТИЯ

Пожалуй, нет области веры более консервативной, нежели область смерти, погребения и заупокойных представлений. Человек имеет достаточно опыта повседневной жизни, чтобы подвергать пересмотру убеждения, с ней связанные. Особенно охотно идем мы на соглашения с совестью в нравственной сфере, где сознание греха мешает человеку свободно реализовывать свои желания. Смерть и посмертное существование, напротив, находится по ту сторону всех наших земных устремлений. Только в эпохи напряженного искания вечности потусторонний мир влияет решительно на поведение живых, предпочитающих в иные времена не обременять себя памятованием о нем. Первым признаком угасающей веры является «забвение Запада», великой страны, гражданами которой всем нам без исключения предстоит рано или поздно стать. Но, имея возможность изгнать смерть из памяти, человек никак не может вовсе уничтожить ее. Люди продолжают умирать. И «на всякий случай», «по привычке», «потому что так всегда делали», равнодушные к вечной жизни общества сохраняют заупокойные обряды далекого прошлого. Мало кто может объяснить ныне, почему покойника выносят из дома «вперед ногами», почему завешивают зеркала в доме, где он жил, почему начинают поминки с блинов, а между тем все эти древние обычаи соблюдаются. Соблюдение обычаев

мира мертвых не очень обременительно, о том, насколько важны они для самого усопшего, мы не ведаем и потому на всякий случай предпочитаем хранить традицию.

Внеисторические народы в этом подобны современным евро-пейцам. Многие доисторические ритуалы сохраняются, но смысл

их забыт или полностью перетолкован. Даже такие общепринятые обычаи, как, например, омовение тела или его погребение в земле, как правило, убедительно не объясняются.

Тайна смерти, вопрос «почему мы умираем?» встает перед любым человеком. Ребенок, только начав сознавать себя, задает его родителям. Из опыта внешней жизни мы прекрасно знаем, что умрем, и все же, в сокровенной глубине своего «я», переживаем собственное бессмертие. Эта двойственность восприятия характерна для любого человека, она — часть его естества. «Примитивные» народы ощущают бремя смерти так же, как и самые развитые. Но если для нас смерть «естественна», хотя и ужасна, для большинства дикарей она — противоестественна. Большинство австралийских аборигенов уверены, что каждая смерть наступает в результате колдовства. Даже если человек погибает на поле боя, это происходит потому, что его околдовали, а смертельный удар нанесен заколдованным оружием. От такого же колдовства погибли первые люди, а иногда полагают, что и духи творцы — тотемы¹.

Преданий о том, почему смерть вошла в мир — множество². Это может быть и оплошность человека, и распря богов и нравственный проступок, за который боги наказали людей. Очень широко распространены предания, что когда-то люди, подобно змеям, сбрасывали старую кожу и омолаживались, не умирая, но потом по какой-то причине они прекратили так делать. Однако все бесчисленное многообразие мифов о смерти согласно в одном — когда-то смерти не было и ее приход в мир противоестествен.

Но коль смерть все же присутствует в мире, с ней приходится считаться. Среди внеисторических народов очень немногие равнодушны к своим умершим. Может быть, таких племен и вовсе нет, а проявлением равнодушия антропологи ошибочно считали оставление тела на воздухе для скорейшего освобождения скелета от мягких тканей. Такие «выставления» умерших — обычай распространенный, но за этим всегда следует та или иная форма вторичного захоронения. Если формы захоронения весьма варьируются среди неписменных народов, то представления, связанные с миром мертвых и с участью умерших, оказываются достаточно сходными. Рассмотрим, в качестве примера нанайский похоронный ритуал.

Считалось, что после смерти душа тотчас покидала тело и отправлялась путешествовать по тем местам, где человек бывал при

¹ работах: A. Lang. La Mythologie. P., 1886; K.T. Preuss. Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker. Tübingen, 1930; H. Abrahamsson. The Origine of Death: Studies in African Mythology, Uppsala, 1956.

M. Eliade. Australian Religion an Introduction. Ithaca, 1973. P. 165—166.

жизни. Возвращаясь в день похорон, душа садилась в стороне и наблюдала за происходящим, видела хлопоты плачущих родных, но не понимала, что происходит. Подходила к ним, толкала их, говорила: «я жива», но ее не слышали. Она замечала, что сидит на травинке, а та под нею но гнется. Тогда душа понимала — «я ведь умерла» и плакала. Она отправлялась в загробный мир буну, но ослабев, шла тихо, временами ползла. В лучшем случае она могла добраться до преддверия иного мира — *алдан буну*, где и поселялась в ветхом шалашике, страдая от холода и голода.

Живые всячески старались сократить страдания умершего. «Сразу же после смерти человека около него ставили угощения, их непрерывно меняли, пока умерший был дома. Затем его «корми-ли», когда все собирались на кладбище». «Ответы стариков на во-прос, кормили ли они душу или тело, были неоднозначны; как правило, сейчас об этом задумываются очень редко. Все же в дан-ном случае большинство склонялось к приоритету души»¹.

Мы помним, что пища помещается в могилы с глубочайшей древ-ности. Ее находят уже в мустьерских среднепалеолитических захоро-нениях. Но тогда она, как мы предположили, означала жизнь — ест, следовательно живет. Старый образ сохраняется и теперь, но счита-ется, что умерший, как и живой, должен есть постоянно, и потому перед ним меняют тарелки с лакомствами. Почему мы предполагаем различия в роли заупокойной пищи у неандертальцев Ле Мустье и современных нанайцев? Дело в том, что мустьерцы, безусловно, ве-рили в телесное воскресение. Вся символика захоронения говорит об этом. А то, что это — первые известные захоронения в доистории, заставляет предположить, что неандертальцы сами изобрели симво-лические формы обряда, и следовательно, ясно сознавали незримые прообразы тех образов, которые использовали (сон — пробуждение, пища — жизнь и т.п.). Нанайцы тоже хоронят своих умерших в земле, может быть вследствие доисторического обычая, может быть, вос-приняв эту форму от китайцев и русских (некоторые близкие к ним тунгусские племена и сейчас предпочитают выставлять тела умерших в таежной глуши). Но в воскресение телесное они не верят и потому похороны тела символически необъяснимы. Однако память о том, что пища — жизнь сохраняется и переосмысливается через

образ «голодной души» покойного.

Ульчи и нанайцы очень боятся, что умерший, вернее его *панян*, захочет взять с собой кого-нибудь из живых. Особенно оберегают от этого маленьких детей умершего и его молодую жену, а также других беременных женщин, так как «украсть душу зародыша осо-

¹ А.В. Смоляк.
Шаман... С. 101.

бенно легко». Чтобы этого не случилось, женщины и дети пере-поясываются куском рыбацкой сети или металлической цепочкой. У ульчей бытует особый обряд *сирим пэгдэ*ву*. Нитку привязывают к пальцу умершего и к его вдове или иному ближайшему родственнику, затем старуха палкой обрубает нить, приговаривая «один иди, меня не бери к умершим, меня забудь, я останусь». У тунгусов в XVIII веке после поминок говорили: «Теперь расстанемся, не возвращайся, быстрее отправляйся, не думай возвращаться. Вернешься — дети будут стонать»².

Очень сходные обычаи существуют и у иных народов. Л. Варнер повествует, например, об обычае аборигенов Арnhemланда (Австралия) затягивать песнь тотемного клана, когда умирающий еще способен подпевать. С песней на устах он умирает, а близкие поют все громче. «Если мы не будем петь, — объясняли родственники исследователю, — он может вернуться, так как он будет бояться, что злые духи (*мокоу*) поймают его и утащат в лесные дебри, где обитают сами. Пусть лучше придут за ним его старые пращурь и духи-предки, возьмут его и прямиком отведут в то священное место, где дух-основатель вышел из вечности»³.

Страх перед возвращением умершего, его неприкаянной голодной души — весьма велик. Не только заботой, но и этим страхом объясняют нанайцы тщательность соблюдения ими заупокойных ритуалов и частое кормление умершего.

Ульчи ежедневно в течение недели после похорон приходят на могилу кормить умершего. Чтобы сохранить с умершим физическую связь к его косе или шапке перед зарыванием могилы привязывают нитку, другой конец которой привязан к дереву близ могилы. На дерево вешают берестяную коробочку, в которую кладут пищу. Кроме того, тут же у могилы разводят костер и бросают в него угощения. Потом ходят на могилу раз в месяц в течение года до больших поминок. Делают *атау* — ящичек, в который кладут еду и одежду умершего. Атау хранят у могилы в шалашике, потом — в амбаре.

Атау скорее всего ставится для «телесной души» *уксуки*, хотя об этом нижнеамурские племена уже ясно не помнят. Но с *панян* поступают они иначе. Даже сильная *панян* не могла сама добраться до *буни*, она или изнемогала по дороге, или влачила жалкое существование в *алдан бун*и, или вовсе возвращалась. Когда

после похорон

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 123.

² Г.М. Василевич. Эвенки. Л., 1969. С. 226.

³ L. Warner. A Black Civilization: A Study of an Australian tribe. N.Y., 1964. P. 403.

шамай камлал на могиле, он всегда спрашивал «ты здесь?» и если слышал ответ «я здесь», приглашал панян вернуться в дом и вселиться в специально вырезанную деревянную фигурку *панё*. Если же души на могиле не было, то шаман отправлялся за ней в потусторонний путь, находил ее, опознавал и приводил назад, домой. Дабы шаман не ошибся и не привел «чужую душу», происходил обряд опознания. Обряжая умершего перед похоронами, родственники прятали в его одежду *самогдан* — цветные лоскутки, монеты, камешки. Все это хранилось в тайне. Шаман, найдя душу, начинал вытаскивать *самогдан*, и если они совпадали, то душа была своя и ее можно возвращать в дом. Таким образом, нанайцы не сомневались не только в материальности *панё*, но и в материальности одежд, в которые обрядили тело и двойники которых облакают *панё*. На одежду покойного на коленях нашивали даже несколько слоев ткани, так как *панё*, если устанет, будет на коленях по дороге ползти.

Наконец, поскольку обладатель *панё* умер, то и сама она считалась больной. Прежде чем вернуть душу в дом шаман «лечил и оживлял» ее. Для этого перед домом умершего устраивают *сироча* — обтянутые тканью, парусиной, вертикально поставленные шесты, образующие подобие пирамиды. Землю в *сироча* устилают циновками, на которые так раскладывают одежду умершего, что она ими-тирует лежащее в одежде тело. На каждый сустав, на голову, печень, сердце шаман возлагает по одному из девяти камушков. Положив каждый камень — *тавогда*, троекратно камлает над ним, чтобы камень оживил данный орган. Затем полуметровым жгутом сухой травы — посохом *богдо*, шаман «чистил» грудь и горло души, приговаривая: «Надо тебе помогать, чтобы мы были спокойны, чистим тебя богдо, разных гадов, кровь из горла вычищаем, будет у тебя чистое дыхание». Затем шаман призывал птиц иного мира, сидящих на девяти ветвях мирового древа, и они также «чистят» душу, после чего «чистым горлом» душа могла говорить, и действительно слышался тихий голос. После этого в течение года, пока душа живет в доме, родственники могут беседовать с ней¹.

В этих обрядах есть много древних, архаических черт, которые указывают, что когда-то действия осуществлялись не над душой, но над телом покойного. Это были элементы похоронных ритуалов, призванных

воскресить тело умершего в небесном мире. И древне-египетский и ведический заупокойные обряды, о которых мы еще будем говорить, поразительно напоминают нанайские «поминки» — *хэргэн*, но в этих древнейших исторических традициях речь идет о теле. Его очищают, его восстанавливают «по суставам». В доистори-

¹ А.В. Смоляк.
Шаман... С. 157—158.

ческих погребениях верхнего палеолита и неолита мы встречаем ту же символику «собираения тела». Но современные неписьменные народы не имеют веры в телесное воскресение, утратили ее, а сам заупокойный ритуал, из-за присущей ему консервативности, во многих чертах сохранился, будучи перенесенным на душу, которая в чистке и оживлении вряд ли нуждается.

Однако вернемся к нанайскому обряду. Подобно всем духам, душа умершего нуждается в теле, и шаман возвращает ее в тело, но не в былое, преданное земле, а в *панё* — деревянную фигурку 12—15 см высотой, укрепленную на квадратной подставке. Поймав душу, опознав ее, почистив и оживив, шаман «вдувает» ее в *панё* (обряд *пук-синг*): «Теперь ты дома, будешь сидеть на своем месте, кушать». В фигурке даже делается специальное отверстие, куда время от времени вставляют раскуренную трубку покойного. *Панё* на год возвращает умершего в мир живых. Обряд этот проводят на седьмой после смерти день.

Подобные же обряды возвращения умершего в дом имеются у многих сибирских народов. У ненцев, например, вдова делает кук-лу, одевает ее в одежды умершего мужа и спит с ней от полугода до трех лет. Перед фотографией умершего (в которой находится его душа), регулярно ставится в это время тарелка с едой.

Приблизительно через год после смерти проводится главный заупокойный обряд нанайцев — *каса*. Смысл этого обряда — окончательные проводы умершего в *бун*. *Каса* могут проводить только самые сильные шаманы, которые есть далеко не в каждой деревне. Их так и именуют — *касатысама*.

Обряд начинается со строительства *итоана*. Итоан строится из тонких жердей и в него помещают куклу, изображающую покойного и сделанную из его одежды. Сверху *итоан* покрывается куском парусины. В *итоане* совершается важное действие — шаман «пересаживает» душу умершего из *панё* в куклу-*мугдэ*. При этом в *камлании* *итоан* предстает не хрупким временным сооружением, но мощнейшей «вечной» постройкой:

Обнимешь — становится в семь
обхватов. Возьмешь — семь
обхватов! Крыша — из китовой
кожи, Стропила — из китовых
ребер, Жир лампы — из китового
сала¹.

Эта постройка очень напоминает гробницы мегалита
и верхнего палеолита. Восьмиобхватные стволы в
качестве бревен, кожа,
1 А.В. Смоляк. Шаман... С. 160.

кости и жир огромного морского зверя — как строительный материал и топливо для лампы. А на самом деле кита в нанайском *итоане* и близко не видно и никакая лампа там не зажигается. Подобно тому, как ориньякские охотники клали в могилы кости и черепа мамонта, покрывали склепы лопатками и шкурами этого мощного зверя, жители тихоокеанских побережий, видимо, в доисторические времена употребляли китовую шкуру и кости. Для них кит являлся образом высшего Бога, принимающего под Свою защиту умершего. Горевший в лампе китовый жир символизировал восхождение умершего в горы, к Тому существу, земным образом Которого кит являлся. Этот последний обычай возжигания жира, взятого от принесенного в жертву животного, символизировавшего Творца, очень вероятно был в доисторические времена повсеместен. Но следы его археологическими методами практически необнаруживаемы. Ныне только шаманская песнь напоминает о древнейшем ритуале.

Примечательно, что из дома в *итоан панё* переносил обязательно чужеродец, а родственники плакали и делали вид, что хотят помешать ему. Шаман уговаривал душу не плакать и быть спокойной. Сами нанайцы объясняют обычай тем, что душа может сердиться на родных, избавляющихся от нее, и потому поручают вынос чужаку. Подобный обычай распространен широко. Гуди, например, сообщает, что среди говорящих на языке вольта племен Нигера «похороны никогда не осуществляются близкими покойного», но соседями, которые не должны принадлежать к тому же роду или клану». Действительный смысл этих установлений неясен, но они, по всей видимости, имеют ту же природу, что и матримониальные табу внутри клана. Антропологи склонны объяснять последние стремлением исключить генетически неблагоприятные кровосмешения, но, возможно, причина табу менее биологична, о чем говорит аналогичная практика заупокойного обряда.

Несколько дней душа жила в *итоане* в кукле *мугдэ*, а шаман ежедневно камлал для нее. Наконец все были готовы к главному действию — окончательному уходу души в бун. Перед западным входом в *итоан* воздвигали столб — *дарин дани* с прибитыми на разной высоте поперечными планками, видимо, символизировавшими небесные уровни. Во всем облачении шаман с луком и стрелами в руках

поднимался по столбу, а затем незримо воспарял в поднебесье вместе с духом-помощником — птицей коори. Считается, что он так обзревал путь в бун и заодно узнавал полезные для общества факты — когда ждать половодья, где кочует соболь

-Г *J.R. Goody. The Social Organisation of the LoWiilli. L., 1956. P. 100.*

и т.п. Затем шаман спускался, запрягал свои невидимые сани-нарты, сажал в них мугдэ, и незримые же ездовые животные мчали седоков в иной мир. Перед окончательным отбытием душа проща-лась с живыми родственниками, ей опять чистили горло, опять оживляли. Душа говорила «по-птичьи», куковала — кэку, шаман, камлая, переводил ее речь. Когда прощанье оканчивалось, шаман-ские нарты устремлялись в иной мир. Сначала путь шел по земле, по знакомым, всем родственникам, сопкам, рекам, таежным ува-лам. Потом путешественники проходили сквозь узкую дыру в земле и попадали в инобытие¹.

Отметим, что хотя буни располагался на западе «под землей», с *дарин дани* шаман для чего-то воспарял подобно орлу в поднебесье и лишь спустившись, вез души «куда следует». Указание наилучших мест будущей охоты — почти наверняка вторичная рационализа-ция этого акта камлания. Смысл его, думается, в ином — небесный полет — это воспоминание бывшего пути умершего к Небесному Отцу, который ясно виден в древнейших письменных традициях III тысячелетия до Р.Х. и в доисторических погребениях. Но с забвением Отца потерял смысл и путь в вершины неба. Характер-но, что нанайцы не имеют единого мнения относительно смысла обряда каса. «Одни считали, что все действия совершались с душой умершего... Другие — что с родными прощался сам «оживший покойник»².

Весь обряд *каса* очень напоминает ритуалы вторичного погребения, сохранившиеся кое-где до настоящего времени (например, среди мерина Мадагаскара³). А поскольку нанайцы давно уже не практикуют эксгумацию, они производят все обряды каса с куклой покойного и колеблются относительно возможности его полносо-ставного оживления, что когда-то являлось главным смыслом за-упокойного ритуала.

В огромном костре перед итоаном сжигаются все вещи умер-шего «нужные ему в иной жизни». Опять же — предание огню — воспоминание о небесном местопребывании души. Жертвы в подземный мир приносятся иначе, например возлияниями на землю (срав. греческий культ героя).

У самых архаичных племен сохранилась лучшая память о не-бесном пути умерших. Австралийцы кулин полагают, что души поднимаются по лучам заходящего солнца¹. Племена долины Гер-

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 164. Представление об «узкой дыре», видимо, восходит к обрядам возвращения в лоно Матери-Земли тела умершего, воспроизводящей женские креативные органы мегалитической гробнице.

² Там же. С. 161.

³ *M. Bloch*. Placing the Dead. L, 1971.

бертритвер верят, что умершие поднимаются в иной мир по Млеч-ному пути². Но многие более «развитые» народы Океании и Аме-рики считают, что на небо вдут только герои и колдуны. Остальные души остаются бродить по земле, или отправляются на земли запа-да, иногда с очень четкой топографической привязкой — абориге-ны Арнхема отводят душам своих умерших соплеменников острова Торресова пролива³. Наконец, местообиталищем простых душ мо-жет быть и преисподняя. У новозеландских маори только избран-ные вожди поднимаются на небо. Все прочие уходят «за океан». У нанайцев такое посмертное неравноправие почти отсутствует. В подземный мир — буни идут все без изъятия — и шаманы и не-шаманы. Только для древних героев делается исключение. Устро-итель мира Хадау, застреливший «лишние солнца», испепелявшие на земле все живое, и его жена Мямелди живут на высшем, девятом небе.

Социальная сегрегация заупокойных миров вряд ли существо-вала в доистории. Это благоприобретенное верование. Оно остав-ляет за лучшими то право, которым раньше пользовались все. Это как бы монархия наизнанку. Вскоре мы узнаем, что древний царь-спаситель спасал подданных в его собственной плоти, являл-ся ритуальным посредником при восхождении людей в небесный мир. Вождь и шаман, служа людям здесь, вовсе не склонны об-ременять себя соплеменниками в загробных странствиях. Они уходят одни, пользуясь своей магической силой и мощью посвя-щений. Но при забвении Бога преимущества небесного пути по-степенно утрачиваются. Почему на небе лучше, чем на западе, в преисподней? И вот — память о небе остается только элементом камлания или исключительной судьбой древнего героя. Стремле-ние к Небу угасает.

Представления о том, что мир мертвых находится под землей, в «преисподней земли», возникли, скорее всего, как переосмысле-ние древнейшего похоронного обычая. Мы помним, что предание тела умершего земле было характерно уже для неандертальцев (мустьерские погребения около 100 тысяч лет назад), но тогда они, судя по всей символической структуре захоронения, имели совершенно ясный смысл: тело-земля превращается в землю, в земную материнскую утробу, дабы «в день оный» возродиться, вернуться к жизни от

сна смерти. И если среднепалеолитические захоронения

- ¹ A. W. Howitt. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904.
P. 438.
² Ibidem. P. 431.
³ R.M. Berndt, C.H. Berndt, The World of the First Australians.
Chicago,
1965. P. 416 ff.

лишь намекают на веру в небесное воскресение, то верхнепалео-литические «фрески» и мегалитические курганы свидетельствуют о надежде людей на посмертный небесный путь с полной безусловностью. Подобно материнской утробе, земля — только временное прибежище умершего — его будущая жизнь связана не с преис-подней земли, а с сияющим божественным небом.

Однако для обыденного религиозного сознания мир могилы мог связываться с потусторонним миром мертвых, и чем больше забывают люди о Небе, тем решительней они посмертное существование соединяют с подземным бытием. «Преисподняя» становится обиталищем мертвых по той простой причине, что тела опускают в глубины могилы. Первоначальная символика погребения при этом забывается.

Но если для исторических народов Небо остается желанной целью, то у народов неисторических оно очень часто совершенно пренебрегается. Умершие уходят под землю. Нанайцы и ульчи при этом уверены, что «подземный мир» во всем сходен с земным, разве что побогаче зверем и рыбой «Буни расположен на западе под землей, умершие живут там так же, как и на земле, — в домах, рыбачат в Амуре, охотятся в тайге»¹. Души каждого рода обитают отдельно в своем подземном мире. Многие респоденты рассказывали А. Смоляк, что в буни нет никакого бога и порядок там поддерживают умершие старцы. Для североамериканских индейцев мир мертвых также не отличим качественно от мира живых. Избегая прямого слова «он умер», индейцы обычно говорят «он ушел в места, богатые дичью», «отправился в поля большой охоты».

Не в состоянии отказаться, подобно многим из современных европейцев, от инобытия как такового, неписьменные народы в своем обезбоженном мире упрощают тот свет до простого отражения «света этого». Ведь именно Творец мира делает инобытие действительно иным: здесь мы живем среди сотворенных существ, там оказываемся перед сущностью творящей, в абсолютном бытии Которой все наши мысли, слова и действия не могут не явить свой подлинный смысл соответствия или несоответствия замыслу Творца. Забывая о Творце, люди и тот мир лишают его инаковости, а следовательно, он становится лишь зеркалом, отражением посюсторонней повседневности.

«Добравшись до входа в буну, шаман останавливается, пропуская вперед души (умерших, которых он привез с касы-поминок. — А.З.), смотрит что там, за «порогом», видит души усопших родных,

¹ А.В. Смоляк.
Шаман... С. 23.

живущих как и на земле в обычных домах обычных деревень, ры-бачащих в реке...»¹.

Задерживаться в буні шаману, однако, опасно. Хотя мертвые встречали его с распростертыми объятиями, спрашивали об оставшихся на земле родственниках, следовало немедленно уходить. Иначе буні мог поглотить шамана навсегда. Более того, отправляясь в буні шаман всегда прикидывался не собой. Он называл иное имя, говорил, что происходит из другого рода, проникал в буні «замаскировавшись» (это слово любят употреблять теперь нанай-цы) «под черта» или «какого-нибудь зверя». Надо было обманывать и духов инобытия и души обитающих в буні умерших. Иначе — смерть. А умирать шаман не хотел. Как бы ни был хорош тот мир, как бы ни кипели там многорыбьем воды, подлинным миром был этот, земной мир. И оседлав духа-помощника — птицу коори, в сопровождении иных духов-помощников шаман в полубессознательном состоянии возвращался на землю. Обряд каса — очень труден даже для опытного колдуна.

Предпочтение земного мира потустороннему — общее явление у неписменных народов, роднящее их с нами, современными европейцами, и существенно отличающее от большинства народов религиозных цивилизаций. Мысль о том, что земная жизнь — сон, а смерть — пробуждение отчасти может быть понята самыми архаичными дикарями, типа аборигенов Центральной и Южной Австралии или обитателей Терра дель Фуего (Огненной Земли), для которых смерть — возвращение к вечному духу создателю, но никак не более «развитыми» неписменными народами.

Однако «дурная бесконечность» лишнего Бога инобытия не может не смущать своей бессмысленностью. Неписменные народы, делая иной мир отражением земного, вынуждены вносить в него характерные земные явления — старения и смерти. Да, в буні тоже стареют и умирают, как и на земле. А что потом? Умерев в буні, панян переходит в потусторонний мир потустороннего мира, именуемый нанайцами *холиоочоа*. Но и там душа не остается навечно. Вечность — категория, хорошо понимаемая австралийцами — вообще остается вне умственных возможностей развитых племен, для которых единственно возможен повседневный опыт конечности любого процесса, имеющего начало. В *холиоочоа* душа в конце концов тоже дряхлеет и умирает, чтобы возродиться на земле в виде

травы, цветка, животного или человека — объясняли А. Смоляк нанайцы селения Дада². Трудно сказать, исконные ли

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 164.

² Там же. С. 123.

это верования или переосмысленная, лишенная нравственного стержня, идея буддийской сансары (метемпсихоза), заимствованная у китайцев и монголов.

У другого тунгусского народа, у эвенков, вечное возвращение души меньше напоминает южноазиатскую сансару. В истоках родовой реки, текущей в наш мир из иногобытия, вечно пребывает одна из душ человека — маин. Туда же после смерти человека шаман отвозит и личную душу — панян (ханян у эвенков). Соединяясь с маин, ханян превращается в оми — душу-птичку, возвращается на землю и воплощается при зачатии сородича. Представления о маин весьма напоминают духов-создателей (тотемных предков) австралийских аборигенов. Типологически и тотемный предок, и родовая душа маин выполняют одну и ту же роль, позволяя сохранить веру в иногобытие, исключив веру в Бога-Творца. Вместо Бога источником жизни индивидуальной становится жизнь родовая, персонализированная в тотеме, а Творец при этом беспрепятственно может быть «вынесен за скобки».

«После смерти перерождение вернет человека, как надеются, назад в его былой род, — пишет знаток африканских верований Джонатан Парриндер, — и главное, он вновь сменит холодный мир теней на теплую, залитую солнечным светом землю». Вечное возвращение на землю личной души умершего — фактически является главным эсхатологическим упованием очень многих неписьменных народов.

Но земная жизнь все же далека от совершенства. Ее сопровождают бесчисленные тяготы, болезни, заботы. Иной формой преодоления смерти, нежели вечное возвращение на землю может быть постоянное возрождение в мире духов. «Когда они замечают, что постарели, они сбрасывают свою морщинистую дряблую кожу и появляются с телом, покрытым гладкой кожей, с черными кудрями, здоровыми зубами, полные сил. Таким образом, жизнь их состоит в вечном возобновлении, омоложении — вкупе со всем тем, что дает молодость от любви и наслаждений» — пишет Бронислав Малиновский о заупокойных представлениях островитян Северо-Западной Меланезии³. Как можно заметить, меланезийский вариант — лишь улучшенная форма варианта тунгусского или африканского. Иной жизни, иного наслаждения, кроме данного в их земном опыте, неписьменные народы почти никогда не ведают.

- ¹ Г.М. Василевич. Дошаманские и шаманские верования
эвенков // Советская этнография. 1971. № 5. С. 55.
- ² E.G. Parrinder. HR. II, P. 567.
- ³ B. Malinowski. La vie sexuelle des savages du Nord-Ouest de la
Melanesie.
P., 1930. P. 409.

И потому инобытие становится для них зеркалом, обращенным к земному миру. «Даже небесный мир Божий, если и имеется (в африканских религиях. — А.З.), является ничем иным, как расширенной и улучшенной копией нынешней земной жизни» — указывает Джонатан Парриндер¹.

Но попасть в этот давно знакомый и уютный «мир иной» не так-то просто. Сама по себе душа не имеет сил до него добраться и, поблуждав тропами инобытия, или затеряется, так и не достигнув желанной цели, страдая от холода, голода и жажды, или вернется назад, в мир живых, превратившись в зловредного духа. Помочь душе может только шаман, его духи-помощники, его магические знания. Это он провожает душу и с удобством доставляет ее в потусторонний мир. В Индонезии он пользуется для этого лодкой, в Сибири — упряжными санями. Иногда, как, например, в Австралии, большое значение имеют прижизненные посвящения умершего. Только посвященный в таинственное общение с духом-тотемом, окропивший, подчас собственной кровью, его земной образ-воплощение, может обрести в нем и с ним искомую вечность.

Но и посвящения, и шаманская наука относятся к области знания. А вот иного, праведной жизни, нравственного земного существования, от усопшего почти никогда не требуется в религиозных представлениях неписменных народов. Будущая жизнь души не зависит от земной жизни ее обладателя. Подробно рассказывая Анне Смоляк о своих заупокойных верованиях, нанайцы и ульчи ни словом не обмолвились о тех нравственных требованиях, исполнение которых открывает перед панян двери буни. И это не оплошность ученого или его респондентов. Таких требований действительно нет. Каждый, кого проводили в иной мир как надо и кто получил при жизни надлежащие посвящения, обязательно доберется до «полей большой охоты».

«Никакие нравственные обстоятельства не влияют на успех в достижении мира мертвых и в присоединении к иным душам. Наказание за грехи отсутствует и единственное, что подвергается проверке, так это уровень посвящений. Если и имеются различия в посмертном бытии душ, то они всецело проистекают из тех ритуалов, в которые они вовлекались, и из тех религиозных познаний, которые они получили при

жизни. Иными словами, посмертное существование зависит от степени их посвященности», — констатирует Мирча Элиаде в книге «Австралийские религии», говоря не об одних только австралийцах, но и о иных неписменных наро-

-Г *E.G. Parrinder.*
HR. II. P. 567.

дах. «Одна из главнейших особенностей архаических представлений о смерти и посмертном существовании — это безразличие к нравственным ценностям. Представляется, что в этом отношении нравственность существенна исключительно для людей, пребывающих в воплощенном состоянии, но не существенна в состоянии посмертном, являющимся исключительно «духовной» формой бытия. Эта «духовная» форма в первую очередь чувствительна к силе ритуалов и к «спасительному знанию», приобретенному на земле живых».

К этому в целом очень верному указанию виднейшего религие-веда есть, однако, что добавить. О том, что посмертный этический индифферентизм есть представление архаическое, то есть наидревнейшее, говорить следует с большой осторожностью. Мы не можем непосредственно судить о тех мотивах, которыми руководствовались ориньякские охотники, земледельцы Чатал Хююка или строители мегалитических комплексов, когда с невероятным тщанием и трудолюбием погребали останки своих умерших соплеменников. Считали ли они исполнение нравственного кодекса непременным условием достижения блаженной вечности, или, подобно сегодняшним нанайцам и австралийцам, полагались на посвящения и услуги опытных колдунов.

Целый ряд косвенных свидетельств намекают на правильность первого ответа, на то, что суд совести, нравственный закон, был в те далекие времена важен в определении посмертной судьбы. Бог — не великий шаман, а творец мира, ждущий от своих созданий следования тем законам, на которых Он основал его. Эти-то законы и являются для нас в виде нравственных норм. Понятно, что если смерть есть путь от творения к Творцу, от земли к Небу, то на этом пути значение нравственной качественности не может не возрастать. Перед Совершенным, пред лицом Божиим не может быть ничего грешного, нечистого. Суд совести, великий посмертный суд — обязательное условие для вхождения в небесное бытие, приобщение к божественным качествам вечности и всемогущества. Если горяча и действенна вера в Небесного Отца, зовущего в свои обители земных чад своих, то в таком народе мы обязательно обнаружим и убеждение в потребности высоких нравственных достоинств для вхождения в эти горний жилища. Если же вера в Творца отсутствует или

почти исчезла, то исчезает и посмертный нравственный суд.

¹ *M. Eliade. Australian Religions: An introduction. Ithaca: Cornell Univ. Press. 1973. P. 171-172.*

Чтобы войти в будущее, где Бога нет, не требуется исполнен-ность божественного закона, ибо к чему исполнять закон Того, Кого все равно не чтишь, к Кому все равно не стремишься? Ворота нравственного закона ведут к Творцу этого закона, но если ты не чтишь Творца и не ищешь пути к Нему, то равнодушно проходишь мимо запечатанных ворот, но замечая их даже, держа путь в мир, где Бога как бы и нет.

Если верно было наше предположение, что доисторические лю-ди знали Бога Творца и напряженно стремились к Нему, то по-смертный нравственный индифферентизм был им чужд. Как и в других случаях проверить это мы сможем, рассмотрев вскоре религиозные представления древнейших письменных цивилизаций, их отношение к смерти, суду и нравственному закону.

Но, с другой стороны, если в современных неписьменных об-ществах мы встретим решительное и безусловное исполнение нравственных норм, то нам придется сказать, что нравственность земная имеет земное же происхождение и с алканием вечности никак не связано. Если же мы столкнемся с иным, с фактической слабостью чувства нравственного долга в среде неписьменных на-родов, то тогда наше предположение о влиянии вынесенности «Бога за скобки» и для судьбы этого мира получит подтверждение, а эсхатологический этический индифферентизм окажется явлением вторичным и приобретенным.

НРАВСТВЕННЫЙ ИМПЕРАТИВ В РЕЛИГИЯХ НЕПИСЬМЕННЫХ НАРОДОВ

Область нравственности столь же необъятна как и сам мир. Во многих обществах религиозные законы, определяющие существо-вание человека, занимают многие тома. Но и общества нерелиги-озные, например современные европейские, также основаны на законе, и законы эти также занимают подчас десятки томов. Име-ется ли разница между законом религиозным и нерелигиозным по существу? Или же религиозный закон есть такая же точно регла-ментация социальной действительности, только основанная из-за

примитивности древних на «вымышленном божественном авторитете», который в современном позитивном праве заменяется авторитетом самого закона, авторитетом народа, избранные представители которого утвердили эти законы, и, наконец, всеобщим сознанием того, что без законов общество погрузится в пучину анархии и произвола, деградирует и погибнет?

И действительно, позволив убивать, безнаказанно присваивать чужое имущество, насиловать, общество разрушит само себя. И потому нет ни одного общества, где насилие или воровство не считалось бы преступлением, требующим наказания. Религиозные общества не отличимы тут от обществ современных нерелигиозных.

Но есть области права, которые актуальны только в обществе религиозном и быстро отмирают по мере его секуляризации. Все то, что не приводит к ущемлению прав других — дозволено. Это, опять же, всеобщий принцип. Но вот права человека и формы их нарушения понимаются в различных обществах несходно. Возьмем пример. До самого конца прошлого столетия законы Российской Империи требовали смертной казни за скотоложество. Законы эти давным-давно не применялись, но они сохраняли свою юридическую силу. Почему? Потому что подобные же законы имелись в Ветхом Завете. А Пятикнижие иудейское тут вполне соответствовало большинству других древних религиозных уложений. Соединение — превращение двух в «одну плоть», таинственное, но вполне реальное соединение. Соединяющийся с животным становится одно целое с ним, то есть уже перестает быть вполне человеком. Равно и животное перестает быть вполне животным. Это — какие-то новые страшные существа. И потому скотоложец, как не человек, должен быть изгнан из среды народа или даже уничтожен, как извративший свою природу, а животное, с которым он соединялся, также должно быть убито. Но подобный закон ныне нигде в Европе не действует. Почему? Во-первых, позитивное право не признает идеи превращения двух существ в одно в результате брачного соединения. Ведь эта целокупность незримая, физически оба сохраняют свою автономность. В нее надо верить, а все, что касается веры, отвергается секулярным сознанием.

Во-вторых, с точки зрения религиозной, содомит-скотоложец — не только не вполне человек, он еще и святотатец. Человек — образ Божий. Может ли образ Божий сливаться с образом звериным? Не есть ли это великое святотатство? А это вызывает следующую цепь рассуждений. Поскольку все люди произошли от единого предка, все являют собой опять же таинственное, но единство, то святотатец не себя только оскверняет и отвращает от Бога, но и портит всех людей, а в первую очередь своих близких, своих соплеменни-

ков. И потому он должен быть наказан, казнен именно этими с-племенниками, которые в самом акте казни демонстрируют, явля-ют Богу, что они разрывают с казнимым узы родственной близости и потому надеются, что последствия его злодеяний не падут на их головы. Общество, члены которого не верят в Бога и в таинственное единство рода человеческого, в то, что грехи одного на других

«нападают», такое общество, понятно, и не считает преступлением святотатство само по себе. Вот если святотатец оскорбил своим поведением религиозные чувства верующих, тогда он повинен перед этими людьми. А если он святотатствует втихомолку — то это личное его дело, оно никого не касается.

Иными словами, позитивное право отличается от религиозного не тем, что первое наказывает действия, причиняющие ущерб другим, а второе — и себе самому. Это не так. Никакое религиозное право не накажет человека, если он, упав, сломал ногу или разорился на торговых операциях. Но сфера ущерба другим в религиозном обществе шире, а зависимость всех от всех разносторонней, чем в обществе нерелигиозном.

В первую очередь из позитивного права вымываются нормы, связанные с отношениями, которые никому не приносят ущерба материального или морального из лиц, формально вовлеченных в «дело». Скажем, если мужчина пытается учинить над женщиной насилие и добиться от нее близости — это преступление. Но если женщина охотно идет на близость с мужчиной — преступления в том не усматривается. Эти действия женщины могут принести огорчения ее матери, мужу, сопернице, жене сближающегося с ней мужчины, — но все это неважно. В позитивном праве каждый человек автономен и свободен. Дольше других существовали нормы, определяющие права обманутой стороны при измене супружеской, так как тут могут быть вовлечены в дело дети, имущество, брачный контракт, но и в этой сфере позитивное право все больше и больше предпочитает воздерживаться от вмешательства. А уж судить юношу и девушку за добрачные интимные отношения сейчас в Европе и вовсе никому не придет в голову, хотя в Индии или на мусульманском Востоке такие отношения, будучи раскрытыми, скорее всего, обернутся общинным судом и гибелью Ромео и Джульетты. Потерявшую до брака невинность девушку у курдов Анатолии, как правило, убивает родной отец или старший брат, так как она «осквернила весь род».

Варварство? Быть может. Но вполне религиозно объяснимое. Род ведь не только сиюминутная данность. Он протяжен во времени. Умершие предки нуждаются в молитвах и заупокойных жертвах, совершаемых потомками. Потомки — в благословении отцов. Только правильные «законные» отношения полов приводят к рождению достойных детей, которые будут возносить

молитвы и молитвы которых «взойдут на слух Богу». Рожденные от неподобающих союзов ухудшают род, вызывают его духовную деградацию. В конечном счете, от такой деградации страдают и умершие уже отцы и нерожденные еще дети. Род, как путеводитель к Богу, к

вечности, не исполнит тогда своего назначения. Понятно, что там, где таких задач перед родом не ставится, эти ограничения свободы в получении удовольствий будут рассматриваться как излишние и отменяться. Это и произошло в Европе за последнее столетие-пал-тора. Секуляризованный европеец избавился от «средневековых предрассудков», «приводящих к закомплексованности». Религиозные общества Востока подражать ему в этом не спешат.

Если гибнет закон, то род
весь Погружается в
беззаконье. С воцарением
беззаконья Развращаются
женщины рода; Когда
женщины рода растлились,
Наступает всех варн
смешенье. Варн смешенье
приводит к аду Весь тот род
и губителей рода, Ибо
падают в ад их предки Без
воды и без жертвенных
клецек.

[Бхг. 1, 40-42]

Эта индийская мудрость очень точно иллюстрирует логику рели-гиозного права. Именно та область межличностных отношений, которая в современном праве не подлежит специальному регулиро-ванию, и отличает в наибольшей степени не только общества рели-гиозные от современных европейских, но и от неписьменных магических.

Рядом с деревнями кастовых индусов в Ассаме в горных селениях живут неписьменные народности гаро и нага. Брачно-семейные отношения индусов-ассамцев отличаются крайней строгостью. Но о гара и нага подобного сказать нельзя. У этих племен практикуется полная свобода добрачных и внебрачных отношений. Ритуальные законы воспрепятствуют лишь кровосмешению. Этот запрет вообще ха-рактерен как эффективно исполняемая норма обычного права для практически всех неписьменных народов. Поэтому с пяти—семи лет дети не живут в семьях: мальчики переходят в специальные мужские дома, а девочки селятся у одиноких старых женщин.

Мужской дом у нага — *ариджу* самое выдающееся сооружение в деревне. Здесь живут мальчики и юноши

отдельно от семьи до вступления в брак, то есть до 20—25 лет. Днем они помогают родителям на полях, питаются от домашнего очага, но остальное время проводят в ариджу. Хотя обычно мужской дом считают средством избежать кровосмесительных связей, в действительности мужские дома напоминают функционально ученичество у кастовых индусов. И здесь, и там мальчики с пяти—семи лет и до женитьбы живут вне дома. Но у нага — среди сверстников, а у

индусов — в семье учителя. В первом случае такая жизнь приводит к горизонтальной социализации, вовлеченности в сообщество сверстников-мужчин для дальнейшего встраивания в племенную жизнь, так как семья затрудняет вхождение в общество, отгораживая подростка стенами внутрисемейных связей. Поэтому эти связи принудительно рвутся и ребенок «дефамилизируется» в ариджу.

У кастовых индусов ученичество (у буддистов Индокитая и Цей-лона — временный уход в монастырь) служит достижению не-сколько иной цели. И тут необходимо разбить стены семейных связей, но не для социализации, а для спиритуализации подростка. Дом родителей слишком гармоничное целое, пронизанное токами душевной любви, чтобы научиться в нем алканию вечности. Домашняя религиозность легко подменяется благочестивым бытом. Чтобы юноша не довольствовался этим, а нашел подлинное общение с Абсолютом, и уходит он в дом учителя, у ног которого познает «священные истины ариев». Только получив эту «прививку вечности» может он стать домохозяином и правильно продолжить род. От молодежи нага никто решения таких высоких задач не требует. Потому и принципиально различно отношение к сфере интимных отношений во время ученичества. Важнейшим обетом индуистского ученика является обет полного полового воздержания. У обитателей ариджу иначе:

«По мере того как мальчики взрослеют, их все больше начинают интересовать отношения с девушками... Пребывание в мужском доме не является препятствием для свободного общения с девушками. В сущности... в этих домах ночуют в основном мальчики младшего возраста, а старшие проводят ночи со своими избранницами. Что касается девушек ао (одно из племен нага. — А.З.), то в прошлом было принято, чтобы они ночевали небольшими группками (по двое или по трое) в пустующих домах одиноких старых женщин, которые готовы были предоставить им место. Здесь их по ночам навещали возлюбленные. Такое свободное общение молодежи всерьез не осуждалось традиционным обществом ао»¹.

У гаро Мегхалайи отношение к добрачным связям совершенно аналогично нага. Индийские исследователи не без удивления отмечают, что взрослые ни в малой степени не считают сексуальную жизнь чем-то таким,

что надо скрывать от детей. «В присутствии

¹ *С.А. Маретина*. Воспитание и обучение детей и подростков у двух горных народов Северо-Восточной Индии // *Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии*. М., 1983. С. 141; *The Nagas in the XIX-th Century*. Oxford, 1969. P. 324.

малышей говорят о сексе столь же свободно, как если бы речь шла о солнечном свете или дожде. Чтобы унять непослушного мальчика ему могут пригрозить кастрацией»¹. И за юношами, и за девушками родители не осуществляют никакого надзора. Стоит ли удивляться, что в таких обстоятельствах «половые связи начинаются с дости-жением зрелости»² просто как удовлетворение одной из функций организма.

В соседнем индуистском обществе Ассама или мусульманском Бангладеш (область гаро расположена между ними) все это совершенно немыслимо. Конечно, и там ходят по деревням сплетни о супружеских изменах и добрачных связях, но если сплетни оказы-ваются реальностью всегда наступает скорая и жестокая расплата. В 95 случаях из 100 сплетни так и остаются досужими пересудами, не имеющими под собой никаких оснований. Даже в крупном университетском городе Южной Азии почти никогда не встретишь целующуюся парочку. Публично демонстрировать свои чувства не принято и у супругов «так как сексуальная любовь не считается проявлением высокой духовности».

Среди сингалов — древнего письменного народа, исповедую-щего буддизм, «женщины не любят признаваться, что вступили в брак по любви, во всяком случае показывают, что стесняются это-го: традиционный брак, устроенный родителями, считается более приличным. Впрочем, женщине (по представлениям сингалов. — А.З.) вообще пристало быть стеснительной, особенно в том, что касается сексуальных отношений... Добрачные половые связи осуждаются; до недавнего времени строгий контроль родителей де-лал их почти невозможными. Теперь бывают исключения; такие пары впоследствии обычно женятся»⁴. Разводы среди сингалов очень редки.

«У большинства африканских народов, — пишет знаток афри-канского обычного права Ирина Сеницына, — супружеская не-верность мужа (без отягчающих обстоятельств) поводом к разводу вообще не является. Речь идет лишь о неверности женщины. Как правило, в этом случае основанием признаются только неоднократные внебрачные связи или постоянная связь с другим мужчи-

¹ M. C. Goswami, D.N. Majumdar. A Study of Social Attitudes

among the
Garo // *Man in India*, 1968. V. 48. № 1. P. 58.
² *С.А. Маретина*. Воспитание и обучение... С. 127.
Н.Г. Краснодембская. Дети и их воспитание в сингальской
среде (Шри
Ланка) // *Этнография*
детства... С. 170. ⁴ Там же.
С. 169.

ной. Нарушение права коллектива на детородные функции жены и на ее труд в общине ставит под сомнение и брачный договор».

Первоклассный знаток обычного права народов Танзании Г. Ко-ри специально отмечал, что «неверность редко считалась основанием для развода и не признавалась причиной для прекращения супружеской жизни. Мужу просто уплачивалась компенсация».

Предполагать, что внеисторические народы сохранили общий для всего человечества низкий уровень морали, утраченный народами историческими в процессе их «развития», нет никаких оснований. Как раз наоборот, подобно памяти о Боге-Творце, сохраняющейся «за скобками» повседневной религиозной практики дикарей, этические нормы известны повсеместно, хотя и не актуальны.

«Добрачные связи молодежи всерьез не осуждаются, хотя и не одобряются, но «в конце концов ведь они молоды, что же тут поделаешь?»... Считается нежелательным, чтобы такая связь привела к рождению ребенка: девушка, имеющая ребенка, ценится меньше при выборе будущей жены. Но, собственно, девственность не обязательна: большинство молодых людей вступают в любовные связи до брака»³.

Гаро понимают, что половая распущенность не является достоинством, «но что же тут поделаешь?» Народы, исповедующие теистические религии, предполагающие активную и живую связь с Богом, знают, что надо делать в таких случаях:

«Девушку, утратившую до замужества девичью невинность, ждало всеобщее осуждение и неминуемая кара. «Не дай Бог, если невеста не окажется девушкой, — писал о курдах Мела Махмуд Баязиди, — это страшный позор. Невесту отправляют назад в дом отца и отбирают выплаченный калым, и родственники невесты убивают ее... Иногда бывает, что если невеста не девушка, то она, зная, что ее ждет, во время приготовлений к свадьбе принимает яд и умирает до свадьбы... Та же участь уготована и замужней женщине, нарушившей супружескую верность. Убивают виновных в прелюбодеянии и мужчину, и женщину, и такое убийство в курдской среде не влечет за собой кровной мести»⁴.

¹И.Е. Сеницына. Человек и семья в Африке. М., 1989. С. 114. ² H. Cory. Sukuma Law and Custom. Oxford, 1953. P. 58—60. R. Burling. Rengsanggrî. Family and Kinship in a Garo Village. Philadelphia, 1953. Васильева, Дж. Хайдары. К вопросу о социализации курдских детей // Этнография детства... С. 33.

Сравнение гаро и нага с курдами особенно примечательно — и те и другие живут общинной жизнью, не составляют государства, хотя курды и борются за создание собственной государственности в течение веков. Но курды исповедуют теистическую религию — ислам, а гаро и наго — демонистические магические культы. И не следует предполагать, что различные брачно-семейные принципы — суть просто несходные местные или народные традиции. До исламизации языческие народности Аравии также отличались крайней непрочностью и хаотичностью брачно-семейных отношений¹.

Свобода добрачных отношений отнюдь не способствует складыванию прочной семьи. «Семья ао не отличается прочностью, часты разводы, многие по нескольку раз вступают в брак, — отмечает С.А. Маретина. — Мужчины часто бывают неверны женам, посещая места ночлега девушек»².

В качестве примера мы избрали два неписменных народа Северо-Восточной Индии, поскольку в их устоях особенно разительны отличия от соседних народов, тысячелетиями исповедующих теистические религии. В случае с гаро и нага становится совершенно ясно, что теистические, государственные, письменные и строго этические формы жизни эти народы не восприняли не потому что не имели никакого сведения о них, но потому что не хотели воспринимать. Без всех этих «обременительных атрибутов цивилизации» гаро и нага жить было приятней и удобней.

Строй народов, живших более изолированно от цивилизованных сообществ, очень близок к жизни племен Ассама. Бронислав Малиновский в знаменитой работе «Пол и наказание в обществе дикарей» писал об обычаях обитателей Тробрианских островов (Меланезия): «Любые мужчина и женщина на Тробриандах в конце концов вступают в брак после периода детских сексуальных игр, вольностей подросткового возраста и того периода жизни, когда любовники живут друг с другом более или менее постоянно, разделяя с тремя или двумя такими же парами кров одного «холостяцкого дома»³. Семьи тробрианских меланезийцев также отличаются непрочностью.

У гуронов (индейское племя северной Америки) «девичество, девство не считается чем-то хорошим»⁴. У эскимосов целомудрию

¹ Желая убедиться в этом может почитать доисламскую арабскую поэзию (особенно муаллаки Имруулькайса и Тарафы) в переводах А.А. До-лининой: Аравийская старина. М., 1983.

² С.А. Маретина. Воспитание и обучение детей и подростков... С. 134.

³ B. Malinowski. Sex and Repression in Savage Society // Man in Contemporary Society. V. 1. N.Y., 1956. P. 164.

⁴ A. Morice. The Create Déné Race // Anthropos. V. 5. 1910. P. 978.

невесты предпочитают ее деловые качества — умение изготавливать одежду, заготавливать пищу впрок и пр.¹

«Девочки у каро-батаков считаются взрослыми в 12 лет, а мальчики — в 14 лет, и хотя добрачные связи не разрешены, они все же случаются довольно часто, а нежелательная беременность прерывается, что ведет к большому количеству бесплодных браков впоследствии, — отмечает русский ученый Е.В. Ревуненкова со ссылкой на голландского этнолога Р. Рёмера, и добавляет — добрачные половые отношения никак не связывают молодых людей в будущем»².

Широкое распространение искусственного прерывания беременности является одной из особенностей этики неписанных народов. Теистические цивилизации относятся к убийству плода в чреве и новорожденного, как правило, резко негативно. Такое убийство приравнивается к «обычному» убийству и влечет за собой соответствующую кару. По византийскому «Номоканону» Иоанна Постника совершившая аборт на семь лет лишается общения в церковных таинствах. Светские законы отличались еще большей суровостью. Священная книга мусульман, Коран, провозглашала: «Не убивайте детей ваших, опасаясь бедности. Мы им и вам дадим потребное для жизни; истинно, убивать их есть великий грех» (Коран 17, 33).

Убежденность теистических религий в непозволительности искусственного прерывания беременности и убийства новорожденных понятна. Бог создал человека, чтобы он пришел к Нему. Человеку уготована вечность и блаженное состояние близ своего Творца или даже полной слиянности с Ним. Мужчина и женщина, соединяясь, познавая друг друга, оказываются соучастниками великого божественного действия. Новая личность, которой уготована вечность, а не только несколько десятилетий тяжелой земной жизни, зарождается как бы в соединении божественной и человеческой воли. Человек в этот миг своей земной жизни становится творцом вечности, причем не собственной, а иного существа, которое при безусловном родстве будет особой личностью, принесет собственный дар, талант в нескончаемое божественное бытие.

Именно поэтому все, что связано с этим великим актом бого-человеческого соработничества (синергийности, как говорят богословы³) священно в теистических культурах и подлежит особо строгой

регламентации. Неправильные человеческие действия здесь могут жестоко поразить не только самого нарушителя, но и его

¹ *J. Parkman. Jesuits in North America. Boston, 1871. P. XXXIII—XXXV.*

² *Е. В. Ревуненкова. Ребенок в представлении батаков Северной Суматры// Этнография детства. Южная и Юго-Восточная Азия. М, 1988. С. 56.* ³От греч.***— соучастие, содействие.

близких и тех, кто произойдет от него, то есть его потомков. Понятно, что убийство собственного ребенка, отказ от сотрудничества с Богом в даровании вечности жизни не может не рассматриваться в такой системе как преступление особо тяжкое. «Кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» — объяснял ученикам Иисус Христос (Мф. 18, 5). А кто отказывается принять и даже убивает «такое дитя», тот убивает в себе Самого подателя жизни, становится не только детоубийцей, но и богоубийцей.

«Вынося Бога за скобки», неписменные народы, понятно, не рассматривают убийство ребенка как богоубийство. Естественные чувства любви и жалости к собственному дитяте, конечно, имеются и у «дикарей», но они не утверждены на принципе божественного долга, остаются чувствами «чисто человеческими». При смерти младенца его душа возвращается на ветви мирового дерева птичкой или уходит к предку-тотему, чтобы вновь вселиться в утробу женщины того же рода. Так что смерть новорожденного и тем более смерть плода в чреве не рассматриваются как космическая катастрофа, как абсолютное уничтожение неповторимой, уникальной личности, предназначенной вечности.

Должно быть поэтому практика аборта и убийства маленьких детей широко распространена среди неписменных народов. В. Рот пишет о повсеместности такого обычая среди аборигенов Квинсленда¹, А. Ховитт отмечает его распространенность в Юго-Восточной Австралии². Австралийцы верят, что убитый вернется в утробу матери. Иногда, пишет Ховитт, убивают младшего ребенка, чтобы старший съел его и воспринял его силу³. Спенсер и Гиллен говорят об обычае убивать всех детей сверх трех—четырех. Дети поедаются взрослыми и своими старшими братьями и сестрами в особо засушливое время. «Но детей при этом любят» — сардонически резюмируют исследователи северных племен Центральной Австралии.

О своеобразном обычае среди южноамериканских индейцев абипонов рассказывает Добризхоффер. «Матери кормят своих детей грудью в течение трех лет, и в это время им запрещено иметь супружеские отношения со своими мужьями. Мужья, устав от столь долгого воздержания, часто берут себе других жен. Потому, страшась быть оставленными, женщины убивают своих детей,

- ¹ *W. Roth*. Ethnological Studies among the North-West Central Queens land's Aborigens. Brisbain, 1897. P. 183.
- ² *A. Howitt*. Native Tribes of South-East Australia. L., 1904. P. 748.
- ³ *A. Howitt*. Ibidem. P. 749.
- ⁴ *B. Spencer, F.J. Gillen*. Northern Tribes of Central Australia. Melburn, 1904. P. 608.

подчас избавляясь от них насильственно, не дожидаясь их рожде-ния. Боясь стать вдовами при живых мужьях, женщины не стыдятся вести себя более жестоко, чем тигрицы»¹.

Довольно частые находки доисторических захоронений грудных детей и даже выкидышей (неандертальские захоронения в Кры-му — Киик Коба и в Дордони, Франция, — Ла Феррассэ) говорят о том, что сотню тысяч лет назад люди и в этих маленьких существах ценили человеческую личность, а предавая их земле по полно-му погребальному чину, ожидали их воскресения наравне со взрос-лыми. Такие воззрения, можно предположить, побуждали доисто-рических людей с благоговением относиться к зародившейся новой жизни. Это — еще один аргумент в пользу теистического характера их религиозности. Неисторические и доисторические народы и в этом оказываются несходными.

КАННИБАЛИЗМ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Историки прошлого зафиксировали еще более дикие формы межчеловеческих отношений у примитивных племен. Инка де ла Вега, которого нет оснований подозревать в склонности ко лжи, писал в «Истории инков» о чариванах, живших по соседству с империей Инков в XV—XVI веках:

«У них не было религии и они ничему не поклонялись... жили они как звери в горах без селений и домов, ели они человечес-кое мясо, и чтобы иметь его они совершали набеги на соседние провинции и поедали всех попадавших к ним в плен..., а когда они их обезглавливали, то пили их кровь... Они ели не только мясо соседей, которых брали в плен, но и своих собственных людей, когда они умирали. А после того, как они его съедали, они по суставам складывали вместе кости и оплакивали их и хоронили в расселинах скал или в дуплах деревьев... Одеты они были в шкуры... Соединяясь для совокупления, они не считались с тем, были ли то их сестры, дочери или матери».

Подобным же образом Инка де ла Вега описывает и жителей провинции Ваика-пампа, завоеванных инками. Но при этом до-бавляет: «Они поклонялись многим

богам. Инка ввел культ еди-ного Солнца».

¹ *H. Dobrizhoffer. Account of the Aripones. L., 1822. P. 11.*

² *Инка Гарсиласо де ла Вега. История государства Инков. Л., 1974. С. 468-469.*

³ Там же. С. 506.

В описаниях диких племен де ла Вегой без труда можно заметить элементы древних обрядов — например вкушение плоти умерших ради восстановления родового единства. Эта традиция и ныне ши-роко распространена среди южноамериканских индейцев, а равно и среди некоторых племен горной части Новой Гвинеи.

Южноамериканские индейцы гуайяки сжигают умерших сопле-менников, собирают золу, смешивают с истолченными в муку ко-стями и, разбавляя водой, потребляют как священную пищу. По их представлениям сила умерших при этом переходит в живых, а их духи уже не могут вредить и становятся помощниками и защитниками тех, кто воспринял их плоть¹.

Эндоканнибализм (то есть употребление в пищу людей, с кото-рыми пребываешь в родстве) распространен на Новой Гвинее сре-ди южных форе и гими. У гими умерших едят только женщины, дабы они вновь возродились в их лонах. После таких актов каннибализма мужчины племени с благодарностью подносят своим женам свинину — любимое мясное лакомство папуасов. Некото-рые исследователи объясняют новогвинейский эндоканкибализм простой потребностью в мясной пище, но скорее всего это не так. Рядом с форе и гими живут столь же бедные племена папуасов, которые при очень умеренном мясном рационе никогда не поеда-ют собственных мертвецов и с презрением говорят о своих соседях людоедах, как о «дикарях».

Обычай эндоканнибализма связан не с нехваткой пищи, но с верой в возрождение. Для гими это особенно очевидно. Утробы папуасских женщин, подобно утробе самой земли, превращаются в могилы умерших и в необходимое условие их возрождения. Но если в древних религиях при уподоблении «Матери — Сырой Земли» женской утробе всегда предполагалось и различие между ними, так как умерший — это небесное семя, а похоронный об-ряд — соитие Неба и Земли, что и позволяло ждать небесного вос-кресения похороненного соплеменника, то у современных гими плотоядение предполагает исключительно земное возрождение из утробы земной женщины, принявшей в себя плоть умершего род-ственника.

Достоверных свидетельств обычаев эндоканнибализма в доис-торическом прошлом нет. Иногда эта традиция предполагается у чжоукоудянских синантропов.

Профессор Йиндрижиха Матейка замечает следы
эндоканнибализма у верхнепалеолитических охот-

¹
P. Clusters. Guayaki Cannibalism // Native South Americans. Boston, 1974; *G. Dole*. Endocannibalism among the Amahuaca Indians // Transactions of the New York Academy of Sciences, 1962. V. 24. P. 567-573.

ников Пршедмости (близ Пршерова, Чехия). Но следует откровенно признаться, что археологически эндоканнибализм практически недиагностируем, и потому по большей части вменяется древним людям по аналогии с современными дикарями. Лучше определяется иное — погребальные обряды людей палеолита и неолита таковы, что они скорее предполагают веру в возрождающую к Небу утробу земли, нежели в возрождающую на ту же землю утробу женщины-людоедки. Последнее — скорее вторичная деградация, характерная для современных неписанных народов подмена земным небесного, чем реликт доистории.

Примечательно, что после поедания чариваны, в описании де ла Вели, не бросали останки своих умерших, но «по суставам складывали кости и оплакивали их», а затем хоронили в дуплах и расселинах скал. Вот это — без сомнения следы древнего заупокойного обряда, хорошо известного и палеоантропологам, и историкам древних цивилизаций, например — ведической. Но у ведических ариев плоть мертвецов не съедалась, а предавалась огню погребального костра, который переносил ее на небо (огонь этот так и именовался — переносчик плоти, кравья вахана), а с несгоревшими костями совершители погребального обряда поступали практически так же, как и андские чариваны (см. Религии Южной Азии. Часть 2: Ведическая религия).

Говоря о чариванах, Гарсиласа де ла Вега упоминает не только эндоканнибализм заупокойного обряда, но и экзоканнибализм (то есть употребление в пищу людей неродственного происхождения). Для принявшего христианство потомка инкских аристократов набеги дикарей на соседей и поедание всех взятых в плен мужчин воспринималось лишь как звероподобная дикость, но изучение с-временных экзоканнибалов убеждает, что мы почти всегда имеем дело с извращением не гастрономии, но религии.

Альфред Метро описал обычаи южноамериканских людоедов ту-пинамба. Они, подобно чариванам, находясь на очень примитивном уровне социальнохозяйственной организации, ведут войны с соседними племенами исключительно ради добычи пищи для каннибальских пиршеств, однако пойманных людей не сразу пожирают. Этому предшествуют довольно долгие мучения жертв, в результате которых они, в конце концов, погибают и

только тогда их употребляют в пищу. Женщины макают в кровь погибших соски грудей, а потом дают их своим младенцам, которые становятся людоедами буквально с молоком матери.

¹ A. Métraux. The Tipinamba // Haudbook of the South American Indians. Washington, 1949. V. 3; См. также: D. W. Forsyth. The Beginnings of Brazilian Anthropology. 1983.

Похожие обычаи многократно отмечались и у североамериканских индейцев. Ирокезы, например, неделю поджаривали пленных на медленном огне, принуждая есть на сковородках. Военные походы за объектами людоедских трапез с последующими мучениями жертв известны и в Полинезии, и в Меланезии, и на Новой Гвинее (северные форы, бимин-кускусмин, мийянмины). У биминов одни части убитых врагов ели женщины, другие — мужчины. У мийянминов ели только тела, а головы хоронили. Рядом живущие оксапмины часто становятся объектами подобных набегов; они жестоко мстят людоедам, но их обычаев не перенимают и о поедании человеческого мяса говорят с отвращением.

Сами людоеды объясняют традицию пыток жертв перед съедением тем, что они желают съесть не столько плоть, сколько силу и мужество. Дабы жертвы выказали больше мужества их и подвергают изощренным мучениям. Но объяснение это вряд ли можно полагать исчерпывающим, хотя и оно свидетельствует о безусловной нравственной деградации людей, которые собственное усилие к самосовершенствованию, дабы исправить перед Творцом недостатки, отделяющие человека от Бога, заменяют на приобретение чужих заслуг столь ужасным, «разбойничьим» способом.

Но действительный смысл экзоканнибализма глубже. Людоеды не только надеются таким образом приобрести чужую мудрость и доблесть, но и, заставляя страдать и умереть другого, хотят сами избежать наказания за собственные проступки. Вкушая плоть и пия кровь страдальца, они потом соединяются с его очищенной страданием сущностью, обретая без собственных нравственных усилий и мук очищение. В III томе «Золотой ветви» сэр Дж. Фрезер собрал множество подобных примеров. «В области Нигера де-вушка была принесена в жертву, чтобы очистить от беззаконий страну. Когда тело ее безжалостно волокли по земле, будто бы с ним покидали племя последствия всех совершенных злодеяний, люди кричали «злодеяния!» «злодеяния!». Затем тело было брошено в реку».

С. Кроутер и Дж. Тайлор сообщают, что в тех же местах существовал обычай всем людям, совершившим тяжкие преступления, в конце года платить штраф в размере 28 нгуг (чуть больше двух британских фунтов золотом). На все эти деньги покупали двух людей, которых приносили в жертву за грехи «штрафников».

Очень часто такие искупительные жертвы перед смертью подвергали бичеванию и иным мучениям.

¹ *G. Frazer. The Golden Bough, T. III. PL VI. P. 211.*

² *S. Crowther, J.C. Taylor. Banks of the Niger. L, 1859. P. 343.*

Нельзя не учитывать, что многие этнологи подчеркивали обязательность каннибализма при человеческих жертвоприношениях в Западной Африке. «На берегах Нигера человеческое жертвоприношение не рассматривается как завершенное, пока жрецы или все общинники не вкусили от плоти жертвы. В некоторых районах куски тела жертвы специально развозят во все далеко отстоящие селения»¹. Подобные обычаи, сопряженные с мучениями жертвы, были характерны для народов Перу и Центральной Америки, майя и ацтеков, африканцев Ганы и Бенина, обитателей Гавайских и Соломоновых островов, племен Северо-Восточной Индии и Верхней Бирмы. И повсюду поедание останков жертвы считалось обязательным.

В княжестве Северо-Восточной Индии Джайнтia, например, как и в большинстве горных районов Северо-Восточной Индии, человеческие жертвоприношения еще в начале XIX века совершались регулярно при княжеском дворе. Предпочтительны были добровольные жертвы. Людей, объявивших, что они хотят быть принесенными в жертву Дурге (жена Шивы в ипостаси богини смерти, видимо, для этих мест, под именем Дурги выступало какое-то местное издревле чтимое божественное существо), если они подходили для этой цели по ритуальным соображениям, князь богато награждал и все оказывали будущей жертве — бхог каора — божественные почести. Он, в частности, имел право сближаться с любой женщиной — такая близость считалась для нее великим божественным даром.

Однако вседозволенность не продолжалась долго. В день нава-ми, когда свершалась Дурга пуджа, омывшуюся и очистившуюся жертву облачали в новые великолепные одеяния, умащивали красным сандалом, на шею надевали цветочную гирлянду. Прибыв в храм в окружении пышной процессии, предназначенный на заклятие поднимался на помост перед изображением богини и на какое-то время погружался в медитацию и рецитирование мантр. Затем он делал специальное движение пальцем и совершитель жертвоприношения, также читая определенные мантры, отсекал ему голову, которую тут же на золотом подносе помещали перед изображением богини. Затем легкие жертвы готовились и вкушались жрецами — кандра йогами, а рис, приготовленный на крови жертвы, посылался во дворец и его ели раджа и близкие ему люди. Когда

¹ A.F. *Mockler-Ferryman*. *British Nigeria*. L., 1902. P. 261; C. *Partridge*. *Cross River Natives*, L., 1905. P. 59.
²R.H. *Codrington*. *The Melanesians*. Oxford, 1891. P. 343; J. *Remy*. *Ka Moolelo Hawaii*. P., Leipzig, 1862. P. XL.

добровольных жертв не было, людей для Дурга пуджи похищали за пределами княжества. В 1832 году один из таких предназначенных в жертву смог бежать из-под стражи и поведать британским властям о тайных ритуалах княжеского двора. Раджа был смещен, а его владения перешли под власть британской колониальной администрации¹. Но есть все основания предполагать, что подобные жертвоприношения еще долго совершались тайно как дикими племенами, так и индуинизированными правителями Северо-Восточной Индии. Может быть, кое-где в глухих уголках Арунчал Прадеша они совершаются и поныне.

Джаинтия, конечно, не может считаться «неписменной культу-рой» — в княжестве имелось и высшее образованное сословие и монархическая власть и какая-то историческая традиция. Но поверхностная индуинизация не изменила религиозных представлений и строя жизни общества. Именно поэтому при дворе совершались человеческие жертвоприношения и акты каннибализма, столь обычные среди окружающих княжество неписменных племен.

По обе стороны Паткайского хребта, отделяющего индийский Нагаленд от бирманского Чиндвина, регулярные человеческие жертвоприношения сохранялись еще много десятилетий после упразднения Джаинтийского княжества. В долине Хукаванг (Северный Чиндвин) существовал обычай приносить в жертву мальчиков и девочек в августе, перед началом сбора риса. Жертвы похищались и обычно ими становились совсем маленькие дети. На шею им набрасывалась веревочная петля и на этой веревке их водили из дома в дом по всей деревне. В каждом доме ребенку отсекали одну пальцевую фалангу, и все жители дома мазались кровью, они также лизали отрубленную фалангу и натирали кровью котел для приготовления пищи. Затем жертву привязывали к столбу посреди деревни и умерщвляли постепенно, нанося несильные удары копьем. Кровь из каждой раны тщательно собирали в бамбуковые сосуды и ею, потом мазали себя все жители деревни. Внутренности умершего вынимались, а мясо снималось с костей, и всю плоть, поместив в корзину, выставляли на платформе посреди деревни как жертву духам. Жители деревни, все измазанные жертвенной кровью, плясали вокруг платформы и рыдали одновременно. Затем корзина и ее

содержимое, как сообщает Грэнт Броун, выбрасывались в лес. Но очень вероятно, что и плоть жертвы тайно поедалась общинниками².

¹ *E.A. Gait*. Human Sacrifice (Indian) / ERE. VI. P. 850.

² *G.E.R. Grant Broun*. Human Sacrifices near the Upper Chindwin // Journal of the Burma Research Society, V. 1., 1887.

Хотя внешне жертва Чивдвина понимается как жертва духам урожая, в действительности в обрядах присутствуют все знакомые уже элементы приобщения к плоти и крови страдальца. При этом каминами и нагами в качестве жертвы предпочтительно избираются дети и невинные девушки, то есть существа, в минимальной степени отягощенные собственными грехами. При индуизированных дворах горских князей Северо-Восточной Индии особенно ценились жертвы добровольные. Сам факт добровольности смыл грехи будущей жертвы, и освобождал от необходимости подвергать ее дополнительным мучениям.

Классическая форма человеческого жертвоприношения с последующей каннибальской трапезой состоит из следующих элементов: недобровольная, по возможности безгрешная жертва подвергается тяжким мучениям перед и во время умерщвления, а затем поедается полностью или частично (облизывание крови с обрубленных пальцев в Чивдине — разумеется, является проявлением плотоядения). Предпочтительность именно человеческой жертвы в том, что ни одно жертвенное животное не обладает свободой воли и потому лишь с большой долей условности может уподобляться свободному божественному существу, с которым желает соединиться жертвователь. Со времени открытия принципа антропоморфизма божественного изображения (см. лекцию 4) человек не мог не считаться наиточнейшей иконой Бога. Безгрешный человек (ребенок, девственник) еще точнее воспроизводил божественный образ.

От этой позиции расходятся два пути. Один — путь теистической религии, когда, осознав свое потенциальное подобие Богу, адепт стремится актуализировать его через уничтожение в себе всего, что этому подобию не соответствует. Это — как бы растянувшееся на всю жизнь самозаклание, принесение себя в жертву. «Ветхий наш человек распят, — писал апостол Павел римлянам, — чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам уже не быть рабами греху» [Рим. 6, 6]. Для ортодоксального индуизма последним жертвоприношением человека является сожжение его мертвого тела на кремационном костре. Человек в этих случаях добровольно идет жертвенным путем, дабы стать одно с Богом.

Иной путь в религиях демонистических. Здесь адепт,

желая по-лучить власть над духами, также стремится, сознательно или нет, но обрести божественную природу повелителя и творца духовных сил. В Боге его привлекает не блаженство, не полнота добра, но *власть* над миром и духами. Через человеческую жертву, наиболее «подобную» Богу, да еще предварительно очищенную страдания-ми, такой жертвователь-демонист надеется обрести желаемое, ре-

ализуя обычный принцип жертвоприношения: через соединение с жертвой жертвователь уподобляется объекту жертвы. Понятно, что такие жертвы нечасто бывают добровольными и обычно приходится совершать насилие над приносимым в жертву человеком. Но насилие нимало не смущает жертвователя, ибо в самом насилии над жертвой уже проявляется та богоподобная власть, которой он стремится достичь в результате жертвоприношения. «О человек, благодаря моей благой карме ты предстал предо мной как жерт-ва» — объявляет жертвователь в Калика Пуране. Поэтому в теистической религии человек жертвует собой ради Бога, а в демонистической — другим ради себя самого.

Даже там, где ритуальный каннибализм не имеет широкого распространения, он встречается в среде колдунов. «Колдуны получа-ют и возобновляют свою силу, вкушая человеческую плоть, — указывает Паула Броун, — колдун может обрести могущество по-глощая жертву»¹. И среди колдунов Сибири, и в Африке, и в Океа-нии смерть человека часто объясняется соплеменниками тем, что могущественный кудесник «съел» душу умершего. Колдун-людоед не ограничивается поглощением только бестелесной души. В За-падной Африке людоедство обязательно для тайных обществ. У нага и даяков убийство человека и ношение головы убитого на пояс — практически обязательный момент возрастной инициации мальчиков. Понятно, что охота за головами — форма символичес-кого людоедства. Совсем не обязательно, чтобы голова на поясе охотника была головой врага, снятой в честном бою. Это вполне может быть голова ребенка или старухи, убитых из засады только ради желанного трофея, обладающего огромной магической си-лой.

При всем подобии ритуального людоедства обычному прине-сению в жертву животных, практиковавшемуся чуть ли ни во всех дохристианских религиях и кое-где сохраняющемся и поныне, имеется одно различие, делающее в теистической религии невоз-можным использование человека в качестве жертвы. Любое жи-вотное во время жертвоприношения символически отождествля-ется с объектом жертвы, подобно пище, которая в результате ее вкушения, отождествляется с вкушающим. В некоторых рели-гиозных традициях для такого отождествления жертвы и объекта жертвенного действия может использоваться образ трапезы — Бог ест

жертву, беря из нее духовную субстанцию, а человек-жертвователь затем ест материальную ее вещественность, соединяясь

¹ *P. Brawn. Cannibalism // ER. III, P. 60; P. Brawn, D. Tuzim. The Ethnography of Cannibalism. Washington (D.C.). 1983.*

тем самым с объектом жертвы. В других традициях жертва освящается, становясь сама небесной пищей, «телом» бестелесного Бога.

Но в отличие от любой иной земной сущности, приобретающей божественную, небесную качественность в результате священно-действия, человек является «образом Божиим» по своей природе. «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» — приводит Библия слова Творца человека [Быт. 1, 26]. Человек призван к вечности и божественной жизни и потому использование человека иным человеком для достижения собственных религиозных целей, принесение его в жертву для того, чтобы самому искупить грехи и обожиться, является беззаконием. Вечность жертвы ни на йоту не «дешевле» вечности жертвователя, ибо и та, и та — суть одно — их Творец и Создатель. «С верою и богатством одной души не идут в сравнение вся слава и лепота неба и земли, и прочее их украшение и разнообразие» — говорил раннехристианский египетский аскет Макарий (4.17.18) [Добр. 1, 178]. А потому одной жизнью незаконно покупать иную, чужой вечностью обрести собственную.

Во многих религиях и культурах мы встретимся с подобной подменой. Ни одному обществу, даже обладающему живой теистической верой, не удастся совершенно исключить этот ужасный обычай. Его особая распространенность у неписменных народов вызвана тем, что само представление о человеке как об «образе Божием» здесь часто забыто вместе с представлением о Самом Боге-Творце. Человек подчас растворяется в мире животных и поэтому вполне может рассматриваться как жертва. Его аналогичность жертвователю становится тем качеством, которое превращает человеческие жертвоприношения и предпочтительные перед всеми иными для некоторых народов, а смутное воспоминание об особом призвании человека во вселенной придает им исключительную «силу».

В пределе человеческие жертвоприношения и религиозно-мотивированное людоедство превращаются в людоедство «гастрономическое», никакими религиозными мотивами не обусловленное. Если человек неотличим от животного, то он может быть не только жертвой, но и обычной пищей. Экзоканнибализм новозеландских маори, фиджийцев и ряда бантуязычных народов Западной Африки стал

кулинарным обыкновением. Так, на Фиджи вожди при заключении союза обменивались дарами, включавшими живых женщин для сексуальных утех, и вяленых мужчин для утех гастрономических. Обвинения в людоедстве и по сей день используются для сведения политических счетов в предвы-

борных кампаниях некоторых африканских государств (Сьерра-Леоне, Центрально-Африканская Республика, Верхняя Вольта).

Существует несколько теорий, появившихся в конце XIX— начале XX века, объясняющих причины человеческих жертвоприношений. Позднейшие исследования мало прибавили к ним. Э. Тай-лор считал, что душой принесенного в жертву искупается душа живого человека или целого общества¹. У. Робертсон Смит, увлеченный теорией тотемизма, указывал, что племена, тотемами которых были хищные животные, могли в качестве ритуальной пищи употреблять людей из иных племен, соединяясь через пищу со своим божеством². Сэр Дж. Фрезер полагал смысл человеческих жертвоприношений в обмене энергии между убиваемыми старцами и приносящими их в жертву молодыми претендентами на власть в общине. Через такое жертвоприношение мудрость старцев соединялась с креативной силой юности. Генри Губерт и Марсель Мосс видели смысл подобных жертв в уподоблении человека богам. Бог, творя мир, приносит себя в жертву, и, следовательно, человек, дабы достичь Бога, должен принести Ему в жертву себе подобного³.

И действительно, причины человеческих жертвоприношений многообразны. Выше главным образом рассматривались жертвоприношения, целью которых является или соединение с божеством или очищение от грехов жертвователя. И в том и в другом случае жертвователю необходимо отождествить себя с жертвой. При стремлении к соединению с Богом жертва или сама освящается в качестве тела божества или является пищей в божественной трапезе. В обоих случаях человеку следует вкушать от жертвы, чтобы достичь единения с объектом жертвоприношения, с Богом. В случае очищения грехов жертвователя жертву часто подвергают предварительно истязаниям, а после заклания поедают не для соединения с Богом, но для соединения с самим принесенным в жертву, ибо он своими страданиями искупил грехи жертвователей и, превратившись в жертвенную пищу, передает свою невинность участвующим в трапезе. В обоих этих случаях может иметь место явный или символический ритуальный каннибализм.

Но смысл человеческих жертвоприношений яснее раскрывается в иных его формах. В «Евангельском

приуготовлении» [I, X, 40] Евсевий Кесарийский приводит слова эллинизированного финикийского историка Филона Библиского, выходца из страны, где

¹ *E.B. Taylor*. Religion in Primitive Culture. Glouchester, 1970. V. 2. P. 1—87.

² *Robertson-Smlth*. Sacrifice // Encyclopaedia Britannica, IXth ed. Boston, 1886.

³ *H. Hubert, M. Mouss*. Sacrifice: Its Nature and Function. Chicago, 1964.

человеческие жертвоприношения являлись делом вполне обычным: «У древних правителей имелось обыкновение в случае крайней для города или народа опасности, дабы избежать полной гибели, приносить в жертву умиловителю разгневанным демонам любимейших из своих детей». Диодор Сицилийский подтверждает это сообщение, описывая ужасающее жертвоприношение первенцев знатнейших фамилий Карфагена «Кроносу», когда город был осажден римскими войсками Агафокла [XX, 14].

Речь идет об умиловителю духов, жаждущих человеческой крови. В Индии не раз фиксировались случаи, когда бездетные матери или родители тяжело болевших детей убивали чужого ребенка, дабы получить собственного или сохранить ему жизнь»¹. Анна Смоляк указывает, что при бесплодии нанайской женщины шаман обычно «крадет душу» у беременной якутки, эвенкийки или русской. Тогда новорожденный внешне напоминает представителей того народа, из которого он «украден». Смерть плода иноплеменницы — жертва за жизнь ребенка своего племени. В «Галльской войне» Юлий Цезарь так описывает обычаи человеческих жертв у галлов: «Все галлы чрезвычайно набожны. Поэтому люди, пораженные тяжкими болезнями, а также проводящие жизнь в войне и в других опасностях, приносят или дают обет принести человеческие жертвы; этим у них заведуют друиды. Именно галлы думают, что бессмертных богов можно умиловить не иначе, как принесением в жертву за человеческую жизнь также человеческой жизни. У них заведены даже общественные жертвоприношения этого рода. Некоторые племена употребляют для этой цели огромные чучела, сделанные из прутьев, члены которых они наполняют живыми людьми; они поджигают их снизу и люди сгорают в пламени» [VI, 16].

В «Галльской войне», к сожалению, не сообщается, какой формы были «чучела» — человеческой или звериной, а это прояснило бы многое. Если звериной — то тогда мы имеем дело с подменой обычного животного жертвоприношения человеческим. Если форма была человеческой, то это — воспроизведение первожертвы при творении мира, аналогичное описанной в знаменитом 90-м гимне X мандалы Ригведы: «Человека, рожденного в начале, его принесли в жертву боги...» [X.

90, 7].

В индийских текстах ведического ритуала содержатся глухие упоминания о человеческих жертвоприношениях, но всегда — как о чем-то категорически запрещенном, невозможном. В Айтарея

¹ *E.A. Gait....* // ERE. VI. P. 852-853.

² *А.В. Смоляк. Шаман...* С. 108.

Брахмане [VII, 13—18] рассказывается о некоем царе, давшем обет Варуне (великому небесному хранителю справедливости у ариев) принести в жертву первого сына, если бог даст ему детей. Сын родился, но отец пожалел его. Когда же мальчик подрос и царь собрался с силами исполнить обет, то ребенок, узнав о готовящейся ему участи, бежал из дома. Мальчик был пойман и приготовлен на заклание, но тут явился Варуна и воспретил совершать жертвоприношение. В том же тексте повествуется, что боги принесли человека в жертву, но его жертвенная часть (медха) перешла в коня, потом в быка, потом в овна, потом в козла, потом в землю. Из земли боги ее уже не выпустили, и она возшла рисом, который с тех пор и приносится в жертву. Быть может воспоминанием этого предания является древний обычай при совершении агникаяны (ведийское жертвоприношение, изредко осуществляемое и ныне) под возводимый кирпичный алтарь помещать черепа человека, коня, быка, овна и козла. При этом действии брахман читал как раз 90-й гимн X мандалы Ригведы.

Но полагать в связи с этим, как делает видный индолог Хастерман, что человеческие жертвоприношения практиковались в Индии до 900—700 годов до Р.Х. нет оснований. Скорее здесь иное. И миф Айтарея Брахманы и обычай Агникаяны показывают, что великой космогонической пурушамедхе (человеческому жертвоприношению) в мире людей должна соответствовать жертва животная или даже простое подношение риса. Сила жертвы от этого не умаляется, а вот человеческая жертва, воспрещенная «тысячеглазым» Варуной, является вполне незаконной. Попытка же человека повторить космогоническое деяние не в символической, а в буквальной форме за счет иного человека и тем самым достичь самому божественного статуса — есть дело демоническое, а не божеское.

Возможно, что такая практика потому и воспрещалась каноническим ведийским текстом, что она имела место как ошибочная интерпретация религиозной традиции.

Примечательным фактом является отсутствие человеческих жертвоприношений и религиозномотивированного людоедства у самых «отсталых» народов, живущих на уровне палеолитической экономики (аборигены Центральной и Южной Австралии, обитатели Огненной Земли, пигмеи и

бушмены Африки). Напротив, у более «развитых» неписменных народов, издревле освоивших экономику неолитическую, человек часто становится жертвой и объектом каннибальской трапезы. Отмеченное исследователями неоднократно, это явление может свидетельствовать о том, что религиозный каннибализм и человеческие жертвоприношения являются извращением некоторых неолитических ритуальных прак-

тик, а народы, уклонившиеся в магизм в палеолите и прекратившие свое социальное развитие на этой стадии, счастливо остались с ними незнакомы.

Скорее всего, осознание человеком среднего неолита, что он, как «образ Божий», может изображать Небесного Бога подобным себе, в человеческом облике, породило образы великой человеческой жертвы, принесенной богами при творении мира. Именно это, новое представление могло побудить неолитических людей попытаться буквально воспроизвести небесное жертвоприношение на земле, забыв об уникальном призвании каждой человеческой личности. Вместо крайне тяжелого совершенствования себя, как образа Божиего, такой жертвователь избирал легкую дорогу жертвенной подмены. Вместо длящегося всю жизнь принесения в жертву себя самого, он приносил в жертву иного человека, отождествленного с собой. Казалось бы, требуемая ритуалом зеркальность земного и небесного при этом сохранялась, а собственные усилия жертвователя экономились. Но все дело в том, что при таком жертвоприношении жертвователь не мог в действительности отождествиться с жертвой, так как жертвой была иная *личность*. Та личность шла на Небо, очищенная страданиями, а жертвователь не только оставался ни с чем, но глубоко ниспадал, пресекая силой, ради мнимой собственной выгоды, жизнь другого человека.

Отрицание «животворящего духа» в другом человеке, в жертве, упраздняло память о нем и в самом жертвователе, а вместе с такой памятью о божественном начале в себе подергивалось забвением и живое чувство Бога-Творца. Человек от предстояния перед Богом переходил в мир духов. Извращенный теизм сменялся демонизмом.

Для некоторых человеческих сообществ неолита (Германия, Альпы) человеческие жертвоприношения почти безусловны. И они свидетельствуют о том, что там смена религиозной парадигмы произошла.

Погрузившись в мир духов, человек переосмысливает и практику человеческих жертвоприношений. Теперь они понимаются как задабривание злобных демонов. Именно поэтому человеческие жертвоприношения широко практикуются при болезнях, эпидемиях, войнах, стихийных бедствиях. Павсаний рассказывает о беотийском обычае приносить в жертву мальчиков для задабривания Диониса, когда-то наставшего на эту

область Эллады чуму [Опис. Элл. 9, 8, 2]. В Перу, когда погода не по сезону угрожала урожаю, приносили в жертву детей. В Бенине в случае заливных дождей подданные просили правителя сделать «джуджу», то есть принести человеческую жертву богу дождя. Брали девушку, над ней читали молитву, в рот ей вкладывали послание к богу и затем забивали

насмерть дубиной. Тело привязывали к жертвенному столбу так, чтобы дождь мог видеть. Подобным же образом приносилась и жертва солнечному божеству, когда при бездожде выгорали посевы. Сэр Ричард Бертон в середине XIX века видел подвешенную на дереве юную девушку, тело которой склевывали хищные птицы. Местные жители объяснили путешественнику, что это «подарок духу, подающему дождь». Североамериканские индейцы оджибве (чиппева) во время эпидемии выбирали самую красивую девушку племени и топили ее в реке, дабы дух заразы удалился³. Фон Врангель сообщает, что в 1814 году чукчи, дабы прекратить мор среди людей и оленей принесли в жертву духам уважаемого вождя.

Среди индийских гондов до середины прошлого века совершались ежегодные человеческие жертвоприношения духам земли — жертву живьем разрывали на куски, которые потом закапывали на полях для того, чтобы земля была щедрее к земледельцам. Переосмысление древних неолитических образов Матери-Земли, рождающей Небу погребенных в ней умерших, здесь очевидно деградировало до ожиданий хорошего урожая злаковых (символа возрождения в неолите), гарантированного принесением земле в жертву человеческой плоти. Символ и первообраз тут совершенно поменялись местами.

В Северо-Восточной Индии кхаси приносят в жертву страшно-му плотоядному демону Кесай Кхати чужестранцев с единственной целью — насытить его и тем самым предотвратить гибель соплеменников. Горцы Типперы и Читтагонга еще в начале XX века регулярно задабривали «14 богов» человеческими жертвами.

У различных народов разное понимают смысл задабривания духов человеческими жертвами. Горцы Северо-Восточной Индии уверены, что духи предпочитают пить человеческую кровь и ради нее готовы служить жертвователям. Иногда это могут быть даже духи-покровители рода и семейного очага, как тхлены у кхаси. У африканских племен главенствует иное представление: «Души людей, принесенных в жертву духам, — отмечал А.Б. Эллис в этно-графическом исследовании народов Британской Западной Африки, — немедленно после жертвоприношения поступают, по всеобщему убеждению, в услужение этим духам, подобно тому, как приносенные в жертву во время

заупокойных ритуалов становятся ра-бами тех умерших, на могилах которых они закланы».

¹ *H. Ling Roth*. Great Benin. Halifax, 1903. P. 71.

² *R.F. Burton*. Abeokuta. L., 1863. V. I. P. 19.

³ *R. Dorman*. Primitive Superstitions. Philadelphia, 1881. P. 203.

⁴ *F. von Wrangell*. Expedition to the Polar Sea, L., 1840. P. 122.

⁵ *A.B. Ellis*. Tshi-speaking Peoples. L, 1887. P. 169.

Жертвы умершим также известны с эпохи неолита. Но тогда они были немногочисленны. Судя по заупокойному инвентарю, и большинство неолитических сообществ не существовало представлений о переходе «душ» вещей в иной мир, для того чтобы умерший ими пользовался. Как и в палеолите, сравнительно немногочисленные предметы, помещавшиеся с умершим, имели символическо-религиозное, а не утилитарное назначение. Посмертное существование представлялось в таких сообществах отнюдь не аналогом земного и земные вещи там вовсе не считались нужными. Напротив, в сообществах, перешедших к демонистическим верованиям, как мы помним, тот мир подставляется точным подобием мира этого. Поэтому умершему там необходимы вещи и пища этого мира. По той же причине, если умерший в этой жизни прибегал к услугам рабов и слуг, имел жен и наложниц, их могут отправить вслед умершему господину, принеся в жертву, умертвив на могиле и похоронив рядом с хозяином. Так поступали славяне и германцы до христианизации, таковы и обычаи многих африканских племен.

В 49-м Давидовом псалме, именуемом «Псалмом Асафа» Бог-Творец поучает людей: «Я Бог, твой Бог. Не за жертвы твои Я буду укорять тебя... Ем ли Я мясо волов и пью ли кровь козлов? Принеси в жертву Богу хвалу, и воздай Всевышнему обеты твои, и призови Меня в день скорби; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня» [Пс. 49, 7-15]. Иногда полагают эту высокую мысль особым духовным достижением израильского народа. Но за тысячу лет до царя Давида другой венценосец древности, египетский царь Гераклеополя Хети Небкаура (имя восстанавливается предположительно) поучал своего сына, царевича Мерикура: «Утверди свое пребывание в жилище Запада (то есть в инобытии) творением правды и справедливости, ибо на этом утверждаются сердца человеческие. Приятней <Богу> хлебное приношение праведного, чем бык беззаконника» [Мерикура, 128-129]¹.

Для религии теистической единственной ценностью в человеке, угодной Творцу является его «праведность», то есть соответствие той абсолютной правде, которой и на которой построен мир и которая является потому важнейшим качеством Божьим как Творца. Совершенствуя свою праведность, отказываясь в свободном выборе от

зла, человек восходит к Творцу. Жертва, приносимая человеком как сродство Богообщения, имеет в этом контексте только вспо-

-r Единственный до сих пор изданный русский перевод «Поучения Мерикара», сделанный акад. А.М. Коростовцевым, излагает это место совершенно неверно. См. A. Volten. *Zwei Altägyptische Politische Schriften*. København, 1945. P. 68-69.

могательное, символическое значение, хотя и весьма важное. «Мои все звери в лесу и скот на тысяче гор, знаю всех птиц на горах и животные на полях предо Мною» — говорит Творец в том же 49-м псалме. Богу не нужны обильные человеческие подношения, ибо все, что есть, и так создано Им и всегда пребывает «пред Ним». Богу нужно только свободное человеческое произволение добра, правды. Это — единственный ценный дар, но ценный опять же не для Бога, Который есть полнота и без человеческой праведности, но для нас, только праведностью приближающихся к Праведному и Благому Творцу.

Когда праведность подменяется обильными жертвами, мы всег-да можем констатировать угасание теистической веры, когда же не довольствуясь «тысячами быков и овнов» люди начинают прино-сить в жертву людей, то перед нами не просто помрачение, но полное забвение смысла религиозного усилия. Заставляя страдать и умирать другого человека, жертвователю не улучшает, но, напро-тив, уничтожает свою праведность.

Однако для духов, существ, не обладающих полнотой, столь же тварных и частичных, как и сам человек, жертва имеет совсем иной смысл. Она их действительно «кормит», то есть добавляет им силу, в которой они испытывают, как все частичное, недостаток. Чем энергетически мощней жертва, тем лучше этим тварным существам. Свободное, богоподобное человеческое существо бесконечно «мощнее» быков и козлов и потому для духов такая жертва наибо-лее желанна, а для жертвователя — наиболее эффективна. Другое дело, что, подчиняя такому жертвователю «голодных духов», чело-веческая жертва бесконечно отдаляет его от Творца.

Если историк религии исходит из элементарной схемы прогрес-сивного развития религиозных представлений и практик от «дикости» к «цивилизованности», то и человеческие жертвоприношения он считает нормой в древнейших обществах, а в современных цивили-зованных полагает их всегда пережитком. Между тем религиоведу следует при оценке человеческих жертвоприношений использовать не личное нравственное чувство, всегда восстающее против такой жестокости, но богословскую логику. Теистическим религиям такие жертвоприношения не просто не нужны, но и прямо противопока-заны. Зато для религий демонистических, где объектами поклонения являются

существа тварные и частичные, они вполне естественны. Поэтому практика человеческих жертвоприношений и ритуального каннибализма столь часто встречается у неписменных народов, вынесших в своей религиозной жизни Бога «за скобки».

Но также точно, как колдовство и магия, то есть общение с демонами, не исчезает и в теистических обществах, хотя со сторо-

ны ортодоксии с теми, кто практикует их, может вестись непри-миримая война, также точно не исчезают в «письменных культу-рах» и страшные принципы кормления духов богоподобным че-ловеческим естеством. Изредка подобные практики становятся и у государственных народов средоточием всей религиозной жиз-ни — передневносточный Ханаан, Карфаген, центрально-амери-канские сообщества перед испанским завоеванием. Но конец та-ких государств, как правило, печален, гекатомбы человеческих жерт-воприношений не отдаляют, но только приближают их полное уничтожение.

Чаще же человеческие жертвоприношения остаются эпизодичес-кими уклонениями, вызванными временными помрачениями массо-вого религиозного сознания или особыми тайными культами на грани извращенного теизма и магии. В религиозных системах менее организованных, подобно индуизму или китайскому религиозному комплексу, они появляются достаточно часто в различных неорто-доксальных сектах. Но даже в обществах, исповедующих такие строгие системы, как христианство или ислам, мы сможем встретить эти практики.

Например, у неписьменных народов широко распространены обы-чай приносить человеческие жертвы духам при закладке зданий. Не-которые исследователи, впрочем не очень убедительно, усматривают их еще в передневносточном неолите¹. Но у современных народов Африки, Азии и Океании они имеются, безусловно. В Африке, в Га-ламе, перед главными воротами нового укрепленного поселения за-рывали обыкновенно живыми мальчика и девочку, чтобы сделать укрепление неприступным. В Великом Бассаме и Яррибе такие жертвы были употребительны при закладке дома или основании де-ревни. В Полинезии Эллис наблюдал их при закладке храма Мавы. Они практиковались на Борнео миланаусскими даяками и на Руси и Балканах славянскими князьями-язычниками при закладке детин-цев. Изредка так поступают и раджи Пенджаба, и хинааянские короли Бирмы (закладка стен Тавоя в 1780 году). В 1463 году в Ногате (се-ление в Германии) крестьяне в основание постоянно размываемой плотины закопали пьяного нищего. В Тюрингии, чтобы сделать за-мок Либенштейн неприступным, купили у матери ребенка и заложил-и в стену. Ребенку оставили еду и

игрушки. Когда его замуровывали, он кричал: «Мама, я еще вижу тебя! Мама, я еще вижу тебя немножко! Мама, теперь мне больше тебя не видно»². При реставрации Избор-ской крепости в одном из столпов звонницы Колокольной башни

Дискуссию см.: *Е.В. Антонова. Обряды и верования...* С.

¹

² Примеры из книги Э. Тайлора. *Первобытная культура...* С. 60—62.

был найден замурованный в кладку человеческий скелет - фактическое свидетельство древних преданий.

Кто предположит, что русичи-изборяне или немцы могли в XV

это сопрягалось с их христианской совестью мы, скорее всего, ни-

русских христиан. Подменить собой теизм им не удалось.

«НЕПИСЬМЕННЫЕ НАРОДЫ» — ПРИЧИНЫ СОЦИАЛЬНОЙ СТАГНАЦИИ

У Иеремии есть замечательное пророчество: «Боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с земли и из-под небес» [Иер. 10, III]. Общее место, что в магии, в поклонении духам, наиболее сильны самые социально отсталые народы и племена. В Европе, вплоть до XVIII—XIX веков все были уверены в особой колдовской силе ирландцев, бретонцев, финнов и, особенно, лапландцев-лопарей. Вера эта проявилась даже в сказке Г.Х. Андерсена «Снежная королева». Мусульмане малайцы такую же магическую мощь приписывают сеноям, семангам и джакунам - жалким в своей бедности племенам бродячих и полuosедлых древних обитателей полуострова. Индийцы-арии страшно боятся колдунов из неиндуа-низированных диких племен — мунда, курумба, гонда, ораонов, санталов. Об их способности к превращению в хищных зверей, в змей, умении вызывать на расстоянии болезнь и смерть врагов ходят самые фантастические легенды. Но легенды редко бывают вовсе лишены смысла.

Народ, переставший жаждать вечности, «вынесший Бога за скобки», соединяет себя с интересами и задачами только этого, земного мира. Он пренебрегает вертикалью небесного пути, забывает о нем и полностью переориентируется на жизнь «здесь и сейчас». В этой новой «системе координат» на помощь человеку приходят духи — хозяева и распорядители этого «поднебесного» мира. К ним обращается человек в

своих практических нуждах, с ними вступает в своеобразный симбиоз, скрепленный порой жертвенной человеческой кровью. И духи дают ему силу и власть. В этом демонист совершенно уверен.

¹ Н.В. Кирпичников. О замурованном скелете, найденном в Изборской крепости // Псковские губернские ведомости. 1874. № 42 (часть неофи-

Слова Гегеля, что «колдовство состоит в осуществлении чело-веком власти в своей природности», подтверждаются логикой веры неписанных народов.

Теперь мы можем дать более точное определение тому явлению, которое мы называем религией:

Религия — это есть совокупность способов достижения чело-веком Бога, смертным — бессмертного, временным — вечного (Теистические религии); или методы соединения человека с духами, овладения ими, защиты от них, при более или менее полном игнори-ровании вечного, бессмертного Бога-Творца (Демонистические религии).

Но общение с духами не требует, в отличие от богообщения, жертвы самоограничения от человека. Чувство греха, сознание собственной плохости утрачивается. Поэтому исчезает и усилие по его преодолению. Человек ощущает себя слабым, но не грешным. Он ищет силы и знаний, которые дают ее, а не очищения сердца. Зная имена духов, их повадки, их вкусы и возможности, человек оказывается способным подчинять демонов или ослаблять их отрицательные воздействия.

Бога, по причине Его всемогущества и безграничности подчинить невозможно, и чтобы обрести присущие Ему качества, стать Ему «подобным» приходится себя подчинять Ему. Духи хотя и могущественны, но ограничены и в силах, и в пространстве, а поэтому можно надеяться подчинить их человеческой воле. Надо «только» знать, как правильно делать это. Подчинение духов превращает колдуна в гос-подина их мощи, но не дает ему вечности и всемогущества, присущих только Богу. Потому в культурах, ориентированных на общение с духами, эти высшие цели и не ставятся. Бескрайнее в человеке, как в существе богоподобном, ограничивается. Такое ограничение земным с неизбежностью приводит к сужению эсхатологической перспекти-вы. Исчезает идея посмертного суда, нравственной оценки земного пути. Суд нужен в том случае, когда одной из возможностей посмертного бытия является приближение к Богу, обретение Его качеств. Бог — совершенство, и ничто несовершенное, нечистое соединиться с Ним не может. Когда же задача такого соединения не стоит, то и суд, понятно, оказывается излишним.

Но освобождение от посмертного нравственного суда

обесценивает и земные нормы социальных отношений. Вслед за небесной вертикалью разрушается и социальная, земная горизонталь. Отношения людей становятся свободными от нравственных законов если и не полностью (ибо общество тогда перестало бы существовать), то в большой степени.

К чему же приводит слом двух этих направляющих — небесной и социальной? В результате слома человек утрачивает запредельные перспективы и обязательства перед Богом и перед будущими поколениями. Он замыкается на собственную индивидуальность, на ее сиюминутные желания и интересы. Он перестает совершенствовать себя, в стремлении стать достойным своего Творца и родить достойных потомков, но, напротив, приспособливает мир к себе неизменному. Внутреннее развитие личности при этом прекращается. Как следствие, затухают и существенные внешние изменения, осуществляемые ею. Поэтому общество с доминирующей ориентацией на мир духов останавливается в своем развитии в той степени, в какой абсолютная божественная цель жизни предана в нем забвению.

Внешние социальные и материальные обстоятельства бытия при этом не деградируют, так как демонистическое общество ценит достигнутый уровень устроенности и не желает расставаться с ним. Но и дальше оно, как правило, не развивается. По социально-экономическому устройству того или иного неписменного народа мы с достаточной вероятностью можем судить, в какой стадии своего развития он изменил теистической ориентации, предпочтя ей менее «хлопотную» ориентацию демонистическую.

Анализ религиозных установок неписменных народов позволяет с большой долей уверенности считать, что это — не начальная форма человеческой религиозности, но боковая, тупиковая и отсыхающая ветвь.

Теизм и демонизм — противопоставление достаточно условное. В любом живом народном организме, в его верованиях мы найдем и то, и другое. В народных обычаях даже самых возвышенных теистических религий присутствует множество демонических черт. «Волшебство — дело плоти» [Гал. 5, 19-20], указывал апостол Павел, а плоть, понятно, обязательная составляющая человеческого существа. Но когда плоть выходит из повиновения духа, когда объявляет себя главенствующим, а то и единственным элементом человека, тогда для демонизма открываются широкие возможности, и общество постепенно из преимущественно теистического становится преимущественно демонистическим.

Возможен и хорошо известен истории человечества импульс и противоположной направленности. Целый ряд

типично домони-стических сообществ по тем или иным причинам переходят решительно к теистической религиозности и сразу же возникает государственность, письменность, цивилизация. Германцы в VIII—IX веках, русские и поляки в X веке, шведы в XI веке, Литва — в XIV веке продемонстрировали эту закономерность, восприняв христи-

анскую веру. Но и арабы, вняв проповеди Мухаммеда, за считанные десятилетия создали империю и культуру, о которых и не помышляли их отцы и деды, кланявшиеся камням и звездам небесным. Дравидские племена юга Декана, обитатели Цейлона и Явы, Камбоджи и Тямпы, Японии и Кореи свидетельствуют о подобной же силе индуизации и буддизации.

В начале XX века в Африке к югу от Сахары число христиан среди коренных народов, за единственным исключением Эфиопии, вряд ли превышало миллион человек, примерно столько же среди них было мусульман. В конце 1960-х годов более 60 миллионов африканских аборигенов к югу от Сахары объявили себя христианами и столько же мусульманами. Процесс этот продолжается и ныне, причем нередко случаи перехода недавно обращенных христиан в ислам. Многие традиционные религии неписменных народов полностью исчезли за последние 100—150 лет, так и не став объектом серьезных исследований. «Невозможно ныне описать дохристианские верования, например, готтентотов» — отмечает знаток африканских религий Е.Дж. Парриндер¹.

Приведет ли такая принципиальная смена религиозной парадигмы к утверждению прочной национальной государственности и письменной культуры в Черной Африке XXI века — покажет будущее. Но из опыта прошлого известно, что обычно теистическая религия не завершает здание молодой цивилизации, как пристало «идеологической надстройке», а ложится началом и основанием всего грядущего величественного построения.

Но на первый вопрос, которым задались мы в начале главы, нам все же не удастся убедительно ответить. Проблема, почему один народ избирает теистическую веру, а живущий рядом с ним магическую, почему один находит в себе силы из мира духов вернуться к Богу, а другой и по сей день довольствуется духовным строем, в который их предки уклонились тысячелетия назад, предпочтя посястороннюю безмятежность напряженным трудам ради победы над бременем греха, не пускающим человека к его небесному Отцу и Создателю, — проблема эта столь же неразрешима, как и простой на первый взгляд вопрос — почему один человек добр, а другой зол; один склонен к самопожертвованию, а другой видит в окружающих

лишь средство для достижения собственных целей.

¹ E.G. Parrinder. Religions of Illiterate people: Present situation // HR, II. P. 630.

270

Лекция **8**

ШАМАНИЗМ

Один современный ученый сказал как-то: «Магия — это наука джунглей», И действительно, с помощью магических приемов и действий внеисторический человек пытается воздействовать на мир с целью преобразить его. Мы знаем, что в отличие от науки, полагающей, что она воздействует на мир и человека с помощью подчиненных и осознанных безличных природных явлений, магия уверена в подчинении ей *личных* духовных существ, которые являются «хозяевами» этих явлений. Существа эти именуются духами. Во многих древних религиозных традициях их, наравне с Богом-Творцом, называют «богами» (египетское — ntr, семитское — ilum, санскритское — deva). Даже в «Новом Завете» христиан эта традиция сохраняется: «Есть так называемые боги, или на небе, или на земле, — так как есть много богов и господ много, — но у нас один Бог Отец, из Которого все» [I Кор. 8, 5-6].

Если в современной науке творческий импульс овладения природой исходит от ученого — физика, медика, инженера, биолога, то в магии овладевает одушевленными силами природы, подчиняет себе духов колдун. За этим «научным сотрудником» джунглей в современном религиоведении закрепилось название шаман.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СМЫСЛ ПОНЯТИЯ ШАМАНИЗМ

«Шаман, — писал Карл Густав Юнг, — своим знанием и своим искусством должен объяснять все неслыханное и ему противосто-ять. Он является ученым и вместе с тем архивариусом научных тра-диций племени, экспертом случая. Окруженный почтением и стра-хом, он пользуется огромным авторитетом, но все же не настолько большим, чтобы его племя не было в тайне убеждено, что в сосед-нем племени колдун все-таки лучше»¹.

¹ К.Г. Юнг. Проблемы души нашего времени, М., 1994. С. 168—169.

«Главная суть шаманизма — наличие веры в духов, в возможность их подчинения шаманам, в способность последних в ходе камланий (термин, которым обозначается магическая шаманская практика, подробнее см. ниже. — А.З.) перемещаться в верхние и нижние миры, чтобы бороться и побеждать злых духов», — дает определение понятию шаманизм Анна Смоляк¹.

Необходимо, однако, подчеркнуть, что вера в духов присуща всем без исключения религиям мира. Особенность шаманизма не в этой вере самой по себе, но в убежденности и самих шаманов и их соплеменников в возможности и необходимости самостоятельной борьбы с одними духами в сотрудничестве с другими. Только человек, вынесший «за скобки» Бога-Творца, но сохранивший при этом веру в духов, нуждается в шаманизме. Человек теистической религиозности, сознавая, что духи такие же сотворенные существа, как и он сам, защищается от их вредоносных действий силой Бо-жьей, равно как и ищет помощи добрых духов, призывая имя и их и своего Создателя. Понятно, что убежденный атеист равно без-различен и к духам и к Богу-Творцу и ищет устройства своей жизни только в использовании научных методов и знаний.

Напротив, среди народов демонистического типа религиознос-ти, не только шаманы, но и обычные их соплеменники всячески пытаются овладеть искусством управления духами, точно так же как и мы, не будучи медиками, даем своим заболевшим близким аспирин и валидол и, не являясь водопроводчиками, меняем прокладку в текущих кранах. «У нанайцев, ульчей и других народов Амура много простых людей нешаманов, которые также якобы умели общаться с духами», — отмечает А. Смоляк². Собиратели ороческих сказок В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева указывали, что «почти каждый взрослый ороч независимо от пола и возраста считал себя в какой-то степени шаманом». Среди якутов широко распространен обычай избавляться от бесплодия с помощью сово-купления бесплодной женщины с духом лиственницы — *арык ич-читэ*. «На тебя я позарилась, к тебе почувствовала любовную похоть. Нуждаюсь я в детях, дай мне твоего ребенка. Покумимся!» — произносит в тайне пришедшая в тайгу к заветному дереву жен-щина, и с дерева падает в чорон кумыса червячок, которого про-сительница выпивает вместе с кумысом и беременеет⁴.

¹А.В. Смоляк. Шаман...
С. 34. ²Там же. С. 41.
³В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева. Ороческие сказки. Л., 1978. С. 48. ⁴И.А.
Худяков. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. С.
191—192.

Подобных примеров можно привести множество. Шаман оказывается не какой-то противопоставленной всему обществу странной фигурой, подобно ведьме, магу или колдуну христианского средневековья, но лишь собирателем и проявителем тех настроений, которые в какой-то степени присущи всем представителям неписменных народов.

Откуда же происходит слово «шаман»? В русском языке слова «шаманить», «шаманский» встречаются в писаниях протопопа Аввакума. Императрица Екатерина II даже одно из своих драматических произведений наименовала «Шаман». В русский язык слово «шаман» пришло из Сибири. Здесь, в тунгусских языках, оно означает именно мастера общения с духами — *samana*.

Слово *samana* не тунгусского происхождения. В китайском языке-ке *sha men* — одновременно может означать и буддийского монаха и колдуна-повелителя духов. В Китае слово это пришло из Индии, видимо, вместе с буддизмом. А на древнем священном языке индо-ариев, на санскрите, *sramana* — означает «бродяга», «скиталец». Так издревле именовали в Индии странствующих аскетов-саньясинов.

У казахов и киргизов прорицателей и целителей заклинаниями именуют *баксы*. У туркмен *бакса* — исполнитель народных песен и танцев. Однако у калмыков, монголов и маньчжуров *бахши* — лица высокого духовного звания; и есть все основания предполагать, что слово *баксы*, *бахши* происходит от санскритского *бхик-шу* — странника, то есть от имени, которым называли себя, начиная с самого Сиддхарты Гаутамы, буддийские монахи. Не только для дальневосточных, но и для центральноазиатских народов колдовство, знахарство оказалось генетически связано с идущей из Индии буддистской проповедью.

У народов Северной Евразии понятие «шаман» обозначается различными словами: у якутов женщину-шаманку называют — *udayan*, а шамана мужчину — *ouun*, у бурят — *utyuan k bo*, у алтайцев шамана именуют *kat*, у ненцев — *tadibey*, у лапландцев — *noid*. Однако пришедшее из Южной Азии слово «шаман» намекает на многое. По всей видимости, бродячие проповедники и «старцы» Индии не всегда были проводниками теистических или агностических воззрений. Нередко они являлись обычными колдунами, магами, чародеями. Индийцы звали таких людей *вратья*, но сами маги

предпочитали респектабельное наименование — «стран-
ник» — бхикшу, шрамана. Такие,
прикидывающиеся аскетами

¹ *Протопоп Аввакум. Житие.* М, 1934. С. 87, 102.

² *В.В. Бартольд. Бахши.* Соч. М., 1968. Т. 5. С. 501.

колдуны, не ограничивались, видимо, землями к югу от Гималаев. Они шли в Тибет, в Китай, в Среднюю Азию. Своим искусствам они учили местных жителей. Скорее всего, именно так тунгусские колдуны стали прозываться шаманами, а казахские — баксы.

Впрочем, движение из Индии в Сибирь слова шаман вовсе не означает, что сибирские народы не были знакомы в добуддийскую эпоху с самим явлением шаманизма. Есть все основания предполагать, что шаманизм — не заимствованное, а доморощенное, автохтонное явление духовной культуры.

КТО ТАКОЙ — ШАМАН?

Сибирский и североевропейский шаманизм был научно описан уже в конце XVIII — начале XIX века и наименован «урало-угорской религией». Но к концу XIX столетия собрано много этнографических фактов, свидетельствующих о присутствии аналогичных шаманизму религиозных явлений у многих неписменных народов как Старого так и Нового Света. Шаманы обладают искусством общения с духами не только в Сибири и Центральной Азии, но и в Северной и Южной Америке, в Океании, на островах Малайско-го архипелага, писал Мирча Элиаде в своей специальной работе по шаманизму¹.

Один из первых русских ученых, исследовавших феномен шаманизма, В.М. Михайловский, отмечал: «Мы имеем право говорить о шаманстве и шаманах у самых отдаленных народов, не имеющих по происхождению ничего общего с теми русскими инородцами, среди которых эти термины возникли или же приобрели права гражданства... При всей разнообразности племен и разбросанности по местностям, лежащим на большом расстоянии друг от друга, явления, носящие в этнографии общее название шаманства, повторяются с замечательной правильностью и последовательностью»².

Ныне эта точка зрения общепринята среди религиоведов. Русский исследователь религиозных представлений народов Малайзии и Западной Индонезии Е.В. Ревуненкова без тени колебания именует шаманами халаков, похангов и дукунов — колдунов, практикующих среди племен внутренней Малайи и Суматры. Из местного, сибирского понятия шаманизм превратился в наименование

- ¹ *M. Eliade*. Shamanism. — Forgotten Religions. N.Y., 1950. P. 3—5; *M. Eliade*.
Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951.
- ² *В.М. Михайловский*. Шаманство. М., 1892. С. 115.
- ³ *Е.В. Ревуненкова*. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980. С. 81.

одного из общечеловеческих типов религиозного поведения. Но как понимают исследователи сущность феномена шаманизма?

Ученые довольно рано установили, что шаман вовсе не обязательно отрицает обычное жречество. Он прекрасно уживается с ним там, где оно существует. Но само жречество постепенно слабеет, деградирует от близости с шаманизмом. Жречество, как от-мечалось уже в наших лекциях, среди современных неписьменных народов есть скорее всего пережиток той далекой эпохи, когда теизм еще не сменился магизмом, когда жрец связывал общину с Богом.

Шаман занял в общине не место жреца, но место пророка. Говоря о южносуданских племенах нуэров, сэр Эванс-Притчард отмечал, что «через жреца человек обращается к Богу, а через про-рока Бог говорит с человеком»¹. Замечание это, казалось бы оди-наково справедливо для всех религий, но из описаний самого бри-танского ученого становится совершенно ясно, что нуэры почти забыли о Боге-Творце и живут в мире духов. Жрецы в установлен-ные дни и в определенных обстоятельствах возносят молитвы и свершают жертвоприношения как Творцу мира, так и духам по-кровителям, а вот «пророки» активно вторгаются в области духов и не столько доводят их волю до общинников, сколько пытаются на волю эту воздействовать. «Пророки» нуэров на проверку ока-зываются типичными шаманами.

«Шаман действует благодаря своей оккультной силе, заручив-шись помощью духов помощников, подчиняющихся его воле, а жрец — просто смиренный проситель, сам подчиняющийся духам; шаман действует от своего имени, благодаря своему личному мо-гуществу, а жрец — официальный представитель общины в ее взаимоотношениях с духами. Камлания шамана просты и, как пра-вило, ограничены небольшим кругом лиц, в то время как жрец ру-ководит широкими, тщательно разработанными общественными церемониями» — указывал британский религиовед Г. Вебстер².

Научное открытие явления шаманства случилось в то время, когда западный мир переживал расцвет атеизма. Признать шама-низм — значило признать реальность существования духовных сил, которые наука XIX века отрицала со всей решительностью. Но факты

шаманского камлания, впадения шамана в транс были мно-гократно описаны. Объявить все это иллюзией не было никакой возможности. И тогда шаманизм был сочтен психической болез-нью. «Взгляд на шамана как на человека нервно или психически

-Г
2

Э. Эванс-Притчард. Нуэры. М., 1992.
H. Webster. Magic: A Sociological Study.
L., 1948. P. 306.

больного стал почти общепризнанным в науке, и само возникновение шаманизма стало мыслиться как результат отклонений в психике» — отмечала Е. Ревуненкова в обзоре литературы по шаманству¹. Именно так объясняется феномен шаманизма в «Энциклопедии Религии и Этики»². В работе, посвященной шаманизму в Ост-Индии, голландский ученый Г. Вилкен писал: «Шаман — это личность больная, слабая, страдающая нервным заболеванием и часто — безумием... Шаманский экстаз принадлежит к истероидной эпилепсии и к гипнозу, определенно — к сомнамбулизму».

Характерная для первой половины XX столетия, эта точка зрения может встретиться и сейчас в зарубежном религиоведении⁴. Но особенно была она присуща советской науке. «Что нервнобольные в Сибири — шаманы, всем известно и в особых доказательствах не нуждается» — безоговорочно утверждал в 1936 году Д.К. Зеленин⁵. А ставший впоследствии видным представителем советской этнографической науки В.Г. Богораз еще в 1910 году писал в журнале «Этнографическое обозрение»: «Изучая шаманство, мы прежде всего наталкиваемся на целые категории мужчин и женщин, больных нервной возбудимостью, порой явно ненормальных или совсем сумасшедших... Во всяком случае при изучении шаманства нельзя забывать, что это — форма религии, созданная подбором людей наиболее нервно неустойчивых»⁶.

Датский религиовед О. Ольмаркс даже определил диагноз болезни, которой страдают шаманы, а заодно и их обычные соплеменники. Это, по его мнению, действительно известная среди народов Севера «полярная истерия»⁷. Но как объяснить в таком случае шаманизм у народов средних и экваториальных широт? А он по своим формам и проявлениям почти не отличим от полярного.

Исследования русского этнолога С.М. Широкогорова, работавшего в Дальневосточной республике в 1919—1920 гг., а потом

¹ Е.В. Ревуненкова. Народы Малайзии... С. 14.

² ERE, V. XI. P. 441.

³ G.A. Wilken. Het schamanisme bij de volken van den Indischen Archipel // Verspreide geschriften. D. III. s'Gravcnhage, 1912. P. 325.

⁴ См., например, сборник: Man and His Culture. Psychoanalytic Anthropology after Totem and Taboo. L., 1969.

⁵ Д.К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири // Пережитки тотемизма в идеологии сибирских шаманов. М.-Л., 1936. С. 363.

⁶В.Г. Богораз. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнографическое обозрение. М., 1910. № 1—2. С. 3—5.

⁷A. Ohlmarks. Studien zum Problem des Schamanismus. Kopenhagen, 1939. S. 5-6.

в эмиграции в Северном Китае, остались практически неизвестны мировой религиоведческой науке, а между тем он во времена всеобщей убежденности в психической ненормальности шамана утверждал, что тунгусский шаман вполне здоровый и полноценный человек, скорее психотерапевт, нежели сумасшедший¹. Не-сколько десятилетий спустя эту мысль высказал видимо никогда не читавший Широкогорова К. Леви-Стросс².

Во второй половине XX века, во многом благодаря работам М. Элиаде, отношение к феномену шаманства претерпевает изменение. Элиаде настаивает во всех своих исследованиях, что мнение о шаманстве как о психической болезни совершенно не верно. В период шаманской инициации³ посвящаемый имеет вид душевно-больного, — подчеркивает М. Элиаде, — но когда посвящение по-зади, шаман более крепок, здоров и памятлив, чем иные люди его племени. Признаки эпилепсии и других душевных болезней, отмечающих призвание в шаманство, изглаживаются после посвящения. У якутов, отмечает ученый, словарь шамана 12 тысяч слов, а у обычного якута — лишь около 4 тысяч; у бурят шаманы — основные хранители устной народной поэзии⁴.

О том же свидетельствует и Анна Смоляк: «Шаманы нанайцев и ульчей в большинстве случаев были уважаемыми односельчанами людьми... все они — сильные, волевые люди, во многом сведущие, опытные в житейских делах, в промыслах»⁵.

Шаман безусловно выходит из социальной нормы своего общества, и в этом смысле он *ненормален*. Но скорее всего правы те ученые, которые настаивают на его психическом здоровье. Трудно представить, что все множество сообществ шаманского типа, существующих по всему земному шару, состоят из душевнобольных людей. Ведь не только сам шаман, но и его соплеменники, коль скоро они верят ему и в его камлания, должны иметь сходный

¹ СМ. Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов
II Ученые записки историко-филологического факультета. Вып. 1, Владивосток, 1919. С. 107. См. также: S.M. Shirokogoroff. Psychomental Complex of the Tungus. L.-Shanghai, 1935.

² К. Леви-Стросс. Колдун и его магия // Природа. 1974. № 8. С. 93 —94.

³ Слово «инициация» — посвящение, происходит от латинского глагола *iniciō* — вводить, включать в круг лиц, вставлять в речь. Этот термин используется в религиоведении для обозначения обрядов и действий, результатом которых является включение иницируемого в круг лиц уже прошедших подобное посвящение и допущенных до участия в действиях, скрытых от непосвященных.

⁴ М. Eliade. Shamanism. An Overview // ER. XIII. P. 203.

⁵ А.В. Смоляк. Шаман... С. 40.

психический строй. А если шаман — шизофреник, то и всему пле-мени, нуждающемуся в шамане, присуща ***.

Шизофрению и истерию шаману может приписать только ис-следователь, который отрицает существование духовного мира, не верит в личных волевых духов. Но весь парадокс шаманства в том и состоит, что только действительное существование духов дает смысл существованию института шаманства. Мы можем отрицать бытие демонов, но и шаман и его соплеменники всецело верят в них. Считать их всех на этом основании сумасшедшими не больше причин, чем атеисту полагать безумцем любого христианина, участвующего в евхаристическом таинстве. А ежели признать хотя бы субъективную реальность духовного мира, то тогда феномен ша-манства становится легко объяснимым:

Общаясь каждодневно с духами, принимая их в себя, восходя и нисходя в их обители, шаман обязательно будет казаться «стран-ным», «одержимым», «экстатичным». Такой он и есть. Но стран-ность и одержимость объясняются его принадлежностью одновременно к двум мирам — миру человеческому и миру демони-ческому. Сам шаман и его соплеменники уверены в этом безусловно.

КТО И КАК СТАНОВИТСЯ ШАМАНОМ

Исследователь религиозных верований и практик сибирских эс-кимосов Т.С. Теин так описывает мотивы, побуждающие обычного человека стать шаманом: «Шаманами становились эскимосы при следующих обстоятельствах. Одинокiй охотник в безлюдном месте слышит, что его кто-то зовет, называя по имени, слышит таинствен-ные голоса — кто-то поет... Иногда эскимос видел сон, во время ко-торого разговаривал со своими будущими духами. Духи могут гово-рить на любом языке. Во сне они являются в виде красивых людей, в такой же одежде, какую носят живые люди... Обычно дух предлага-ет охотнику стать его (духа) кормильцем (кормят их при помощи жертвоприношений). После такого сна охотник начинает слышать голос и песни, исполняемые его будущим духом. В дальнейшем этой песней он будет вызывать своего духа. После такого сновидения охот-ник

обращается к шаману и рассказывает ему о виденном во сне. Шаман с помощью своих духов узнает, кто выбрал охотника посред-ником с живыми людьми»¹

¹*Т. С. Теин. Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 219.*

Хотя шаман и является весьма почтенным членом своего кол-лектива, он, как правило, не отличается от прочих соплеменников ни зажиточностью, ни властными возможностями. Первые после-революционные переписи установили, что шаманы обычно являются бедняками. Это было характерно для большинства народов Сибири и Европейского Севера России.

Причину этого, странного на первый взгляд, факта, хорошо объяснила в 1972 году Анна Смоляк пятидесятилетняя дочь шамана С.П. Сайгора: «Отец совсем разоряется, приезжают из разных сел, просят шаманить, отказываться нельзя; не рыбачит, не готовит дрова — только шаманит. Потом угощаются. Дни проходят, время идет, сейчас самый ход рыбы, запасов на год не делает. Придет время — ему нужно будет расплачиваться со своими духами — сэвэн, угощать их. Всё на свои средства, а это стоит дорого. Никому до этого нет дела»¹.

«От вступления в шаманскую деятельность старались избавиться абсолютно все, — констатирует Анна Смоляк. — Это объясняли тем, что шаман не принадлежит себе, что по первому зову он обязан идти на помощь больному»².

Правило это всеобщее. К шаману обращаются за помощью в любое время, как у нас порой обращаются к врачу. И хотя шаман не связан клятвой Гиппократова, он также как и врач не может отказать в просимом, а соглашаться должен немедленно. К этому, как единодушно утверждают сибирские аборигены, шаманов побуждают их духи-помощники. Часто шаману вовсе ничего не дают за его «услуги» или плата является чисто символической. И уж в любом случае не полагается заранее условливаться о «размерах благодарности». Как правило, живя в бедности, в системе натурального хозяйства, соплеменники шамана и не могут изыскать средств для должной компенсации. Но помимо всего прочего люди, составляющие неписанные сообщества, кажется убеждены, что шаман обязан их обслуживать, что шаманство — не столько профессия, сколько призвание и мастерство — *Veruf* и *teхuŋ*.

«Частое присутствие на камланиях, казалось бы, могло стать для иных лиц настоящей школой и действительно некоторые, интересующиеся этими вопросами, становились подлинными знатоками

шаманства... Например, Ф.К. Онинка, слепой нанаец из села Хаю..., рассказывал, что с юношеских лет любил бывать на камла-ниях, если что-то было неясно, задавал шаманам вопросы, подолгу беседовал с ними. Постепенно он стал прекрасным знатоком в этой

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 56.

² Там же. С. 35.

области, но сам никогда не шаманил, даже не делал попыток. Петь различные «мотивы» умел, имел хороший голос. Такие люди ни-когда сами не становились шаманами: стать шаманом «по жела-нию» было невозможно (да никто и не хотел). Духи приходили к человеку сами, не подчиняясь ничьей воле, в этом были уверены все» — рассказывает А. Смоляк¹.

Современное шамановедение различно объясняет сущность общения шамана с духами. Одни (Э. Арбманн, Ж. Пуйон, Дж. Льюис) уверены в том, что шаман — хозяин духов, их господин; другие (Х. Финдзейн, К. Хэмфри) — что он — утративший собственную личность раб демонов. «Тот, кто способен к контролируемой одержимости, становится господином духов и известен в Арктике как шаман» — утверждают первые³. «Существенным фактором является вера в то, что личность подверглась «вторжению» сверхъестественного существа и что временно она находится вне самокон-троля, «Я» подчинено влиянию «вторгшейся силы»» — полагают вторые⁴. Этнографический материал говорит о верности обоих утверждений. Шаман может быть и игрищем духов и их повелителем. Но стать шаманом против воли духов невозможно — с этим согласны все приверженцы шаманства.

Не люди выбирают духов, но духи избирают людей. «Решающим условием становления халака (шаман у семаггов Малайи. — А.З.) независимо от того, передается ли эта профессия по наследству или нет, является сон, в котором будущий шаман видит, что он встречается с тигром или с верховным божеством Так Перном» — пишет Е.В. Ревуненкова⁵. Призвание к шаманству во сне распространено повсеместно⁶, но редко сном все и ограничивается.

А. Шренк обнаружил факт насылаемой духами шаманской болезни у ненцев задолго до описания этого феномена религиоведами. Путешественник отмечал: «Они являются ему в различных видах, как во сне, так и наяву, терзают душу его разными заботами и опасениями, особенно в уединенных местах, и не отстают от него до тех пор, пока он, не видя более никаких средств идти против

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 59.

² В.И. Козлов. Методологические проблемы этнографии // Советская этнография. 1977. № 5. С. 131.

³ J. Lewis. Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Middlesex, 1971. P. 64.

⁴ K. Stewart. Spirit Possession in Native America // South-Western

Journal of Anthropology. 1946. № 2. P. 325.

⁵*E.B. Ревуненкова*. Народы Малайзии... С. 65.

⁶*R.H. Lowie*. The Vision Quest among the North American Indians // Reader in Comparative Religion. N.Y., 1972.

воли божества, не сознает, наконец, своего призвания и не решится последовать ему»¹. Современный исследователь религиозных практик ненцев резюмирует это замечание полуторовековой давности: «Для того, чтобы стать шаманом, недостаточно было иметь среди предков шамана, нужно было активное вмешательство духов, которые понуждали данного человека к шаманской деятельности. Шаманское звание принималось не с радостью, а как тяжкое бремя»².

Русский исследователь Сибири Вильгельм Радлов (1837—1918) описал шаманское призвание у алтайцев еще в 1870-е годы: «Способность к шаманскому действию, знание его является наследственным... При этом будущий шаман не получает от отца ни уроков, ни наставлений, он и не готовится к этому занятию — нет, шаманская сила приходит к нему внезапно, *как болезнь*, которая охватывает всего человека. Лицо, которому благодаря силе предков предназначено быть шаманом, внезапно ощущает во всем теле изнеможение и слабость, дающие знать о себе сильной дрожью. На него нападает неестественно сильная зевота, он испытывает огромную тяжесть в груди, что-то заставляет его внезапно издавать громкие нечленораздельные крики, его сотрясает озноб, он быстро поворачивает глазами, внезапно вскакивает и кружится как одержимый, пока, весь в поту, не падает и не начинает кататься по земле в эпилептических конвульсиях и судорогах. Его конечности ничего не ощущают, он хватается все, что попадает ему под руку, и непроизвольно проглатывает все то, что он схватил, — раскаленное железо, ножи, гвозди, топоры, причем это не причиняет ему никакого вреда. Через некоторое время он отрыгивает все проглоченное сухим и невредимым. (Я все это знаю, разумеется, лишь понаслышке, хотя и от лиц, всецело заслуживающих доверия)»³.

Современные отечественные исследователи подтверждают сведения, собранные В. Радловым. Шаманство обычно передается по родству, чаще по отцовской линии, но совсем не обязательно и даже довольно редко от родителей к детям. Обычно профессию умершего шамана наследует кто-то из его ближайших родственников. Но случается, что шаманом становится человек, в роде которого шаманов никогда не было. Таких шаманов-*ragveni* в Сибири единодушно полагают слабыми.

¹ А. Шренк. Путешествие к северо-востоку Европейской России в 1837 году. Т. I, СПб., 1855. С. 257.

²Л.В. Хомич. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 9.

³В.В. Радлов. Из Сибири. М., 1989. С. 367.

У ибанов Калимантана шаман — *манат* во сне призывается духами. Это, как указывает Е. Ревуненкова, обычно родственник действующего мананга. Получив приказ, он прощается с близкими и идет на выучку к опытному манангу.

Сами шаманисты объясняют родовое преемство вполне для себя убедительно. Когда умирает шаман, его обычная душа *панян* от-правляется в загробный мир — *були*. Так же поступает через год и другая душа — *упса*, до того живущая близ могилы. А вот шаман-ское родовое сердце — *пута*, остается на земле и ищет себе нового хозяина среди родственников умершего. *Пута* — это дух, демон-хранитель шамана. Он привык к тому, что о нем заботятся, его «кормят». Он, шаманский дух, «любил тело, кровь и запах умер-шего шамана», а потому предпочитает и дальше жить среди кров-ных родственников покойного.

«Вначале *пута* в виде духов *маси* и *бучу* длительное время на-ходилась у духа хозяина земли *На Эдени*, либо у духа тайги *Дуэптэ Эдени*, редко у небесного духа *Эндури*. Через некоторое время *пута* приходила к одному из потомков шамана, заставляла его становиться шаманом. В результате посвящения она становилась его душой» — объясняли Анне Смоляк нанайцы¹.

Поскольку шаманство причиняет значительно больше не-удобств, чем дает преимуществ, и шаманства никогда почти не ищут, *пута* должна заставить человека принять ее в себя. Такое согласие редко дается без борьбы. Странное поведение человека, которого духи призывают к шаманству, и получило наименование «шаманская болезнь». «Нежелание следовать воле духов вызывает гнев и с их стороны, и со стороны общины» — констатирует Ре-вуненкова².

Призвание к шаманству обычно проходит в два этапа. На первом призываемый не испытывает особых субъективных страданий, хотя внешне его поведение становится совершенно аномальным. Он не чувствует боли от огня или от порезов ножом, убегает в горы, бродит там неделями, питаясь сырым мясом лесных зверей и птиц, которых он живьем рвет на части. Холод, снег не причиняют ему беспокой-ства. Иногда в собственном доме или в лесу такой человек погружается в многодневный сон и во сне поет как шаман, зовет по имени духов. «У всех призвание к шаманской

деятельности выражалось в длительном специфическом заболевании. О его симптомах нам рассказывали многие» — замечает Анна Смоляк³.

¹ А.Б. Смоляк. Шаман... С. 148.

² Е.В. Ревуненкова. Народы Малайзии... С. 86.

³ А.В. Смоляк. Шаман... С. 35.

Призвание в шаманы внешне напоминает тяжелую душевную болезнь. Ученые долгое время не сомневались, что имеют дело с шизофренией или с параноидальным эпилептоидным синдромом. «Момент шаманского «призвания», субъективно осознаваемый как голос духов, требующий от человека вступления в шаманскую профессию, — писал видный советский специалист по «примитивным религиям» С. А. Токарев, — есть объективно нервное заболевание, которое, кстати, по большей части постигает человека в период полового созревания... Шаманская профессия усиливает нервно-патологические особенности характера человека, самые же эти особенности предшествуют вступлению человека в профессию шамана»¹.

Однако для ума религиозного демоническое одержание, то есть власть духов над душой человека, вполне может рассматриваться как причина психической болезни. Вот, например, характерный рассказ, имеющийся в трех Евангелиях:

«Один из народа сказал [Иисусу Христу. — АЗ.].., Учитель! я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым: где ни схватывает его, повергает его на землю, и он выпускает пену, и скрежещет зубами своими и цепенеет... Отвечая ему, Иисус сказал: о, род неверный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? Приведите его ко Мне. И привел его к Нему. Как скоро увидел Его бесноватый, дух сотряс его; он упал на землю и валялся, испуская пену. И спросил Иисус отца его: как давно это сделалось с ним? Он сказал: с детства; и многократно дух бросал его и в огонь и в воду, чтобы погубить его; но, если что можешь, сжался над нами и помоги нам» [Мк. 9, 17-22].

Этот рассказ весьма напоминает картину мучений будущего шамана, классические симптомы «шаманской болезни», описанные множество раз этнографами и путешественниками. Так что, если шаманское призвание и полагать болезнью, то скорее не физической, а демонической. «Объяснение болезни вселением духа относится к области культуры, а не патологии» — точно указала исследователь сибирского шаманизма Елена Новик².

Ученый религиовед не вправе подвергать сомнению объективность религиозных воззрений изучаемого им общества, исходя из собственного религиозного опыта или из

отсутствия такового.

¹ С.А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
С. 292—294.
² Е.С. Новик. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.
С. 193.

Религиозные представления суть культурная реальность и пытаться превратить их в реальность натурфилософскую не просто опасно, но вполне губительно для предмета исследований. Именно в этом последнем случае шаманизм создается душевной болезнью, а то и любая религия — психической аномалией.

Итак, для шаманистов шаманская болезнь (в этнографии она порой именуется *мэнэрик* или *эмеряченье*) является духовным одержанием. Странности поведения указывают и самому больному и его соплеменникам, что он предызбран духами стать шаманом. Если избранник соглашается, к нему приходят шаманы и совершают обряда посвящения. Если же человек упорствует в нежелании возложить на себя шаманское бремя, отвергает призывы духов, то страдания его, усиливаясь, становятся почти непереносимыми. Шаманская болезнь из стадии призывания духами переходит в стадию жесткого принуждения.

«Если предназначенный для шаманства человек противится воле предков и отказывается камлать, он подвергается страшным мучениям, которые кончаются тем, что либо он вообще теряет все душевные силы, то есть становится слабоумным и ко всему безразличным, либо впадает в буйное помешательство и обычно вскоре кончает с собой или умирает во время сильнейшего припадка» — указывал В. Радлов².

Этнограф наших дней менее категоричен, но, в сущности, Ан-на Смоляк говорит о том же, что отмечал исследователь алтайско-го шаманства 150 лет назад: «Шаманами становились в 35—40 лет и старше. До становления будущий шаман длительное время боролся с духами, мучившими его, этот период (принуждения. — А.З.) иногда затягивался на многие годы»³. Если учесть, что по сообщениям большинства шаманологов «шаманом человеку определено стать уже при рождении»⁴ и что первые явные призывания «на службу» духи делают, когда избранник только начинает осознавать себя свободной волевой личностью, то есть когда ребенку от 8 до 15 лет, то можно себе представить сколь долгой и упорной бывает борьба человека с желающими «сотрудничать» с ним духами.

«Нам говорили, — резюмирует Анна Смоляк, — что отдельным лицам, больным шаманской болезнью, удавалось избавиться от

¹Последнее утверждал, например, Д.К. Зеленин в работе «Культовые обряды в Сибири. М.-Л., 1936. С. 379. ²В. Радлов. Из Сибири. М., 1989. С. 367. ³А.В. Смоляк. Шаман... С. 148 ⁴Л.В. Хомич. Ненцы. М.-Л., 1966. С. 210.

домогательств духов, не становясь при этом шаманами. По утверждению нанайцев, таких случаев было очень мало, эти люди были «очень сильны духом»¹.

ШАМАНСКОЕ ПОСВЯЩЕНИЕ

Если же человек не выдерживает страданий шаманской болезни и соглашается на домогательства демонов, то, как правило, ему, дабы стать настоящим шаманом, необходимо пройти обряд шаманской инициации. Даже в тех случаях, когда призвание духами происходит в совершенно явной форме (удар молнии, падение с высокого дерева или скалы, пребывание без вреда для здоровья в ледяной воде в течение нескольких дней — все эти случаи зафиксированы этнографами), формальное посвящение от людей принять все же нужно. Общение с духами невозможно без добровольного согласия человека — согласия, которое он должен явить перед иными людьми. По убеждению сибирских шаманистов, призванный духами, но не прошедший инициации шаман, останется «слабым» и будет подвергаться множеству опасностей от зловредных демонов.

Внешний ход шаманского посвящения описан многократно. Так, у бурят в юрте посвящаемого шамана устанавливается срубленная береза с кроной, вылезавшей из дымового отверстия. Это навсегда будет отличительным знаком, что в юрте живет шаман. Объясняя этот обычай, М. Элиаде указывает, что береза в доме, вылезавшая из дымохода, есть символ мирового дерева, разрывающего границы нашего мира и достигающего Верхнего Неба². Шаманская береза именуется бурятами *udesi burkhan* — «хранитель врат [неба]».

Вновь посвящаемый залезает на эту березу до верха по девяти вырубленным в стволе ступеням (символ девяти небес) и пролезает в дымовое отверстие, то есть как бы достигает неба. В течение всего этого обряда рядом с юртой посвящаемого присутствует старый шаман. Затем оба шамана и весь участвующий в посвящении народ уходят из деревни в тайгу или на сопки в поисках подходящей живой березы (по сибирским представлениям береза — небесное дерево, в отличие от ели — дерева подземного царства). Когда такую березу находят (молодой шаман часто видит

«свое» дерево в сно-

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 40.

² М. Элиаде. Шаманизм и космология // М. Элиаде. Космос и история. М., 1987. С. 154-158.

видениях и потому довольно уверенно ведет к нему народ), сначала на нее влезает старый шаман и срезает девять ветвей, затем то же делает вновь посвящаемый. У корней березы в жертву приносятся козел, кровью которого мажут глаза, уши и верх головы неофита¹.

Оба шамана после этого впадают в транс и начинают камлать. Перед посвящением, как сообщает М. Элиаде, желающий пройти инициацию несколько времени соблюдает пищевой пост и половое воздержание, что символизирует его отрешенность от земной жизни и готовность перейти в мир духов².

У нанайцев посвящение проходило иначе. Посвящаемый обычно испытывал тяжкие страдания от приступов шаманской болезни. Часто он даже не мог стоять без посторонней помощи. Приглашенный к больному опытный шаман тут же понимал, что речь идет не об обычной болезни, но о призвании на шаманский путь. Он велел изготовить для больного деревянную фигурку духа — *аями*. Ее ставили на настил в доме больного и все присутствующие танцевали, поочередно надевая шаманский пояс и беря в руки бубен. Они призывали духа, мучившего больного, войти в фигурку. Наконец начинал камлать старый шаман и он вселял аями и кормил его. Больной глубоко переживал происходившее. Порой он вскакивал, кружился по комнате, пел по-шамански, нередко падал на мгновение без чувств, затем в изнеможении засыпал.

На следующее утро обряд вступал в главную фазу. Старый шаман в полном облачении вставал впереди посвящаемого. От пояса старого шамана тонкий ремень *соона* тянулся до идольчика аями, а от фигурки второй ремень шел к поясу неофита. Обычно, как указывает Анна Смоляк, посвящаемый находится в это время в расслабленном состоянии. Однако ему в руки вкладывают бубен и колотушку, и оба шамана так связанные через аями обходят сначала жилище неофита, а затем и все дома селения. В каждом доме их угощают кипяченой водой с листиками багульника (растения духов по шаманским представлениям), демонстрируя этим свое соучастие в обряде посвящения. В начале вновь посвящаемый не может идти самостоятельно, и его ведут под руки. Старый шаман постоянно поет шаманские гимны, «шаманит», и все чаще неофит повторяет его действия. Наконец *соону* отвязывают от пояса старого шамана, человек,

поддерживавший фигурку *аями*, все более ускоряет шаг, затем бежит, и неопит, привязанный ремнем к фи-

¹ Греческое слово *** означает «недавно насажденный, в переносном смысле — новообращенный».

² *M. Eliade. Le chamanisme. P., 1951. P. 91.*

гурке, вынужден бежать следом. Ноги его укрепляются, тело пре-исполняется силы, он ощущает себя вполне здоровым и, как пра-вило, действительно выздоравливает. Если же болезнь повторяет-ся, то обряд повторяют с новой фигуркой *аями*. В этом случае не один, а два духа желают быть с посвященным шаманом и всех их надо вселить в идольчики и «приручить». Лишь полное исцеление свидетельствует о том, что посвящаемый стал шаманом, обрел духов-помощников и может шаманить. Изредка духи оставляют человека так и не вселившись в него. Такой человек весьма ува-жаем — он победил духов и отстоял свое право не быть шаманом.

В той степени, в какой мы можем понять символику нанайского обряда шаманской инициации, мы замечаем, что речь в нем идет об установлении прочной связи духа и человека, о создании своеобразного антропо-демонического симбиоза. Внешне это со-жительство (*буѳтѳбѳ*) будет выражаться в том, что шаман начнет регулярно кормить духа, поднося угощения идольчику-*аями*, а дух станет помогать шаману во время камланий, предупреждать его об опасностях и кознях враждебных шаманов и духов. Та связь между духом и человеком, которая в обряде посвящения символически изображалась ремешком *соона*, станет очень прочной и пожизнен-ной.

Если шаман прекращает кормить своих духов, его залеченная болезнь, как правило, возвращается. Анна Смоляк рассказывает: «Нанайка Б.М. еще в молодости переселилась в среду ульчей (се-ление Булава). Она сильно болела, и в 1949 году ее посвятили в шаманы (у нее была шаманская родословная), сделали фигурку *аями*, которую она три—четыре года кормила (шаманила для себя), а потом бросила. В конце 1960-х годов к ней снова стали приходить духи. В 1973 году в Нанайском районе она прошла новый обряд посвящения (я наблюдала его)»².

Иногда, как, например, у бурят и шорцев, обряд шаманского посвящения внешне оформляется как свадебное торжество. Шаман в это время именуется *кюзе* — зять, жених, а материальным образом духа-невесты является шаманский бубен, который тюрки-шорцы в данном случае называют *кыс* — девица. Видный исследо-ватель народов Севера Л.Я. Штернберг подробно описывает этот обряд во множестве черт,

вплоть до уплаты калыма и похищения невесты воспроизводящий брачную церемонию, и заключает: «Са-мая свадьба, которая является моментом публичного вступления шамана в свою должность, происходит ранней весной, при осо-

¹ А.Б. Смоляк, Шаман... С. 132—135.

² Там же. С. 135.

бенно торжественной процедуре, символизирующей, как у бурят, восхождение шамана на небо за невестой... Завершается все это общим пиршеством, которое, как и свадьба, носит название *toj*»¹.

Штернберг, увлеченный модными в начале XX века фрейдистскими идеями, видел в этом браке с «небесной невестой» банальный сексуальный подтекст. Однако, скорее всего, главенствует в обряде не сублимация полового влечения шамана, а символическое уподобление общения шамана с духом-помощником земному браку. Образ брака, в котором два различных существа становятся одним целым, не теряя при том и своего индивидуального своеобразия, в религи-озном символизме используется очень широко. Но если в теистичес-ких религиях речь идет о единении в результате брака с божеством, то в шаманизме целью небесной свадьбы является демонизация че-ловека.

В обрядах шаманского посвящения часто используется и иной, излюбленный, кажется, всеми без исключения религиозными тради-циями символ — символ нового рождения. Судя по всему, он особенно разработан в бурятской шаманской инициации. Знаток обычаев бурятского народа М.Н. Хангалов сообщает, что в обряде посвяще-ния неопит представлял себя зародышем в материнской утробе, а посвящающий «шаман-отец» переживал себя матерью. Шапки обоих шаманов во время обряда были соединены красной шелковой нитью, означающей пуповину. После завершения обряда нового шамана на войлоке выносят из «балагана» (лесное зимовье охотников), так как он изображает не умеющего ходить новорожденного. Его, как ново-рожденного, обмывают водой, затем отвязывают нить от шапки «шамана-отца» и привязывают второй, свободный конец к шапке неопита. «Это означает, что молодой шаман вышел из утробы матери и пупок оторван» — объясняет Хангалов². Рождение шамана состо-ялось.

Может показаться, что в рассказе Хангалова символика родин воспроизводит рождение ученика от учителя — образ также часто появляющийся в различных религиозных традициях: «Учитель, посвящая в ученики, внутри своего чрева творит брахмачарина (ученика брахмана в индийских религиях. — А.З.). Его он носит в животе три ночи. На рождение посмотреть собираются боги» — по-вестует Атхарваведа [11.5.3]¹.

Усвоив вместе с буддизмом довольно многое из индийской религиозной культуры, буряты возможно и в шаманской инициации что-то сохранили от рождения гуру брахма-

¹ Л.Я. Штернберг. Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1. С. 22—23.

² М.Н. Хангалов. Собр. соч. Улаи-Удэ, 1959. Т. 2. С. 167-170.

чарина, как сохранили некоторые народы Сибири само слово *šamana*. Но и слово, и символ рождения на севере Евразии употребляют совсем в ином смысле, чем на индийском субконтиненте.

Здесь, в Бурятии, один шаман передает другому не себя, не свою личность, но духа-помощника, *аями*, идольчик которого и находится во время совершения посвятельного обряда **между** посвящающим и посвящаемым. В другой момент шаманской инициации у бурят неофит, карабкаясь по поставленной в юрте березе, пролезает через дымовое отверстие и оказывается вне дома. Этот момент, безусловно, означает новое, неземное рождение посвящаемого. Что же это за мир, в который рождается молодой шаман? Некоторые тайные обрядовые действия и объяснения самих посвященных позволяют несколько глубже проникнуть во внутренний смысл шаманской инициации.

ВНУТРЕННИЙ СМЫСЛ ШАМАНСКОГО ПОСВЯЩЕНИЯ

Информанты — ульчи рассказывали Анне Смоляк, что кроме обычной души *паняи* и души *укса*, остающейся с телом умершего до обряда больших поминок *касаты*, только шаманы, да и то не все, но лишь «сильные», обладают еще и особой «шаманской душой» *пуша*. «*Пуша* — главный ум шамана»; «*пуша* — самое близкое, внутреннее»; «*пуша* — сердце». «Раньше, когда шаманы умирали, — объяснял в 1959 году Анне Смоляк знаток шаманства ульч Алтаки Ольчи, — душа *панян* отправлялась в загробный мир *були*, душа *укса* оставалась в могиле целый год, а затем самостоятельно добиралась до загробного мира. Душа *пуша* оставалась на земле, искала себе хозяев среди родственников умерших»². У нанайцев эту «шаманскую душу» именovali *нёукта*. «О душе *нёукта* говорили, что она могла рассердиться на своего хозяина-шамана и покинуть его. Чаще всего это случалось, когда хозяин забывал кормить *нёукта* вовремя. И *нёукта* всегда покидала шамана незадолго до его смерти»³.

Столь странное поведение «шаманской души» становится понятным, если вслушаться в объяснения нанайцев и ульчей относительно природы *пуша-нёукта*. По словам нанайского шамана Моло Онинки, его

главные духи-помощники — *Энин Мама, Сэнггэ*

¹ Подробнее см.: *Б.С. Семечцов. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Художественные традиции литератур Востока и современность: Ранние формы традиционализма. М., 1985. С. 41—47.*

² *А.В. Смоляк. Шаман... С. 148.*

³ Там же.

19-А. Зубов

Мама, Удир Энин и являются его нёукта. «Лута — это два духа-сэвэн — маси и бучу»; «Пута — главный сэвэн» — объясняли ульч-ские шаманы.

Оказывается, пута-нёукта — это вовсе не одна из «естественных душ», в множественности которых уверены шаманисты, но дух-помощник или даже несколько духов, полностью заместивших или вытеснивших «из сердца» на окраины личности обычную человеческую душу панян. Такое вытеснение происходит во время шаманского посвящения. Борение «шаманской болезни», всегда предшествующее инициации, оказывается сопротивлением естественной человеческой души поползновениям духов, жаждущих установить свою **власть** над личностью. Однако власть эта всегда утверждается на **добровольном согласии** самого человека. Духи понуждают своего «избранника» подчиниться им, мучают его душевно и телесно, но без волевого акта **согласия** человека и духа замещения панян на нёукта не происходит, шаманский дух не становится на место души человеческой. Инициация шамана оказывается не только рождением в мир духов, не только браком с демоном, но и **изгнанием** личностной души человека. Только когда нёукта-пута уходил от умирающего шамана, его человеческая душа — панян возвращалась. С ней и совершали все погребальные и заупокойные обряды, как с душой простого умершего человека¹.

У эскимосов «сила» шамана, то есть мощь симбиотически сосуществующих с ним духов-помощников прямо связывалась с его возрастом и здоровьем, а символически являла себя степенью сохранности зубов колдуна. «По мнению эскимосов, сила шамана и шаманки заключалась также в сохранности у них зубов. Заклинания беззубого шамана были самыми слабыми. Крепкие и острые зубы будто помогали шаману и придавали ему силу во время шаманских сеансов... К старости шаман вообще терял силу»². Немощное дряхлеющее естество оказывалось ненужным духам. Используя человека в течение его жизни, духи оставляли его один на один со смертью и искали себе нового вместилища.

Именно замещение души на демона в ходе шаманской инициации объясняет тот примечательный и общепризнанный сибирскими шаманистами факт, что никакого обучения неофит не проходит. Старый шаман

только посвящает его, соединяя с неопитом духов-помощников. Вся же «шаманская наука» преподается непосредственно духами. «Наши вопросы об обучении шамана шаман-

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 146.

² Т. С. Теин. Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 219.

ству вызывали недоумение у нанайцев и ульчей. Как только больного (шаманской болезнью. — А.З.) посвятили в шаманы, он уже считался потенциальным шаманом, хотя и не сразу к нему шли за помощью»¹. Даже у тех народов Сибири (алтайцев, шорцев, якутов), где какая-то практика обучения шаманскому ремеслу все же имеется, она, по твердому убеждению самих шаманистов, носит исключительно «прикладной» характер. Всему действительно существенному шамана всегда обучают сами духи.

Буряты верят, что во время инициации душа неопита восхищается в «мир богов», где боги и шаманы-предки сообщают ей тайные знания — настоящие имена богов и правила их призвания. Для посвящения австралийского знахаря-шамана считается необходимым, чтобы он в течение двух—трех дней беспробудно спал. Душа его в это время остается в царстве духов, получая все необходимые знания. Кондский колдун от 1 до 14 дней спит перед своим посвящением, пока душа его «обучается» на небе. У гренландских эскимосов-ангеконгов новый шаман с той же целью посещает демонов племени².

Пребывание в мире «предков и богов» отнюдь не ограничивается простым «сообщением информации». Более того, по словам большинства информантов *там* также ничему не учат, по крайней мере, принятым *здесь* образом. Посвящаемого не учили, его **преоб-ражали**. По убеждению большинства сибирских аборигенов, духи и предки тем или иным способом полностью меняли у неопита тело. Его или расчленили и пожирали «боги», или перековывали «небесные кузнецы», или варили в котлах. Иногда рассказывают, что под кожу посвящаемому духи вводят колдовские камни, запускают змей, червей, личинки жуков, вставляют в скелет особую «ша-манскую кость».

Особенно хорошо изучены, главным образом благодаря этно-графическим изысканиям А.А. Попова, представления о «переделке тела» у якутов и нганасан.

Авамский самоед (то есть нганасан) сообщал Попову, что ребенком он умирал от оспы и он помнит, как родители уже готовили ему погребение. Вдруг он увидел, что сходит в «нижний мир». Там он долго путешествовал, бродил по горам, пересекал полноводные реки. Наконец он добрался до острова, на котором росла гигантская береза, кроной своей достигавшая неба. «Вла-дыка Земли» дал ему ветвь

с этой березы для изготовления колотушки шаманского бубна. Затем в горах он встретил чело-

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 57.

² Э. Тайлор. Первобытная культура. М., 1939. С. 271.

века, что-то варившего в котле, и шептавшего над варевом «ша-манские слова». Поймав ребенка, «повар» повесил его на крюк, расчленил тело и сварил в котле, предварительно отделив голову. Тело варилось три года, а голова смотрела на это. Наконец, «повар» извлек из котла кости, покрыл их новой плотью и «при-ковал» голову. Только после этого различные божества сообщили информанту Попова шаманские знания.

Приведенный рассказ нганасанского шамана отнюдь не является «индивидуальным параноидальным бредом пубертатного возраста», как сказал бы этнограф, видящий в шаманизме исключительно душевное заболевание. Напротив, это очень характерная повесть, отраженная не только в фольклоре, но и в обрядовой практике восточносибирских шаманистов. «Шаман в транс умирает, его тело расчленяется, мясо счищается до скелета, мозг изымается и заменяется. Демоны часто варят его мясо в котле и, как правило, каждый дух получает по частице этой плоти. Кости шамана пересчитываются. В это время дух неопита пребывает в небесных сферах» — обобщает представления шаманистов М. Эли-аде².

На второй степени посвящения ибанского шамана (ибаны или морские даяки населяют северную часть острова Калимантан), которая именуется *беклиту* — открытие, иницирующему одевают на голову скорлупу кокосового ореха и затем раскалывают ее сильным ударом. «Это символическое действие должно означать, — объясняет Елена Ревуненкова, — что будущему манангу отрезали голову, вынули мозг и промыли его, чтобы придать ясность уму и способность проникать в тайны...»³.

Виденье собственного тела, расчленяемого и расхищаемого демонами, — также одна из особенностей шаманского посвящения. Буряты и тунгусы считают, что шаманы-предки, вводя неопита в транс, срезают с него плоть и варят ее; алтайцы убеждены, что духи предков едят мясо и пьют кровь проходящего инициацию; у гренландских эскимосов имеется поверье, что в и*глу, где глубоко-

¹ А.А. Попов. Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. М., 1976; *его же*. Нганасаны. Л., 1948; *его же*. Получение

«шаманского дара» у виллюйских якутов // Труды института этнографии Академии наук СССР. 1947. Т. 2; *его же*. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Музей антропологии и этнографии. М.-Л., 1949; Он же как составитель книги: Якутский фольклор. М., 1936.

²*M. Eliade. Shamanism // ER. V. 13. P. 203.*

³*Е.В. Ревуненкова. Народы Малайзии... С. 87.*

ким сном спит посвящаемый, входит великий предок в облике гро-мадного белого медведя и пожирает его тело. У австралийского племени аранда бытует рассказ, что во время обряда инициации мальчиков дух *Tuanjiraka* отрезает головы неофитов, символом чего является обрезание крайней плоти жрецами. Во всех случаях при завершении посвячительных обрядов плоть восстанавливается, го-лова возвращается на ее законное место, шаман внешне вновь не-отличим от обычного человека, но теперь он обладатель новой пло-ти и нового ума.

Эти представления отразились и в инициационных обрядах, которые у якутов так даже и назывались *эттиэтии* — «рассекание тела».

«Обряд совершался в лесу или в юрте. Когда наступал срок «рассекания», который знал сам посвящаемый в шаманы, в лесу, в глухой местности строили урасу. Эту урасу должны были строить или сам шаман, или молодые, еще не женившиеся парни. Место, где стоит ураса, никто не должен был навещать. Когда «рассекание» тела будущего шамана происходило в юрте, также соблюдался целый ряд правил. Посвящаемый в шаманы лежал на правой наре юрты. Во дворе от окна, около которого лежал будущий шаман, до скотного загона строили изгородь, чтобы ник-то и ничто «из имеющих ноги» не проходил с наружной стороны юрты мимо места, где находится его лежанка. В юрте люди не должны были проходить между нарой и очагом. При обряде «рас-секания» шаман лежал в обморочном состоянии, изо рта у него будто бы обильно выступала белая пена, из всех суставов про-ступала и струилась кровь, все его тело покрывалось сильными кровоподтеками. В таком состоянии посвящаемый лежал, соглас-но большинству сообщений, три дня. Наряду с этим есть упоми-нания о том, что он лежал четыре, пять, семь или десять суток. В это время ухаживать за будущим шаманом могли только «отрок, ни с чем нечистым, греховным не знакомый», или «чистая девуш-ка, еще не познавшая мужчину». Соблюдались ограничения в еде: по одним данным посвящаемому давали «одну черную воду», а по другим — он ничего не ел и не пил».

Эти странные, на наш взгляд, представления столь обычны для шаманистов, что всякий раз объяснять их болезненным состояни-ем индивидуальной психики совершенно невозможно. Безусловно, виденье собственного расчленяемого и пожираемого тела есть про-явление некоторой религиозной реальности, присущей шаманизму

¹ *Н.А. Алексеев*. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX века. Новосибирск, 1975. С. 136.

как таковому. На крюках, в котлах и в челюстях предков и духов обычная человеческая плоть посвящаемого погибает, дабы свершилось «перевоплощение», новое рождение обновленного существа. Такое второе рождение, равно как и необходимо предшествующая ему смерть, известны многим религиям. «Дваждырожденными» именуют всех представителей трех высших каст в Индии. Смертью и возрождением является для христиан таинство крещения: «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть его крестились... дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» — объяснял апостол Павел своим римским единоверцам [Рим. 6, 3-4]. Образы смерти и возрождения всегда предполагают качественное изменение и качество дается теми сущностями, во имя которых человек умирает и возрождается. В таинстве крещения, например, неопит «облекается во Христа».

Видения шаманской инициации ясно указывают, что тут посвящаемый «облекается» в духов и предков. Они преображают его плоть, его ум и силу. Умирает обычный человек и в процессе посвящения появляется новое существо с демоническими качествами, способное свободно вступать в общение с духами и предками. Новое существо это не отрывно от того, бывшего, еще не инициированного человека, но и не тождественно ему. Плоть — та же самая, но преображенная духами в посвященных обрядах, является и хранилищем преемства, и носительницей новых качеств.

Новым качеством преображенной инициацией плоти шамана является и его способность порождать необходимые для камлания изображения духов-помощников. У сильных шаманов эти изображения появляются изо рта. Часто перед их появлением шаман долго мучается коликами и схватками, похожими на родовые. Затем идола выводят вместе с рвотой. Нанайская шаманка Алтаки Ольчи показывала Анне Смоляк серебряные фигурки двух ящериц и рыбки, а также серебряный диск диаметром в три сантиметра с изображением на нем черта с двумя хвостами. Все эти фигурки являлись воплощениями духов-помощников, приходивших к шаманке при ее камланиях, и все они появились, по утверждению шаманки, из ее рта¹.

У нанайцев это явление хорошо известно и имеет специальное наименование — *солби*. Но аналогичные убеждения в чудесном, изнутри человека,

происхождении идолов и иных предметов колдовского обихода широко распространены среди шаманистов различных традиций и культур. Представления эти недвусмысленно свидетельствуют в пользу двуприродности личности шамана, ибо человек не может рождать образы духов, если те не имеют никакого

¹ А.В. Смоляк.
Шаман... С. 91.

отношения к его природе. *Солби* явно указывает на присутствие в шамане демонического начала, которое и порождает свои иконы, являя их зримым образом из рта колдуна. ***Шаманское посвящение и становится тем действием, которое превращает человека в демоно-антропическое существо.***

Пройдет немало лет после инициации, и практикующий шаман, призывая духов во время камлания, будет вспоминать свое посвящение в таких словах:

Меня, заику, одарившие языком,
Мне, кривому, давшие глаза.
Меня, глухого, одарившие слухом.
Меня, не имевшего предков-шаманов,
сделавшие
шаманом.
Меня, имевшего плотное тело, сделавшие
человеком с
откры-
тым телом.
Мои божества девяти улусов,
Ближе, ближе будьте¹.

Совсем неслучайно ибанский мананг высшего посвящения именуется *мананг боли*, то есть шаман-дух. На языках северного Калимантана *балиан* означает вселение духа, демонизацию. Человек, получивший призыв духов взойти на ступень *мананг боли*, меняет пол — мужчина выходит замуж, женщина женится, и те и другие начинают носить платье противоположного пола и, раздав все имущество детям и близким, начинают новую жизнь. Все эти внешние образы символизируют одно — смерть бывшего человека и появление нового существа: *мананг боли* — шамана-духа.

Но одним возрождением и преображением души и тела внутренним смыслом шаманского посвящения не исчерпывается. Помимо этого очень важно, что посвящаемый испытывает почти невыносимые страдания. Инициация — не просто смерть, но смерть мучительная. Страдание — это всегда ***искупление***, искупление чьих-то грехов, неправд. Грехи могут быть как самого страдальца, так и других, которые он принимает на себя. В последнем случае каким-то образом символически объясняется факт его соучастия в страданиях тех, за кого испытывал мучения страдалец. Без соучастия неправда их не может быть искуплена. Сила, энергия страдания не превращается в лекарство

исцеления. Скажем, хри-стиане уверены, что Христос «взял на Себя наши немощи и по-нес наши болезни» [Ис. 53, 4; Мф. 8, 17], и именно поэтому они соучаствуют Его скорбям и смерти и инициационным таинством крещения и всей последующей жизнью, которая именуется Самим

¹ Н.А. Алексеев. Традиционные религиозные верования... С. 160.

Иисусом «несением креста» [Мф. 16, 24], то есть того орудия мучительной казни, которую принял ради людей их Создатель и Спаситель. Именно поэтому, крестясь в смерть Иисуса, христиане чают обрести в Нем и воскресение.

Логика шаманской инициации, видимо, такая же, однако как бы вывернутая наизнанку. Здесь не человек соучаствует в страданиях Бога, но духи стараются стать участниками человеческого страдания. Демоны всячески мучают неопита, вкушая энергию его страданий, причащаясь (то есть становясь частью) человеческой плоти и крови, что ясно выражено в символическом пожирании «богами и предками» тела посвящаемого. Это — евхаристическое таинство наоборот. В евхаристии, вкушая плоть и пия кровь страдавшего, умершего и воскресшего Богочеловека, христианин становится Богом, в шаманской же инициации поживая плоть неопита демон становится человеком. Этот «духочеловек» и есть шаман. Не переставая быть человеком, шаман стал демоном, а точнее — не прекращая демонического существования, дух обретает в шамане человеческое тело и душу.

Примечательно, что по воззрениям многих шаманистов только с теми духами может общаться шаман, какие сподобились отведать его плоти во время посвящения. Другие не придут к нему на помощь по той простой причине, что не имеют части в нем, не являются элементами конкретно этого духочеловеческого симбиоза. Так, якутский шаман Н.А. Парфенов, на вопрос, камлал ли он хозяину охоты Баянаю, ответил, что когда духи из его тела «шашлык делали» у них получилось всего девять кусочков; Баянаю еды не досталось и потому он не мог с ним общаться¹. И хотя объяснение самого шамана несколько наивно, суть его ясна — дух-Баянай не вкусил от его тела, потому не стал частью его личности и вследствие этого общение с ним для Парфенова невозможно.

Инициация, обретение человеческого тела, видимо, весьма нужна именно духам, а не человеку. Поэтому будущий шаман сопротивляется сколько есть сил, и сдается духам, когда не может далее переносить страданий шаманской болезни. Инициация шамана — аскеза наоборот.

У многих народов шаманы делятся на «белых» и «черных», то есть тех, которые общаются с небесными силами, и тех, которые знают пути к духам преисподней.

У бурятов первые носят белые, а вторые — синие одежды. У ненцев шаманы, связанные с небесными силами, именуются *budtode*, а общающиеся с миром мертвых — *sawode*. Все зависит оттого, какой дух совершал посвящение

¹ Е. С. Новик. Обряд и фольклор... С. 199.

в шаманы, ел плоть и пил кровь неофита, с какой части мирового древа была сорвана ветвь для его шаманского бубна. У некоторых народов, например у ульчей и нганасан такого разделения нет, и один и тот же шаман по мере надобности совершает путешествия и в верхние и в нижние миры.

Помимо «пространственной специализации» шаманы, как пра-вило, различаются соплеменниками еще и по той «шаманской силе», которой они обладают. Слабых шаманов, которые шаманят только «для себя», нанайцы именуют *мэпи-сама* (*мэпи* — себя). Как правило — это родственники известного шамана, не прошедшие обряда посвящения, часто даже не имеющие бубна, этой модели мира, вмещающей духов-помощников колдуна. «Средние» шаманы именуются нанайцами *таочини-сама* (слово *таоча* означает — исправлять, чинить, поддерживать огонь). *Таочини-сама* — большей частью являются шаманами-лекарями. Это — наиболее многочисленная группа шаманов, и входящие в нее прошли формальное посвящение и имеют духов-помощников.

Но наибольшее почтение и страх вызывают у нанайцев *касаты-сама* — самые сильные колдуны, встречающиеся довольно редко. *Коса* — это, как уже рассказывалось, последний заупокойный об-ряд, проводимый нанайцами по усопшему. *Касаты-шаманы* кроме обычных духов-помощников имеют еще и громадную «величиной с амбар» птицу-духа *Коори*, без помощи которой не уйти живым из преисподней. Только оседлав *Коори*, касаты-шаман может стрем-глав преодолеть преграды между inferнальным и земным миром. Другим важнейшим духовным имуществом касаты-шамана явля-ются сани-нарты, на которых души умерших только и можно до-ставить в сохранности и целости до буни — страны мертвых. Сла-бые и средние шаманы никогда не решатся провожать душу умер-шего — слишком велика опасность «потерять» душу без нарт по дороге или самому навсегда остаться в обителях мертвых. Среди шаманистов бытуют страшные легенды о самонадеянных шаманах, взявших себе дело не по плечу и потерявших собственную душу в буни. Вскоре такой шаман или тонул, или умирал, задранный хищным зверем.

ЗАГАДКА ТУДИНСТВА

У нанайцев, ульчей, нганасан, а возможно и среди иных прак-тикующих шаманство народов, существует помимо шаманов и еще одна категория лиц, касающаяся мира духов и действующих в нем. Это ясновидцы. Архангелогородские ненцы называют их *сэвндана*.

Нанайцы именуют их *тудины* (у нерчинских эвенков *тода* — думать, у эвенков *туйде* — предсказывать, у маньчжуров *туди* — знахарь, волшебник, у якутов *туй* — предчувствовать неудачу). Как верно заметила Анна Смоляк, для понимания истоков этого понятия «требуется детальный лингвистический анализ», которого пока нет¹. Ульчи слово *тудин* не употребляют, но старики говорили Ан-не Смоляк, что тудину среди ульчей соответствует *исачила* — ясно-видящие (от *исал* — глаз).

Тудины никогда не шаманят, у них, по убеждению самих шаманистов, нет духов-помощников *аями*, но тудины способны предвидеть будущее, указывать источник беды или болезни, следовать умным зрением за шаманом в его духовных странствиях. Тудины лечат больных, по общему убеждению, лучше, чем шаманы, к ним прибегает община как к мировым судьям и посредникам в тяжбах. В их честности обычно не сомневаются, и эти люди пользуются среди соплеменников большим почетом и огромным авторитетом. Один из информантов Анны Смоляк — Н.Д. Дзяппе, сам племянник известного тудина, объяснял, что тудин «все знает, так как душа у него работает».

Низовые нанайцы тудинов называют тудири. П.Я. Онинка рассказывал об одном из таких ясновидцев, которого сам знал в юности: «Был Киле Баврони в селении Дзяппе на реке Харпи у озера Болонь. Тудири не шаман. К нему приходят, просят помочь больному человеку. Он лежит у себя дома, думает, потом говорит, какую фигурку духа нужно сделать, чтобы больной поправился. Он хорошо вылечивал сумасшествие, экзему, но не шаманил, не имел своих божков (то есть фигурок духов) как шаман. Иногда он кропил больного, предварительно опустив в воду ритуальные стружки гиасада»².

Примечательно, что, по убеждению нанайцев, тудины получают свои знания и силы почти исключительно от небесных духов вьющих сфер. Посредником между тудином и небесными духами является их *этугдэ* — личный дух человека, которого знакомые с христианством нанайские старики называют «ангелом-хранителем», сопутствующим человеку от рождения. Когда у человека есть *этугдэ*, и особенно когда он «большой», то есть сильный, ему, этому счастливому *этугдэнку най* (обладателю *этугдэ*), нечего бояться. Ни

в тайге, ни в селении злые духи не смеют приближаться к обладателю мощного этугде. А если они и приблизятся, этугдэ

1 А.В. Смоляк. Шаман...

² Там же. С. 47.

«как собака» бросится на них и отгонит. О любой опасности этугдэ, совсем как баіρωвоо Сократа, сообщает на ухо своему обладателю. «Мы, простые люди, не знаем, где опасно, — объяснял Анне Смо-ляк один нанайский охотник, — а он, этугдэнку най, все знает». И тогда этугдэнку най достаточно сказать громко «Га!» и зловердные духи в ужасе разбегутся.

Когда люди не доверяют шаману, они стараются позвать на кам-лание тудина, который может изобличить колдуна в недобросо-вестности. Аборигены Нижнего Амура любят рассказывать исто-рии о том, как шаман во время камлания на излечение «схалту-рил» и привел к больному не его потерянную душу, а какую-то чу-жую, оставив собственную душу больного в бессилии лежать на шаманской тропе, подвергаясь многим опасностям. Тудин публич-но изобличил недобросовестность шамана и заставил его повторить камлание. Душа больного была, наконец, ему возвращена. Похо-жие случаи бывают и во время поминок *коса*, когда тудин указы-вает совершающему проводы души шаману, что *панян* упала с нар-ты и не доставлена в *буну*.

Сущность явления тудинства столь же таинственна, как и эти-мология слова *тудин*. Может быть у некоторых неписьменных на-родов сохранилась под названием тудинов, исачила, сэвэндана и подобных им духовидцев категория лиц, которые когда-то явля-лись пророками, то есть сообщали племени волю Бога-Творца, через послушных Ему духов, которых христианская традиция име-нует ἄγγελοι — ангелы, посланники. Не случайно тудины, если не контролируют они шаманское камлание, действуют исключитель-но днем, шаманы же камлают только в темное время суток. Хотя тудины иногда и страдают эпилепсией, но специфической шаман-ской болезни они не знают, никаких посвящений не проходят, осо-бой одежды не носят, никаких особых предметов не используют. Они как бы свободны от власти духов, которых страшатся все их соплеменники.

Около дома, где живет тудин, обычно стоит столб — *тудэ*, перед которым тудин молится небесным духам. Навершием столба явля-ется искусно вырезанная фигурка кукушки — *кэку*, иногда изобра-жения кукушек украшают и среднюю часть *тудэ*. «Эти духи — *кэку* помогали тудину знать многое, что не дано обычному человеку, а также судить, лечить...»¹. Не связана ли с кукушкой — этим древ-ним символом повторения,

рецитации, мысль о том, что тудин лишь проводник воли
Неба в земной мир?

А.В. Смоляк. Шаман... С. 48.

Бытует примечательное предание, что духи-хранители *этугдэ* даются всем без исключения людям, но подавляющее большинство отгоняет их от себя дурными делами, а тудины, избегая всего гре-ховного, сохраняют своих духовных покровителей¹.

Среди нанайцев и ульчей широко распространены легенды о сильных духом тудинах, избавляющих даже умерших из лап смерти. Анне Смоляк рассказывали о таком случае: «В селе внезапно умер человек. Его тело оставили у дома, рядом сел человек с сильным, большим *этугдэ* (другой никогда не решился бы). Все ушли, собак в деревне привязали. В полночь пришел черт за покойником, *этуг-дэнку пай* убил его копьем». Быть может в этих быличках сохраняются мощные когда-то упования на победу над смертью, и на ту роль, которую играл в драматической борьбе с «последним врагом» священник-пророк, сообщавший людям волю их Небесного Отца.

В нынешнее время тудины во многом превратились в помощников шаманов, но между ними и шаманами и сейчас легко обнаружить соперничество, взаимную подозрительность, даже неприязнь. Может быть это — следы давней борьбы слабеющего теизма, исповедниками которого были предшественники тудинов, с колдунами-шаманами, предлагавшими своим соплеменникам удобную и необременительную жизнь в мире духов?

ЧТО ТАКОЕ КАМЛЕНИЕ?

«Главные обязанности шамана — лечить больных людей, охранять их от злых духов, добиваться удачи охотникам на промысле, своевременно угадывать приближения несчастья в семье или селе-нии, узнавать, какой будет весенняя охота, предсказывать погоду на ближайшие два-три дня»². «Основными функциями шаманов было лечение больных, предсказание будущего и розыск пропав-ших людей и вещей»³. Эти свои «обязанности» шаман исполнял с помощью определенных действий, получивших у религиоведов имя *камлание*.

Слово «камлание» происходит от тюркского *kat* — колдун, зна-харь, прорицатель. В древнейшем памятнике тюркской письмен-ности, в уйгурской поэме «Кутадгу

билиг» («Наука о том, как быть

¹ У ульчей этот дух так и именуется — сторож — *этэумби*. См.: А.В. Смо-ляк. Шаман... С. 50.

² Т. С. Теин. Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 219.

³ Л.В. Хомич. Шаманы у ненцев... С. 13.

счастливым»), написанной придворным кашгарского двора Кара-ханидов Юсуфом Баласагунским в 1069—1070 годах, среди иных дидактических бейтов имеется и следующее поучение:

Есть много знахарей,
Которые исцеляют болезнь ветра,
К ним, господин, ты должен обратиться,
Заговоры помогают от болезни;
Но если тебя будет лечить *кам*,
Ты должен, господин, полностью ему верить,
Врач <отчи> не любит его речи,
Он отходит от *мукаси́ма*.

Арабское слово *мукасим* буквально означает «тот, кто дает клятвы», «заклинатель». В поэме Юсуфа Баласагунского оно синонимично тюркскому *kam*. В другом месте поэмы дается совет «Или держись врача, или *кама*». В составленном каким-то итальянцем в 1303 году «Codex Cumanicus» — списке слов тюркского племени команов (это племя в конце XII века переселилось из Северного Причерноморья в Венгрию) — слово *Incantatrix* (ведьма) передано как *kam katun kisi dir* (человек, названный женщина-кам); а слово *Adiuno* (я совершаю заклинание) — как *kamlik etermen* (я совершаю дело кама). Слово *kamlik* в среде алтайских тюрков и значит колдовать, шаманить, иначе — камлать¹.

Сущность камлания — это общение с духами ради достижения некоторых целей самим шаманом или заказчиком камлания, которым может быть и отдельный человек, и род, и целая община. Цель камлания — свободное перемещение шамана в небесных, подземных или земных сферах, то есть там, где обитают необходимые для выполнения задачи данного камлания духи. Задачи же камлания могут быть сведены к нескольким основным:

а) встретиться лицом к лицу с высшими небесными духами

и сообщить им о нуждах общины;

б) добиться у духов вод и лесов благоприятной охоты и рыбной

ловли, а у духов покровителей земледелия и скотоводства

успехов в крестьянских трудах;

в) выяснить причину болезни и исцелить больного человека;

г) проводить душу умершего в потусторонний мир и

предотвратить его возвращение «в страну живых»;
д) сохранить здоровых людей, особенно детей, от нападений
зловредных духов, болезней и случайной смерти;

¹ См. подробнее: *J.-P. Roux*. Le nom du Chaman dans les textes turco-mongols. // «*Anthropos*». 1958. V. 53.

е) прибавить себе знаний при встрече с духами и с шаманами-предками.

Все эти многочисленные задачи камланий, в сущности, сводят-ся к двум: взять нечто в мире духов и передать людям, или взять нечто в мире людей — и передать духам.

Рассмотрим камлание на конкретном примере. «Наиболее рас-пространенный функцией сибирских шаманов было лечение бо-лезней» — совершенно справедливо указывает Елена Новик. Как же идет камлание на исцеление?

Все начинается с приглашения шамана. Оно обставлялось се-рьезно. У кетов (маленький народ, живущий по Среднему Енисею) человек, просящий о камлании, приходит в чум шамана и молча вешает платок на задней, противоположной от входа, стене. Раз-говор при этом идет о посторонних вещах. Если шаман по какой-либо причине не может в этот день шаманить — он молча возвра-щает просителю его платок. Спрашивать о причине отказа не при-нято².

У других народов знаком призыва на камлание является посыл-ка за шаманом выючного животного или упряжки с провожатым. По рассказу Е.Л. Крейнович, своеобразная манера призыва шама-на сохраняется у нивхов. Тут шамана просят помочь больному яв-ным образом, а если он отнекивается, то силой берут его бубен и колотушку, идут в дом больного и начинают шаманить сами. Духи, услышав знакомый призыв, собираются в бубен и шаману ничего не остается, как соглашаться камлать, дабы избежать неприятных объяснений с вызванными зря духами.

Если шаман соглашался камлать, то начинались приготовления на месте действия. В зависимости от тяжести болезни участок для камлания организовывался с большей или меньшей тща-тельностью. Пол выметался, бытовой хлам выносился и уничтожался, да-бы с сором из дома были выброшены и мелкие зловредные духи. Приглашались родственники и соседи. Определялись помощники шамана. Скажем, у якутов при совершении обрядов требовалась помощь *кутуруксутов-знатоков* обряда, а также семи или девяти невинных девушек и юношей.

Однако завершить приготовления возможно лишь узнав причи-ну болезни. Причин болезней было в принципе две: духи могли

- ¹ *Е.С. Новик*. Обряд и фольклор... С. 21.
- ² *В.И. Анучин*. Очерк шаманства у енисейских остяков // Сборник музея Антропологии и этнографии. СПб. 1914. Т. 2. Вып. 2. С. 27.
- ³ *Е.А. Крейнович*. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973. С. 448-449.

похитить душу больного или же какой-то зловредный дух мог все-литься в человека, становясь поводом недуга. От того, надо ли было изгонять духа или возвращать душу, зависел характер камлания. Кроме того, важно было знать имя духа, вызвавшего болезнь, и то, из какого мира и яруса он происходит. Без точного знания имени духа и его происхождения камлание не могло быть удачным.

Иногда выясняют происхождение духа сами родственники больного, особенно это принято среди нижнеамурских и сахалинских аборигенов, где шаман вообще не отделен от мирян в такой степени, как у иных сибирских народов, но, как правило, «диагноз» ставит шаман, или, как минимум, он проверяет его правильность.

Для определения причин болезни применяется специальное гадание. Якуты называют его *джалбыйы*. Шаман становится над больным и, размахивая деревянным жезлом с привязанными к нему пучками конских волос (жезл этот зовется *джалбдыыр*), перечисляет в песенном строе имена всех известных ему духов, могущих быть источником недуга. Названный по имени, дух не может не отозваться, и тогда волосы на жезле поднимаются вверх. У нанайцев для этой же цели используется «заговоренный» камень, который подвешивается на шнуре перед перечислением имен духов. Когда имя названо верно, камень начинает раскачиваться¹.

Когда у шамана возникают сомнения в верности гадания, он призывает духов-помощников. Иногда для этого достаточно посоветоваться с духом — «хозяином слова» (якут, *тыл иччитэ*), иногда же приходится созывать многих духов, устраивать целое предварительное камлание.

Г.В. Ксенофонов записал в 1924 году такое якутское камлание над больной, у которой опухала нога. «Шаман Кубаач, созвав своих духов-помощников, вселил их в себя, угостил приготовленным жиром, кровью оленя, табаком и т.д., а затем начал гадать, бросая от имени духов колотушку бубна. Потом он впустил своих духов в тело больной, чтобы те узнали, какое лечение назначить пациентке.

В случае похищения души больного духами, духи-помощники во время обряда *джалбыйы* подсказывают шаману верное направление будущего поиска. По

общему убеждению шаманистов во время одного камлания шаман не мог действовать как в подземном, так и в воздушном мирах. Если причиной недуга был небесный *абаасы* — злой дух, то и камлание совершалось к верхним

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 42.

² Находящиеся в архивах материалы, собранные Ксенофоновым, при-
ведены Е.С. Новик в книге: Обряд и фольклор... С. 25.

духам — *юёсээ кыыраар* (якут.); ежели подземный, то совершалось *аллараа кыыраар* — камлание в нижний мир, буквально «вниз по реке» (одной из распространенных в богатой полноводными река-ми Сибири моделей мира является река, текущая с неба через зем-ной мир в преисподнюю).

Лишь после получения результатов гадания начинается подготовка к камланию на исцеление. Сутью этой подготовки становится символическое уподобление места камлания вселенной, со все-ми ее небесными и подземными уровнями. В зависимости от воз-можностей заказчика и традиции народа такая модель мира может усложняться или упрощаться.

У эвенков строился специальный шаманский чум. «Чум, — как сообщает А.Ф. Анисимов, — строился по обычному типу, но значительно больших размеров, чтобы вместить всех сородичей... Посредине разводился небольшой костер. Через дымовое от-верстие к костру опускалась молодая тонкая лиственница, сим-волизировавшая мировое дерево *туру*... На противоположной от входа стороне помещался небольшой плот из деревянных изо-бражений духов-тайменей. На него садился шаман, отправляясь плыть по шаманской реке в нижний мир — *хэреу*... Если действие мыслилось, как происходящее на суше, то под шамана подстила-ли коврик из шкуры дикого оленя, сохатого или медведя (ездо-вого животного шамана. — А.З.)... К востоку, против входа в чум, сооружалась *дарпэ* — длинная галерея из молодых живых лист-венниц и различных изображений шаманских духов. С противо-положной, западной стороны чума, сооружалась *онанг*. Если пер-вая, *дарпэ*, символизировала вершину реки, верхний мир, а чум — средний мир, то *онанг* олицетворяла нижний мир, реку мертвых, и соответственно этому ее устраивали из мертвого леса — ва-лежника¹.

Организация места камлания у якутов по форме отличается от эвенкийской, но типологически сходна с ней. Это также модель мира.

Вот что рассказывает Н.А. Виташевский о приготовлениях двух якутских шаманов для камлания в верхний мир: «Первый шаман, Чыбаакы, велел поставить параллельно южной стене юрты свя-щенный жертвенный столб — *багах*, состоявший из двух лист-венниц по краям и березки посередине. На берегу была под-вешена тушка чайки головой вверх, а грудью — на юг; на одной из лиственниц укрепили череп лошади. Все деревья были

увешаны

¹ А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы изучения первобытных верований. М.-Л., 1958. С. 193—194.

пучками волос и лоскутками кумача и соединялись между собой веревочкой *ситии*. Между *багах* и стеной юрты врыли одноногий стол, на который во время камлания шаман ставил чашку с водкой. Второй шаман, Бырты, воткнул три кола, на средний из которых водрузил изображение мифического крылатого животного с лошадиной головой, на восточный — фигурку ворона, а на западный — мифического двуглавого орла *ёксёю*. Между кольями и юртой был тоже поставлен стол, на котором заранее укрепили семь деревянных бокальчиков цилиндрической формы и перед каждым из них положили по кусочку сырого мяса¹.

А вот как, по материалам этнографов дореволюционного времени, собранным Н.А. Алексеевым, обставлялось камлание в нижний мир у якутов: «Во время камлания к духу глазных болезней жертвенный столб — *багах* был установлен не с южной, а с се-верной стороны юрты, там где находился хлев (*хотон*). К западу от нее в снег воткнули шест, а по обе стороны от него — две бе-резки, с оставленными на их вершинах ветками. На этот *багах* навя-зали веревку с девятью пучками конских волос. С севера от *багах* поставили одноногий высокий стол, на который положили девять кусков мерзлой крови, а перед ним воткнули посаженные на колья изображения трех белоголовых черных воронов и трех чернозобых гагар. Эти фигурки были окрашены кровью. Между *багах* и *хото-ном* воткнули еще три изображения кукушек и три куликов. Все эти птицы были направлены головой на север и северо-запад².

Иногда к столбу — *багах* и изображениям девяти птиц добавля-ли еще и девять изображений рыб с обратным естественному на-правлением чешуи, а также модель лодки с парусом, гребцами и рулевым. Все изображения окрашивались охрой или кровью³.

Из приведенных описаний можно ясно видеть присущую си-бирским народам модель мира, в котором и собирается действовать шаман. Мир трехчастен, четко разделен на небесный, земной и нижний, подземный, уровни. Этот трехчастный мир символически ориентирован по сторонам света. Безусловно — это не действитель-ная топография, но именно символическая. Восход солнца, как и повсюду среди людей, связывается с жизнью, небом; закат — со смертью и с обителью мертвых. Видимо характерной особенностью высоких широт северного полушария является и вторая

привяз-

¹ Н.А. Виташевский. Из наблюдений за якутскими шаманскими действиями // Сб. музея Антропологии и этнографии. 1918. Т. 5. Вып. 1. С. 169.

² Н.А. Алексеев. Традиционные религиозные верования якутов... С. 155.

³ Г.В. Ксенофонтов, Сошествие шамана в преисподнюю // Воинствующий атеист. 1931. № 12. С. 128.
20 - А. Зубов.

ка — юг, откуда дуют теплые, приносящие жизнь, ветры — образ неба и жизни; север — с его все вымораживающими вьюгами — образ смерти. Поэтому камлания небесным духам совершаются к югу и востоку от жилища, а подземным — в северном и западном направлениях.

Примечательно, что по убеждениям современных шаманистов небесные духи ничуть не добрее подземных, а мир неба вовсе не есть обитель вечной жизни и радости, как альтернатива мрачному подземному царству. Однако топография мира сохраняет знаковую качественность (жизнь — смерть, тепло — холод, свет — тьма), на-следованную, скорее всего, от того далекого времени, когда предки нынешних сибирских аборигенов еще жили в системе теистической религиозности и Небо для них, как и для людей древней до-истории, являлось желанной целью посмертного блаженного божественного бытия, а солнце, рождающееся каждый день на Востоке — образом торжества жизни над смертью, Бога-Творца — над силами космического зла.

Подобное же воспоминание сохраняется и в сакральной топографии жилища. «По старинным представлениям кетов, — отмечает Е.А. Алексеенко, — сторона любого жилища, противоположная входу, являлась «чистой», передней стороной, местом, где «приземляются» и живут добрые восточные духи»¹. Это представление зафиксировано археологами, как мы помним, с эпохи протонеолита, возможно, следы его можно найти и в медвежьих пещерах неандертальцев, где святилища были максимально удалены от входа, а передняя часть пещеры использовалась в профанных целях. Можно лишь догадываться о причинах такой традиции и о тех сущностях, которые она символически воспроизводит. Но почти наверняка мы здесь встречаем противопоставление, оппозицию: мир земной, грешный, профанный, расположен при входе, близ «пуповины» — входа, открывающей жилье внешнему, мирскому, а мир священный, небесный, чистый, отсечен от входа огнем очага и расположен по ту сторону домашнего огня, подальше от ворот в мир. Слабая выявленность качественной различности мира и Неба, греха и святости в шаманизме, делает и топографию жилища необъяснимой без воспоминания об иной, бывшей когда-то форме религиозности предков современных шаманистов.

В послереволюционные десятилетия с шаманизмом велась столь же непримиримая борьба, как и с иными проявлениями «ре-акционной религиозной идеологии». Сложные комплексы модели мира для камлания создавать стало почти невозможно, но основные

¹ *Е.А. Алексеенко. Представления кетов о мире // Природа и человек и религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 81.*

и потому необходимейшие знаки сохранялись в упрощенном виде. Вместо специальной юрты использовали обычную жилую. В ней ставили дерево с зарубками (*тапты*) по числу небесных или под-земных ярусов, которые должен был пройти шаман. Порой, боясь соглядатаев и доноса, камлание проводили вообще вне селения, и тогда любое дерево могло превратиться в Мировое Древо, в Ось Мира — на нем достаточно было сделать соответствующее число зарубок или подрубить нижние ветви, а любая река — стать Великим космическим потоком, «шаманской рекой», несущей свои воды с Небес, через земной мир в преисподнюю.

Система символических уподоблений в шаманизме оказалась лишенной жесткого формального канона, изменчивой под воздействием внешних обстоятельств, но в главных своих узлах, восходящих к доистории, очень прочной.

СОБИРАНИЕ ДУХОВ

Все приготовления заканчивались приходом на камлание многочисленных участников-зрителей. Шаманисты совершенно уверены, что чем больше людей собралось на камлание, тем приятней духам-помощникам и потому — тем удачней будет камлание. «Чем больше на камлании бывает народу, тем приятнее духам, тем активнее они работают. Многие старики отмечали, что духи чувствуют большее расположение к авторитетным шаманам, у которых всегда собирается много народу на камлание»¹. После начала камлания входить в собрание уже нельзя, и поэтому все спешат занять места заранее.

В научной литературе можно встретить много размышлений о том, что в скучных и трудных буднях сибирских аборигенов камлание становилось одним из немногих ярких общественных действий и именно поэтому, а не в силу «религиозности аборигенов» соби-ралось, да и продолжает собирать множество зрителей. Все это верно лишь отчасти. Для людей, которые полагают мир духов абсолютно реальным, а самих духов — могучими личностями, свободно выбирающими между добром и злом, принять участие в камлании — значило — сопричаститься этому таинственному миру больших сил, обрести в нем «покровителей» и «друзей». Конечно, как и любое социальное действие в любом обществе,

камлание давало людям возможность и общения, и знакомства, и отвлечения от будничных трудов. Но нельзя не заметить, что главным в нем было снятие

¹ А.В. Смоляк.
Шаман... С. 58.

преград между миром людей и миром духов, и именно это снятие преград было самым существенным и желанным для всех участников камлания.

Общественный характер шаманизма прекрасно выявляет существующий у амурских народов обряд *унди* (нанайск.). Это обряд собирания сил шамана. Шаман обходит дома односельчан и люди подносят ему выпить отвар листьев багульника (растение духов по убеждению всех сибирских шаманистов) и одаривают деревянными стружками (средство от злых духов). Чем больше людей подносят шаману эти «дары», тем могущественней он становится. Духи-помощники видят влияние своего «патрона» на людей и радуются. Одновременно шаман очищает во время *унди* дома односельчан от злых духов. Обычай созывать близких и друзей на день рождения и правило являться в дом новорожденного с подарками — отдаленный «родственник» обряда *унди*,

Шаман или являлся на камлание в специальном облачении, или облачался уже в чуме перед началом действия. Облачение шамана было красочно и, как правило, воспроизводило картину мира. На его плаще и нагруднике вышиты солнце, луна и звезды, змеи, тигры, медведи, рога и головы оленей. На голове шамана повязка или особого вида шапка. У самых сильных из шапки выходили рога (отдаленное воспоминание атрибутики Небесного Отца) — нанайцы называют такие шапки *чурукту*. На руки шаман одевает специальные рукавицы, на ноги — особую обувь. Сильные шаманы имеют по несколько костюмов. В одних они камлают в нижний мир, в других — в небесный, третьи одевают, когда камлание должно ограничиться миром земным.

Облачаясь, шаман постоянно шепчет призывания духов, которые должны войти в надеваемые вещи. Рисунки и подвески, а также сами части одежды шамана всегда являлись жилищами духов-помощников. Духи могли бродить где угодно, но в начале камлания по зову колдуна они должны были незамедлительно вернуться «в строй». Пришедших первыми шаман хвалил, опоздавших — журил за нерадение. Отношения шамана с духами вообще отличаются отеческой простотой. «У нас много духов, и все они разные, каждый сообщает свое. Сам никогда не придумаешь того, что они нам рассказывают» — говорили шаманы Анне

Смоляк, удивляясь не-доверию русских ученых, все желающих свести к «субъективным эффектам» неустойчивой психики колдуна¹.

Однако простота отношений с духами вовсе не означает запа-нибратско-пренебрежительного отношения к ним. Шаманы избе-

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 56.

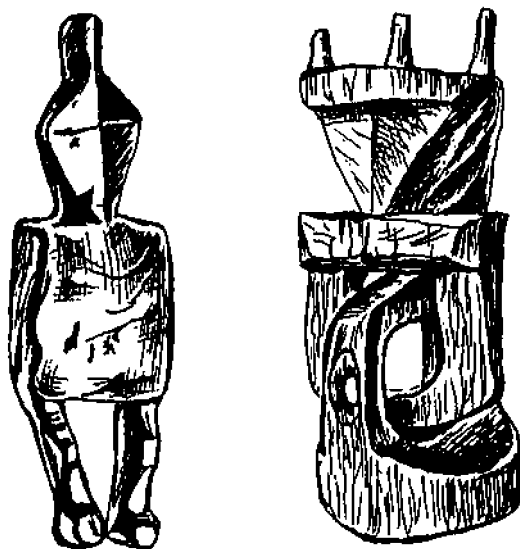
**Фигурки духов
эдехэ (а) и
городо (б)**
(Ульчи. Нижний
Амур)

гают произносить
име-
на духов вне
камла-
ний, боясь, что те
при-
дут на зов и
разгнева-
ются, обнаружив,
что
званы бесцельно.

Бо-
ятся шаманы и
сопер-
ничества между
собой,
боятся переманивая ду-
хов другими колдуна-
ми, страшатся пока-
зать пределы своих ду-
ховных возможностей,
прослыть слабыми. Осо-
бенно тщательно скры-
вают шаманы место-
положение своих «колыбелей» (*гора, дёргиль* —
нанайск.) — мест,
где отдыхает душа шамана в мире духов, ибо опасаются,
что, про-
ведав о таком месте отдохновения, злые духи и шаманы-
враги «ра-
зорят» его.

Еще до начала облачения в шаманский костюм,
только сняв свою обычную верхнюю одежду, шаман
перво-наперво звал самого старшего *аями* (духа-
помощника) — «своего генерала, который им (то есть
шаманом. — А.З.) командует», как объясняли нанайцы¹.

«В архивных материалах Г.В. Ксенофонтова есть
упоминание о том, что незадолго до начала
камлания якутский шаман надевал тонкие сапожки



из оленьей кожи и, сняв с себя обычное платье и накинув первую попавшуюся доху, незаметно выходил на улицу, чтобы впустить в себя своего главного духа-помощника. Возвращался он совершенно другим человеком: рычал, косился на людей, брыкался, пока помощники надевали на него плащ с ремнями и шапку. По объяснению собравшихся, происходило это потому, что камлавший в этот вечер шаман Кубаач был еще начинающим; с годами же шаманы «овладевают» своими духами и бьются меньше»¹

Впустив в себя «духа-генерала» и облачившись в «волшебный» костюм, шаман садится лицом к огню очага и начинается та часть

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 84.

² Е.С. Новик. Обряд и фольклор... С. 28.

камлания, которая именуется у якутов *олоххо олорор* — созывание духов. Сначала шаман просит о помощи духов очага, дома и рода больного. Затем он начинает собирать своих аями. «Например, ша-ман Акиану Онинка из Найхина звал духа своего деда, после этого — «отцов», «матерей», «сыновей», «дочерей», «сестер», «братъ-ев», «мужей», «жен». Часто шаманы ласково называли своих духов «сынками», «доченьками», кликали их по имени — «Люба, Толя».

Шаман Моло Онинка (селение Дада) рассказывал Анне Смо-ляк о своем духе-любимчике, по имени Упа: «Это девочка лет 11—12, всегда такая маленькая (духи не меняются). Болтунья, во многих местах бывает, все видит — приходит, говорит, расска-зывает, что узнала, видела. Устанет — всегда спит у меня под-мышкой, тепло делается. Это — мое сердечко, первая кровь моей матери перед моим рождением, это дух *эдехэ*. Я всю жизнь с ним. Есть еще у меня два духа девочки и два мальчика. Но первый дух — *эдехэ Упа*». Об Упе старый шаман говорил, что она — дочь небесного духа Хото, покровителя их рода¹.

Изображения «генерала» и духов-любимчиков шаман носил на себе постоянно. Но это — именно образы, а не сами духи. Духи бро-дят, совсем как киплингова Кошка, «где хотят», временами возвра-щаясь к шаману. Тот регулярно кормит идольчиков. Где бы ни нахо-дился *эдехэ* или *аями*, он вкушает эту пищу (а ее материальную суб-станцию поедает сам шаман) и потому, по убеждению шаманистов, с готовностью откликается на всякую просьбу колдуна.

Столь «родственные» отношения шамана с его духами-помощ-никами долгое время побуждали исследователей шаманизма пола-гать, что духами этими являются души умерших великих шаманов-предков. Так думал, например, В. Радлов.

Позднее распространилось мнение, что духи-дети происходят от брака шамана с духом женой (так думал В.Г. Ксенофонтов). Но к настоящему времени, безусловно, установлено, что духи-помощ-ники — *это не души умерших, но духи, служившие предкам-шаманам*. Также ни о каких браках шаманов в мире духов сибирские абори-гены не знают, но именуют духов отцами или сыночками исклю-чительно сообразуясь с возрастом и характером того или иного духа и с той

степенью близости, которая установилась между *аями* и колдуном. Сексуальные отношения с духами все шаманисты решительно отрицают.

После того, как к шаману пришли его «родные» духи-помощники, он начинает созывать тех духов, которые необходимы ему в

1 А.В. Смоляк. Шаман... С. 83—85.

этом именно камлании. Шаманисты убеждены, что зовет духов сам «генерал», а не шаман, от того-то они и приходят послушно. Пение-призывание духов у якутов называется *кутурар* и происходит от слова *кут* — быть одержимым духом, бесноваться.

Стихи-заклинания — *алгысы* могут быть очень различными. Это — всегда импровизации, и их строй зависит от поэтического таланта шамана. Мерно ударяя в прогретый на огне очага бубен шаман распевно говорит «чужим» голосом:

Восьминогое племя злых духов,
Ближих своих родственников притяните-ка к себе!¹

Или существенно поэтичней и более развернуто:

Из белого разлива имеющая питье,
На озере Танай имеющая стоянку [берлогу],
Имеющая прозрачно-колеблющееся озеро,
хан,
Имеющая каркающих птиц, хан,
Одевшая шубу из шкуры барса,
Ездящая на коне, более пестром, чем барс,
О Мать, Майгыл Кайракан!²

Духи собираются в шаманский бубен. Он все тяжелеет и шаман показывает, что уже с трудом приподнимает его, но он продолжает бить, указывая то криком, то шепотом, то ржанием, то рыком вол-ка, то характерным движением тела, какой именно дух пожаловал к нему в бубен в данный момент. Наконец, собрание демонов завершено и осталось последнее действие перед камланием — угощение духов — *кунду* (якут.).

Мы сохраняем древнейший обычай сотрапезничества с гостем. Не предложить приглашенному в дом даже по делу хотя бы ча-шечку кофе у нас в России — дело невозможное. Запад, сколь я знаю, изжил этот обычай, а между тем в нем содержится глубокий смысл — совместное вкушение пищи соединяет людей, роднит их друг с другом. Отсюда, кстати, и дипломатические обеды, и приемы с фуршетом. Понятно, что не ради еды государственные мужи, главы государств приезжают друг к другу, но совместный стол есть символическая демонстрация единства — вкушение одной пищи одновременно делает сотрапезников как бы одной плотью. На этом же принципе построены все жертвоприношения во всех религиях. Этот же смысл — и в обряде кормления духов.

Духи приходят в дом людей и им дают есть не потому,
что они голодны и не проживут без личинок жуков
короедов, рюмки водки,

¹ Н.А. Алексеев. Традиционные религиозные верования якутов...
С. 159.

² Н.П. Дыренкова. Материалы по шаманству у телеутов //
Сборник
музея Антропологии и этнографии. 1949. Т. 10. С. 129.



Шаман во время камлания

(Нижний Амур,
селе-ние Джари,
1970 год)

рыбьих голов или кус-
ка мерзлой крови. Ду-
хи бестелесны и не
нуж-
даются в земной пи-
ще. Но без
соединения
духов и людей в
некое
антропомоническое
единство камлание
не
может иметь места, и
потому духам предла-
гают угощение, кото-
рое от их лица
съедает
шаман или бросает в
огонь очага. Нынеш-
ние простосердечные
шаманисты большей
частью наивно верят,
что духи и на самом
деле голодны и за
харч готовы служить
шама-ну, но сам
характер их
кормления явно
ука-

зывает, что происходит не кормление будущих
работников, но
жертвенное сотрапезничество, ведущее духов и людей к
соедине-
нию в некоторую цельность.

Первым шаман кормит бубен. При этом алтайский
кам, по со-

общению В. Радлова, поет такую песню:

Ты, ты — мудрый господин,
Я, я — глупый слуга. Ты,
ты — благородный

господии, Я — раб,
пришедший с просьбой.
Какого властителя мне
молить? Кого из господ мне
просить? Ты — слуга всех
властителей, Ты —
предводитель всех господ!
Направь ко мне
посланника, Чтобы он
указал мне дорогу!¹

В. Радлов. Из Сибири... С. 381.

За кормлением бубна следует кормление домашнего огня. И вновь в нем слышатся призывы к сотрудничеству, к соделанью. Вот текст из якутской традиции:

Дух-хозяин теплого огня!
Пепельная постель, угольные подушки.
Зольное одеяло.
Седеющие виски, седоватая борода,
Светлая голова.
Старый наш дед Хаан Тэмиэрийэ,
Ешь — кушай!
Тех, кто с холодным дыханием,
Снаружи не впуская,
Тех, кто с теплым дыханием,
Изнутри не выпуская,
Блюди и сохрани нас!¹

МАГИЧЕСКИЙ ЖАР И ШАМАНСКИЙ ПОЛЕТ

Но вот — духи собраны. Шаман преисполнился силы. Его движения становятся резкими, порывистыми. Духи приняли жертвы, «покушали» и вошли в шамана. Теперь он с предельной явностью показывает себя двуприродным, демоно-антропическим существом. Внешне эта новая реальность проявляет себя мощным излучением силы, которую Мирча Элиаде удачно наименовал «магическим жаром».

Вообще, в ощущении разогрева тела во время молитвы нет ничего необычного. В индийских традициях состояние духовной активности так и именуется — *tapas* — жар. Эффект этот хорошо известен во многих религиозных практиках и, как правило, аскетические руководства рекомендуют не обращать на него много внимания и тем более не гордиться достигнутыми успехами. Только там, где аскетика, деградировав до фокуса, находится на полпути к магии, явление молитвенного жара становится объектом заинтересованного внимания подвижника. Так, тибетские монахи устраивают специальные соревнования — сколько вымоченных в ледяной воде простыней смогут высушить они за ночь телом, оставаясь все время на пронизывающем ветру снежных вершин. Те, кто

¹ высушивают так более четырех кусков ткани,

получают почет-ный титул *respa*.

Г.У. Эргис. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974. С. 178.

21-А.
Зубов

Шаман не только не скрывает, но, напротив, старательно пока-зывает, что он обуреваем жаром во время камлания. Колдуны Ма-лайского архипелага, дабы усилить этот жар, пьют соленую или наперченную воду, корякские и якутские шаманы едят мухоморы, а то употребляют и водку. Но все это — средства для «слабых». На-стоящий демоно-человек разогревается той силой, которую черпа-ет из единения с духами. На Соломоновых островах тот, кто обла-дает большой духовной силой (*mana*), зовется — *saka* — обжигаю-щий. Алтайский кам, завершив трудное восхождение на высшее девятое небо к Бай Ульгену и получив там просимое, прилюдно выжимает набрякшую от пота рубаху, показывая меру своей духов-ной горячности.

Сибирский шаман не только игрой случая является наследни-ком южноазиатского подвижника *shramana* — он на свой лад пре-вратил и древние аскетические практики. В его опыте, при забве-нии Творца и утрате силы Его Духа, жар духовный не исчез вовсе, но обрел себе новый источник в тварной энергии демонов, с которыми соединяет себя посвящением и камланием колдун. *Taras* стал магическим жаром.

Преисполнившись полученной от демонов силой, шаман при-ступает к самой важной части камлания — он отправляется в мир духов, дабы определить причину болезни и ее виновника. Как мы помним, еще раньше, во время гадания — *джалбыйы* шаман уз-навал из какого мира пожаловал дух, вселившийся в больного, или куда похищена душа пациента. Теперь ему предстоит выяснить имя духа и причину несчастья. Для этого необходимо достичь хозяина соответствующего небесного или подземного уровня, а то и оби-талища самого главного хозяина неба или преисподней.

Мы уже упоминали о том, что неписьменные народы повсюду делят небо и преисподнюю на множество миров, в каждом из ко-торых — свои города, сопки, люди, духи. Нанайцы уверены, что в каждом течет свой Амур, кеты то же мыслят о Енисее. Душу за-бирают для наказания за проступки, связанные, как правило, с нарушением определенных религиозных установлений. Чем выше сфера — тем тяжелей проступок, тем сильнее наказание. Душу похищают злые духи — *амбан* (чтобы русским было понятно, аборигены часто именуют их чертями), подчиняющиеся высоким не-бесным духам (Эндури, Саньси, Бай Ульген). Если нарушены ка-кие-то законы, определяемые инфернальной сферой

мироздания, то тогда душу «нарушителя», похищают амбан, подчиненные хо-зяину преисподней — Эрлику.

Не всегда и не все неписьменные народы склонны объяснять болезни проступком самого больного. Достаточно обычно и ука-

зание на извечную зловредность духов, на их зависть к человеку, на желание поживиться («покушать») его сердцем, печенью, мозгом. Но в любом случае необходим полет в мир духов, ибо без их указаний причина болезни не может быть установлена с необходимой точностью.

Полет — самое удивительное в практике шаманизма, и самый главный из навыков шамана. По преданиям многих неписанных народов когда-то, во «время оно» все люди могли свободно двигаться между мирами. Небо, землю и преисподнюю соединял широкий мост, который рухнул в результате каких-то неправильных действий человека. Теперь для жителей земли небо закрыто вовсе, а подземный мир превратился в «страну без возврата», куда раз и навсегда уходят умершие. С иными мирами живой человек может общаться только при помощи молитвы и жертвы. Да и сами молитвы не идут высоко. Только до четвертого из девяти небес наконец восходят молитвы простых людей¹.

Иное — шаман. «То, что для остальной общины остается космологической идеограммой, для шаманов... становится мистическим маршрутом. Реальное сообщение между тремя космическими зонами возможно теперь лишь для них», — точно указывает Мирча Элиаде². Благодаря своему сложному демоно-антропическому естеству шаман может равно свободно существовать и в мире духов, и в мире людей.

Для шаманистов полет шамана в иные миры ни в коем случае не есть ни условный образ, ни символ — это совершеннейшая реальность. Люди, собравшиеся на камлания, видят театрализованное действо, в котором шаман рассказывает о своем пути, воспроизводит диалоги с небожителями и некоторые эффекты, свидетелем и участником которых он становится — например, треск грома при пробивании алтайским шаманом каменного свода очередных небес во время восхождения к Бай Ульгену. Но это действо не воспринимается в качестве актерского представления. Напротив, все зрители, глубоко сопереживая шаману, затаив дыхание, а то и соучаствуя в камлании, безусловно уверены, что слышимое и зримое ими — лишь доступная человеческим органам чувств мера действительно происходящего в этот момент акта. Полет шамана имеет место в действительности, а восхождение на очередную ступень тапты при подъеме на следующее

небо — знак происходящего в недоступном простым людям инобы-тии. Да и сам человек-шаман в часы камлания являет себя лишь знаком, эпифеноменом своей демонической природы.

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 14.

² М. Элиаде. Космос и история. М., 1987. С. 151.

Что же касается символики полета, то она имеется практически у любого неписьменного народа. На плащах сибирских шаманов обычно нашиты пучки перьев. Перьевые накидки характерны для колдунов обеих Америк. Новогвинейский шаман строит в лесу маленький шалаш, надевает на руки и предплечья перья цапли, разжигает в шалаше огонь и вместе с дымом и огнем вылетает птицей.

«От старой нанайки Гэюкэ Киле мы в 1970-е годы записали: «Дэктэчэ — перья орла на халате у шамана — заставляют его дважды в год делать обряд *унди* (обновление сил шамана. — А.З.), летать как птицы, которые улетают осенью и прилетают весной». Нескольким человеком, шедшим за шаманом, держали его за длинные ремни, привязанные к поясу, «иначе он улетит»»¹.

Порой образом полета на иные уровни бытия становился физический полет шамана под потолком избы или вокруг чума. Старые ульчи уверяли Анну Смоляк, что в юности видели таких *дэгдэ сама* — летающих шаманов — сами².

Другим образом космического полета шамана, особенно распространенным среди когда-то кочевых народов Северной Евразии, является конь. Камлание у алтайцев, шорцев, якутов часто происходит на шкуре кобылицы. Предшествующее камланию жертвоприношение коня — подробно описанная В. Радловым обрядовая практика алтайцев и иных сибирских тюрков. Во время жертвоприношения необходимо сохранить в целостности ноги и шкуру животного, дабы он смог понести шамана к престолу небесного или подземного хозяина. Полет здесь ассоциируется с быстрой верховой ездой. Очень распространен обычай сжигать в начале камлания пучок конских волос — вызов шаманом коня, а во время камлания шаман многократно воспроизводит цокот копыт и конское ржание — знаки быстрой езды-полета.

Часто шаманский духовный конь представляется восьминогим или безголовым (образы быстроты и инобытийности). Для общения с верхним миром предпочитают животных светлой масти — белых, сивых; для духовных путешествий в земном мире — рыжих, для достижения глубин подземного царства — вороных. Среди народов, использующих в качестве ездового животного северного оленя, он благополучно заменяет

шаману коня в его колдовских странствиях.

Шаманский полет вполне может рассматриваться как еще одно проявление упадка теистической аскетики. Всем, кажется, традициям известен опыт духовного восхищения во время напряженной

¹ А.В. Смоляк. Шаман... С. 176.

² Там же. С. 59.

молитвы или глубокого размышления о божественных сущностях. «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба... был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать...» — повествовал, по общему мнению комментаторов, о себе самом апостол Павел пер-вым христианам Коринфа [2 Кор. 12, 2-4]. «Мысль [manas] — самая быстрая из того, что летает», говорится в ведийском гимне, обращенном к огню вездесущему (Агни-Вайшванара) [РВ. VI, 9, 5]. А гимн Ригведы [X, 119] весь построен на описании мистического полета адепта, вкусившего священного Сомы. «Тот, кто понима-ет — имеет крылья» — любимая формула индийской учительной аскетики [например, Панчавимша Брахмана XIV, 1, 13]. Шаманист делает это таинственное восхищение ума реальным путешествием, меняя при том адресат. Он, сохраняя память о мистических едине-ниях, на место Творца ставит тварь. Ему необходимо не слияние с Богом, но лишь проникновение в мир духов, для решения не-которых земных дел, исполнить которые исключительно земными средствами общине представляется затруднительным.

ИСЦЕЛЕНИЕ

Диалог шамана с высшими духами может строиться различно. Узнав о допущенном проступке больного, колдун тут же спраши-вает его: действительно ли он совершал названное духом непра-ведное действие. Если больной отрицает, камлание прекраща-ется — диалог с духами не получился. Но если больной сознается в содеянном (соглашаться на лжи категорически запрещено обыча-ем), то беседа шамана с духом продолжается. Он предлагает выкуп-умилостивление. Дух требует большего. Шаман торгуется, указы-вая на бедность больного. Так от коня требуемая жертва может уменьшиться до петуха. Но иногда дух неприступен, и тогда или приходится изыскивать средства на полную жертву, или прибегать к хитрости. Обманы шаманом духов, даже наивысших и сильней-ших, кражи душ из плохोохраняемых небесных хранилищ — очень распространены в практике сибирского шаманизма. У всех сибир-ских народов имеется немало легенд о находчивых шаманах, обма-нывающих духов.

Такова, например, якутская легенда о борьбе шамана с духом, похитившим душу девушки. Молодой

шаман еще «лежал в гнезде» то есть воспитывался у главы верхних духов-абаасы Улуу тойона. Из своего гнезда посвящаемый видит, как через пол юрты появляется сын Улуу тойона и молча усаживается в углу. Вслед за

ним в юрту влетает «шаман земли» и просит Улуу тойона вернуть похищенную душу. Хозяин отнекивается незнанием, а сын не отвечает на вопросы шамана и сидит, уткнув голову в колени. Тогда шаман, превратившись в осу, жалит сына и, заставив его таким образом открыть лицо, влетает ему в нос; из ноздрей выпадает серебряное женское украшение — душа жертвы. Оса-шаман подхватывает ее и улетает вниз на землю. Увидев такое, старуха, воспитывавшая на небе души будущих шаманов, залепила им глаза детским калом и потому, завершается предание, теперь на земле перевелись великие шаманы, способные возвращать жизнь умершим людям¹.

Не менее распространенный вариант камлания на исцеление — обнаружение «чорта», похитившего душу без какого-либо приказа свыше, просто по привычке к гнусностям. Тогда шаман должен вступить со зловредным абаасы в борьбу и с помощью духов-помощников, одолев его, забрать душу. Но и тут хитрость ценится сибирскими шаманистами ничуть не меньше силы.

М.Н. Хангалов приводит такое бурятское предание: Некий шаман, узнав о болезни односельчанина, притворяется мертвым и так встречает трех злых духов, которые идут похищать душу. Дорогой духи спрашивают шамана, почему, если он мертвый, под его ногами принимается трава. Находчивый шаман объясняет, что он умер лишь недавно и еще не научился вполне ходить правильно. В свою очередь он интересуется у духов, чего они боятся больше всего на свете. Духи чистосердечно признаются (вообще духи часто предстают в легендах шаманистов сильными, но глуповатыми существами), что больше всего они страшатся шиповника и боярки. «А ты чего более боялся, когда был живой?» — задают ответный вопрос духи — «Я больше всего при жизни боялся жирного мяса» — отвечает находчивый бурят, не дурак покушать. Пройдя некоторое время, шаман предлагает духам понести пойманную душу, так как те устали. Духи охотно соглашаются. Заметив по дороге заросли боярки и шиповника, шаман прячется в них, крепко держа душу больного. Духи видят, что их обманули, но и близко не решаются подойти к страшным кустам. Издали начинают они забрасывать шамана кусками жирной баранины. Тот кричит «Ой, боюсь, боюсь», а сам наедается вволю. Духи, видя безрезультатность своих усилий, уходят прочь, а шаман,

выбравшись из кустов, возвращается в земной мир и возвращает душу больному».

¹ Г.В. Ксенофонов. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930. С. 94—100.

М.Н. Хангалов. Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. I. С. 398—399.

Когда по каким-то причинам шаман не может обмануть или взять душу силой, он предлагает духам «выкуп» — жертвенное животное, приговаривая: «Вы хотели съесть этого человека, ешьте вместо него это!»¹.

Тем или иным образом получив душу больного человека, шаман обращается с ней крайне осторожно. Хотя этот момент камлания и именовался у нанайцев *сэкпэн* (от *сэкпэмбуу* — вцепиться зу-бами), шаманы разъясняли Анне Смоляк: «Никогда шаман не схватывает душу зубами. Душа маленькая, нельзя ее схватить зубами, ее повредить можно! Мы душу берем осторожно, обнимаем, прячем в складках одежды или в котомку, либо отдаем духу-помощнику, чтобы он потихоньку ее нес»².

Наконец, происходит возвращение души владельцу — *пупсинг* (нанайск.). Шаман с силой вдвухает (*пу* — дуть) душу на одежду, на верх головы или между лопаток больного, при этом зрители стараются подтолкнуть шамана вперед и сильнее давить на спину ему в области лопаток, дабы он лучше выдохнул из себя обретенную душу.

Сходным же образом происходило лечение и в тех случаях, когда злой дух вселялся в больного. Здесь самое важное — извлечь привязчивого духа из человека. Годны были любые методы — запугивание, выкуп, обман. Нанайский шаман, изведав, что в его пациенте прячется злой дух, громко кричал «Га!» и колотил в бубен, часто зрители помогают изгнанию своими криками. Злой дух — амбан пугался и убегал от больного через растворенные окна и двери.

Более надежный способ такого камлания описан А. Смоляк: «Из сухой травы изготавливали большую фигуру, которую подвешивали к потолку или ставили на трех ногах около окна сна-ружи дома. От больного к фигуре протягивали нитку... Все присутствующие в доме кричали «Га!», чтобы утешить злого духа, а шаман в это время изгонял его, кусая тело больного в разных местах — живот, грудь, шею, при этом амбан якобы метался в теле больного и наконец выходил через его рот... Вырвавшись из тела больного, амбан бежал по нитке (все видели, как она дрожит) и попадал в травяную фигуру; чтобы он не миновал ее, ино-гда внутрь вкладывали приманку (лакомство) — стружки, обмазанные рыбьей кровью. После этого чучело (само по

себе) На-чи́нало прыгать так сильно, что его с трудом удерживали за ве-ревки здоровые мужчины. Тут все начинали бить его палками, убивали злого духа, а фигуру выкидывали в тайгу»³.

¹ И.А. Худяков. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. С. 322.

² А.В. Смоляк. Шаман... С. 151.

³ Там же. С. 167—168.

После удачного изгнания амбана больной выздоравливал, однако камлание на этом не заканчивалось.

СОХРАНЕНИЕ СПАСЕННОЙ ДУШИ

В тяжелых случаях якутский шаман не ограничивался возвращением похищенной души ее законному владельцу или изгнанием злобного абаасы. Бережно взяв душу больного, шаман возносил ее высшим небесным духам-хранителям рода — *айыы*, прося очищения от всех недугов и предсказания будущей судьбы выздоровевшего человека. Этот обряд именуется *кутун кётёгёр* — поднятие души. Иногда в это время, пользуясь моментом близости с высшими духами, шаман пытается узнать будущее и других участников камлания. Среди алтайцев принято в это время поочередно подходить к каму, который, прижав подошедшего к своей груди так, чтобы он оказался между бубном и колотушкой, в стихах возвещает ему грядущее.

У нижнеамурских народов забота о душе исцеленного проявляется иначе. Здесь принято среди шаманов брать души детей и бо-лезненных взрослых на сохранение в убежище душ — *дёкасон*, *дюасу*. Как вы помните, каждый шаман имеет свою собственную «шаманскую колыбель» — *дёргиль*, *гора*'. Это — не область земного мира, но владения в мире потустороннем, символически выходящие в этот мир в каком-то чистом месте, «которое не могут оск-вернить люди», далеко от поселений, под огромными скалами, на недоступных океанических островах. В *дёргиль* отдыхают духи-помощники шамана, там и он сам укрывается от всяческих напас-тей во время камланий. Туда же он относит и души спасенных лю-дей, если об этом просят они сами или их родственники.

Дёкасон описывается шаманами как просторный дом о трех, а то и о девяти комнатах, хорошо охраняемый духами-помощниками от всяческих бродячих кровожадных амбанов. За душами, лежащи-ми на нарах и камах (толстые циновки — постели) присматривает старуха Майдя Мама, Осомди Мама. Сейчас нанайцы и ульчи шутливо именуют ее «зав. яслями». Однако, как уже выше было сказано, это переосмысленный образ Old Hag — Матери-Земли. Символом *дёкасона* у шамана

является маленькая коробочка или мешочек с ватой — *сомалакан фатача*.

Анна Смоляк рассказывает, что все нанайские и ульчские ма-тери отдают души детей на хранение дёкасон. Как правило, их по-лучают от шамана назад только при женитьбе или выходе замуж. При камлании по любому поводу шаман заканчивает действие по-

сещением дёкасона и рассказывает матерям, как чувствуют себя души их детей в его хранилище. Если ребенок, душа которого на-ходится в дёкасоне, заболевает, то считается, что душа сбежала или украдена из-под надзора Майдя Мамы и шаман специально кам-лает, дабы вернуть ее на место¹.

Многочисленны случаи, когда нанайский юноша, отслужив в армии и вернувшись в родные места, первым делом навещает ста-рика шамана, хранящего его душу, и лишь получив от него на-ставления и благословения, переступает порог отчего дома. Один из старых нанайских шаманов, уже знакомый нам Мало Онинка, с гордостью говорил Анне Смоляк: «Я как доктор помогал боль-ным. Сохранял души детей. Сейчас они уже большие, в городе не-которые живут. Я ничего не записываю, а врачи записывают, кому помогли»². И действительно, за свои услуги по предоставлению убежища никакой платы шаманы не просят. Это их долг и перед общиной и перед духами, посвятившими их в шаманство.

Впрочем, порой в среде амурских аборигенов рассказывают ле-дянящие кровь истории о злых шаманах, которые кормят своих духов-помощников душами отданных им на хранение детей. Таких шаманов именуют черными и стараются обходить их подальше стороной.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ КОРМЛЕНИЕ И РОСПУСК ДУХОВ

В традиционном обществе существует обычай рассчитываться с работником вечером того дня, когда он закончил дело, для испол-нения которого и был нанят. «Не обижай ближнего твоего и не грабительствуй. Плата наемнику не должна оставаться у тебя до утра» [Лев. 19, 13]. Шаман поступает со своими духами-помощни-ками по этому правилу. После камлания он предлагает им угоще-ние. Вкусы духов, как я уже упоминал, могут быть очень своео-бразны, но пренебрегать ими шаман не решается — одному духу предлагают жуков короедов, второму — железные опилки, третье-му — мышей, четвертому — самородную серу. Каких-то устояв-шихся правил в пищевом рационе духов нет. Разве что не реко-мендуется кормить демонов сырым мясом, дабы они не озверели и не стали вредить людям³. Каждый из духов

сам сообщает своему хозяину, что ему любо. А если вспомнить, что духи едят лишу

¹А.В. Смоляк. Шаман... С. 114-115.
Там же. С. 187.³ Анна Смоляк сообщает о существовании такого представления среди нижеамурских народов. См.: Шаман... С. 178—179.

«невидимо», в то время как ее материальную субстанцию должен съесть сам шаман, то мы не можем не согласиться, что во вкусовых пристрастиях духов колдуну мало корысти.

Меньше всего похож шаман на алчного жреца-обжору, мечтающего полакомиться самыми вкусными кусочками жертвы. И *это ясно свидетельствует в пользу совершенной реальности мира духов для шамана*. Указания, чем их потчевать, духи дают колдуну вполне определенно, когда тот пребывает во сне, в трансе, в шаманской болезни. Нарушить эти указания, по всеобщему убеждению шама-нистов, невозможно — иначе духи или накажут шамана тяжелой болезнью, или покинут его.

Кроме кормления духов после каждого камлания, шаманы регулярно (у нижеамурских народов дважды в году) проводят публичный обряд — *кала* — кормление всех помогающих им духов. Это дорогостоящий обряд, так как многие духи привередливы и требуют каких-то особых кусочков от редких диких животных и рыб (например, сердце пестрой утки), для добычи которых шаман вынужден платить деньги охотникам. Но отказать духам в желаемом шаманы редко решаются, хотя Моло Онинка и рассказывал, что прогнал одного духа за его крайнее пристрастие к сливочному маслу — «на такого не накупишься». Чаше наказывают духов за малоэффективность их помощи. Если дух участвовал в камлании, обещал помочь, а больному чуть полегчало, а потом опять стало плохо, то ленивого духа ругали, переставали кормить, били прутиком, а то и выкидывали его идольчика.

К обряду *кала* шаман тщательно готовится, собирает необходимые припасы, делает кушанья. Каждого духа он встречает особыми, любимыми духом песнями, его идольчика — *аями* окуривает дымом багульника, беседует с ним, рассказывает зрителям о повадках и достоинствах своего невидимого помощника, кормит, поит водкой (глоток или полглотка для каждого духа). Поскольку духов много, обряд длится долго.

Любое камлание завершается жертвой и коллективной трапезой. В жертву приносят то животное, какое духи требуют в качестве выкупа за больного или попавшего в несчастье человека. В обряде *кала* сам шаман приносит в жертву поросенка или курицу, невидимая часть жертвы съедается духами, а все прочее — шаманом и его зрителями. «Как ни трудно

было совершить этот обряд в материальном отношении, но, по свидетельству нанайцев, не было случая, чтобы эти древние ритуалы нарушались» — указывает Анна Смоляк, бывшая сама очевидцем *кала* в сентябре 1972 года¹.

¹ А.В. Смоляк.
Шаман... С. 88—89.

Путешествуя в Алтайских горах, Вильгельм Радлов также обратил внимание на обычай совместной трапезы после камлания. Жертвенное мясо кам вначале предлагал духу бубна и духу хозяйского очага, а затем раздавал гостям, которые жадно поглощали полученные куски. «Наслаждающиеся сдой люди изображают поглощающих пищу невидимых духов» — констатирует ученый¹.

Тот же смысл имела и чудовищная попойка, которую учиняли алтайцы после жертвенной трапезы на третий день большого камлания: «Поглощаются огромные бурдюки айрана — молочной водки. Северные шаманисты, телеуты и шорцы варят вместо айрана ячменное пиво. Пьют, поют песни, кричат и смеются, пока большинство присутствующих не упьется до потери сознания, и на том самом месте, где они свалились пьяные, они и остаются лежать до утра, пока не проснутся. Опыание не считается позором, оно рассматривается, как нечто совершенно естественное».

Аналогичные обряды имеются и у иных шаманистов. В совместной трапезе духов и людей заложен большой смысл. Сотрапезничая, духи и люди становятся некоторым единством. Демоно-антропическим существом теперь является не только получивший посвящения шаман, но и заказчик камлания и его зрители. Обособленное колдовское действо, благодаря соучастию в камлании односельчан и в результате жертвенной трапезы, превращается в таинство единения людей с духами.

Именно эти коллективные обряды, постоянно восстанавливающие связь (re-ligo) людей с демонами, и позволяют воспроизводить на протяжении тысячелетий шаманство как социально-религиозную форму.

ШАМАНИЗМ КАК КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНОЕ ЯВЛЕНИЕ

Камлание на исцеление — это самая распространенная форма камланий. Шаман в первую очередь — врач. Но шаманисты просят камлать шамана и по множеству иных поводов — о даровании здоровья скоту, о прекращении падежа, об успешной охоте, о проводах умершей души, о необходимой погоде. Внешне все эти потребности очень напоминают религиозные

потребности любого общества и потому между шаманом и священнослужителем подчас не проводят четкой разграничительной линии.

-Г В. Радлов. Из Сибири...

² Там же. С. 396-397.
С. 378.

Но шаман вовсе не дублирует функции священнослужителя теистического общества. Еще Вильгельм Радлов указывал в своих заметках по шаманизму: «Не только шаман делает погоду, пророчествует и т.д. В торжествах по поводу рождений, свадеб и смерти шаман не принимает никакого участия, и только если этим событиям сопутствуют неблагоприятные предзнаменования, которые люди хотят попытаться обезвредить с помощью заклинаний, то зовут шамана»¹.

Современные, более точные знания о шаманизме несколько расширяют функции камлания. Например, в заупокойных ритуалах шаман совершенно незаменимый участник, но, в сущности, замечание исследователя XIX века справедливо. Ведь все, что связано со смертью и потусторонним миром может рассматриваться как нечто «неблагоприятное», выпадающее из истинного порядка мира, где смерти нет места. Потому-то на похороны и заупокойные обряды зовут шамана.

«Страх перед силами тьмы, преследующий шаманиста, — из-за чего он никогда не чувствует себя в безопасности, — заставляет его искать способ, с помощью которого можно узнать заранее о намерениях злых духов, предотвратить их нападения, привлечь на свою сторону. Такой способ он видит только в содействии всемогущих шаманов, которые, благодаря посредничеству своих предков, могут вступать в связь с силами нижнего мира, ублажать их дарами и, исполняя все их желания, предотвращать грозящие человеку несчастья»².

Сегодня лучше, чем во времена В. Радлова известно, что шаман не просто угодливый раб духов, но их полноправный союзник и соперник, решающийся порой, собирая в своем бубне множество духов-помощников, на жестокое противоборство с силами тьмы. Однако, по существу, вывод автора «Из Сибири» трудно оспорить. *Силой, заставляющей соплеменников обращаться к услугам шамана, является страх.*

Наш старый знакомец, Мало Онинка, рассказывал в 1973 году Анне Смоляк: «Я в тайге боюсь спать один — чертей кругом много. Сделал девять стружек, опоясался, на шею повязал — успокоился: теперь черт не тронет». Эти удивительные стружки — гиасидан — широко распространенный среди нанайцев способ беречься от злых амбанов, которые в них «запутываются». Стружки

использу-ются во многих обрядах. С больного чертей
счищают стружками.

¹ В. Радлов. Из Сибири... С. 400.

² Там же. С. 366.

³ А.В. Смоляк. Шаман... С. 234.

«Без стружек не очистишься» — объясняют нанайцы. Но, разумеется, не любая стружка обладает столь удивительными силами. *Гиа-сидан* — стружка особая. При ее изготовлении шаман просит духов-помощников войти в нее и уберечь того, кто будет ею пользоваться, от зла. Оберегают не стружки, а духи по просьбе шамана в них пре-бывающие.

Алтайский шаман обходится без стружек, но и он очищает заказчика камлания от всякой скверны. Для этой цели здесь используется шаманский бубен и колотушка. Проводя поперек спины заказчика колотушкой, шаман говорит:

Вынь выпущенную стрелу!
Возьми ее, мой искусный посланник!
Не возвращайся шестьдесят лет!
Оставайся вдали семьдесят лет!
Возьми выпущенную стрелу!
Унеси ее отсюда быстрее, чем текут речные воды!

Затем всех членов семьи заказчика камлания шаман обнимает так, чтобы заключенный в объятия был между бубном (прижат к груди) и колотушкой (к спине). Духи, находящиеся в бубне и колотушке, очищают людей от беды¹.

Таким образом, страх перед духами изгоняется не обращением к силе, большей чем духи, не призыванием их Создателя Бога, но заключением соглашения с одними духами против других. Шама-нист является актером драмы, разыгрываемой исключительно в мире духов.

Следствия этого ограничения духовного кругозора проявляются сразу же. «В мире шаманства нет вечной справедливости. Как боги света, так и боги тьмы отнюдь не действуют исключительно в со-ответствии с этическими принципами. Их можно подкупить и воздействовать на них с помощью сладких жертвенных яств, и по-лучив богатые дары они охотно смотрят на многое сквозь пальцы. Они завидуют богатству людей и ото всех требуют дани. Поэтому постоянно необходимо вступать в сношения с духами света и тьмы при посредстве имеющих особый дар людей».

Мысль В. Радлова предельно ясна и хорошо отражает этическое существо шаманизма. Поскольку абсолютный центр добра выведен за пределы ценностной системы шаманиста, то все духи только относительно добры и

относительно злы. От человека ожидается не следование
Абсолюту, Который защитит его от всех напастей

¹ *В. Радлов*. Из Сибири... С. 382.

² Там же. С. 364.

темных сил, не борьба с собой, не внимательное наблюдение за собственной душой — не вошел ли в нее враг, не стала ли она противником Благу, добровольно согласившись на зло, — нет, шаманист смотрит не в себя, но вовне, в мир, который полон опасностей внешних, опасностей от своенравных, жадных и злых духов. Он пребывает в постоянном страхе. Но этот страх не похож на страх человека теистической религиозности прогневить Бога и лишиться Его защиты. Страх шаманиста совершенно иного рода — он боится внешнего мира, его стихий и сил, поскольку, в сущности, он совершенно открыт всем этим стихийным силам. Он незащищен перед ними, и только вступая с некоторыми из них в соглашение, подкупая их жертвами, соединяясь с ними в инициациях, надеется шаманист уберечь себя от гибели. Но надежда эта всегда остается зыбкой: духи своенравны.

Обращаясь к обитателям Филипп (город в Македонии), апостол Павел поучал их: «Не заботьтесь ни о чем, но всегда в молитве и прощении с благодарением открывайте свои желания пред Богом» [Фил. 4.6]. Такая свобода «сынов Божьих» не известна шаманистам, всегда заботящимся об угождении многим хозяевам и всего устрашающимся.

Мне уже приходилось говорить об этическом релятивизме современных неписанных народов. Изучение шаманизма открывает в этом явлении новую грань — люди неукоренены в добро потому, что в мире духов такое укоренение невозможно. Чтобы встать на твердую нравственную почву, необходима абсолютная точка отсчета. Она легко обретается в теистической религиозности, а вот в мире духов ее нет.

Шаманизм — это строй души и форма духовного устройства человека, оказавшегося вне теистической религиозности. Поскольку выбор добра требует волевого акта, сознательного действия души, то можно предположить, что шаманизм возник не случайно: он стал формой религиозного существования там и тогда, где и когда люди предпочли служение самим себе служению Абсолютному Благу, Подателю жизни и полноты бытия.

Шаманист не согласится с предположением, что он служит духам. Нет, он, с помощью шамана, пытается заставить духов или служить, или, по крайней мере, не вредить ему самому. Шаманист себя ставит в центр вселенной, из которой устранен Бог. И что же? В

результате мы видим вымирающие народы, жестоко теснимые цивилизацией на периферию обитаемого мира.

Мы должны задаваться вопросом: почему неписьменные народы остались неписьменными, почему они не разделили судьбу иных племен, вот уже пять тысячелетий строящих письменную

сложную цивилизацию. Ответов может быть два — или неспособность к высоким формам социальной и интеллектуальной организации, или нежелание. У нас нет никаких оснований подозревать шаманистов в органической неспособности к государственности или к книжной культуре. Многочисленные факты превращения неписменных народов в письменные, догосударственных в государственных — явное тому доказательство. Но всякий раз такое обращение проходило и при изменении религиозной основы народной души. Над миром людей и духов вновь воцарялся его Создатель. Переход к государственности всегда был концом шаманизма. Следовательно, и неспособность к государственности, и цивилизации есть следствие волевого отказа поместить Абсолютное начало в центр своего умственного космоса.

Так же как государственность, по моему убеждению, есть вторичный результат теизма, и шаманизм есть вторичный результат отказа от признания за Творцом Его прав на сотворенное Им.

Возвращаясь на уровень конкретного религиоведения, зададимся вопросом, когда имел место этот отказ. Ответить нелегко и, в сущности, мы будем искать ответ во всем курсе «Истории Религий». Однако необходимо отметить, что в фольклоре всех неписменных народов присутствуют рудименты былой, теистической картины мира, но как бы в неактуализированном и необязательном состоянии.

Мирча Элиаде как-то заметил, что «экстазы шаманистского типа кажется могут быть документированы с эпохи палеолита»¹. Даже если это и так, то все равно шаманизм безусловно не был доминирующей формой религиозности в доистории. Шаманизм нигде не порождает ныне великих цивилизаций и непонятно, как древнейшие государства могли появиться, если общества, их создавшие, были шаманистическими. Скорее иное — шаманизм, колдовство суть формы вторичной деградации теистических практик. Если эти деградации имели место до того, как общество перешло к государственности, то народ, предпочтя обходиться без служения Богу, одновременно остался и без плодов этого служения, то есть без письменной культуры, государства, сложно организованной общественности.

Из поздненеолитических обществ, из мегалитической

религиозности IV—III тысячелетий до Р.Х. шли два пути — в государственность теистического типа и к стагнировавшему, остановившемуся в развитии обществу, отказавшемуся от служения Богу и успокоившемуся в мире духов. Быть может, первые выборы сдела-

-Г *M. Eliade.*
HRI. I, P. 242.

ны были еще раньше, при переходе от палеолита к неолиту. На это намекает существование весьма архаичных сообществ, не знающих производящего хозяйства — коренные жители Австралии и Тасмании, Огненной Земли, некоторые племена пигмеев Центральной и Южной Африки. Не уклонились ли предки этих племен от теизма к демонизму тогда, когда для продолжения «хождения пред Богом» надо было затратить изрядные усилия, косвенным следствием которых стала неолитическая революция?

В то же время в шаманских практиках заметны элементы и исторических религий — на некоторые из них я уже указывал. Иные шаманские песнопения сибирских народов поразительно напоминают ведические гимны, а предания — мифы, за ними стоящие. Вот, например, гимн огню, записанный И.А. Худяковым: «Этого Господа Бога меньший сын Далан Дарган с чисто белыми наколенниками, Баябат Дьяло, Раздвоившийся хвост, Удачные когти, Львиная доха, Рысья шапка, Плеть из падающей звезды, Мелкая седина, господин дедушка, дух священного огня ведь ты, однако! Пришедши на это среднее место для волнующегося белого дыхания трех [племен — ?] якутов, тридцать лет ты лежал неподвижно! Когда Господь Бог прогонял тебя на среднее место, чтобы было дыхание кругом четырех [колен] якутов, ты спустился, держа в правой руке веселую серебряную плеть! Ты спустился, держа в левой руке большой меч. Ты спустился, держа вместе с тем в правой руке медный с побрякушками ожиг. Ведь ты, милующий нас, скрывай же ты нас в ширине твоей и завертывай в узком! Выпаривай нас, душу людей твоих и твоего скота в трех-поясном, глухо серебряном твоём гнезде и не давай нас восьми хитrostям восьминогого Аан Адъарай Бёгё [главе нижних злых духов]... Готовы тебе сливки новодоек, отстой [молока] стародоек, наше желтое масло. Стой, вполне наевшись!»¹.

Шаман почти безусловно воспроизводит в этой, не очень ладно переведенной песне, древний ритуальный контекст, но сам ритуал, в точном смысле этого слова, для него не существует. Задача со-работничества Богу в гармоническом хранении мира, столь актуальная для древних ритуалистов, равно индо-арийских или семитохамитских, шаману чужда. Осталась только память о когда-то бывшем деле, а само дело утрачено.

«У всех народов... — указывал Мирча Элиаде, —

шаманизм об-наруживает прямую зависимость от
заупокойных верований (Гора, Райский остров, Древо
Жизни) и от космологических представле-ний (Ось Мира
— Мировое Древо, три космические зоны, семь

¹И.А. Худяков. Краткое описание Верхоянского округа... С. 258—
259.

небес и т.п.). Занимаясь своим ремеслом целителя или проводника душ, шаман пользуется традиционными сведениями о загробной топографии, сведениями, основанными в конечном счете на архаической космологии». Другими словами, шаман помнит иной религиозный строй давно ушедшей жизни, но заимствует из него лишь «фактуру», пренебрегая той сущностью, которой жила архаическая вера. В шаманизме мы, при внимательном взгляде, можем различить пласты отвергнутых дерзаний человеческого духа.

Мирча Элиаде предлагает весьма интересную концепцию появления шаманизма: «Нельзя ли эту, отклоняющуюся от нормы технику, помимо «исторических» объяснений, которые можно было бы для нее найти... интерпретировать также в другом плане? Например, не обязано ли отклонение шаманского транса от «нормы» тому факту, что шаман пытается опробовать на конкретном опыте символику и мифологию, которые по своей природе (так как имеют отношение ко временам предбытийным. — А.З.) не подлежат эксперименту, не поддаются конкретной «проверке опытом»; одним словом, не стремление ли достичь любой ценой и неважно каким способом вознесения *во плоти*, мистического и в то же время *реального* вознесения на Небо, — не оно ли привело к ошибочным трансам, которые мы наблюдали; не является ли, наконец, такое поведение неизбежным следствием отчаянного желания «пережить», а иначе говоря, «опробовать на опыте» то, что в нынешнем человеческом состоянии (греховности, падшести. — А.З.) возможно лишь в плане «духа»?»². Понятно, что такое дерзание в человеческом существе, как в существе *мыслящем*, не может возникать и тем паче реализовываться *стихийно*, но всегда предполагает целенаправленную и сознательную волю.

Неписменный характер тех культур, от которых «откололся» шаманизм, дает нам мало надежды найти памятники слова со следами волевого выбора. Но рассматривая современный диалог шаманизма с теистическими религиями, мы обнаруживаем детали, помогающие восстановить картину *того* драматического самоопределения.

Сами шаманисты, несмотря на то, что они большей частью люди простые и не склонные к

интеллектуальным рефлексиям, достаточно ясно сознают отличность своего духовного мира от мира теистической религиозности.

¹ М. Элиаде. Космос и история... С. 167—168.

² Там же. С. 197—198.

Ссылаясь на Джонатана Ригга, Эдвард Тайлор сообщает о характерном обычае, распространенном среди западнояванского племени саджиру: «Саджиры, живущие в этой области, исповедуют ислам, но втайне придерживаются своей прежней веры (то есть шаманизма. — АЗ.) и при смерти или погребении торжественно увещевают душу отказаться от мусульманского Аллаха и направиться к местопребыванию душ своих предков»¹. Иными словами, саджиру прекрасно понимают, что исламский рай — сад друзей Божьих (джаннаха вали Аллах) и загробный мир предков-демонистов суть вещи совершенно различные и из одного в другой перейти невозможно, если не совершить *волевого* отречения от одной из вер.

Вильгельм Радлов в своем очерке шаманства рассказывает о беседе, которую он вел в духовной миссии на реке Кебизень (Горный Алтай, современный поселок Турочак) с двумя крещеными шаманами, желая узнать поподробнее о их былых верованиях. К большому огорчению путешественника, его собеседники всячески старались уйти от разговоров на эту тему, и в конце концов объявили: «Наш прежний бог уже и так разгневан, что мы его покинули; что же он сделает, если узнает, что мы теперь еще и предаем его? Но еще больше мы боимся, что русский Бог услышит, как мы говорим о старой вере. Что же спасет нас тогда?».

Крестившиеся шаманисты, как можно видеть из этого высказывания, ясно сознавали колоссальную различность между своей «старой» и новой верой. В другом месте очерка В. Радлов, сам — человек вполне светский и скептический — констатирует: «И уже давно крещеные и лишь недавно перешедшие в христианство алтайцы, телеуты и т.д., так же как и русские, считают шамана настоящим слугою дьявола, который своим камланием действительно может свершить нечто сверхъестественное... Алтайцы недавно крещеные и, как я удостоверился, действительно принявшие христианство по убеждению, заболев, все еще ночью тайком зовут шамана, чтобы он своей дьявольской силой отвратил беду, и что наряду с верой в божественную мощь христианства нерушима вера в дьявольскую силу заклинаний»³.

Здесь ученый вскрывает сущность так называемого «двоеверия», часто приписываемого и русскому простонародью. Крещеные шаманисты, признавая

великую силу «русского Бога», не считают его, однако, всемогущим. Кое в чем Он все же уступает тем духам, служителями которых является шаман. Это вообще характерная черта

¹ Э.Б. Тайлор. Первобытная культура. М., 1939. С. 323.

² В. Радлов. Из Сибири... С. 356.

³ Там же. С. 400.

демонистической религиозности, в которой отсутствует абсолютная духовная сила и все силы как *этого*, так и *тех* миров — от-носительны.

Для шаманиста, даже сознательно принявшего таинство крещения, Бог христианства остается лишь одной из сил, Он не переживается как всемогущий, как Творец (поскольку Творец не может не иметь полноты власти над сотворенным Им). В душе обратившегося к христианству шаманиста Бог остается кем-то наподобие высших духов его прежней веры — *Бай Ульгена, Эндури, Кайра Хана*. Именно поэтому есть сферы жизни остающиеся вне Бога, и для решения задач, в этих сферах возникающих, оказывается необходимым обратиться к услугам шамана-колдуна.

Настоятель храма села Троицкого на Амуре (на этом месте в 1930-е годы был построен город Комсомольск) писал в отчете Святейшему Синоду: «Местные гольды отходят от язычества и так хорошо воспринимают наше вероучение, что перед уходом на охотничий промысел жители одного селения заказали нашему священнику провести молебен. Священник это сделал с удовольствием, а гольды усердно молились, как он им велел». Комментируя это сообщение Анна Смоляк пишет: «Разумеется, обращение нанайцев к священнику, так же как призывы к *Лаоя* и *Саньси* (духи, владыки различных небесных сфер. — А.З.), отнюдь не означало отказа нанайцев от старинных верований; просто они воспользовались присутствием священника, что, по существу, означало «авось, и русский бог также поможет»... Нанайцы в начале XX века ходили в церковь по воскресениям, крестили детей, некоторые даже венчались. Но и до сих пор вера в традиционных богов и духов среди пожилых людей не утрачена»¹.

В сущности же, здесь мы сталкиваемся с известным феноменом религиозного сознания. Когда человек не чувствует в себе достаточно воли и готовности всецело предаться Творцу, он компенсирует собственное малодушие и увлеченность миром самим по себе, отделяя от Бога те области своего существования, в которые *сам* не желает Его допускать. Но «свято место пусто не бывает», и в те области бытия, из которых изгнан Бог, вторгаются духи, к помощи которых и прибегает двоеверец.

Такая христианизация делает христианство только элементом шаманистического комплекса, а христианский Бог пополняет «ка-талог духов»

шаманиста, и мало утешения для миссионера, если в катологе этом Творец всяческих получает даже одно из первенствующих мест.

¹ А.В. Смоляк.
Шаман... С. 17.

При встрече шаманизма с исламом возникают очень сходные двоеверные формы, но из-за меньшей догматической четкости ис-лама в сравнении с христианством и меньшей институциональной организованности, шаманизму кое-где удается сосуществовать с верой пророка Мухаммеда подлинно «нераздельно и неслиянно». В законах XVIII века малайского княжества Перак сказано: «Му-еззин — это хозяин в мечети, а паванг — хозяин в доме больного, на рисовых полях, рудниках. Он должен быть проникательным, обходительным, трудолюбивым, правдивым, не влюбляться в женщин. Если кто-нибудь заболел, паванг должен немедленно прийти на помощь. Паванг не может быть лживым, надменным, вспыльчивым, корыстолюбивым»¹.

А между тем *паванг* — это типичный шаман. Вот как описывает его врачебную помощь очевидец: «Я сам видел, как он подпрыгивал, падал на землю, катаясь из стороны в сторону, не меняя при этом положения рук. Он то бегал по определенному огражденному месту, то падал на землю, то садился: он кричал, рычал, читал заклинания и молитвы. Когда дух «дедушки» (так именуют духа-тигра в условном языке малайских колдунов. — А.З.) садился ему на руку, он начинал читать отрывки из Корана по-арабски или призывал Аллаха; когда им овладевали духи, он произносил заклинания, стонал, иногда делал неясные намеки, которые вызывали взрыв хохота в толпе». «Обряд лечения, проводимый бомором (особо сильные паванги, наученные своему искусству не людьми, но духами во сне. — А.З.) в современной малазийской деревне, почти ничем не отличается от вышеописанного» — комментирует это сообщение Елена Ревуненкова³.

Подобным же образом ведут себя и среднеазиатские шаманы-целители *баксы*. Даже внешне, прической и одеждой, они резко отличаются от обычных мусульман. Баксы не скрывают, что искусство и сила их происходит от джинов (духов), и в то же время они хотят считаться правоверными и боятся прослыть *капырами* (немусульманами). Прошения баксы при камлании плавно переходят от молений Аллаху и Его Пророку к Чингис-хану, духам гор и рек, к покровителям рода и к предкам больного. Простые киргизы и казахи охотно пробегают к услугам *баксы*, но культурные исламисты чураются даже приближаться к таким «целителям». В.

Радлов рассказывает, что он

¹ R.O. Winstedt. The Malay Magician being Shaman, Saiva and Sufi. L., 1951. P. 69. Цит. по: *Е.В. Ревуненкова...* С. 110.

² B. A Nelson Annandale. A Magical Ceremony for the Cure of a Sick Person among the Malays of Upper Perak // Man. L., 1903. V. 3. № 1. P. 102-103.

³ *Е.В. Ревуненкова. Народы Малайзии...* С. 113.

видел собственными глазами, как татарские купцы, увидев баксу, «с отвращением отворачивались и с ужасом отплевывались»¹.

Грань между демонистом и теистом достаточно определенно со-знается и тем и другим. Они связывают себя с различными уров-нями реальности и с несходными силами. Демонист еще может наивно полагать Бога теистических религий одним из многих духов своего привычного мира, но и тут среди людей немного искушен-ных, в среде шаманов, противопоставление «старой веры» новой обычно вполне сознательно даже при сохраняющемся «двоеве-рии». Что же касается последователей тех религий, которые учат соединению человека с его Творцом, то здесь двоеверие, уход в колдовство, в заговоры, обращение к шаманам и боморам **всегда** является безусловным признаком религиозной деградации, симп-томом того, что человек, сознательно или подсознательно, то есть боясь признаться себе, не решается встать перед Всемогущим Бо-гом, ощущая, что за такое высокое право от него требуется колос-сальная жертва — жертва собственным эгоизмом, самостью. Не каждый, далеко не каждый и человек и народ готов к принесению такой жертвы. А коли человек не жертвует собой, то Бог покидает пространство его ума, оставляя его один на один с бесчисленными духами, в мире которых такому человеку приходится научиться теперь жить.

Прав был, видимо, С.М. Широкогоров, когда наименовал ша-манизм «способом самозащиты и проявлением биологических функций рода»². Сам себя поставив в положение «жизни вне Бога», человек смог приспособиться к новой ситуации и биологически выжил, создав шаманизм — способ взаимодействия обезбоженного человека с миром духов. Но цена такого выживания оказалась не-малой — тягостное, нищее существование за окраиной цивилизо-ванного мира, вечный страх от бесов и дурная бесконечность ино-бытия, в котором течет тот же Амур, высятся те же сопки, и предки с ужасающей монотонностью отправляются бросать невод и стре-лять диких оленей.

Оставаясь в границах шаманства еще ни одна человеческая общ-ность не смогла создать цивилизацию, государственность, преем-ственную письменную культуру. Только сознательное волевое обращение к забытому Творцу превращало выживание в напря-

женную и осмысленную жизнь, вело к великим
достижениям в

¹ В. Радлов. Из Сибири... С. 403.

² С.М. Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства у
тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета.
Владивосток, 1919. Вып. 1. С. 107.

этом мире и успокаивало души надеждой на величайшую из возможных для человека целей, на восстановление единства твари со своим Создателем. История шаманизма подтверждает истину, высказанную две тысячи лет назад:

«Однако ж тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» [Лк. 10.20]. Словами этими подводится итог вековому спору демонизма с теизмом.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Текст камлания, записанного Анной Смоляк 8 января 1972
года

в больнице села Троицкого. Камлает нанайская шаманка
Пара Гейкер
из сел. Даерга. Лечение больного.

Шаманка зовет своих духов-помощников.

Г.Г.: «Алха Мама, Дилу Мама, Богдано, Чонгида Мапа, быстро, ветром приходите!» [Богдано Мапа, Чонгида Мапа — шаманы 1920—1930-х годов из рода Онинка; Г.Г., также урожденная Онин-ка, считает себя их наследницей. Алха Мама — когда-то дух-помощник Богдано, теперь служит ей. Мама — старуха, бабушка. Духа-помощника аями Дилу Мама она получила от Чонгида Мапа; мапа — старик. — А. С.].

Г.Г.: «Сэрумэ пиктэ, мэдур пиктэ, япоро пиктэ, симур пиктэ, помогайте мне яя — камлать, петь! Приходите ко мне, сядьте мне на горло, на грудь!» [пиктэ — ребенок, сэрумэ — голый, япоро — трехголовый змей, симур — фантастический змей, мэдур пиктэ эдэхэ — талисман этой шаманки в виде маленькой металлической антропоморфной фигурки. Таким образом, все перечисленные духи — дети; в ее представлении они, несмотря на названия, антропоморфны. Отметим, что обычно нанайцы говорят эдехэ, но Г.Г. — эдэхэ. — А.С.].

Г.Г.: «Все вместе давайте искать панян — душу больного. Дабунг-ги, Сусу, Хунгун, Чойдака Мама, Дадка Мама, вставайте, приходите помогайте искать!» [Дадка Мама, Чойдака Мама — шаманки 1920—1930-х годов,

теперь их духи — духи-помощники Г.Г. Эти шаманки жили в местностях Сусу, Дабунги, на острове Хунгун. — А.С.].

Г.Г.: «*Ному ама*, зову, приходи!»

334

Комментарий Г.Г.: «Когда я была сумасшедшей, то вместе с *Наму ама* (*ама* — отец, *наму* — море) ходила у моря. Среди девяти отцов он был самым младшим. Его всегда зову».

Г.Г.: «Девять *вэю* (солдат) зову!»

Комментарий Г.Г.: «*Наму ама*, живущий не в самом море, а под ним, в *доркине*, где находятся деревни водяных людей, всегда приводит с собой *вэю*».

Г.Г.: «С девяти сопков духов *Айкагдян* зову, быстро приходите!»

Комментарий Г.Г. «Дух *Айкагдян* мучил меня во время ша-манской болезни, по сопкам таскал».

Г.Г.: «Я всех духов зову и учу: «Так работайте!». *Мукэ эндур пиктэни*, приходи!»

Комментарий Г.Г.: «Дух *мукэ эндур пиктэни* — ребенок водяного бога в виде человека с лицом рыбы; я его видела во сне, от этого долго болела. Однажды во сне, во время болезни, вышло у меня много чего-то изо рта. *Наму эдэни* и *Дадка Мама* позвали трех начальников («по виду — как русские»), и те разрешили открыть вместилище, внимательно посмотреть. Оказалось, что там были головы уток и еще что-то. Был там и *мукэ эндур пиктэни*. С тех пор он мой сынок, помощник. После я поправилась. Сделали фигурку *эдехэ* этого духа. Теперь во время кампаний вызываю себе в помощь и его и этих трех «начальников». У меня во время болезней во сне выходило изо рта много духов, даже совсем недавно. Выйдет дух — болезнь прекращается».

Г.Г.: «*Майдя Мама*, *Этт* [духи-матери. — А.С.], брат, сестра, сын, все приходите, становитесь рядом, помогайте идти!»

Комментарий Г.Г.: Ее 40-летний сын много помогает ей во время кампаний, так же, как и сестры, живущие в Комсомольске. В действительности они на кампаниях не

присутствуют, она только их зовет и о них поет. [В ответ на мой вопрос Г.Г. сказала: «Так делали все большие шаманы, когда камляли для *панян*, и *сэвэн* искали ее». Г.Г. называет их — своих духов-помощников — име-нами сына, сестер, дочерей, брата («это помогает камланию»)].

Г.Г.: «Собака, щенок, все привязывайтесь ко мне веревками!»

Комментарий Г.Г.: «Первая идет *нёукта* (душа шамана. — А. С.), далее — *Наму ама*, затем собака, а потом уже все остальные».

Г.Г.: «Пойдем все к дому больного старика Онинка в Найхине». [Камлание происходило в доме шаманки, в 1,5 км от Найхина. — А.С.]

Г.Г.: «Идем к дому Онинка, ищите, проверяйте, след найдите! Девять *сэвэн*, девять *вэю*, хорошо ищите! Куда идти? Собака *кэймэдэ*, нюхай след. Куда утащили *панян Онинка хала*? (*хала* — род. — А. С.) Не делайте меня пустой, чтобы не зря я пела, ездила,

ходила. *Наму ама*, точнее идите!» [Шаманка несколько раз сильно кричит, ее трясет, мне говорит: «Когда приходят духи — терпенья нет, кричу, душа волнуется!» — А. С.]

Г.Г.: «*Симур мама*, приди!» [*Симур* — дух, фантастический змей. — А. С.]

Комментарий Г.Г.: «Во сне этот змей меня обвинил, я сильно болела; его разрубили, я сразу поправилась. Теперь он мне помогает камлать».

Г.Г.: «Собака *кэймэдэ*, на запад иди, не ошибись. *Алха Мама*, хорошенько идите, *панян* найдите! Уже до места доезжаем, около яра едем. У *Гаоня* (местность, бугорок. — А. С.) *панян* лежит в *дэгдэ огда* (воздушной лодке. — А.С.), туда злые духи положили душу больного. Где солнце падает — там, рядом идите. *Наму ама*, хорошо направляйте дорогу! Злые духи таскали душу *панян* в *лэмпэру дё* (длинный дом. — А.С.), тут они отдыхали. Отсюда опять лодкой полетели. С сопки *Суйкэни* спускаемся [на вершине этой сопки три стула, туда нисходит и там отдыхает верховный бог *Сяньски эндур*¹. — А.С.]. Не ошибитесь, идите точно!»

Она спрашивает у больного: «Как ты себя во сне видел? Будто упал? А потом сразу проснулся? Верно ли?»

Ответ: «Да».

Г.Г.: «Еду, земля буграми, ямами. Точнее!» [это ее обращение к духам. — А.С.]. [К больному]: «Ты сон видел: собака прыгала, хотела кусать тебя?»

Ответ: «Верно».

Комментарий Г.Г.: «Я всегда найду, не ошибусь! Когда я была сумасшедшей, десять лет язык не уставал петь разными голосами».

Г.Г.: «*Ама*, сильней иди!». [Опять к больному]: «Ты видел сон — темная деревня и ты не знаешь, куда идти?»

Присутствующие кричат: «Правильно!»

Г.Г.: «Я иду этой темной деревней. «*Диулимди ама* (ведущий. — А.С.), хорошенько иди! *Сэрумэ пиктэ*, ты направляй, чтобы я не напрасно камлала. *Алха Мама*, *Дилу Мама*, хорошенько идите!»

Г.Г. опять обращается к больному: «Видел ли ты сон: был на рыбалке, сильный ветер, волна большая, ты испугался?»

«Правильно», — отвечает больной.

Г.Г.: «Я этой дорогой иду!» Обращается к направляющему: «Иди скорее!» Девять отрядов, отец *Наму эдени*, хорошо идите!»

Комментарий Г.Г.: «Когда я была сумасшедшей [это она повто-ряет почти на всех кампаниях. — АС.], к *Сагди Ама*, *Эндур Ама* ходила».

¹Нанайцы говорят неодинаково: *Саньси* и *Сяньси*.

Г.Г. [больному]: «Ты видел сон: лед идет, торосы становятся?» — «Да». — «Я идут этой дорогой. Хорошенько идите! Уже лед кончился, на море остров. Там *мокто пуймур* (дракон, она его зовет к себе помогать. Дальше едут. — А. С.]».

Г.Г. [больному]: «Видел ли ты сон: лед тоненький, ты замерз, идти трудно, не знаешь куда?» — «Правильно!» — «Иду этой дорогой».

Г.Г. [больному]: «Ты видел сон: сидишь в шалаше, лодки нет, думал, куда пойду? Видел это?» — «Да!» — «Небо в тучах, солнца нет — видел?» — «Да».

Г.Г.: «Идите, идите, дорогу не потеряйте. Вот уже с воздуха они [духи. — А. С.] спустились, тащат *панян* по земле. Крутой поворот, дорога идет у воды, вижу у воды дорогу, по которой *Муэ Эндурни* [водяной бог. — А.С.] выходит, — туда понесли *панян*. Вынесли, опять положили в воздушную лодку. Лодка летит, а внизу марь, мох, пар, туман над болотом. Лодка идет в тумане, у больших сопкок *Янггиль хурэни*. Отцы *Наму ама*, *Чонггиди Ама*, мать *Алха Энин*, помогайте: сопки высокие, негде обойти! На горе *Янггиль* стоят три стула, тут *Сяньси Эндур* сидит. Обходим сопку вокруг. Вот деревня, большая, как город. Быстрее идите. Деревня будто огорожена торосами льда. Надо скорее найти след *панян*, ближе подходите! Лед стоит, как *дюка* (шалашик). Деревня огорожена девятью изгородями из льда, через них идет тропинка. Все вместе идем по ней. [«Когда с ума сошла — тоже по воздуху летала», «это я себя хвалю», — сказала шаманка при расшифровке пленки. — А.С.]. Уже подошли, идем в эту крепость».

Комментарий Г.Г.: «Когда я была сумасшедшей, чертом, богом, уже ходила сюда».

У каждой двери девяти изгородей Г.Г. молит: «*Даи Ама*, *Сагди Ама*, *Сяньси Эндур*, *Лаоя*, пожалуйста, откройте, надо *панян* забрать. Будем в благодарность *сэвэн мио* делать, давно его забросили. Если поправится — новый сделаем! [Это моление *кэсиэ гэлэури* повторяется несколько раз, при этом подвесками на поясе *янгпán* не гремят. — А.С.] Пожалуйста, откройте дверь. [Она заставляет вместе с собою молиться всех *сэвэн*, которые пришли. — А. С.] *Сагди Ама*, *Хэдер Энин*, *Хэдер Ама*, *Сяньси*, *Лаоя* — верхние духи, вы меня заставили быть шаманкой, теперь меня слушайте: мужчи-ны *Онинка панян* отдайте, я ее ищу, чтобы больше никто не трогал, пусть живет. *Эндур Ама*, дверь открывай!» [Гремит поясом. — А. С.] Открыли, все

входят: три бога — *Сагди Ама, Лаоя, Сяньси Ама* — сидят за столом на табуретках, решают, что делать. Все *сэвэн* шамана кланяется до пола.

Г.Г.: «Если поправится — будем делать *мио*». [Во время моления богам — легкие, частые удары по бубну, погремушки на поясе «молчат». — А. С.]

Больной кричит: «Будем *мио* делать!» [*Мио* — это лист бумаги или кусок ткани с антропоморфными изображениями духов. Об их количестве сообщал дух шаману, нельзя было делать больше или меньше; для каждой фигуры шаман камлал, одухотворяя одну за другой. — А.С.]

Наконец открыли дверь. Заходят в длинный дом, много комнат, в каждую идут, ищут. У входа в каждую комнату стоит страж, но он их пропускает: сам *Эндур* разрешил. В одной комнате в гробу лежит *панян*. Шаманка кричит своим духам: «Открывайте!» Сама начинает открывать, *сэвэн* ломают гроб, рычаг, кричат. Открыли: вот она! Надо провести *илгэси* [опознать душу. — А.С.]. Г.Г. спрашивает у больного: «Правда ли, что у тебя на шее раньше была рана?» — «Да». — «На левой руке палец чем-то резан или раздавлен?» — «Верно». [По названным признакам шаманка определила, что это — душа данного больного. — А. С.]

Вытаскивают *панян*; *Наму ама* взял ее (*сэкпэчи* — хватать), понес. Шаманка кричит, страшно волнуется: «Все проверяйте! [Ей дали воды выпить. — А. С.] Скорее идите все; *Наму ама*, хорошо вези!».

Вышли на улицу, полетели по воздуху. Путь с *сэвэн* прямой. Теперь главное — не оставить следа, чтобы злой дух не привязался.

Г.Г.: «Надо туманом маскироваться!»

Духи *мокто пуймур* и другие делают сзади туман, чтобы никто не шел по их следу. *Наму ама* идет впереди.

Г.Г.: «*Наму ама*, скорее, не потеряй *паиян*! Когда была сума-сшедшей, день и ночь песни пела. [Она вспоминает своих духов-помощников. — А. С.] Прямой дорогой идите, *панян* хорошо несите!»

Девять *вэю* идут прямо к дому.

Г.Г.: «Не уроните *панян*, не давайте ей болеть, лечить нужно! [Шаманка просит глоток воды, пьет для *Наму ама*. — А. С.] Сейчас поедem к *Энин Мама* (*Майдя Мама*) в хранилище. Ветер дует, проезжаем *Хунгун* [там жила шаманка *Дадка Мама*. — А. С.]».

Г.Г.: «Раньше я от *Бали Мама*, от *Харха Мама* сумасшедшая бегала. *Энин Мама сэвэн* перешел ко мне от *Дадка Мама*. Едем к *Иману*. [Поет песню о сопке *Кэрэмэ хурэни*. — А. С.] Идем дорогой *Дадка Мама*, *Майдя Мама*, близко от оз. *Ханка*. Идем берегом

орочского озера *кекал наму кирани*, в котором ходит пестрая калуга *алха адинди дэдихэни*. Этой дорогой раньше я, сумасшедшая, ходи-ла. Через вершину р. Кевур, к *Энин Мама* идем».

Пришли. Городьба. Домик дёгдиан, хранилище душ, девять собак караулят.

Г.Г.: «Дверь откройте! [Духи открыли, несут панян в дом. Положили в хорошее место. — А. С.] Онинка *панян* надо болезнь снимать!»

Комментарий Г.Г.: «В таз положили, я будто мою, снимаю болезнь».

Г.Г.: «*Энин Мама*, лечи, чтобы завтра здоровая была, чтобы на лицо свет упал, чтобы поправился! Дверь закрывай, ворота закры-вай, все *панян* храни, ухаживай. Сделаем, чтобы тут ничего не было, будто пустая рёлка (возвышенная местность. — А.С.), ничего не видно, домика *дёгдиан* будто и не было».

Духи маскируют местность, домик сразу исчезает. Быстро пере-несли в свою деревню. Уже в свой дом вошли вместе с духами. Они собираются в углу. Г. Г. пьёт несколько глотков водки: их угощает.

Г.Г.: «Все уходите!»

Духи ушли.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Книги Библии (Ветхий и Новый Завет) даются в русских изданий системе сокращений. принятой для

Бхг. Герод.	Бхагавадгита
Добр. Ил.	Геродот.
Мерик.	История
	Добротолюбие
Од.	Иллиада,
Опис. Элл.	Гомер
СТ. ER ERE	— поучение Гераклеопольского царя царевичу
HR	Мерикара
М. Eliade.	—Одиссея, Гомер
HRI	—Павсаний. Описание Эллады
PG.	—Тексты ковчегов (Тексты саркофагов)
PL.	—Encyclopedia of Religion (Vols. 1—16.
Pyг	Chicago. 1987)
.	—Encyclopaedia of Religion and Ethics (Vols. 1—13. Edinburgh, 1901-1932)
RV.	—Histiria Religionum (Vols. 1—2, Leiden, 1968—1971)
Ur	— History of Religious Ideas (Vols. 1—3, Chicago, 1978—1986)
k.	—Patrologia Graecae (Migne)

—Patrologi
a Latine
(Migne)
—Тексты
Пирамид
—Ригведа
—
Urkunden
des
agyptischen
Altertums
(Bd. 1,
Leipzig
1927—
1930,1932
—1933).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Лекция 1

ПРЕДМЕТ И ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ. ...5

Всеобщность веры. . 8

Почему человек верит в Бога.. 10

Часть I РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ДОИСТОРИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА

Лекция 2

РАННИЙ И СРЕДНИЙ ПАЛЕОЛИТ 26

Палеоантропология как предмет истории религий 26

Современный «дикарь» и доисторический человек 31

Что можем мы сказать о религии древнейшего
человека? 34 Религиозные представления среднего
палеолита.

Мустьерские погребения 44

Медвежий культ в среднем палеолите 53

Этические представления неандертальца 59

Лекция 3

РЕЛИГИЯ ВЕРХНЕГО ПАЛЕОЛИТА 62

Погребения верхнего палеолита 64

Души умерших 68

Религиозный смысл верхнепалеолитической живописи
72

Идея Бога в верхнем палеолите 78

«Великий колдун» 89

«Палеолитические венеры» 91

Этические представления верхнего палеолита 95

Лекция 4

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НЕОЛИТА 96

Теория «Неолитической революции» 96

Мистика зерна и начало земледелия 99

Почитание предков и начало оседлой жизни..	105
Мать-сыра земля	112
«Незнаемый Бог» неолита	119
Святилище и храм...	124
«Мир мертвых» и «мир живых»	132
Человеческие жертвоприношения	140

Лекция 5

МЕГАЛИТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ.

142	
Культура «Больших камней»	142
Кто и когда создал мегалитическую цивилизацию? .	148
Зачем возводились постройки из «больших камней»?	153
«Должно вам родиться свыше»	158
«Совиноглазая богиня»	162
Отец Небесный	167
Конец мегалитической религии	174

Часть II РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ВНЕИСТОРИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА

Лекция 6

РЕЛИГИИ СОВРЕМЕННЫХ НЕПИСЬМЕННЫХ НАРОДОВ: БОГ И ДУХИ.

180	Загадка неписменных культур	180
	Представления о Боге-Творце у неписменных народов	183

Мать-Земля	194
Мир духов	197
Тотем	206
Мировое древо и сверхъестественный переход	210
Лекция 7	
РЕЛИГИИ СОВРЕМЕННЫХ НЕПИСЬМЕННЫХ НАРОДОВ:	
ЧЕЛОВЕК И ЕГО МИР	217
Многосоставный человек	217
Человек — Бог или зверь?	223
Зеркало вместо инобытия	226
Нравственный императив в религиях неписменных народов	240
Каннибализм и человеческие жертвоприношения . .	250
Неписменные народы — причины социальной стагнации	267

Лекция 8

ШАМАНИЗМ 271

- Происхождение и смысл понятия шаман 271
- Кто такой шаман? 274
- Кто и как становится шаманом 278
- Шаманское посвящение 285
- Внутренний смысл шаманского посвящения 289
- Загадка тудинства 297
- Что такое камлание? 300
- Собирание духов 307
- Магический жар и шаманский полет 313
- Исцеление 317
- Сохранение спасенной души. 320
- Заключительное кормление и роспуск духов 321
- Шаманизм как культурно-религиозное явление 323

ПРИЛОЖЕНИЕ

- Запись шаманского камлания (1972 года) 334
- Список сокращений 340

А.Б. ЗУБОВ
ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ
Книга первая
ДОИСТОРИЧЕСКИЕ И ВНЕИСТОРИЧЕСКИЕ
РЕЛИГИИ
Курс лекций

Редактор Т. Липкина
Художник Л. Чинёное
Корректор Г. Казакова
Компьютерная верстка М. Егоровой

ЛР № 064862 от 04.12.96
Подписано в печать 10.11.97, Формат 60х90/16. Бумага
офсетная. Гарнитура
«Тайме», Печать офсетная. Усл. печ. л. 21,5. Тираж 3000
экз. Заказ № 26

«Планета детей», 119501, Москва, ул. Матвеевская,
дом 6

Отпечатано с готового оригинала-макета в Московской
типографии № 6
Комитета Российской Федерации по печати.
109088, Москва, Южнопортовая ул., 24

БЕСПЛАТНО

