ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

ЯЗЫК . СЕМИОТИКА . КУЛЬТУРА

'ΕΡΜΗΝΕΙΑ

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

РИТУАЛ В ИСКУССТВЕ И КУЛЬТУРЕ ОТ ДРЕВНОСТИ ДО НАШИХ ДНЕЙ

ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ
Москва 2000

ББК 85.101
Ж 59

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект 98-04-16070

Авторы выражают глубокую признательность издательству
Walter de Gruyter @ Co (Berlin) за любезное разрешение публикации
главы из книги Вальтера Буркерта: Homo Necans.
Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin, 1972.

Ответственный редактор *Л. И. Акимова*

Ж 59 Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / ΈΡΜΗΝΕΙΆ 2 / Научн. ред. Л. И. Акимова и А. Г. Кифишин = SACRIFICIAL RITUAL: Its Meaning and Function in Art and Culture from Ancient Times till Nowdays / L. I. Akimova, ed. — М.: Языки русской культуры, 2000. – 536 с.: ил. – (Язык. Семиотика. Культура).

ISBN 5-7859-0080-7

Сборник статей представляет собой первый в отечественной науке комплексный труд по одной из фундаментальных проблем культуры, в которой она рассматривается в различных аспектах – историческом, мифоритуальном, археологическом, искусствоведческом, этнографическом, культурологическом. Круг проблем включает реконструкции и интерпретации памятников стран Ближнего Востока, Древней Греции и Рима, Северного Причерноморья, Древней Руси, Западной Европы Нового времени, Средней Азии, этнографической современности.

ББК 85.101

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G·E·C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk) has exclusive rights for sales of this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки русской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G·E·C GAD.

ISBN 5-7859-0080-7
9 785785 900806 >

© Авторы, 2000
© В. И. Акимова. Перевод Буркерта, 2000
© А. Д. Кошелев. Серия «Язык. Семиотика. Культура», 1995
© В. П. Коршунов. Оформление серии, 1995

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 7

ПРОБЛЕМЫ. РЕКОНСТРУКЦИИ. ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Т. Н. Дмитриева
Жертвоприношение: поиски истоков 11

Т. В. Жеребина
Система жертвоприношений у шаманистов Северной Азии (к проблеме типологии) 23

М. Ф. Косарев
Приобщение к внеземным сферам в сибирском язычестве (по жертвенным ритуалам и погребальным обрядам) 42

Ю. А. Шилов
Человеческие жертвоприношения в мифоритуалах Северного Причерноморья IV—I тыс. до н. э. 54

Б. Д. Михайлов
Ритуал жертвоприношения в эпоху энеолита в бассейне реки Молочная 78

Б. И. Перлов
Жертвоприношения статуям умерших правителей в Шумере последней четверти III тыс. до н. э. 91

А. Г. Кифишин
Жертвоприношения ассирийских царей. Структура ритуала 97

Н. Н. Ерофеева
Архаический жертвенник как текст договора человеческого коллектива с богом об условиях землепользования ... 123

А. Г. Кифишин
«Страшный гнев» богов и «исход народа». К реконструкции одного ритуального мифа 147

В. И. Кузин-Лосев
Погребальный обряд: древнегреческая культура и археологические культуры южнорусских степей (в поисках типологических параллелей) 182

Ф. Р. Балонов
Колесничные ристания как форма погребального жертвоприношения 194

Л. И. Акимова, А. Г. Кифишин
Аполлон и сирены (о ритуальной специфике Дельф) 199

С. И. Финогенова
Аитичные протомы в системе жертвоприношения 213

Е. Н. Кувшинова
К вопросу об изображении возливающих богов в античном искусстве 223

О. А. Кифишина
Жрицы семейных культов в Афинах классической эпохи 231

В. А. Хршановский
Жертвоприношение в погребально-поминальной обрядности Европейского Боспора II в. до н. э. — IV в. н. э. (по материалам археологических раскопок некрополей Илурата и Китея) 241

Ю. Ю. Старкова
Братчина-пир в языческой традиции Древней Руси 253

ПУБЛИКАЦИИ (ПАМЯТНИКИ)

М. Ф. Косарев, А. Г. Кифишин
Глиняные таблички Горбуновского торфяника 269

А. В. Круглов
Реконструкция и интерпретация мраморного алтаря из Ольвии 278

И. В. Толочко
Два мраморных рельефа из Танаиса 287

Ю. П. Зайцев
«Склеп жриц» Усть-Альминского позднескифского некрополя 294

ИДЕЯ ЖЕРТВЫ В ИСКУССТВЕ XVII—XX веков

Л. И. Акимова
Танец жизни (античность и Пуссен) 321

Н. М. Шкурина
«Натюрморт со стихотворением в похвалу селедке» Й. де Брая (1656). Опыт интерпретацни 338

Л. И. Таруашвили
Жертва как самопожертвованне: Датская традиция в символике сказки Х. К. Андерсена «Стойкий оловянный солдатик» 361

Е. М. Горожанкина
Казахский свадебный головной убор саукелé. Попытка семантического прочтения 371

Ю. Д. Нечипоренко
Ярмарка у Гоголя 383

К. К. Чекоданова
Ритуальные формы в современном искусстве 392

Л. А. Пархоменко
Распятие 402

ПЕРЕВОДЫ

Вальтер Буркерт
Из книги «Homo Necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе». *Перевод с немецкого и английского В. И. Акимовой под редакцией Л. И. Акимовой и А. Н. Баранова* 405

ПРИЛОЖЕНИЯ

Summary 481
Список сокращений 492
Справки об авторах 494
Сводный указатель 511

ВВЕДЕНИЕ

Жертвоприношение было и остается главнейшим событием культурной жизни человечества. Алтарь, на котором оно совершается, и храм, которому принадлежит этот алтарь, составляют основной элемент структуры социокультурного пространства. Путем принесения жертвы человек общается с трансцедентными силами, главным образом — богами. Воспроизводя изначальный мифоритуал творения мира, он путем приношения жертв поддерживает и возобновляет порядок в космосе.

Истоки жертвоприношения восходят к началу человеческой истории. Хотя существует мнение, что был «золотой век», когда жертвы не приносились, оно пока никак не доказано. Древняя культура доносит до нас в окончательно сформированном виде традиционный образ жертвы — *страдающего* (т. е. умерщвляемого ради воскресения) бога. Этот бого-человек известен в разных формах: шумерские Ану, Думузи, Энлиль, греческие Аполлон, Дионис, Геракл, Зевс, вавилонский Мардук, финикийский Мелькарт, сирийский Таммуз. Есть основания думать, что *все* боги-мужчины традиционных языческих пантеонов некогда воспроизводили эту модель. «Бессмертные и бесстрастные» боги позднейшего времени, типа греческих олимпийцев — это в известной мере окончательная, искусственная конструкция, завершившая оформление древней «страстной» системы богов. Роль *жреца* в этой системе выполняла богиня — *супруга/мать* (дева/мать). Она воспринималась в космогонических воззрениях как *активная* составляющая нерасчлененного первомира-Хаоса, которая должна была совершать *жертвенный акт отчленения* от себя мужской половины — ради утверждения в мире порядка и устроения *нормальных браков*. Несмотря на усиление за последнее время тенденции к отрицанию материнского рода как древнейшей формы семейно-родовых отношений, изучение мифологии разных народов подтверждает именно это. Но важнейшим аргументом в пользу данной гипотезы выступает жреческая система христианства. Она полностью наследовала древневосточно-античную традицию, хотя из множества культов страстных богов сохранила и кодифицировала единственный — культ человеко-бога Иисуса Христа.

В мифоритуальной системе — в сборнике рассматривается именно этот, а не религиозный, биопсихический или социальный аспект — исходное тождество жертвы-жреца очевидно. Вероятно, древнейшей формой жертвоприношения могло быть *самопожертвование*. Ведь не случайно подспудно существовавший в древности акт самоубийства всегда сурово осуждался (ср. Платон, Цицерон и др.) — не только как нарушение принятого порядка вещей, но и как посягательство на наиболее высокую форму возрождения мира, созданную древностью. Идея сознательной смерти ради спасения других легла в основу институтов как языческого, так и христианского спасительства.

Ни истории, ни теории жертвоприношения пока не существует. Есть лишь отдельные труды, посвященные этому феномену в отдельных культурах. Но и они не связаны в единую систему. Так, несмотря на интенсивное изучение библейских и древнегреческих праздников, остается неизвестным, в чем состоит сущность жертвоприношений, на которых они основаны. Как связываются между собой жертвы разного типа — а их известно немало: убиение, убиение с вытеканием крови, рассечение на части, обезглавливание, повешение, удушение без потери крови, потопление, побиение камнями, сожжение и т. д. и т. п. В каком отношении друг к другу находятся кровавые и бескровные жертвы — типа возлияния, воскурения, приношения начатков плодов? Как ритуал жертвоприношения функционирует в постантичной культуре? Эти вопросы практически совсем не решены. И, наконец, вопрос об отражении мифоритуала в искусстве. Древнее искусство невозможно изучать, не разобравшись в проблеме жертвоприношений. Едва ли не каждый памятиик там — так или иначе — связан с жертвоприношением, будь то основание города, или устройство святилища, или изображение праздничной процессии (ср. Панафинейскую процессию на фризе Парфенона). Искусство и жертвенный мифоритуал неразъединимы, но их связь по сей день остается мало изученной. Это касается древности, но в последующее время историки и теоретики искусства даже не затрагивали этот вопрос. А ведь искусство — самый глубокий и достоверный хранитель событий жизни человеческого духа.

Проблема жертвоприношения на Западе исследовалась рядом известных ученых. Среди них Карл Мейли, Вальтер Буркерт, Марсель Детьен, Жан-Поль Вернан и другие. Результаты их трудов, и особенно фундаментальной работы В. Буркерта «Homo necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе» (перевод одной из глав которой мы даем в данной книге) принята во внимание авторами настоящего сборника. Но цель его несколько иная. В то время как западные ученые все большее внимание уделяют биопсихическим проблемам и, в частности, переживанию связанного с жертвоприношением насилия, наша задача — наметить единую линию, что связует древность и наши дни, чтобы глубже проследить идею жертвы в ее разных формах и разных временах.

В сборнике принимают участие как маститые, так и молодые ученые разных специальностей — археологи, историки, этнографы, культурологи, филологи, искусствоведы. Авторы предпринимают попытки решения новаторских проблем: времени зарождения мифоритуала, образных форм его функционирования, их реконструкции и интерпретации — как на материале полевых, лично проведенных раскопок и этнографических исследований, так и на анализе письменных и художественных памятников.

Этот сборник — второй по счету в серии ʻΕΡΜΗΝΕΙΊΑ (первый — «Введение в храм». М., 1998), которая ставит целью комплексное исследование важнейших проблем искусства и культуры — от первобытности до современности, хотя древность является основным структурным стержнем интересов авторов.

Л. И. Акимова, А. Г. Кифишин

ПРОБЛЕМЫ РЕКОНСТРУКЦИИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Т. Н. Дмитриева

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ: ПОИСКИ ИСТОКОВ

Палеолит — древнейшая ступень в истории человеческой культуры, долгое и медленное восхождение из мира чисто биологической жизни в жизнь социальную, озаренную светом сознания. Длинная, наклонная, пологая ступень-пандус, нижний конец которого уходит под воды первозданного океана досознательной жизни. И если в начале этой эпохи мы с трудом распознаем лишь искры человеческого и отдельные элементы культуры (искусственные орудия, использование огня, зачатки организации пространства), то последний ее этап — поздний палеолит (в Европе занимающий период времени примерно от 40 до 10 тыс. лет тому назад) уже делает различимыми многие черты, характеризующие собственно человеческую культуру. Мы встречаемся здесь уже не только с каменными орудиями труда и следами костров, но и с искусственными жилищами, с изобразительной деятельностью (как реалистической, так и знаковой), с индивидуальными украшениями, которые, возможно, говорят о социальном статусе носивших их людей *(White 1989)*, со следами различных ритуалов; бесспорно, погребальных, возможно, — посвятительных, продуцирующих и других. Но все же при этом понимание, интерпретация археологических остатков культуры этого времени настолько трудна, настолько зыбко основание, на котором эта интерпретация строится, что немногие исследователи отваживаются ступать на эту нетвердую почву. Причина этого двояка.

С одной стороны — объективное состояние источников: они очень выборочно отражают сам историко-культурный процесс, плотность их на единицу времени-пространства значительно ниже, чем для более поздних эпох. Кроме того, из всего богатства культуры сохранились лишь вещи, а чаще — части вещей из материалов, способных противостоять разрушению временем — камень, кость, рог, бивень мамонта, минеральные краски, угли, а культурные слои памятников, даже относительно хорошо сохранившиеся, дают почти всегда довольно нечеткую и труднорасчленяемую картину, в которой спрессованы и наложены друг на друга и следы человеческой деятельности, которая могла длиться непрерывно или с перерывами в течение нескольких дней или многих десятилетий, и тысячелетние природные процессы разрушения и накопления осадочных пород, вмещающих эти культурные остатки.

С другой стороны, как считается, палеолит — это эпоха, не имеющая аналогий в спектре ныне живущих культур, и задача интерпретации — не узнать в ней нечто знакомое по данным этнографии, не подвести ее остатки под уже известные категории, описывающие зафиксированные в других источниках культурные явления, а выявить ее собственную специфику, реконструировать то состояние общества и его культуры, которое пройдено, пережито всеми существующими ныне народами — от архаических культур коренного населения Австралии, Южной Америки и т. п. до высокоразвитых цивилизованных стран.

Вместе с тем, никаких других ключей к интерпретации этого древнейшего периода культуры, кроме как теоретическое обобщение наблюдений, сделанных этнографами, историками, психологами и специалистами других от-

раслей, и сравнение их с тщательно и всесторонне изученными следами древней культуры, у нас нет. Самое большое достижение в этой области — переход от сравнения частных явлений к проекции универсалий, поискам универсальных элементов архаических и традиционных культур (*см., напр., Кабо 1991: 47*).

Одной из таких культурных универсалий, на первый взгляд, является *жертвоприношение*. Оно встречается и занимает важное место в обрядовой жизни и идеологии архаических культур, ранних цивилизаций, в традиционной культуре цивилизованных народов, в мировых религиях, в частности, в христианстве, в центре которого — идея искупительной жертвы Иисуса Христа. Можно, наверное, говорить о переживании состояния «жертвы», «жертвенности» и в неритуальной сфере, что отражеио в ситуациях типа «он пожертвовал собой во имя...» или «сбор пожертвований для...», которые отражают психологию, в некотором смысле сходную с ритуальным жертвоприношением.

Необходимо сформулировать, хотя бы кратко, общие представления о том, что собой представляет это явление. В ритуалах характер, способ, цель и адресат принесения жертвы чрезвычайно разнообразны. Не говоря о многообразии тех, кому приносятся жертвы (любым персонажам и объектам поклонения), того, что может выступить в качестве жертвы (практически все — объекты природы и вещи, изготовленные человеком, животные и их части, кровь, части тела человека и сам человек как живое существо, а также в определенном смысле — его действия и поступки) и того, как именно эти объекты приносятся в жертву (оставление в особых местах, возлияние, сожжение, умерщвление, расчленение, съедение, воздержание от действий и поступков и многое другое), укажем на разнообразные цели, ради которых приносится жертва, иными словами, на многообразие функций жертвоприношения.

Именно на функцию жертвоприношения, на его роль в ритуале обращали внимание многие исследователи, стремившиеся дать теорию этого явления. Функцию жертвы как дара божествам и другим сверхъестественным существам для обеспечения их благосклонности и уменьшения враждебности считал важнейшей для этого явления Эдуард Тейлор *(Тэйлор 1939: 490—491)*. Близких взглядов придерживался М. Мосс: «Жертвы были обычно в некоторой степени дарами, дающими верующим право на их бога» *(Mauss 1968: 194, цит. по: Рикман 1983: 173)*. Разнообразные функции различных видов жертвоприношений рассматривал в своей книге Э. О. Джеймс *(James 1937)*. Жертва умилостивительная, жертва-кормление, доля божества или умерших, жертва, побуждающая внимание богов, жертва искупительная, жертва благодарственная, жертва, совершаемая как акт благочестия — подпадают, конечно, под категорию дара или обмена. Но в меньшей степени сюда могут быть отнесены такие функции жертвы как жертва-посланник, жертва-сопроводитель или транспорт в иной мир.

И уже совсем не являются даром или обменом строительные жертвы или жертвы, совершаемые в новогодних ритуалах. Смысл такой жертвы иной — она воспроизводит, «реактуализирует» космогонию, сотворение мира. Как писал М. Элиаде, «каждое жертвоприношение, совершаемое брахманом, означает иовое сотворение мира» *(Элиаде 1987: 85)*, «реактуализирует архетипический космогонический акт» *(Элиаде 1987: 86)*. Если жертва-дар, подношение, доля, естественио, имеют адресат, то ни жертва-транспорт, ни жертва-спут-

ник, ни тем более жертва, приносимая в разного рода инициальных ритуалах, адресата иметь не могут по определению. При этом обратим внимание, что именно в этих последних случаях обязательным является убиение жертвы, а в случае повторения космогонии — еще и ее расчленение.

В. Н. Топоров в своей статье «О ритуале», вслед за Р. Жираром, обратил внимание на органичность связи жертвоприношения с убийством, т. е. преступлением, насилием. «Преступно (criminel) убивать жертву, потому что она священна (sacrée)... но жертва не станет священной, если ее не убить» *(Girard 1972: 9*; *цит. по: Топоров 1988: 38)*. «...Само жертвоприношение теснейшим образом связано с насилием: оно не что иное, как violence criminelle, но как это ни парадоксально, оно ведет к святости, к тому, что жертва становится священной. «C'est la violence qui constitue le coeur véritable et l'âme secrete du sacré» — «Именно насилие образует подлинную сердцевину и тайную душу священного» *(Girard 1972: 51)*, — по удачному выражению Жирара» *(Топоров 1988: 38)*. Глубинная связь в человеческой психике священного, смерти и возрождения с насилием, агрессией, страданием и сексуальностью подмечена и в психоанализе (*см. напр., Гроф 1993: 226*).

Таким образом, представляется, что явления, охватываемые понятием «жертвоприношение», оказываются не вполне однородными, а по крайней мере, двойственными в своей психологической основе. С одной стороны — *жертва-дар*, в процессе принесения которой даже если и убивается живое существо, то не это, не убийство является главным стержнем действа, а именно дарение, отдавание (с любой мотивацией). С другой стороны — жертвоприношение, при котором центральным моментом является *убиение и расчленение жертвы*. Их глубинное психологическое различие подчеркивается, как кажется, еще и тем, что каждая из этих разновидностей жертвоприношения тяготеет к разным ритуальным комплексам и по-разному локализуется в культурно-историческом пространстве. Но кроме того, не всякое ритуальное убийство является жертвоприношением. Л. Я. Штернберг отмечает, что медведь, убиваемый на медвежьем празднике, не является жертвой в представлении нивхов, для которых «приносить жертву — значит давать богу нечто реальное» *(Штернберг 1936: 19)*.

Жертва-дар (независимо от цели этого дара — получение ответных благ, благодарность за уже полученные, побуждение божества ко вниманию и т. п.) выражает ощущение человеком единения с окружающим миром, чувство сопричастности ему, чувство включенности в единое целое природного жизненного потока, бессознательное стремление поддержать, не нарушить динамическое равновесие, которое должно существовать между разнообразными и разнонаправленными процессами природы и культуры, соблюсти традиции и порядок, связывающий жизнь людей и природы. Это то чувство, которое заставляет охотника не убивать сверх необходимости, возвращать кости убитых на охоте животных волшебным хозяевам леса, моря и т. п. Даже вполне меркантильные, с нашей точки зрения, цели такого жертвоприношения — do ut des — подразумевают это ощущение священной взаимосвязи дающего и того, от кого он ждет за это благ (*см., напр., Штернберг 1936: 19*; *Вдовин 1971: 295*). Но оно, это ощущение, может выражаться не только в принесении даров в прямом, узком смысле этого слова, но и в других действиях, правилах поведения, запретах, связанных с той или иной сферой деятельности архаического человека, и воплощающих идею дара и обмена в более широком смыс-

ле — в смысле как бы выхода за пределы (собственного организма, социума) для обеспечения взаимосвязи, для выражения взаимной необходимости, взаимозависимости людей и природы, представляемой в образе божеств и других персонажей.

Очень ярко и рельефно это чувство единения с окружающей природной средой выражено в мировосприятии аборигенов Австралии, которое получило название тотемизма. Тотемистическая философия аборигенов Австралии включает представление о тесной, чрезвычайно интимной и ярко переживаемой связи между всеми существами, предметами и явлениями, имеющимися на данной территории, с самим ландшафтом, причем человеческие существа рассматриваются в одном ряду с прочими, никоим образом не занимая более высокого положения, чем, например, кенгуру, личинка жука, водяная лилия и прочие животные, растения, явления природы *(Элькин 1952; McCarthy 1957)*. Эта связь реализуется через идею об общих предках, живших во Времена Сновидений — в мифические времена первотворения — и устроивших в том виде, в котором все это существует ныне, и ландшафт, и животный и растительный мир, и человеческие существа с их культурными установлениями, обрядами, традициями, песнями, священными церемониями, предметами и т. п.

Отношение аборигенов к священным тотемическим центрам, к связанным с ними персонажам отличается от того, что принято называть поклонением, почитанием. Это скорее благоговейная забота членов тотемической группы о сохранности самого места и находящихся там священных предметов и рисунков, выражающаяся в совершении в нужное время необходимых действий, а также в запретах для женщин и непосвященных приближаться к священным местам. Действия эти — продуцирующие обряды, обеспечивающие, по мнению аборигенов, размножение тотема, с которым данный центр связан. Они не включают жертвоприношений в узком смысле этого слова, тотемическому предку не приносят еды или каких-либо других предметов. Но в таких обрядах у различных племен широко используется собственная кровь из вскрытых вен, которой обильно поливают землю, поверхность скалы, дерева и т. п.

Часто практикуются также различного рода воздержания — от пищи, половых сношений и т. д. Так, например, для обряда умножения эму в племени аранда (Центральная Австралия) участники церемонии вскрывают вены на руках и пропитывают кровью площадку в три квадратных ярда. После того, как кровь высохнет и получится твердая ровная поверхность, на ней рисуют священное изображение тотема эму *(Spencer, Gillen 1899: 179)*. Для исполнения обряда вызывания дождя в племени йейджи (Северо-Западная Австралия) делатель дождя живет отдельно от жены, не разговаривает и только пьет грязную воду, пока не пойдет дождь; считается, что дождь должен пойти на второй день *(Elkin 1933: 480)*. «Разрывания и поедания тотема» как особого ритуального действа, в котором ряд исследователей (Робертсон Смит, О. М. Фрейденберг) видели генетически исходную форму жертвоприношения, ни у австралийских аборигенов, ни у других народов, законсервировавших архаичные черты культуры, не наблюдается. У ряда центральноавстралийских племен считается полезным во время продуцирующего обряда съесть немного мяса тотема, у других же пищевые запреты также не абсолютны, следует только избегать лучших кусков: плохо как есть много тотема, так и вообще его не есть. Но, как правильно отметил М. Мосс, «тотемическое таин-

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

С другой стороны, «конструктивное» жертвоприношение, связанное с повторением убиения и расчленения первобытного чудовища, символизирующего Хаос (Тиамат) или космического гиганта (Имир, Пань-гу, Пуруша), которые произошли в процессе сотворения мира, по своей психологии является скорее имитативным, включенным в общий комплекс цикличности, «вечного возвращения», идея которого характерна для архаического сознания (*см., напр., Элиаде 1987*). Однако предполагается, что именно жертвоприношение послужило прототипом подобной космогонической идеи. «Мифологема Хайнувеле», характерная для архаичных земледельцев — принесенная в жертву девушка (первая умершая) превращается в злаки, дает жизнь растительности и т. п. — находит продолжение в представлениях об умирающих и воскресающих богах *(Мелетинский 1995: 202—203)* и, возможно, в экстатических культах, в сложный комплекс которых входят и сексуальные эксцессы, и жертвоприношения-разрывания.

Но если идея цикличности в архаическом мировосприятии распространена повсеместно как одна из его наиболее ярких характеризующих черт, то жертвоприношения такого рода, как и объясняющие их представления о создании мира из тела убитого существа, имеют ограниченное распространение в культурно-историческом пространстве, причем ограничение это, вероятно, скорее стадиального характера.

Итак, очевидна неоднородность, комплексность и даже внутренняя противоречивость смысла, вкладываемого в понятие «жертвоприношение», которая сложилась даже, наверное, не в науке, а в процессе исторического развития языков и культуры. Одним и тем же словом могут быть названы вещи различные и, может быть, даже неродственные. Это само по себе может говорить о том, что этот смысл (идея, действие жертвоприношения) очень древний и претерпел немалые изменения в ходе своего развития. И если говорить о жертвоприношении как об одной из универсалий культуры, то как таковую можно скорее рассматривать *жертву-дар* (обмен, раздел) в широком смысле слова. При этом обратим внимание также на ту значительную роль, которую вообще играл обмен в архаических обществах, а также внеэкономический характер архаического обмена, показанный многими исследователями *(Фрейденберг 1978: 69; Гуревич 1968: 180 сл.)*. Обмен играет социальную, коммуникативную роль поддержания общественных и культурных связей и отношений.

Однако обмен предполагает определенный уровень выраженности структуры (общества, представлений о мироустройстве), т. е. вычлененности тех единиц, между которыми обмен происходит. У аборигенов Австралии мы встречаем развитой обмен материальными и духовными ценностями между группами лиц и отдельными лицами, в который включены и сырье, и изде-

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

Можно предположить, что именно в австралийском тотемизме и в других аналогичных мировоззрениях мы находим ту стадию развития человеческого мировосприятия, когда мир священный и профанный не настолько противопоставлены друг другу, что требуют особой формы коммуникации, или, другими словами, священный и профанный мир не вычленены как такие отдельные единицы, между которыми может совершаться обмен. Окружение, среда, в которой живут австралийские аборигены, в значительной степени священна сама по себе. Сакральное, т. е. мир тотемических первопредков, постоянно проявляет себя в элементах ландшафта, природных явлениях, небесных светилах, деревьях, камнях, источниках, а также в снах и видениях людей, в их рисунках, песнях и инсценировках. Конечно, есть места и объекты в большей степени священные, запретные для непосвященных — те, которые больше связаны с первопредками (тотемические центры, чурингохранилища и т. п.), но они все же теснее связаны с обыденной жизнью, чем в более развитых, менее изолированных обществах. Мир священных первопредков у австралийцев еще не на небе и не под землей, он здесь же, рядом, только как бы в каком-то ином измерении. Недаром у австралийцев нет развитых представлений о загробной жизни — души умерших возвращаются в свои тотемические центры с тем, чтобы ждать новых воплощений.

При таком мироощущении, когда к тому же человек не выше и не ниже других объектов мироздания, контакт со священным миром осуществляется более непосредственно, более интимно *(Берндт, Берндт 1981; Элькин 1952)*. В этом отношении также очень показательны тотемические классификации, в которых к одному и тому же тотему принадлежат люди, животные, растения, существа Времен Сновидений, что как бы уравнивает их сущность. Эта мысль о непосредственном, актуальном, интимном переживании сопричастности с иным миром неоднократно высказывалась Л. Леви-Брюлем *(Леви-Брюль 1930)*, близкие взгляды можно найти у О. М. Фрейденберг *(Фрейденберг 1978)* и других исследователей.

Таким образом, говорить об универсальности жертвоприношения как культурного явления даже в форме жертвы-дара можно только с известными оговорками, и современный этнографический материал включает тип культур, где жертвоприношение в строгом смысле слова отсутствует.

И вместе с тем, хотя позднепалеолитическая культура, хронологически и, очевидно, стадиально (если общеобязательные стадии развития в пределах ранних этапов истории культуры вообще существуют) предшествует всему известному по данным этнографии — она по своим материальным остаткам представляется значительно более сложной и внутренне многообразной по срав-

нению с тем, что дают материалы по ныне живущим охотникам и собирателям. Она ни в коем случае не более примитивна. Может быть, имеет смысл вести речь о нелинейности, многообразии исторических путей. И если спектр этнографически изучаемых народов и исторические данные показывают развитие и стадиальные особенности обрядов и идей, связанных с принесением жертвы, начиная от отсутствия жертвоприношения в узком смысле этого слова, то это скорее всего никак не проливает свет на конкретный характер мировосприятия и ритуальной деятельности обществ, живших в Европе в эпоху позднего палеолита.

Можно указать на множество примеров следов ритуальной деятельности в позднепалеолитических памятниках, которые внешне напоминают следы жертвоприношений и даже именно так интерпретировались многими исследователями.

Это, во-первых, скопления костей различных животных, которые могут представлять собой как группы целых скелетов, так и специальные подборки отдельных костей (черепов, конечностей и др.) и кучи костей разных частей скелета, принадлежащих одному виду. Одним из наиболее выразительных скоплений является костище, связанное со стоянкой *Амвросиевка*. Памятник расположен в Приазовье, на берегу притока р. Миус. Исследовался, начиная с 1935 г., в разное время В. М. Евсеевым, И. Г. Пидопличко, П. И. Борисковским, А. А. Кротовой. Хронологическое положение памятника в пределах позднего палеолита еще недостаточно точно определено и датируется в широком диапазоне 20—16 тыс. лет до н. э. *(Неприна, Зализняк, Кротова 1986: 50)*. Костище находится в 200 м от стоянки и представляет собой огромное, строго локализованное скопление костей зубров, заполнявшее древний овражек, впадавший в более крупный овраг. Толщина костной брекчии в средней части овражка составляла 1 м, у краев — 10—20 см. Дно овражка не носило следов какой-либо человеческой деятельности. Костные остатки принадлежали исключительно зубрам, количество особей которых достигало многих сотен. Представлены в равной мере все части скелетов, но анатомических групп, по сравнению с общим количеством костей, немного — 100. Находки целых скелетов в анатомическом порядке отсутствовали. Возрастной состав особей давал картину обычного стада. В скоплении на разных уровнях были найдены кремневые изделия и более 20 веретенообразных наконечников, сделанных из костей зубров, а также два куска красной охры и морская раковина. На некоторых костях обнаружены следы нарезов каменным орудием (*Борисковский, Праслов 1964: 23—24*).

Разными авторами были предложены различные интерпретации Амвросиевского костища. И. Г. Пидопличко считал его местом гибели целого стада зубров, уничтоженного в результате одной удачной облавной охоты древних людей *(Пидопличко 1953)*. П. И. Борисковский на основании анализа культурных остатков костища и широкого сравнительного этнографического материала первым высказал мысль о том, что Амвросиевское костище — это древнее жертвенное место, куда обитатели стоянки приносили кости зубров или части туш в качестве искупительных жертв (*Борисковский 1953: 349—352*). Н. Б. Леонова и Е. В. Миньков *(Леонова, Миньков 1987)* критически проанализировали все имеющиеся в литературе фактические данные об этом памятнике и их интерпретации и пришли к выводу, что считать Амвросиевское костище исключительно только культовым памятником нет оснований, что

это скорее всего действительно остатки загонной охоты, однако не единовременной, а многократной, как считал П. П. Ефименко *(Ефименко 1953: 550)*. На месте, как полагают авторы, производился забой и разделка туш. Однако это не значит, что здесь не могли совершаться также действия ритуального характера. Н. Б. Леонова и Е. В. Миньков считают, что место совершения ритуалов располагалось в той части памятника, где были найдены куски охры и раковина, а также группировались роговые стержни зубров *(Леонова, Миньков 1987: 42)*.

Может быть, какие-то ритуальные действия с черепами или головами зубров совершали и древние жители стоянки *Анетовка II*. Этот памятник — одна из самых крупных долговременных позднепалеолитических стоянок охотников на зубров в степях Северного Причерноморья — расположен в долине небольшого притока недалеко от его впадения в Южный Буг в Николаевской области. Он исследовался, начиная с 1978 года, Причерноморской экспедицией Института археологии АН УССР под руководством В. Н. Станко *(Станко, Григорьева, Швайко 1989)*. На стоянке абсолютно преобладают кости бизонов, остатки других животных единичны. Бизон представлен остатками всех частей скелета. Найдено 11 разрушенных черепов, представленных в основном роговыми стержнями с небольшими фрагментами костей черепа. Интересно, что все черепа были представлены фрагментами мозгового отдела, а лицевой — во всех случаях полностью отсутствовал или же его мелкие фрагменты встречены были отдельно от мозгового, что свидетельствует о намеренном разрушении черепов *(Бибикова, Старкин 1989: 127)*. Обнаружено два «гнезда» черепов, в каждом из которых было по три черепа. В других местах черепа лежали по одному. Восемь черепов были густо засыпаны красной охрой, причем никакие другие кости охрой посыпаны не были *(Григорьева 1990: 24—25)*.

Очень напоминают жертвоприношения скопления целых или почти целых скелетов песцов и волков на некоторых стоянках. Так, на новом комплексе стоянки *Авдеево* (Курская обл.) в верхней части заполнения одной из землянок (землянки «Ь») найдено скопление полных скелетов волков, принадлежвших 15 особям. Многочисленные целые скелеты волков были обнаружены также неподалеку от этой землянки в трещине естественного происхождения *(Григорьев 1983)*. Кости волков не носили следов работы по сдиранию шкуры, т. е. очевидно, здесь были оставлены нетронутые тушки животных. По ряду причин авторы раскопок считают, что мертвые волки были просто выброшены и оставлены без внимания.

Однако такое положение останков находит аналогии в однокультурном Авдееву памятнике *Костенки I*, первый комплекс (Воронежская обл.). Здесь также в верхней части заполнения одной из землянок были встречены многочисленные кости волка от нескольких особей — главным образом, кости конечностей, некоторое количество лопаток, частей таза, позвонков, в том числе хвостовых, обломков черепов *(Ефименко 1958: 180)*. Иными словами, здесь также были найдены останки волков, хотя и разрозненные. Сходство условий залегания может говорить и о сходстве причин, вызвавших формирование этих скоплений. Однако нет достаточных оснований для того, чтобы утверждать что-либо о смысле этих скоплений: приписывать им ритуальный смысл можно только основываясь на общих представлениях о менталитете архаического человека, но и отсутствие такого смысла тоже нужно доказывать.

С большим основанием можно интерпретировать как следы некоего ритуала те случаи, когда имеет место специфический подбор не только вида животного, но и частей скелета. Ярким примером является яма 77 на новом комплексе *Авдеева*. На дне этой ямы находились три женские статуэтки из бивня мамонта и некоторые другие предметы. После того, как яма оказалась частично заполнена продуктами разрушения ее стенок и культурным слоем, в сохраняющееся углубление попадает череп пещерного льва (единственный на стоянке) и черепа и нижние челюсти росомах. Затем яма продолжала заполняться. На месте этой ямы, уже в горизонтальном положении, залегало большое количество костей росомах. В культурном слое в районе этой ямы (на площади 4 кв. м) были обнаружены почти все из встреченных на стоянке костей росомах (13 черепов и 28 челюстей), при том, что общая раскопанная площадь — свыше 250 кв. м. Здесь же концентрировались и кости пещерного льва, представленного черепом и костями стоп. Таким образом, о яме помнили даже тогда, когда она перестала ощущаться в рельефе. Авторы раскопок не без основания считают, что яма была не просто кладом ценных вещей, а скорее имела какое-то ритуальное значение *(Гвоздовер 1983: 46—48)*.

Может быть, можно предположительно интерпретировать как ритуал, напоминающий жертвоприношение, разбивание мергелевых женских статуэток на стоянке *Костенки I*. Дело в том, что если женские фигурки, сделанные из бивня, часто встречаются в ямках и в целом виде, то такие же статуэтки, выполненные из мергеля, зачастую очень тщательно и детально проработанные, встречаются как в культурном слое, так и в ямках, со следами разбивания целенаправленными ударами. Так, крупная мергелевая статуэтка из первого комплекса Костенок I была найдена разбитой на 4 части, причем 2 ее куска лежали в ямке вместе с другой статуэткой из бивня мамонта и другими предметами, а еще два — на поверхности, вне ямы: один на самом краю ее, другой чуть поодаль *(Ефименко 1958: 61)*. Целенаправленным ударом в лицо была разбита большая голова мергелевой статуэтки с тщательно выполненным орнаментом, изображающим прическу или головной убор. Ее части были найдены среди кусков обработанного мергеля в заполнении землянки «Д» второго комплекса стоянки. Разбитыми были найдены и другие мергелевые женские статуэтки на Костенках I, а кроме того, было встречено множество отдельных фрагментов, не собирающихся в целые изделия. Намеренность фрагментации в большинстве случаев не вызывает сомнения, но цель ее остается пока неизвестной.

В контексте данной темы следует также отметить увеличивающееся количество данных о предметах, специально оставлявшихся человеком в пещерах с рисунками, которые скорее всего играли роль святилищ. Так, на многочисленные намеренно положенные предметы *в пещерах реки Вольп* (Тюк д'Одубер, Труа-Фрер и Энлен, — Пиренеи) указывали еще Ж. Клот и К. де Бегуэн *(Clottes, de Begouen 1981: 157, 187)*. В. Е. Щелинский обратил внимание на то, что в культурном слое, исследованном в одном из залов Каповой пещеры (Южный Урал), были найдены каменные орудия, сделанные из высококачественного сырья неместного происхождения — кремня и яшмы, реже из редких пород камня — лидита и горного хрусталя. «Удивительно то, — пишет он, — что целый ряд орудий сильно изношен от использования в работе. И это наводит на мысль, что в пещеру приносили и оставляли в ней уже длительно использовавшиеся орудия и элементы вооружения» *(Щелинский 1996: 14)*.

На палеолитических поселениях и в погребениях встречается большое количество красной охры, которая также использовалась в качестве одного из важнейших красителей в наскальной живописи и в искусстве малых форм. Если многие ныне живущие архаические культуры так же широко используют красную охру в символическом значении крови, жизненной силы, то, видимо, не будет большой натяжкой считать, что и палеолитические люди могли приписывать охре аналогичное значение, тем более что использование охры — одна из немногих традиций, следы которой практически не прерываются со времен каменного века и до этнографической современности. Может быть, можно видеть в засыпанных охрой погребениях, в трещинах и углублениях стен в пещерах, натертых красной охрой, следы ритуальных действий, близких по смыслу к ритуальному проливанию собственной крови австралийцами. Однако, как справедливо писали в своей работе Брижит и Жиль Деллюк, не все, что красное, — кровь *(Delluc, Delluc 1989: 397)*. Охра могла использоваться и в чисто производственных целях — для защиты дерева и дубления кожи, лечения ран и т. п.

Примеры следов каких-то особых действий палеолититческих людей с костями животных, с искусственными предметами, охрой можно было бы умножить. Их разнообразие и своеобразие говорит о сложности духовной жизни древних людей, наводит на мысль о качественно ином образе мышления и способе мировосприятия, о том, что, используя для их истолкования термины, выработанные в этнографии на материале ныне живущих архаических культур, мы теряем возможность выразить и понять специфику именно древнего мышления. Несомненно, все эти действия носили ритуальный характер, и очень возможно, что они относятся к жертвоприношению в широком смысле этого слова — способу выражения ощущения единения, нераздельности человеческого коллектива и окружающей природы. Однако, к сожалению, и наше умение интерпретировать археологические источники этого времени, и состояние теоретического знания об архаическом менталитете не позволяют квалифицировать эти следы более конкретно.

ЛИТЕРАТУРА

Берндт, Берндт 1981 — Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. Сокр. пер. с англ. В. А. Жернова и В. М. Кудинова. — М., 1981.

Бибикова, Старкин 1989.— Бибикова В. И., Старкин А. В. Характеристика остеологического материала из раскопок позднепалеолитического поселения Анетовка II // Станко В. Н., Григорьева Г. В., Швайко Т. Н. Позднепалеолитическое поселение Анетовка II. — Киев, 1989. — С. 127—131.

Борисковский 1953 — Борисковский П. И. Палеолит Украины / МАР. — М.-Л., 1953. — № 40.

Борисковский, Праслов 1964 — Борисковский П. И., Праслов Н. Д. Палеолит бассейна Днепра и Приазовья. — М.-Л., 1964.

Вдовин 1971 — Вдовин И. С. Жертвенные места коряков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Под ред. Л. П. Потапова // Сб. МАЭ. — М., 1971. — Т. XXVI. — С. 275—299.

Гвоздовер 1983 — Гвоздовер М. Д. Новые находки из Авдеева // Вопросы антропологии, 1983. — Вып. 71. — С. 42—63.

Григорьев 1983 — Григорьев Г. П. Раскопки в Авдееве в 1983 г. Доклад на секторе палеолита ЛОИА АН СССР, прочитанный 19 марта 1983 года.

Григорьева 1990 — Григорьева Г. В. Некоторые культовые места в палеолите // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. Тезисы докладов. — Л., 1990. С. 23—25.

Гроф 1993 — Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии / Пер. с англ. А. Андрианова, Л. Земской, Е. Смирнова под общ. ред. А. Дитярева. — Из-во Трансперсонального института, 1993.

Гуревич 1968 — Гуревич А. Я. Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье // Средние века. — М., 1968. — Вып. 31.

Ефименко 1953 — Ефименко П. П. Первобытное общество. — Киев, 1953.

Ефименко 1958 — Ефименко П. П. Костенки I. — М.-Л., 1958.

Кабо 1991 — Кабо В. Р. Религия палеолитического человека: возможности ее реконструкции // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. Под ред. В. А. Хршановского и др. — СПб., 1991. — С. 45—51.

Леви-Брюль 1930 — Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Пер. с фр. под ред. проф. В. К. Никольского и А. В. Киссина. — М., 1930.

Леонова, Миньков 1987 — Леонова Н. Б., Миньков Е. В. К вопросу об интерпретации Амвросиевского костища — уникального памятника позднего палеолита Приазовья // Проблемы интерпретации археологических источников. Под ред. Т. Б. Тургиева. — Орджоникидзе, 1987. — С. 34—50.

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

Неприна, Зализняк, Кротова 1986 — Неприна В. И., Зализняк Л. Л., Кротова А. А. Памятники каменного века Левобережной Украины. — Киев, 1986.

Пидопличко 1953 — Пидопличко И. Г. Амвросиевская палеолитическая стоянка и ее особенности // Краткие сообщения Институт археологии АН УССР. — Киев, 1953. — С. 65—68.

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

Станко, Григорьева, Швайко 1989 — Станко В. Н., Григорьева Г. В., Швайко Т. Н. Позднепалеолитическое поселение Анетовка II. — Киев, 1989.

Тэйлор 1939 — Тэйлор Э. Первобытная культура. Пер. с англ. под ред. проф. В. К. Никольского. — М., 1939.

Топоров 1988 — Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Под ред. Е. С. Новика. — М., 1988. — С. 7—60.

Фрейденберг 1978 — Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. — М., 1978.

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

Щелинский 1996 — Щелинский В. Е. Некоторые итоги и задачи исследования пещеры Шульган-Таш (Каповой). — Уфа, 1996.

Элиаде 1987 — Элиаде М. Космос и история. Пер. с фр. и англ. Ф. А. Васильева и др. — М., 1987.

Элькин 1952 — Элькин А. Коренное население Австралии. Пер. с англ. Л. Я. Бровика и В. П. Михайлова. — М., 1952.

Clottes, de Bégouen 1981 — Clottes J., Begouen, C. de. Apportes mobiliers dans les cavernes du Volp (Enlene, les Trois-Freres, le Tuc d'Audoubert) // Altamira symposium. Actas del Symposium International sobre Arte Prehistorico celebrado en conmemoracion del primer centario del decubrimento de las pinturas de Altamira (1879—1979). — Madrid, 1981. — P. 157—187.

Delluc, Delluc 1989 — Delluc B. et G. Le sang, la souffrance et la mort dans l'art paléolithique // L'Anthropologie, 1989. — T. 93. — № 2. — P. 389—406.

Elkin 1933 — Elkin A. P. Totemism in North-Western Australia. P. II // Oceania, 1933. — Vol. III. — № 4. — P. 435—481.

Girard 1972 — Girard R. La violence et le sacré. — Paris, 1972.

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

James 1937 — James E. O. The Origins of Sacrifice. — London, 1937.

Mauss 1968 — Mauss M. Oeuvres. — Paris, 1968. — T. 1.

McCarthy 1957 — McCarthy F. D. Australia's Aborigines. Their Life and Culture. — Melbourne, 1957.

Spencer, Gillen 1899 — Spencer B., Gillen F. The Native Tribes of Central Australia. — London, 1899.

White 1989 — White R. Visual Thinking in the Ice Age // Scientific American, 1989. — Vol. 260. — № 7. — P. 92—99.

Т. В. Жеребина

СИСТЕМА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЙ У ШАМАНИСТОВ СЕВЕРНОЙ АЗИИ (К ПРОБЛЕМЕ ТИПОЛОГИИ)

Система жертвоприношений (жертва + приношение: «кто», «где», «кому», «как», «что», «с какой целью») сложилась у народов Северной Азии, как и в других регионах ойкумены, по-видимому, в эпоху палеолита: об этом косвенно или путем прямых свидетельств говорят многочисленные следы ритуальной жизни их древних предков, оставленные в пещерах с сюжетной живописью *(Бадер 1965)*, около скал с петроглифами и пиктограммами *(Абрамова 1962; Окладников, Запорожская 1972; Формозов 1966; Первобытное искусство 1971; Чернецов 1971; Пластика 1983; Окладников 1964; 1967; 1971; 1977; Древние культуры 1979; Фролов 1980; Религиозные представления 1987; Молодин 1992; Жречество 1996; Мировоззрение 1985; Михайлов 1980)*, в том числе загадочный изобразительный материал в погребениях этого времени *(Герасимов 1931; Окладников 1941; Ефименко 1953)*.

Суть святилищных ритуалов и погребальных жертв объясняется археологами по-разному. Стыковка палеоэтнографии и исторической этнографии носит чисто интеллектуальный характер: репрезентативность трактовки зависит от выбора археологом научно-исследовательского метода той или иной этнологической школы.

Так, известный палеоэтнограф Е. А. Окладникова не сомневается в том, что «произведения наскального искусства всех народов мира в основном имеют сакральный характер» *(Окладникова 1979: 12)*. Свой тезис она блестяще подтверждает тщательным анализом наскальной живописи и пиктограмм праиндейцев северо-западного побережья Северной Америки. Обоснованный вывод ее исследования состоит в том, что все изображения, как объемно-образного, так и геометрического стилевого решения, имеют особого рода топографию и впрямую связаны как с лицом их выполняющим, так и с мифом, вдохновляющим данного человека или группу людей на изображение именно этого образа: все петроглифы имеют место быть не ради «искусства для искусства», а как специальным образом созданное святилище для исполнения жизненно необходимых ритуалов и праздничных торжеств» *(Окладникова 1979: 132—135)*.

В своей работе Е. А. Окладникова в очередной раз подтверждает идею связи духовной жизни североамериканских индейцев с народами их древней alma mater — Северной Азии. Отмеченный ученым параллелизм мифо-ритуальных систем народов двух континентов дает нам право воспользоваться выявленными Е. А. Окладниковой закономерностями ритуального существования индейского общества для выявления подобных особенностей в обществах сибирских. Для нас представляют интерес данные Е. А. Окладниковой о: 1) «священной» топографии; 2) «портретах» сверхъестественных существ, которым поклонялись и приносили жертвы индейцы; 3) форме жертвенников; 4) видах жертвенных приношений (важна ее интерпретация взаимосвязи всех интересующих нас координат североамериканского жертвенного обряда).

I. Топография. Как у праиндейцев, так и у современных им потомков, считает Е. А. Окладникова, наскальная и пещерная живопись определяла функциональное назначение священного места. «Так, рисунки, оставленные на камнях в устьях рек и обращенные к морю, служили целям производственной магии. Петроглифы, выбитые на камнях около деревень, имели чаще всего мемориальный характер. Кроме того, существует определенная категория изображений, выполненных в укромных местах далеко от деревень. Такие изображения были чаще всего связаны с деятельностью шаманов...» *(Окладникова 1979: 132)*, и «они, как правило, находятся в местах погребений или церемониальных собраний индейских общин, в местах инициаций и т. п.» *(Окладникова 1979: 4)*.

II. Иконография. По Е. А. Окладниковой, у праиндейского населения северо-западного побережья Северной Америки в сюжетном плане изображения делились на три большие группы: зооморфные, антропоморфные и геометрические. Доминировали антропоморфные сюжеты *(Окладникова 1979: 132)*. Антропоморфные сюжеты были представлены в двух вариантах: 1) парциальные человеческие фигуры; 2) антропоморфные фигуры в полный рост (мужские и женские). Из частей тела, по воззрениям индейцев, были выделены самые важные — согласно разного рода мифическим преданиям: а) *голова, руки, ноги, вульва*. Вторая категория антропоморфных сюжетов представлена мифологическими персонажами: а) в позе лягушки; б) с подчеркнутыми признаками пола; в) с акцентированным обозначением пупа; г) скелетообразные фигуры. Из зооморфных изображений Е. А. Окладникова выделила пять видов: а) собственно зооморфный — образ медведя; б) вид орнитоморфных: ворон, сова, орел; в) вид мифологических существ: например, птица-громовик; г) вид ихтиоморфных: лосось, кит, касатка, морской лев, морские чудовища (Вазго, женщина-акула, человек-касатка); д) вид насекомых, червей. Особо выделена третья группа — символико-смысловых геометрических сюжетов *(Окладникова 1979: 26)*.

III. Форма жертвенных сосудов и виды жертв. По мнению исследователя, функции жертвенных сосудов у праиндейцев, как и у других народов древнекаменного века, исполняли так называемые «чашечные углубления», разнообразные по форме и величине. Последнее, как считает Е. А. Окладникова, было знаком «количества» жертвы, а следовательно, и «значимости» божества. В этих «жертвенных чашах» — «ступках», по терминологии американских археологов, обнаруживаются при биологическом анализе разные типы жертвенных приношений: а) остатки каких-то трав; б) зерна растений; в) красящие вещества *(Окладникова 1979: 94—95)*. Современные же индейцы, проходя возле скал с древними рисунками, оставляют возле них приношения в виде: а) кусочков одежды; б) монет и т. п., надеясь взамен обрести не только расположение старинных духов, но и частицу их сверхъестественной силы *(Окладникова 1979: 44)*.

Красной нитью в книге Е. А. Окладниковой проходит мысль о единстве составляющих суть жертвенного культа: места святилища, образа духа, вида жертвы и формы жертвенного сосуда. В основе разного типа сакрализации общественной жизни индейцев каменного века палеоэтнограф обнаруживает, используя компаративизм, идею жизни и смерти, смерти и воскресения.

Специальных трудов о системе жертвоприношений у народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, как и в целом у народов мира, нет. Первой попыткой осмысления этой архисложной проблемы была предложенная

Э. Тайлором и Дж. Фрэзером схема предполагаемого развития типов жертвоприношений: первым в связи с его философией анимизма, вторым — в лоне учения о сущности магии *(Тайлор 1989; Фрэзер 1984)*. В отечественной науке впервые предложение об осмыслении этого феномена на витке качественно нового развития религиоведения поступило от известного этнографа — С. А. Токарева в его маленькой статье «Жертвоприношения» в журнале «Наука и религия» *(Токарев 1981)*. Сам автор разнообразие форм жертвоприношений и их мотивов объяснял связью с разными сторонами общественной жизни. Он выделял пять главных аспектов общественного бытия древнего человека, каждому из которых соответствовали и порождались им определенные формы жертвенного ритуала: 1) условия первобытного хозяйства (охотничьего, скотоводческого, земледельческого); 2) возрастно-половые взаимоотношения; 3) обращения с умершими; 4) межплеменные отношения; 5) зачаточные формы социального расслоения *(Токарев 1981: 32)*.

С. А. Токарев выделяет предварительно, в общих чертах, 14 типов жертвенных ритуалов, многие из которых в разбросанном, несистематизированном виде были отмечены у многих народов мира Э. Тайлором и Дж. Фрэзером. К первому аспекту социальной жизни С. А. Токарев относит: «жертву-общение» или «богоядение», «жертву первинок», «повседневно-ситуативную жертву», «огненную жертву» или «жертву через огонь», «живую жертву» или «жертву живым животным». Ко второму аспекту — «инициальную жертву» или «жертву самоистязания». К третьему аспекту жизни социума — «заупокойно-кладбищенскую жертву». Четвертый аспект составлял «военные» и «человеческие» жертвоприношения. И к последнему, пятому, С. А. Токарев относил такие понятия, как «кровавая жертва», «жертва-гадание», «храмовая жертва», «строительная жертва», «жертва-дарение».

Прекрасный знаток этнографии народов Сибири, С. А. Токарев приводит перечень народов, у которых известны те или иные виды конкретных жертвенных ритуалов. «Жертва-общение» бытовала, по сведениям ученого, у гиляков, айнов, ульчей и других североазиатских народов в виде широко известных «медвежьих праздников». «Жертва первинок» была знакома чукчам, исполнявшим данный обряд в «праздник благодарения». «Повседневно-ситуативная жертва» была распространена среди алтайцев, бурят, якутов и близких к ним народов как обычай «брызгания» в честь духов или в жертву очагу: у охотничьих народов подобный род жертвы бытовал в виде обряда «кормления» или «мазания» рта духов-покровителей промысла кровью и жиром убитого животного. «Огненная жертва» как «идея огненного очищения», — считает С. А. Токарев, — присутствует в самых различных формах буквально во всех религиях» *(Токарев 1981: 33)*. «Жертва живым животным» была популярна, по данным С. А. Токарева, у хантов, манси, ненцев, селькупов, эвенков, тувинцев-тоджинцев: выглядела как обряд дарения духам живых оленей непременно белой масти: на табуированных оленях не разрешалось ездить верхом и запрягать их, но в то же время «боговы олени», «зашаманенные олени» были годны для перевозки нарт со священными предметами или изображениями. «Живая жертва» у алтайцев, хакасов, бурят имела другой характер: они посвящали божеству коня белой масти, отпуская его на волю. Обычай «кровавой жертвы», то есть ритуальное убиение животных в честь духов, С. А. Токарев относит к основному элементу сибирских шаманских мистерий, бытующему у всех аборигенов сибирского края.

Несмотря на малый объем статьи и ее «опытный» характер, С. А. Токарев, тем не менее, смог отметить важные стороны этой распространенной сферы человеческой деятельности: 1) крайнее разнообразие форм и разновидностей жертвоприношений; 2) взаимосвязь и переплетенность этих форм и 3) две противоположные тенденции жертвенных ритуалов: ужесточения и смягчения.

Учитывая сложность и неоднозначность данной проблемы, мы ограничимся рассмотрением системы жертвоприношений у североазиатских народов в соотношении с их верой — шаманизмом.

Общепризнано, что Северная Азия является регионом «классического» шаманизма. Сущность этого явления нам представляется необходимым кратко осветить с точки зрения нашего понимания его характерных черт: не только на основании научных публикаций прошлого и настоящего *(Шашков 1864; Михайловский 1892; Анохин 1924; Зеленин 1935; Кулемзин 1974; Алексеев 1984; Смоляк 1991; Михайлов 1987; Ксенофонтов 1992; Потапов 1991; Ревуненкова 1974)*, но и по данным собственных полевых исследований, и «интервью» с ныне живущими шаманами *(Жеребина 1991; 1992; 1994)*.

Шаманизм (от тунгусского слова *саман* — исступленный, восторженный человек) в широком смысле — своеобразное миропонимание, мироощущение и мировоззрение аборигенов Сибири, суть которых сводится к представлению о мистической связи трех космических пространств: Верхнего (Небо), Среднего (Земля) и Нижнего (Подземелье, Преисподняя) миров и воздействия их духовных обитателей на судьбу земного человека. Шаманизм в узком понимании — вера в сверхъестественные (особые, астральные) способности ритуального руководителя — шамана — с помощью священного безумия (ритуальных экстаза и транса) входить в общение с миром духов и помогать людям (отдельной личности, семье, обществу в целом) находить выход из критической ситуации. В функции шаманов входило: ритуальное лечение больных; размножение промысловых и домашних животных; охрана деторождения; поиски пропавших людей, вещей и скотины; гадание и предсказание будущего; проводы души умершего в царство мертвых; биологическая защита рода людей.

В роли медиума и медиатора шаман выступал лишь в специальных мистериях — *камланиях* (термин от алт. слова *кам* — шаман, укоренившийся в восточноевропейской научной литературе). «Большое» камлание, а частично и «малое», включало в себя несколько функциональных элементов: мировоззренческий (космологические мифы); психотерапевтический (ритуальный гипноз); регулятивный («обычное право»); интегративный (ритуальный апофеоз своего народа через главное почитаемое божество); дидактический (ритуальное восхваление родного края через духов-покровителей природы); историографический (ритуальное воспоминание о первопредках, генеалогии того или иного рода); эстетический (ритуальные песнопения, танцы, игры, фокусы и т. п.).

С потусторонним, невидимым для обычных смертных миром шаманы могли общаться обязательно в специальных сакрально-защитных костюмах: головных уборах-шлемах, масках, сакральной обуви и рукавицах. Подчинить воле шамана добрых и злых духов помогали предметы, наделенные особыми волшебными свойствами: бубен с колотушкой, жезлы, «небесные» камни, ритуальные палочки и др.

Прирученных и подчиненных во время камлания духов шаманы «вселяли» в специальную скульптуру-вместилище (здесь большую роль играли используемые материалы, техника и стиль исполнения): каменную или вырезанную из дерева, придавая ей разработанную традицией форму и раскрашивая в сакрально-цветовую гамму. Изображения-местообитание духа делались также из ткани, кожи, металла, конского и оленьего волоса, из торфяных кочек, прутьев и др. Шаманская скульптура, по Иванову, могла быть «узкоголовой», «круглоголовой» и «аниконической», то есть бесформенной.

Вне профессионального занятия шаманы, как рядовые члены коллектива, могли присутствовать на календарных празднествах и обрядах. В свою очередь структура камлания, как правило, калькировала старинный сезонно-охотничий обряд *(Новик 1984)*, а подвески и рисунки на шаманских плащах и бубнах служили своеобразным кодом всей сложной духовной жизни народа, выходцем из которого был сам шаман (не случайно рисунки, нанесенные кровью жертвенных животных на шаманские плащи, были прямым инвариантом сибирской наскальной живописи: см. колл. ГМИР, инв. № А-I—I) *(Прокофьева 1971)*.

Различалось шаманство коллективное, семейное или «поголовное», по обозначению В. Богораза, когда все члены общества имели право исполнять шаманскую «пляску», и сугубо специализированное, индивидуальное: в данном случае шаманство считалось профессией, которой специально обучали. Шаманами могли быть как мужчины, так и женщины, прошедшие стадию «шаманской инициации» («избранничества», по Штернбергу): в родословной этих женщин и мужчин обычно уже были шаманы.

Шаманское искусство, или сибирский вариант primitive art, — своеобразный феномен религиозного творчества, носящий не эстетический, открытый характер, а — закрытый, эзотерически-символический смысл, то есть предназначенный только для связи с потусторонним миром *(Иванов 1954; 1960; 1979; Купина 1989)*. Каждый предмет шаманского культа непременно сочетался с пространственно-временной его топографией: чердак, подполье, «красный угол» и т. д. Все виды шаманского искусства: живопись, графика, орнамент, «икона», скульптура, музыка, танец, театральная постановка и т. п. — кодировали мифологическое содержание верований аборигенов Северной Азии, включенных в мировоззренческий комплекс трехмерной (по горизонтали и вертикали) Вселенной *(Новик 1973; Евсюков 1988)*.

Связь шамана и коллектива, коллектива и шамана в шаманологии аксиоматична. Отсюда напрашивается вывод о связи всей системы жертвоприношений народов, населяющих азиатскую часть Евразии, с шаманским комплексом представлений конкретного этноса.

Шаманизм народов Сибири хорошо изучен. В достаточной мере прослежена его связь с дошаманскими религиозными культами. Проведен во многом обоснованный сравнительно-этнографический анализ мифоритуального комплекса коренных сибирских жителей с подобного рода комплексами других «периферийных» народов земного шара *(Токарев 1964; Косарев 1991; Шаманизм 1995; Ранние формы 1992; Природа и человек 1976; Традиционное мировоззрение 1989; Алексеев 1990; Широкогоров 1919; Ревуненкова 1988)*. Отмечены «странствующие» древнейшие мифологические сюжеты: цикл священных Ворона, Орла, Кита, Касатки, Лягушки, Змеи (=Червя?), Утки, Медведя, из насекомых: Бабочки, Пчелы, Мухи, имеющие место практически у всех

древних и ныне живущих сибирских автохтонов, особенно у профессиональных рыболовов, охотников (приморских чукчей и коряков, эвенков, нивхов, айнов, нанайцев, ульчей, ороков, орочей, ительменов, хантов и манси). У сибирских оленеводов и скотоводов основные мифы связаны с культами священного Оленя (у таежных охотников — Лося), Быка, Коня (оленные чукчи и коряки, ненцы, энцы, нганасаны, буряты, алтайцы, якуты). Для тюркоязычных азиатов, тесно связанных культурной предысторией, характерен так называемый «тенгеризм», или культ Великого Священного Неба — Тенгри, персонифицированного у якутов в Юрюнг Айыы Тойона, у бурят — в бога Хормусту, у алтайцев — в бога Ульгеня. Своеобразный «тенгеризм» зафиксирован у самодийских и угро-финских народов под именем бога Нума-Торума. Практически все выщеуказанные мифологические персонажи в той или иной степени являются покровителями людей и зверей, подателями плодородия всей живой природе *(Штернберг 1925; Мелетинский 1979; МНМ 1987—1988; Сагалаев 1990)*. Но сакральное покровительство и помощь в беде обеспечивалась лишь при соблюдении известной формулы: «Ты мне — я тебе» («выкуп» — *толуу* у алтайцев, *приклад* у хантов и др.).

На сегодняшний день по разрозненным источникам, освещающим культурную жизнь североазиатских народов, можно проследить, что система жертвенных даров у всех этнических общностей азиатского Севера имеет как общие, так и особенные черты.

Общее заключается в специфике бесписьменных цивилизаций, то есть в конкретно-образном выражении характера отношений между человеком — человеком, человеком — обществом, человеком — Природой — Космосом, человеком «физическим» и человеком «психическим», человеком и вещным миром преобразованной им природы. Данный феномен культуролог В. Н. Романов обозначил как бесконфликтное сосуществование в традиционном обществе трех разновидностей его деятельности: технической, ритуальной и фольклорной. Он отнес эту деятельность, вне ее хронологических рамок, к одному типу культуры, представители которой символику «действий» знают с детства и не всегда пользуются ее артикуляционным выражением будучи взрослыми *(Романов 1991; Кулебякин 1987)*. Э. Тайлор в свое время назвал этот тип духовности дописьменного общества «пантомимным языком религии» *(Тайлор 1989: 458)*.

Общие черты жертвенных обрядов проявляются в личностной регулировке шаманистами внутреннего психологического дискомфорта, вызванного или небольшим недомоганием, или плохим сновидением, или регулярными неудачами в охоте, скотоводстве или оленеводстве (непредвиденные миграции зверей, эпизоотии и т. д.). Борьба за *фарт* носила у рядовых последователеей шаманистов ситуативный набор правил о том, как заставить существа потустороннего мира работать на людей мира земного. Набор жертв данного порядка, по многочисленным свидетельствам этнографов, включал: 1) вербальную просьбу о милости; 2) показное дарение всего, чем богат проситель, — одежды, пищи, скота, «веселых» напитков и др.; характерная особенность дара — pars pro toto, часть вместо целого *(Василевич 1969: 239—240; Алексеев 1980: 243—245; Новик 1984: 109—143)*. Способ дарения, по С. А. Токареву, «жертва через огонь», или «брызгание», то есть в виде «запаха» и «пара» (по отношению к пище и питью). Тряпицы от одежды, шкурки животных, как правило, вешались на веточки дерева или кустарника: иногда дарственными кусками ткани обвязывались стволы деревьев. Этот способ дарения можно определить как «зрительный».

Своеобразие жертвенной системы у народов Северной Азии проявляется в своеобразии их шаманских культов и в творческих способностях самих шаманов (с нашей точки зрения, шаманизм — суть культ интеллекта в самом широком смысле этого слова).

Система шаманских жертвоприношений имеет две подсистемы: 1) сезонную модель приношений богам природы — покровителям хозяйственных занятий: например, *Ысыах* у якутов *(Худяков 1969: 253—270; Лельчук 1984)*, *Тайлаган* у бурят *(Попов 1932: 93; Манжигеев 1978: 69)*; 2) модель приношений жертв духам конкретного шамана, помогающим ему лично в его полифункциональной деятельности: жертвы были двух категорий — *бескровные* и *кровавые*. Во вторую модель шаманского жертвенного культа у многих североазиатских народов обязательно входили мифологические представления: а) о ритуальной чистоте *(Худяков 1969: 252, 256, 262—263, 310—311, 319, 337, 345—346)*; б) ритуальной девственности *(Худяков 1969: 256, 268)*; в) смехе как антиподе смерти *(Традиционное мировоззрение 1988: 160—168)*; а также: г) искусство владения устным словом *(Традиционное мировоззрение 1988: 168—173; Михайлов 1969; Михайлов 1973; Кенин-Лопсан 1987)*; д) дар пластического искусства *(Карабанова 1979; Шаманизм 1992: 46—48)*; е) музыкальный талант и чувство ритма *(Традиционное мировоззрение 1988: 173—186; Шаманизм 1992: 49—60)*; ж) талант авто- и аудиопсихотерапии (так называемое «бубнолечение»); з) искусство ритуального сумасшествия *(Ксенофонтов 1929; Мицкевич 1929)*; и) талант медитации и медиации *(Богораз 1910; Элиаде 1987; Шаманизм 1992: 3, 104—105)*; к) ритуальный артистизм — по Авдееву, «театр одного актера» *(Авдеев 1959: 123—168; Басилов 1975; Шаманизм 1992: 46)*; л) искусство гипноза и автогипноза *(Штернберг 1936: 46, 48; Шаманизм 1992: 5; Янков 1990: 18—20)*.

Одним из первых исследователей, представивших конкретные данные о сущности бескровных и кровавых шаманских жертв, был А. В. Анохин: его материалы по шаманству у алтайцев были собраны во время путешествий по Алтаю в 1910—1912 гг. (по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии).

По сведениям А. В. Анохина, алтайский Космос был населен духами Верхнего мира во главе с Ульгенем, духами Нижнего мира во главе с Эрликом, относимыми к категории высших духовных существ, ведающих Добром и Злом на Земле-Среднем мире: волю тех и других по отношению к человеческим существам исполняли многочисленные духи — добрые и злые — низшего порядка: *кара кермесы* (=злые-нечистые), *аруу кермесы* (=добрые, чистые); их синонимический ряд: *кара тес* — *аруу тес* (духи извечного существования, от *тес* — букв. начало, основание), *кара нямя* — *аруу нямя* (духи, созданные из ничего: от *нямя*, букв. «нечто»). *Кермесами* обычно называли духов умерших шаманок и шаманов, добрых или злых, «белых» или «черных». *Нямя* — любых других духов, приносящих радости или печали. Чаще в обыденном сознании тех и других не различали. Обобщенно всех духов подземного мира называют *кермес*, духов неба — *кудай*, духов земли — *ер-су* (букв. земля-вода) или *алтай (Анохин 1924: 1)*. Примерно по таким же законам работала мысль об устройстве Вселенной и ее обитателях и у других народов, как южных, так и северных территорий Сибири. И каждому из небожителей нужно было во время просьб, обращенных к нему, принести определенную традицией или конкретным шаманом жертву.

«С духами трех миров, — сообщает Анохин, — алтайцы (рядовые шаманисты — *Т. Ж.*) входят в сношение только через посредство своих духов «аруу нямя», — другого пути к общению нет. К ним обращаются при болезнях, при эпидемиях на скот, при выезде из своего аила, при следовании и возвращении с охоты, во время орехового промысла и т. д. Эти случаи обращения повторяются почти повседневно, особенно весной и летом *(Анохин 1924: 28)*.

Шаман как дважды рожденный — земной и небесной матерью, всегда начинает любое обращение к своим духам с «обряда кропления» вином изображений *аруу кермесов (Анохин 1924: 28)*. Этот жест и можно считать традиционной «ситуативной жертвой», одинаковой для всех алтайцев — шаманов и не-шаманов.

«Непосредственно за этим обрядом, — пишет далее Анохин, — следует другой, более торжественный обряд — созывание аруу кермесов для беседы наедине (разрядка везде моя — *Т. Ж.*) с шаманом... За созыванием следует выслушивание духов ... и тайная беседа о том, чего они сами хотят от человека или чего хотят другие духи. «Аруу кермесы» дают соответствующие советы относительно дальнейших действий для умилостивления того или другого духа» *(Анохин 1924: 29)*.

По «совету» духов и совершаются те или иные шаманские жертвоприношения, как включающие убиение живых существ, так и исключающие ритуальное убийство. Причем, смыслообраз «жертва» всегда связан с понятием «непрофанность»: мысленно возникает образ «чего-то особенного совершаемого, приготовляемого, делаемого».

У алтайцев, по наблюдениям Анохина, к бескровным жертвам принадлежат: 1) свежее вино, не бывшее в употреблении. Вино приготовляется из квашеного молока особым прибором. Вино брызгается в аиле ложкой, в поле пучком травы или веткой. Брызгание могут совершать как шаман и шаманка, так и хозяйка аила и хозяин аила; 2) чистое молоко от первого весеннего удоя от коров, кобылиц и коз. Им кропят, как и вином, изображения *аруу кермесов*; 3) в некоторых местах и некоторым *аруу кермесам* бросают щепотку первых обрезков нового чайного кирпича; 4) хлебный напиток, который называется *саба*. Саба, собственно, больших размеров берестяной туес; под саба разумеется также и смесь из моченого ячменя, толокна и воды. Этой смеси сначала дают перебродить, а потом приглашенные шаман или шаманка кропят ею изображения *аруу кермесов*. Кропление производят при болезнях. После кропления из остатка напитка саба выкуривают вино, которым кропят *аруу кермесов*. В заключение как вино, так и саба допивают сами присутствующие; 5) *потко* — жидкая кашица. В состав ее входят вода, толокно из ячменя и небольшая часть молока. *Потко* кипятят в казане. После варки делают кропление *аруу кермесам*, а остальное выпивают присутствующие. Предназначенный для *саба* и *потко* ячмень, когда он еще растет на пашне, тщательно оберегается от скота и птицы. Обычно этот ячмень сеют в укромном месте. Приготовленное из этого ячменя толокно в пищу не употребляется, — даже запрещается к нему без нужды прикасаться до жертвоприношения. С особенной бережливостью и чувством благоговения относятся к берестяной посуде, ее называют: «С двумя швами богатое ведро, / Над землею возвышающийся богатый саба». Таково же отношение к палке, которой взбалтывают содержимое, — «восьмигранный желтый ячмень». 6) в некоторых аилах над изображениями *аруу кермесов* укрепляются пучки ячменя и пшеницы. 7) *йяяк* и *толуу*: а) *йяяк* состоит из конопляной

веревки, на которой подвешиваются ленточки *(яалама)* белой и красной ткани. Число ленточек у *йяяка* бывает всегда определеиное — две или три девятки. В центре подвешивается белая шкура зайца (начальное), а за неимением таковой — широкая с разрезами лента, заменяющая шкурку. *Йяяк* подвешивается на две березы с восточной стороны жертвенника, устраиваемого *аруу кермесам*; б) *толуу* — по-русски выкуп. Он состоит из больших лент различных цветов, кроме черного, и шкур лисицы и выдры. При жертвопрпиношениях подвешиваются на перекладину, укрепленную между двумя березами. По окончании жертвоприношения *толуу* уносится в аил, где некоторое время лежит перед изображениями *аруу кермесов*, а в обычное время хранится в кожаных сумках вместе с другим имуществом.

Во время кровавых жертвоприношений *аруу кермесам* алтайцы приносят в жертву кобылицу, домашнего и дикого козла и овцу. Животное душат и раздирают ноги на четыре стороны. Мясо варят в казанах около жертвенника. Часть сваренного мяса разрезают на кусочки, кладут в особую чашку и с произнесением молитвы разбрасывают деревяннным ковшом на жертвенник. Все остальное, в том числе и кровь животного, сваренную в кишках, съедают присутствующие. Кости не сокрушаются, их складывают на жертвенник и при помощи лиственничной коры сжигают.

При кровавых жертвоприношениях, при кроплении *саба* и *потко* употребляется курение можжевельника. Можжевельник раскаленными углями зажигается на лиственничной коре. В начале жертвоприношения шаман, держа в правой руке кору лиственницы, окуривает жертвенник и жертвенное животное, а потом кладет его на треножник из трех кольев, на котором участники обряда поддерживают куренне во время дальнейшего служения *(Анохин 1924: 31—32)*.

Подробное перечисление всех составляющих суть бескровных и кровавых форм обрядовой системы алтайцев не случайно: в кратком их описании Анохину удалось уловить самое главное: сакральность каждой незначительной детали обряда. Мы наблюдаем воочию практически все виды жертв, обозначененых выше С. А. Токаревым: «жертву первинок», «кропление», «очищение», «жертву-общение», «огненную жертву» и др. К тому же мы узнаем, что при принесении той или иной жертвы надобно соблюдать следующие моменты: определенным образом выращивать «пищу бога», особым образом ее готовить, варить в особой посуде, угощать духов из особых ложек; если дарить «одежду», то особого цвета, в определенном количестве, в сочетании с особого рода шкурками зверей или их символическими заместителями. Кровавыми жертвами могут стать только определенные дикие или домашние животные; во время кровавых жертв необходима особого рода разделка мяса, очистительные акты с применением имеющих свойство очищения специальных растений; «предназначенное богу» оберегается запретами от людей; охраняется от профаиного употребления. Особо нужно обратить внимание на два высокостатусных, с нашей точки зрения, показателя сакральности совершаемого жертвенного акта: 1) феномен «сакрального застолья», когда боги «делят» пиршественные яства с людьми: «богу — богово», «человеку — человечье»; 2) феномен «знака покорности» людей богу в преддверии великой милости: «жестокость» по отношению к жертве и «зрелищность» ее физических мук. Последний феномен был блестяще описан якутским ученым Г. В. Ксенофонтовым и определен им как «крестная мука животного» по аналогии с крестной мукой человека-Хреста *(Ксенофонтов 1929а)*.

Все указанные элементы алтайского жертвенного цикла в той или иной степени практикуются всеми народами Северной Азии. Отличаться они будут именами почитаемых богов, составом священных еды и одежд, последовательностью ритуальных действий шаманов. Отличительные оттенки жертвоприношений — это оттенки этнического своеобразия духовной, материальной и соционормативной жизни той или иной азиатской народности.

Сибирский материал, как и обозначенный выше североамериканский и, можно предположить, общекультурный, говорит о том, что понятие «жертва» всегда соединялось с понятиями «священное место» (=дом, усадьба, тайга, река, озеро, море, гора), «святилище» (=тайное место с культовым комплексом, шаманский чум), «духи-боги» (=невидимые или имеющие ритуально-зримый образ сверхъестественные существа), «ритуальная утварь» (=утварь с метой сакральности через символ).

Типологически все жертвоприношения можно разделить на три категории: 1) «личные» (=жертва домашнему очагу, домашним богам, шаманскому духу-покровителю, духам диких зверей, рыб и птиц); 2) «семейные» (=при рождении детей, при вступлении в брак, при погребении, при загоне и выгоне скота); 3) «общественные» (=родовым духам, духам-покровителям хозяйства — присваивающего или производящего). Вторая категория как бы срединная, объединяющая две другие: именно это имел в виду С. А. Токарев, говоря о сложности и переплетенности разных форм, категорий и видов жертвоприношений.

Ко всему прочему, реестр соотношений «субъект» и «объект», «человек» и его «жертва» имеет с общечеловеческой точки зрения еще более широкий характер, чем указанные С. А. Токаревым пять аспектов жизнеобеспечения людей доземледельческого периода. Отмеченные аспекты говорят еще и о стадиально-глобальных переменах в сознании людей по отношению к Природе прирученной (возделанная Земля, доместицированные животные); по отношению к возрасту и полу (взрослые — дети, молодые — старые, мужчины — женщины, женатые — холостые); по отношению к биологической жизни (здоровый — больной, живой — мертвый, душа — дух); к этнической самоценности (свой — чужой, мы — они); к социальной значимости (я — ты, нетворческий — творческий индивид: рядовой охотник, рыболов, скотовод; кузнец, шаман, «богатый» человек). И сущность жертвоприношений можно выявить, лишь сообразуясь с тем местом, которое человек занимал в данной общественной структуре, и с тем уровнем сознания, которым данное общество людей руководствовалось в данный отрезок времени. Таким образом, тайлоровский трехчастный эволюционный ряд — теория дара, теория чествования и теория лишения, или отречения — можно дополнить неисчислимым количеством инвариантов развития обряда жертвоприношений.

С нашей точки зрения, необходимо различать широкий и узкий взгляд на структуру жертвенных ритуалов. Широкое понимание этой проблемы (по мнению Э. Тайлора, Дж. Фрэзера и многих других представителей эволюционизма) относит к понятию «жертвоприношение» всю обрядово-магическую практику традиционных обществ и, в частности, всю систему шаманской деятельности в целом, так как она насквозь сакральна и догматически определена. Узкое понимание феномена жертвы включает лишь систему «подарков» в виде пищи или одежды; выяснение вопроса, почему именно данному священному существу предлагается именно этот состав даров, а никакой дру-

гой; почему именно в данный период времени, а ни в какой другой; почему данное сакральное лицо именно так должно принимать дар, а никак иначе; почему только в данном месте оно обязано принять подношения, а ни в каком другом?

Э. Тайлор проявил особый интерес к подношению духам или богам, или любому почитаемому (живому или мертвому) человеку жертвы в виде крови или запаха пищи, воскурений необычно пахнущими травами. Кровь, как считает Э. Тайлор, у многих народов символизировала жизненную силу или душу жертвенного животного или человека. Пищевой аромат и воскурения как тип жертвы он связывает с анимистическими воззрениями о «тонкой» природе богов, их телесной «бестелесностью»: отсюда Тайлор выводит идею и о вотивном «обмане» богов и духов. Вера в «кровь-душу» действительно популярна у всех охотничьих племен и как пережиток господствует в высших религиозных системах вплоть до идеи «жертвенной смерти Христа», вытеснившей все другие, предшествовавшие ей идеи. Что касается идей жертв-ароматов и воскурений, то в нашем понимании это связано с одной примечательной, чисто биологической особенностью врожденного, более развитого, чем у европейских народов, чувства обоняния (как, впрочем, и — осязания, зрения, слуха, вкусовых ощущений) — всех охотничьих народов, в том числе и североазиатских. Вспомним хотя бы распространенный у сибирских народов «поцелуйный обычай» — «нюхание» как один из способов приветствия гостя *(Худяков 1969: 172, 178)*.

Именно поэтому один из самых общепринятых типов жертвоприношений у коренных жителей Сибири — тип бескровной «жертвы-запаха» любой пищи, едомой в данный момент человеком: по С. А. Токареву, «жертва через огонь», в который бросают кусочки пищевых запасов, в том числе льют понемногу разных напитков — чай, кумыс, водку и т. п.

«Жертва-кровь» или «жертва-через-убийство» чаще всего — привилегия «избранника духов», шамана. И не случайно: шаманские духи — небесные покровители, духи-предки умерших шаманов, духи-помощники из мира животных, пернатых, земноводных, насекомых и т. п., как правило, так или иначе связаны мистическим родством с Дикой Природой, Космосом, Землей и Подземельем, то есть Силами, которые сами дают человеку Жизнь (=Кровь), сами ее и отнимают. Основная задача шамана в любом сибирском обществе состоит в том, чтобы «задержать» на максимально длительный срок человека на земле. Здесь можно видеть и корни шаманского «благочестивого обмана»: во время сеансов «возвращения души больного или умирающего человека» каждый шаман вместо «души-крови» человека делает попытку уговорить злых духов временно поменять ее на «душу-кровь» жертвенного животного.

Прямой свидетель камланий якутских шаманов — И. А. Худяков, описывая один из примеров лечения больного, сообщает, что «шаман от имени дьявола (злого духа — *Т. Ж.*) объявляет хозяину (дома — *Т. Ж.*): «Если дадите мне белую кобылу, так я не съем этого больного» *(Худяков 1969: 321)*.

Жертвенное животное, обычно домашнее (олень — у оленных народов, конь, бык, баран — у скотоводческих) выступает, как мы видим, в двух формах: «бескровной» — *изыха*, по Д. К. Зеленину *(Зеленин 1936: 208—231)* и «кровавой» (=шаманской) жертвы. А так как жертву без пролития крови мог совершать любой из старших в роду или любой всеми почитаемый человек (не ша-

ман), то два типа жертвоприношений можно считать в определенной степени демаркационной линией дошаманских и шаманских народных представлений и культов: животное-кровный родственник (тотем-*изых*) меняет свой статус на животное-сына Верховного общеплеменного бога — мифического прапредка всего народа (по-видимому, тотема рода-победителя), манифестирующего перед людьми, как указывалось выше, в образе Священного Оленя, Коня или Быка. Отсюда становится понятной мысль Г. В. Ксенофонтова о параллелизме идей о «добровольной жертвенности» в шаманизме и христианстве. Только в сибирском варианте оказывать помощь «добровольному самоубийце» во имя «спасения» людей поручается от имени божественных сил «наместнику» бога на земле — шаману. Знаковый маркер «животного-искупителя» ясен для всего коллектива: это белая, «чистая» масть будущей жертвы.

Топография жертвоприношений у народов Сибири, как доказано многочисленными научными исследованиями, определялась концепцией верований шаманистов. Домашнее пространство предназначалось для божниц с изображениями домашних духов-покровителей семьи и скота и верховных божеств, имеющих и не имеющих иконографического образа.

Пространство усадьбы и особые тайные места в тайге предназначались для родовых покровителей, как правило, бывших родовых тотемов: иногда на территории усадьбы ставились маленькие алтари для хранения шаманских духов (если это была усадьба самого шамана) или алтарь духам-защитникам от определенных болезней, сделанных для больного по указанию шамана (иногда те же духи-апотропеи хранились на чердаке дома или сарая больного). Такая практика была отмечена автором статьи у нанайцев во время экспедиции на Амур *(Жеребина 1991)*.

Строго обозначенной территории для инициальных обрядов, подобных индейским, у народов Северной Азии не отмечено, как и самого института инициаций в общепринятом понимании этого явления. В Сибири поло-возрастные инициации были известны как шаманские посвятительные обряды, то есть как «зов духов на шаманство». С шаманскими инициациями было тесно связано представление о духе (женского или мужского пола), «избравшем» мальчика или девочку-подростков на роль посредника между тремя мирами. Давшего согласие быть избранником небесный дух-покровитель награждал даром «священного безумия», а через него — ясновидением, то есть даром «видеть невидимое»: этот миф, как известно, дал повод М. Элиаде обозначить в целом шаманский культ «практикой архаического экстаза».

Топография шаманских инициаций, как впрочем, и топография камланий, с одной стороны, по всей видимости, определялась «любимым» местом обитания шаманских духов на земле: около озера, реки, моря, в тайге, любимом дереве и т. п. С другой — зависела от ранга духа и сферы его мира: Верхнего, Среднего, Нижнего; истока или устья «священной» реки; от предпочитаемой им стороны света: западной, восточной, северной или южной: координатами тех же трех миров. С третьей стороны, топографию шаманских священных мест определяла шаманская скульптура, которую шаман устанавливал там, где ему было необходимо созвать своих духов. И, самое главное, сам шаман — своеобразное «живое святилище», если вспомнить наше описание сущности шаманской священной одежды, которая со всеми сакральными подвесками и нашивками и была тем Космосом, составной частью которого после переделки человеческого естества на «нече-

ловеческое» становился его избранник. И поэтому, став центром Вселенной (философский принцип шаманского антропоцентризма), шаман практически мог совершать камлания везде, где ему заблагорассудится и где его застанет просьба попавшего в беду человека. Места сезонных камланий-празднеств определяли сородичи шамана.

Священные рощи, священные ущелья у всех североазиатских народов были местами поклонения родо-племенным духам с незапамятных времен, овеяны легендами и сказаниями; слава о них доходила до многих близживущих народов и даже до иноземных пришельцев. Так, широкой популярностью пользовалось святилище хантов — место поклонения знаменитой Золотой Бабе — мифической прародительнице хантыйского народа. Часто родовое святилище располагалось около скал с древними рисунками: например, Сикачи-Алян у нанайцев, Ак-Хая и Черек-Таш у алтайцев. О последнем святилище Е. А. Окладникова пишет: «Трехметровый жертвенник рода Маймановых ... находился на высоте 70 метров, ... в двадцати метрах к югу от него располагалась скала, поверхность которой была покрыта петроглифами» *(Окладникова 1979: 172)*. Именно в подобного рода местах, — дополняет Е. А. Окладникова, — проводились обычно сезонные: весенне-осенние «производственные» праздники и обряды: часто они сопровождались жестоким убиением жертвенного животного, совершаемом шаманом или под его руководством.

Параллельно с шаманством у охотничьих народов Северной Азии, таежных и морских, существуют обряды жертвоприношений, связанные с культами диких зверей и морских промысловых животных: Медведя, Лося, Кита и др. Дикий зверь, согласно мифам, у них никогда, как и «священное домашнее животное» (изоморф дикого? — *Т. Ж.*) у сибирских скотоводов, не может быть «жертвой-прикладом» или «жертвой-выкупом». Дикий Зверь — это Божественный сын Хозяина тайги или моря, или — Божественный посланник людей, передающий просьбу Хозяину о нуждах людей. Жертвенные яства: рыба, вкусные коренья, обрядовое печенье и др. на праздниках Рогов (в честь Оленя), Кита, Медвежьих праздниках, обряде *Шингкэлавун* (эвенкийской ритуальной охоте на Божественного Оленя) — приносятся самим «детям» Бога: патронам праздников — Медведю, Киту и др.; главное табу этих чествований — запрет «угощать» Священных Зверей едой, приготовленной из мяса их мифических родственников: Медведя — медвежатиной и мясом лесных зверей; Кита — китовым мясом и мясом морских животных. Именно самому Зверю (=его душе) нанайцы, ульчи, ханты, манси, чукчи, коряки, эвенки и другие поют жертвенно-ритуальные песни, исполняют в их честь инсценировки (=развлекают), играют на традиционных инструментах, танцуют имитативные танцы — танцы всех зверей и птиц.

Праздничная топография в честь божественных зверей традиционна: или сам дом, чум, или специальным образом оформленное место в центре или около стойбища, и, как нам представляется, этот топос объясняется широко известными в сибирском срезе мифами, в которых один из близнецов рожден от Зверя — таежного или морского. Таким образом, «родственные» связи и определяют «родную» для людей и зверей территорию ритуального общения. Отсюда идет связь с идентичным почитанием самих «божественных близнецов» у нанайцев, ульчей, нивхов и других; и характерно, что лучшей усладой душ умерших близнецов является жертвенный звук, «звук-жертва» так называемых «звучащих бревен», устанавливаемых на кладбище около их мо-

гил (ср. с «жертвой-запахом»; см. о развитых пяти чувствах у сибирских народов) *(Архив ГМИР; Штернберг 1936: 41)*.

Один из наиболее распространенных типов жертвоприношений у автохтонов Севера, Сибири и Дальнего Востока — это «ситуативные жертвы», в виде лоскутков одежды, монет, кусочков хлеба, рыбы и мяса, а также конфеты, молитвенные тексты, а у наших современников — книги, шариковые ручки, карандаши и т. д. — жертвы духам горных перевалов, горячих источников, опасных рек и озер, духам-прародителям и многим другим. Бурятский ученый Т. М. Михайлов насчитал 34 персонажа *эжинов* — духов-хозяев, один из которых даже покровительствует общественно-административной деятельности! *(Михайлов 1979: 28)*. Места поклонения этим духам или места принесения им жертв, само собой, соответствуют их функциям: гора, *аршан* (горячий источник), побережье реки или озера, «живой огонь» (современный заместитель очага) и т. д. Причем, все жертвенные ритуалы осознаются их исполнителями как: «угощение» духов, «одевание» духов, «утоление жажды» духов, то есть как действия самих людей по отношению к себе подобным: в домашних условиях взрослые кормят духов, как дети кукол; но «сакральность» первых действий и «профанность» вторых не вызывает никаких сомнений.

Итак, мы убедились, что форма жертвоприношений у народов Северной Азии сводится к нескольким ее составляющим: «съедобная»; «питьевая»; «вещная»; «нюхательная» (подобная в знаковом варианте «трубке мира» индейцев Северной Америки). Они соотносимы со следующими мифологемами: «Небо» (=запах), «Земля» (=пища, одежда, вещи), «Подземелье» (=вода). В данном контексте небезынтересна справка Ф. Боаса о том, что «по легенде каждый род индейцев (квакиутль — *Т. Ж.*) вел свое происхождение от мифического предка, который либо упал с неба, либо вышел из морской пучины (по-видимому, аналог Среднего Мира у квакиутль — *Т. Ж.*), либо появился из-под земли *(цит. по: Окладникова 1979: 28)*. Вполне возможно, что в мифах и легендах североазиатских народов можно уловить, что прежде, в более осознанном виде, чем сейчас, тип конкретной жертвы был уже метой «присутствия» духа того или иного мира.

В изучаемый момент, по последним полевым материалам, любой тип жертв: сырая рыба или вареная, рисовая каша или пшенная, соленая или сладкая, разваренная или «крутая», пшеничная водка или рисовая, желтый или белый цвет *нюрхан* (нанайск. «икона»), с данной сакральной надписью или иной и т. д. — действительно, как и в начале века, определяется лишь шаманом во время экстатических видений или полетов и спусков в иные миры *(Жеребина 1991; ср. Серов 1990)*. Сам ритуал шаманского камлания до сих пор остается неизменным набором соответствующих сакральных правил: до сих пор шаманские духи «любят» красивую, витиеватую «восточную» речь и лесть. Молитва шамана или заклинание-угроза носит творчески-импровизационный характер: не случайно фольклористы относят их к жанру «шаманской поэзии». Шаманские «призывы» и «разговор» с духами до сих пор носят форму диалога-импровизации: роль разных духов шаман играет сам, причем для каждого духа шаманской традицией разработан свой тембр, каждый дух имеет не только свой «голос», но и свою «песню».

Последовательность магических действий шамана также сакрально определена. Она неизменно включает: «призыв» духов; «разговор» с духами; гип-

нотический сеанс, когда его участники должны «видеть» и «слышать» духов; «поиски виновного» в несчастье духа; демонстрацию «проказливых» духов (например, духа похоти у якутов); демонстрацию шаманской «священной» силы (=фокусы), «обнаружение» духа зла; «договор» с ним об обмене души человека на душу животного; принесение жертвы; изготовление вотива-заместителя больного человека; очищение через огонь; принятие от заказчиков жертв-подарков как показателей славы и достоинства шамана, силы и мощи его духов. Именно этот неизменный сакральный ряд действий можно обозначить как «кодовый шаманский жертвенный цикл», тем более что он непосредственно связан не только с представлениями о духах разных статусных уровней, но и со сложными представлениями о душе живого и мертвого человека: с идеей принятия души новорожденного в этот мир; с идеей «душехранилища» Верхнего мира; с идеей судьбы души в мире мертвых.

И первая, и вторая, и третья идеи, связанные с функциональной деятельностью североазиатских шаманов, были ритуально оснащены подробнейшим набором жертвоприношений: и вариантам их нет числа, и каждый из них требует особого пристального описания и анализа смысловой нагрузки: почему так, а не эдак?

В заключение нам бы хотелось обратить внимание на еще один действующий «персонаж» любого сибирского жертвенного ритуала: *сосуды для жертвоприношений*. Формы ритуальной утвари достаточно разнообразны, и все ритуальные ложки, чашки, корытца, кубки имеют в зашифрованном орнаменте знак принадлежности тому или иному ритуалу: иногда этой метой является только сама форма. Подробное описание этой утвари можно часто встретить в мифах, эпосе, сказках и легендах каждого из сибирских народов. Из описаний быта мифологического или сказочного персонажа можно догадаться, какому богу «угодно» принять дар именно из этой чашки, этой ложкой. Часто сама зооморфная форма сосуда является напоминанием того, что нужно человеку от «почтенных» жителей Космического пространства. Так, например, якутские *чороны* (ритуальные кубки) режутся с ножками в виде лошадиных копыт: в них подносится ритуальный напиток — специальным образом приготовленный кумыс — их главному божеству Юрюнг Айыы Тойону, богу-подателю лошадей и плодородия. Нанайцы и ульчи режут ритуальные корытца, в которых приносят жертвы хозяину рыб во время праздника Воды, как изображения разных пород рыб с углублениями на их спинках, для вложения в эти углубления жертвенных трав, риса и кореньев с целью получить именно эти породы рыб во время хода их на нерест. Чукчи делают подобного рода жертвенные сосуды в виде фигурок китов, касаток — с той же «меркантильной» целью.

Примечательно, что многие жертвенно-ритуальные сосуды выполняются с большим искусством, раскрашиваются, полируются и т. п., а главное, как и в древней пещерной живописи, прекрасно передают внешний вид того или иного зверя или рыбы. Так же искусны ритуальные ковши и ложки нанайцев, ульчей, нивхов, айнов и других жителей Дальнего Востока, изготовляемые для медвежьих ритуалов: на жертвенной посуде было вырезано натуралистическое изображение бурого медведя или «отпечатки» его лап.

К разряду жертвенной утвари относятся также особого рода ритуальные покрывала, магические маски, празднично-ритуальная одежда для всех участников торжественных жертвоприношений: все перечисленное тоже имеет ре-

лигиозную символику, обозначенную вышивкой, аппликацией, особой раскраской или цветом ткани ритуального костюма (см. Сибирские коллекции ГМИР).

Но шаманские способы общения с потусторонними силами никогда в сознании верующих не смешиваются с не-шаманскими. Поэтому на вопрос: кто совершает то или иное жертвоприношение? — всегда можно получить однозначный ответ: или простой верующий, или священнослужитель; в нашем случае — шаман.

ЛИТЕРАТУРА

Абрамова 1962 — Абрамова З. А. Палеолитическое искусство на территории СССР. — М.-Л., 1962.

Абрамова 1972 — Абрамова З. А. Древнейшие формы изобразительного творчества (Археологический анализ палеолитического искусства) // Ранние формы искусства. Под ред. Е. М. Мелетинского. — М., 1972. — С. 9—29.

Авдеев 1959 — Авдеев А. Д. Происхождение театра (элемеиты театра в первобытном обществе). — М.-Л., 1959.

Алексеев 1980 — Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюрко-язычных народов Сибири. — Новосибирск, 1980.

Алексеев 1984 — Алексеев Н. А. Шаманизм тюрко-язычных народов Сибири. — Новосибирск, 1984.

Алексеев 1990 — Алексеев Н. А. Ранние формы религии и шаманизм тюрко-язычных народов Сибири. — Новосибирск, 1990.

Анохин 1924 — Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. Л., 1924. — Т. 4. — Вып. 2. — С. 1; 31—32.

Архив ГМИР — Архив ГМИР. Отчет об экспедиции в Хабаровский край 1989 г.

Бадер 1965 — Бадер О. Н. Каповая пещера. Палеолитическая живопись. — М., 1965.

Басилов 1975 — Басилов В. Н. Ташмат-бола // СЭ, 1975. — № 5. — С. 112—124.

Богораз 1910 — Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии. — М., 1910.

Василевич 1969 — Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX вв.). — Л., 1969.

Герасимов 1931 — Герасимов М. М. Мальта — палеолитическая стоянка. — Иркутск, 1931.

Древние культуры 1979 — Древние культуры Сибири и Тихоокеанского бассейна. Под ред. Р. С. Васильевского. — Новосибирск, 1979.

Евсюков 1988 — Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. — Новосибирск, 1988.

Ефименко 1953 — Ефименко П. П. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. — Киев, 1953.

Жеребина 1991 — Жеребина Т. В. К вопросу о реконструкции ритуальной жизни современных нанайцев (по материалам экспедиции ГМИР в Хабаровский край в 1989 г.) // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. Под ред. В. А. Хршановского и др. — СПб., 1991.

Жеребина 1992 — Жеребина Т. В. Шаманизм в системе культуры сибирских народов // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Тезисы докладов международной конференции. — Якутск, 1992. — С. 10—11.

Жеребина 1994 — Жеребина Т. В. Общее и особенное в символике шаманских костюмов народов Сибири // Вещь в контексте культуры. Материалы научной конференции. Под ред. Т. Н. Дмитриевой и др. — СПб., 1994. С. 80—81.

Жречество 1996 — Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. Материалы международной конференции. Под ред. А. Ю. Алексеева и др. — СПб., 1996.

Зеленин 1935 — Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства // Известия АН СССР. М.-Л., 1935. — VII серия. — № 8. — С. 709—743.

Зеленин 1936 — Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. — М.-Л., 1936.

Иванов 1954 — Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири (XIX—XX вв.). — М.-Л., 1954.

Иванов 1960 — Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири (XIX — первая половина XX вв.). — Л., 1960.

Иванов 1979 — Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII — первая четверть XX вв.). — Л., 1979.

Карабанова 1979 — Карабанова С. Ф. Хореография шаманских обрядов // Танцы малых народов юга Дальнего Востока СССР как историко-этнографический источник. Под ред. Ю. А. Сем. — М., 1979. — С. 58—72.

Кенин-Лопсан 1987 — Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. — Новосибирск, 1987.

Косарев 1991 — Косарев М. Ф. Древняя история Западной Сибири: человек и природная среда. — М., 1991.

Ксенофонтов 1929 — Ксенофонтов Г. В. Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме (к вопросу об «умирающем и воскресающем боге»). — Иркутск, 1929.

Ксенофонтов 1929а — Ксенофонтов Г. В. Хрестес. Шаманизм и христианство. Факты и выводы. — Иркутск, 1929.

Ксенофонтов 1992 — Ксенофонтов Г. В. Шаманизм. Избранные труды. — Якутск, 1992.

Кулебякин 1987 — Кулебякин Е. В. Антропоморфизм и генезис мышления. К проблеме выделения человека из природы. Методологические аспекты. — Владивосток, 1987.

Кулемзин 1974 — Кулемзин В. М. Шаманство васюгано-ваховских хантов. — Л., 1974.

Купина 1989 — Купина Ю. А. Традиционная скульптура эвенков: вопросы происхождения и функционирования (по материалам второй половины XIX — первой половины XX вв.). Автореферат канд. дисс. — Л., 1989.

Лельчук 1984 — Лельчук Л. Г. Современное празднование Ысыаха у якутов // Отражение этнических процессов в памятниках бытовой культуры. Под ред. И. И. Шангиной и др. — Л., 1984. — С. 102—113.

Манжигеев 1978 — Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. — М., 1978.

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

Мировоззрение 1985 — Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Под ред. Э. Л. Львовой и др. — Томск, 1985.

МНМ 1987—1988 — Мифы народов мира. Энциклопедия. Под ред. С. А. Токарева. — М., 1987—1988. — Т. 1—2.

Михайлов 1969 — Михайлов Г. И. К вопросу о шаманизме и шаманской поэзии // Теоретические проблемы восточных литератур. Под ред. Г. П. Попова и др. — М., 1969. — С. 282—288.

Михайлов 1973 — Михайлов Т. М. Шаманизм и эпос // Эпическое творчество народов Сибири. Под ред. Д. Д. Лубсанова и др. — Улан-Удэ, 1973. — С. 88—91.

Михайлов 1980 — Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма с древнейших времен до XVIII в. — Новосибирск, 1980.

Михайлов 1987 — Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм. История, структура, социальные функции. — Новосибирск, 1987.

Михайловский 1892 — Михайловский В. М. Шаманство. Сравнительно-этнографические очерки. — М., 1892.

Мицкевич 1929 — Мицкевич С. И. Мэнэрик и эмеряченье. Формы истерии в Колымском крае. — Л., 1929.

Молодин 1992 — Молодин В. И. Древнее искусство Западной Сибири. — Новосибирск, 1992.

Новик 1973 — Новик Е. С. Камлание шамаиа как драматизированное описаиие вселенной // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. — С. 20—25.

Новик 1984 — Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. — М., 1984.

Окладников 1941 — Окладников А. П. Палеолитическое жилище в Бурети (по раскопкам 1936—1940) // КСИИМК, 1941. — Вып. X.

Окладников 1964 — Окладников А. П. Олень золотые рога. — М., 1964.

Окладников 1967 — Окладников А. П. Утро искусства. — Л., 1967.

Окладников 1971 — Окладников А. П. Петроглифы Нижнего Амура. — Л., 1971.

Окладников 1977 — Окладников А. П. Взаимодействие древних культур Тихого океана (на материале петроглифов) // Проблемы археологии Евразии и Севериой Америки. — М., 1977.

Окладников, Запорожская 1972 — Окладников А. П., Запорожская В. Д. Петроглифы Средней Лены. — Л., 1972.

Окладникова 1979 — Окладникова Е. А. Загадочиые личины Азии и Америки. — Новосибирск, 1979.

Первобытное искусство 1971 — Первобытное искусство. Под ред. Р. С. Васильевского. — Новосибирск, 1971.

Пластика 1983 — Пластика и рисунки древних культур. Под ред. Р. С. Васильевского. — Новосибирск, 1983.

Попов 1932 — Попов А. А. Материалы для библиографии русской литературы по изучеиию шамаиства северо-азиатских народов. — Л., 1932.

Потапов 1991 — Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. — Л., 1991.

Природа и человек 1976 — Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX вв.). — Л., 1976.

Прокофьева 1971 — Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX вв. Под. ред. Л. В. Потапова и др. // Сб. МАЭ. Л., 1971. — Т. XVII. — С. 5—100.

Ранние формы 1992 — Ранние формы религии народов Сибири. Материалы III советско-французского симпозиума. Под ред. И. С. Гурвича и др. — СПб., 1992.

Ревуненкова 1974 — Ревуненкова Е. В. О личности шамана // СЭ, 1974. — № 3. — С. 104—111.

Ревуненкова 1988 — Ревуненкова Е. В. Шаманизм, культура, этнические контакты в Евразии // СЭ, 1988. — № 3. — С. 143—151.

Религиозные представления 1987 — Религиозные представления в первобытном обществе. Под ред. Д. А. Крайнова. — М., 1987.

Романов 1991 — Романов В. Н. Историческое развитие культуры (проблемы типологии). — М., 1991.

Сагалаев 1990 — Сагалаев А. М. Птица, дающая жизнь (из тюркско-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов. Отв. ред. И. Н. Гемуев. — Новосибирск, 1990.

Сагалаев, Октябрьская 1990 — Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. — М., 1990.

Серов 1990 — Серов Н. В. Хроматизм мифа. — Л., 1990.

Смоляк 1991 — Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). — М., 1991.

Тайлор 1989 — Тайлор Э. Б. Первобытная культура. Пер. с англ. Д. А. Коропчевского. — М., 1989.

Токарев 1964 — Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. — М., 1964.

Токарев 1981 — Токарев С. А. Жертвоприношения // Наука и религия, 1981. — № 4. — С. 32—37.

Традиционное мировоззрение 1989 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Под ред. И. Н. Гемуева. — Новосибирск, 1989.

Формозов 1966 — Формозов А. А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. — М., 1980.

Фролов 1980 — Фролов Б. А. Мотивы первобытного анималистического творчества // Звери в камне. — Новосибирск, 1980.

Фрэзер 1984 — Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. М. К. Рыклина. — М., 1984.

Худяков 1969 — Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. — Л., 1969.

Чернецов 1971 — Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала. — М., 1971.

Шаманизм 1992 — Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Под ред. А. И. Гоголева. — Якутск, 1992.

Шаманизм 1995 — Шаманизм и ранние религиозные представления. — М., 1995.

Шашков 1864 — Шашков С. Шаманство в Сибири // Зап. ИРГО, 1864 — Кн. 2.

Широкогоров 1919 — Широкогоров С. М. Опыт исследования шаманства у тунгусов. — Владивосток, 1919.

Штернберг 1925 — Штернберг Л. Я. Культ орла у сибирских народов. — Л., 1925.

Штернберг 1936 — Штернберг Л. Я. Первобытная религия. — Л., 1936.

Элиаде 1987 — Элиаде М. Космос и история. Пер. с фр. и англ. А. А. Васильева и др. Под ред. В. Д. Гапановича. — М., 1987.

Янков 1990 — Янков А. Г. О вопросе психологического объяснения шаманства // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. Материалы международной конференции. Под ред. А. Ю. Алексеева. — СПб., 1990. — С. 18—20.

М. Ф. Косарев

ПРИОБЩЕНИЕ К ВНЕЗЕМНЫМ СФЕРАМ В СИБИРСКОМ ЯЗЫЧЕСТВЕ (ПО ЖЕРТВЕННЫМ РИТУАЛАМ И ПОГРЕБАЛЬНЫМ ОБРЯДАМ)

В ритуалах сибирских языческих жертвоприношений и в семантически близких им погребальных обрядах одной из главных забот культовых лиц, руководящих ритуально-обрядовым действием, был выбор «правильных» путей доставки направляемых даров (или души умершего и его могильного имущества) в ту или иную сферу мироздания. По урало-сибирским археологическим и этнографическим свидетельствам известно по крайней мере семь главных средств, условий и способов выхода в неземные пространства.

1. *Зарывание в землю и вообще помещение ниже обычного уровня.* Это — самый популярный и один из самых древних способов отправления за границы земного обитания. Он известен с поздних этапов мустьерской эпохи (55—35 тыс. лет назад) и в равной мере применялся как к покойнику, так и к сопровождающему его могильному инвентарю *(Смирнов 1985: 19)*. По мере формирования представлений о Нижнем Мире и находящейся там стране мертвых зарывание в землю все более осмысливается как приобщение к Преисподней.

Одним из самых тяжких наказаний стало сбрасывание в глубокую яму или пропасть, что понималось как максимальное приближение к Нижнему Миру и к стране мертвых. Согласно остяцкому (хантыйскому) фольклору, верховный бог Нуми-Торум за ослушание низверг одного из своих сыновей на дно ямы глубиною 40 сажен *(Patkanov 1900: 84)*. Хайтыкара, герой тувинской сказки, победив вражеского богатыря, снимает с него скальп, выкалывает один глаз, отламывает одну руку и одну ногу и бросает в яму глубиной 60 сажен *(Кон 1904: 61)*. Здесь победитель не только приближает побежденного к Нижнему Миру, но и заранее придает своей жертве «половинный» облик, свойственный, как считали тувинцы (и некоторые другие сибирские народы), обитателям Преисподней. Кеты, вопреки обычаю захоронения шаманов на дереве, злых шаманов, вредивших людям, зарывали в землю, причем намного глубже, чем обычных покойников.

Некоторые из древних кенотафов (могил без покойника) в действительности могли быть «захоронением» вещей (и пищи) для отправки их покойным сородичам. Практически у всех сибирских народов случалось, наряду с личным инвентарем усопшего, класть в могилу еще что-нибудь с наказом передать это нижним людям в качестве гостинца от живых земных родственников. «Остяки, — писал около ста лет назад И. С. Поляков, — иногда с одним покойником кладут лишний запас платья с тем, чтобы передал его по назначению тому или иному из ранее умерших» *(Поляков 1877: 64)*.

Сношение с Преисподней было возможно не только на кладбище, но и вообще в «плохих» местах: в глубоких оврагах, темных пещерах, на выморочных поселениях и пр. Когда арабский путешественник Ибн-Фадлан, проезжая около 921 г. через землю тюрков-гузов, подарил гузскому вельможе Этреку некоторые вещи и продукты, его жена, как сообщает названный автор, «взяла (немного) мяса и молока и кое-что (из того), что мы подарили ему, вышла из (пределов) домов в дикую местность, вырыла яму, погребла в ней

то, что имела с собой, и произнесла (какие-то) слова. Я же сказал переводчику: «Что она говорит?» Он сказал: «Она говорит: это подарок для Катагана, отца Этрека, который преподнесли ему арабы» *(Ковалевский 1956: 129)*. Катаган давно уже умер, и ритуальное действо, наблюдаемое Ибн-Фадланом, являлось актом отправления «посылки на тот свет». Этнография сибирских тюрков содержит сведения о том, что жители некоторых алтайских селений устраивали собственными силами подходящее «плохое место» для удобства общения с Нижним Миром. Жертвенный церемониал проходил на северной стороне, «в отдалении от стойбища за городьбой в темном уголке, куда выкидывают отбросы и сваливают падаль» *(Анохин 1924: 2—3)*.

Зарыванию в землю семантически близки любые помещения ниже обычного уровня: сбрасывание в яму, в ущелье, под гору, в воду, в болото и пр. В этой связи важно отметить, что у сибирских аборигенов мир вод был по существу синонимом Нижнего Мира. В «шаманском сне» нганасан фигурирует черное озеро, расположенное между колен мифического антропоморфного существа; озеро при разгадывании сна объясняется как открытый черный «рот» земли, «рот» болезней, «дыра в земле для могил» *(Грачева 1976)*. У обских угров (хантов и манси) вход в Нижний Мир находился в низовьях Оби или в Северном Ледовитом океане. В эвенкийском сказании авахи (черти), пленив богатыря, «унесли его в сторону захода солнца. Там было озеро. Посреди озера (авахи) нырнули в Нижний Мир» *(Василевич 1966: 259)*.

По верованиям урало-сибирских народов, хозяин вод (Водяной) — такое же темное, мрачное существо, как и хозяин Нижнего Мира. Все другие обитатели подводного мира — его слуги, духи-помощники и т. д. Отсюда всевозможные запреты, связанные с полной или частичной табуацией разных пород рыб. В. Н. Васильев, совершая в начале текущего века этнографические экскурсы по северу Восточной Сибири, неоднократно встречал по рекам Хатанге и Анабару своеобразные неприкосновенные склады деревянных зооморфных изображений, среди которых он называет осетра, налима, щуку, тайменя. Их появление здесь — результат одноразового использования этих фигур якутскими и долганскими шаманами во время камлания на Нижний Мир при лечении больных. После завершения шаманского действия названные изображения уносились в таежную глухомань и оставлялись гнить в безлюдном месте. Таймень и налим часто изображались двойными — в виде двух сплетенных хвостами рыб; в месте соединения находилась дырка, символизирующая прорубь из Среднего Мира в Нижний. Изгнав духа болезни, шаман затыкал отверстие, чтобы дух не вернулся *(Васильев 1909)*. А. П. Окладников находит возможным видеть генетические истоки этого ритуала в прибайкальском неолите (около V—III тыс. до н. э.), ссылаясь на находки каменных ярусовидных рыб в китойских и серовских могильных комплексах *(Окладников 1950: 333)*.

В прошлом был весьма распространен обычай погребать людей, подозреваемых в связях с нечистой силой, в воде или в болоте. На Руси это практиковалось по отношению к т. н. «заложным» (нечистым) покойникам, которых хоронили в трясине или вообще в пониженных мочажных местах. В тех случаях когда «заложного» по ошибке погребали на общем кладбище, его откапывали, переворачивали вниз животом и выливали в могилу несколько бочек воды *(Зеленин 1912)*.

2. *Втыкание в землю.* Необходимо рассматривать как разновидность зарывания. Этот обычай мог появиться в неолите, а то и в конце мезолита (око-

ло VII—VI тыс. до н. э.), о чем говорят известные для тех времен случаи вертикальных захоронений людей (Оленеостровский могильник в Карелии, погребение Пеган на Южном Урале, Заречное в Присалаирье). Втыкание в землю ножей, наконечников копий, стрел и др. отмечено в Турбинском могильнике (Камское Приуралье), Ростовкинском могильнике (низовья Оми), относящихся к средней бронзе (около второй трети II тыс. до н. э.), в некоторых погребениях глазковской культуры Прибайкалья (примерно то же время), в западносибирских средневековых святилищах и др. Похожий способ помещения предметов, направляемых в Нижний Мир, можно было еще сравнительно недавно наблюдать, например, на коми-пермяцких кладбищах, где в могильные холмики вдавливались модели саней (в вертикальном положении) и глиняные горшки, а также на хантыйских, мансийских, селькупских, северосамодийских кладбищах, где у могил оставлялись воткнутыми в землю копье и хорей.

Якутский шаман при камлании в Нижний Мир в случае неудачного выбора шаманского места начинал «проваливаться» в землю: слабый шаман — до таза, средний — до подмышек, сильный — по шею. Присутствующие «помогали» шаману освободиться от притяжения нечистой силы, чтобы он остался на земле. По окончании камлания шаман «очищал» шаманское место, «вколачивая» вылезшую на поверхность темную силу обратно в Преисподнюю. Затем просил отверстие закрыться и зарасти травою *(Алексеев 1984: 192)*. У остяков отличительной чертой злого духа — жителя подземного мира — является, в частности, то, что он втыкает свой посох глубоко в землю *(Кулемзин, Лукина 1973: 17)*.

«Втыкание», как и «зарывание», считалось особенно эффективным там, где Нижний Мир близко подходил к поверхности: в царстве Кощея, Змея-Горыныча, на кладбище и вообще в «плохих» местах. Этим способом в русских народных сказках многоглавое Чудо-Юдо и Иван-Богатырь на Калиновом мосту пытаются поочередно «воткнуть» друг друга в подземный низ: первым ударом — по колени, вторым — по пояс и т. д.

3. *Ломка*. Кладбища сибирских аборигенов издавна поражали русских людей обилием сломанного погребального инвентаря. Инородцы объясняют это необходимостью придать вещам покойного иное качественное состояние: раз человек «не такой», то и его погребальное имущество тоже должно стать «не таким».

В Сибири намеренная порча могильных вещей встречается еще в неолите, но приобретает особенно выраженный характер с энеолита (для Западной Сибирн — около III тыс. до н. э.): Андрееевский могильник близ Тюмени, Самусьский могильник в низовьях Томи, Аятское захоронение близ Екатеринбурга, глазковские погребения в Прибайкалье и др. и затем живет во все последующие времена, вплоть до этнографической современности.

Этнограф-любитель И. П. Росляков так писал о погребальных обычаях остяков: «У всех...вещей, кладутся ли они в гроб или бросаются на кладбище, на дне их или сбоку непременно пробивается дырка или делается какой-нибудь другой изъян: отбивается дужка или вещь надкалывается; если вещь деревянная или если это нарта, то выламываются несколько копыльев; если это шест — он надламывается; если колокольчик — у него вырывается язычок; если какая-нибудь принадлежность одежды — от нее отрезается какая-то незначительная часть ее; если это деньги серебряные или медные — на них

пробивается дырка; если деньги бумажные — от них отрезается угол; если какие-нибудь звериные шкуры — песец, лисица, волк — на их спине вырезается кусок меха; если это живые олени, то они полузадушенными оставляются с петлей на шее пропадать на могиле; то же самое делается с любимой собакой умершего и т. д. Словом, все вещи, какие бы они ни были, никогда не кладутся в могилу целыми» *(Росляков 1895/1896: 4)*.

Некоторые ученые считают, что все это ломалось для того, чтобы покойник не мог вредить живым, так как дефектные ножи, наконечники стрел и пр. были не опасны. Но это мнение опровергается этнографическими наблюдениями: манси, ханты, ненцы, селькупы, кеты, шорцы и другие сибирские народы ломали все погребальные вещи, а не только оружие. «Без сомнения, — объясняет этот обычай Ф. К. Карьялайнен, — настоящая причина в том, что имущество умершего, как и принесенные в дар животные, должны быть «умерщвлены», ибо их душа должна освободиться и получить тем самым способность следовать за умершим в потусторонний мир» *(Karjalainen 1921: 148)*. Ту же самую мысль позже высказал Л. Я. Штернберг в отношении гиляков (нивхов), которые, по его словам, «ломают нарты, котлы, копья, бьют собак, чем освобождают их души для следования за покойником» *(Штернберг 1933: 306)*.

«Умерщвлялась» даже предназначенная покойнику пища. Так, коми-пермяки, чтобы жертвенные яства дошли до умершего, во время поминок разламывали предназначенный ему пирог со словами: «Да дойдет!» *(Смирнов 1891: 243)*.

4. *Придание неестественного положения.* По верованиям сибирских аборигенов, верх при определенных обстоятельствах может стать низом и наоборот. Отсюда очень распространенный в сибирской языческой среде магический прием «переворачивания», символизирующий замену одного пространства другим. С подобным явлением сибирские археологи нередко сталкивались и продолжают сталкиваться при раскопках могильников и культовых мест энеолита, бронзового века и более поздних эпох (городище Чудская Гора в Среднем Прииртышье, могильник Осинки на Алтае и др.), где найдены стоящие вверх дном культовые сосуды с солярно-астральной орнаментацией, воспроизводящей модель Вселенной.

В чем смысл перевернутости? Коми-пермяки, если православный бог или святой не угодил им, переворачивали икону вниз головой *(Смирнов 1891: 256)*. В таком положении она воспринималась как бы выключенной из земной жизни. «Изображение человека головой вниз, — писал об Абаканской степи более ста лет назад Н. С. Щукин, — я видел на многих плитах; оно означает: ушел в землю» *(Щукин 1882: 243)*. Нивхи после смерти человека делали для его темной души временное заместительное тело, чтоб ей было где обитать до окончательного переселения в Нижний Мир. Идольчик изготовлялся из отколотой от лиственницы щепки; при этом голову вырезали в стороне, обращенной к корню, а ноги — к вершине *(Крейнович 1973: 377—373)*, в результате чего фигурка приурочивалась к нижнему пространству даже без переворачивания вниз головой.

Переворачивание считалось у сибирских аборигенов условием попадания в Преисподнюю. По рассказам якутов, раньше у них одним из наказаний за убийство было распятие преступника «вниз головой, вверх ногами на конце западного неба» *(Кочнев 1899: 153)*. Северные буряты, у которых было приня-

то сжигать тело умерших на вершинах холмов и гор, «черных» шаманов, приносивших вред людям, зарывали живыми в землю вниз головой *(Клеменц, Хангалов 1910: 152)*. Любопытные примеры переворачивания-оборачивания пространства есть в славяно-русских поверьях: чтобы превратиться в иное, «темное», существо, надо спуститься ночью в подполье и обернуться там вокруг себя через голову; отсюда и название такого колдуна-перевертыша — «оборотень».

Похожую роль играло положение «задом наперед». Тюрко-монгольские скотоводы, наказывая за воровство, сажали преступника на черного быка (или корову) лицом к хвосту. На принципе «обратности» основано правило пользования шапкой-невидимкой: если ее надевали правильно, никакого эффекта не было, а если задом наперед, то человек становился невидимым, то есть выключался из привычного пространства.

Примерно тот же результат имела замена правого на левое, то есть придание зеркального ракурса. Селькупы, например, обряжая покойника, надевали ему рукавицу не на ту руку, обувь — не на ту ногу, а при шитье погребальных принадлежностей делали стежки наоборот. Иначе душа-тень умершего не попадет в страну мертвых, а если и окажется там, то покойные сородичи не признают его и не примут в свой коллектив.

Помимо «переворачивания», «оборачивания», придания зеркального ракурса, замену одного пространства другим обеспечивало также «выворачивание». По поверьям многих народов, в том числе славян, когда путника в лесу начинал «водить» Леший, заплутавший, чтобы оказаться в привычном знакомом месте, должен был вывернуть наизнанку свое платье.

Камчадалы (ительмены) считали Землю «изнанкой» верхнего этажа Нижнего Мира (*Орлова 1975: 31*). Славяне представляли подземную сферу исподней стороной надземной сферы; отсюда и славянское название Нижнего Мира — Преисподняя. В этой связи нельзя не вспомнить известный анекдот о Ходже Насреддине. Когда какой-то простак, указав на минарет, спросил его, что это такое, тот, не задумываясь, ответил: «Это колодец, вывернутый наизнанку». Поразительно глубокое по сущностному смыслу определение, позволяющее спроецировать его на языческое понимание Нижнего и Среднего Миров: Нижний Мир — это вывернутый наизнанку Верхний Мир и наоборот. В русле этой главной идеи зло есть не что иное как вывернутое наизнанку добро, тьма — вывернутый наизнанку свет, смерть — вывернутая наизнанку жизнь и т. д.

5. *Ориентировка*. Стала практиковаться по крайней мере столь же рано, как и зарывание. Во всяком случае, в неандертальских захоронениях позднемустьерского времени ориентировка выступает как достаточно устоявшаяся черта погребальных правил *(Смирнов 1985: 19)*. Главный смысл ритуальной ориентации заключается в том, что она показывает направление, по которому жертвенный дар или умерший (его душа) должны отправиться, чтобы попасть в то или иное уготованное им пространство. С развитием горизонтального осмысления Вселенной ориентировке как условию достижения иного мира придается все большее значение, что наглядней всего запечатлено в погребальной обрядности.

У селькупов труп помещали в могилу ногами на север или вниз по течению реки, так как считалось, что Нижний Мир, а, следовательно, и страна мертвых находились на севере, и попасть туда можно спускаясь вниз по реке.

Обдорские самоеды (западносибирские ненцы), по наблюдениям В. Львова, клали покойных немного набок глазами на запад *(Львов 1908: 26)*.

В жертву верхним богам ненцы приносили белых оленей — днем, на самых высоких холмах, обратив животных головой к востоку. Напротив, духам Нижнего Мира жертвовали темного оленя; ритуал совершался в пониженной местности после захода солнца, голову животного поворачивали к западу.

Особенно сложной ритуальная ориентировка выглядит у якутов. Проводы жертвенной скотины на небо осуществлялись так: сначала втыкались один за другим три столба с изображением птиц на верхушке, «лицом» на юг; к первому из них привязывалась жертвенная корова. Далее по той же линии (на юг) расставлялись в ряд девять елок. От елки к елке натягивалась тонкая волосяная веревка, украшенная пучками белых конских волос; она шла от первого столба с птицей, поднимаясь все выше и выше и изображая дорогу, по которой шаман (его душа) последует на небо, «гоня» перед собой жертвенную корову *(Серошевский 1896: 645—646)*.

Представление о горизонтальном местонахождении темных и светлых сил носило двойственный характер. У обских угров мир мертвых находился на севере, но запад тоже был темной стороной — там жили злые духи; что касается юга и востока, то они ассоциировались с Верхним Миром и считались одинаково светлыми добрыми сторонами. Кеты, полагавшие, что страна мертвых находится на западе, связывали север с местом обитания злого женского божества Хоседам, поедавшего души людей; светлые начала совмещались у них с востоком — страной света и возрождения, и с югом, где жило доброе женское существо Томам — хозяйка светлой солнечной страны, куда улетают птицы.

Здесь надо объяснить одну неувязку. Считается, что ориентировка покойника в языческих могилах должна соответствовать линии горизонтального взаимоположения Верхнего и Нижнего Миров: юг — север или восток — запад. Однако строго северная, равно как и строго западная, ориентировка умерших на древних сибирских кладбищах встречается нечасто, что на первый взгляд противоречит представлениям о северном (или западном) местонахождении Нижнего Мира и страны мертвых.

Но это противоречие кажущееся. Ханты, например, хоронили покойников: или лицом на север (чтобы душа-тень видела, куда идти); или ногами на север (чтобы душа-тень, встав, сразу же оказалась идущей в нужном направлении); или ногами к реке (чтобы душа-тень вышла к речному берегу и далее следовала вниз по течению реки). Во всех трех вариантах ориентировка понималась как северная, несмотря на то, что направление тела в могиле далеко не всегда совпадало с меридиональной линией. Аналогичным образом, то есть как северная ориентация, понималось положение покойника вниз лицом и вниз головой.

Не совсем соответствует современной логике и древнее понимание запада. В ритуальных языческих действиях западом обычно считался закат, то есть место, где в данный момент садится солнце, о чем уже велась речь в археолого-этнографической литературе (в частности, в работах антрополога А. В. Шевченко). Но летний закат отстоит от зимнего по линии горизонта примерно на 75°, поэтому закатное направление совпадало с западным лишь дважды в год — в дни весеннего и осеннего равноденствия.

Кроме четырех главных сторон света (северной, южной, западной и восточной), в ритуальной практике сибирского язычества были задействованы

направления, определяющие ориентиры в рамках Среднего Мира или в пределах конкретного этнического ареала. Обычно их насчитывалось семь. Остяцкий (хантыйский) богатырь Сонгхуш до того, как начать свои путешествия в Нижний Мир, посетил «семь концов Земли» *(Patkanov 1900: 38)*. У якутов было семь «земных дорог»: северная, южная, западная, восточная, юго-западная, юго-восточная и северо-восточная *(Серошевский 1896: 671)*. В этих семи сторонах жили семь категорий земных духов. Обращаясь с молением к кому-либо из них, якуты поворачивались в сторону его местообитания, а принося жертву, устанавливали особую палку или шест (*куочей*), конец которого ориентировали в ту сторону, где обитал дух, которому предназначалась жертва.

6. *Помещение на дерево (или вообще на высоту)*. Этот способ «транспортировки» был направлен только вверх и никуда более — к солнцу, к небу, в высшие сферы Вселенной. Водружение жертвенных даров на ветви дерева способствовало прямому попаданию их к верхним божествам. Та же самая идея «возвышения» лежит в основе т. н. «воздушных» захоронений. Высотным способом хоронили наиболее достойных покойников — на дереве, на помосте, на гребне холма. В одном кетском сказании говорится, что некогда «воздушным» способом хоронили всех покойников — исключительно на дереве. «Неправильному» погребальному обряду людей научил коварный сын верховного бога Еся, в результате чего люди утратили бессмертие *(Семейная обрядность 1980: 130)*.

Этнографические данные говорят, что в новое время, как и в древности, погребальный обряд варьировался в зависимости от обстоятельств смерти, а также от возрастной и социальной принадлежности покойника. Так, амурские гиляки (нивхи) ребенка до недели хоронили на дереве, до полугода — в земле, старше — сжигали на погребальном костре *(Штернберг 1933: 308)*. У большинства других сибирских народов на деревьях посмертно устраивали младенцев, знать и почитаемых шаманов. Они считались «легкими», способными к вознесению и последующему возрождению. Отсюда «прозрачность» остяцких богатырей, тогда как их недруги были темными и тяжелыми, чем изначально обрекали себя на посмертное существование в нижних сферах. Эвенкийский богатырь Умусликон из-за своей «легкости» не способен проникнуть в Нижний Мир, который ему надо навестить по неотложному делу. Чтобы попасть туда, он превращается в каплю олова, после чего благополучно спускается на дно Преисподней, влекомый приобретенной тяжестью *(Василевич 1966: 247)*.

Выбор путей и способов перемещения в иные Миры был не так прост, как может показаться на первый взгляд. Вот предание, записанное в конце прошлого века Н. Геккером. Лишила себя жизни юная якутка, милая, добрая красавица Нэрин. Самоубийство, особенно незамужней девицы, считалось у якутов большим грехом. Собираются родственники. Старейший настаивает, чтобы покойница была сурово наказана за свой тяжкий проступок: похоронена по низшему разряду — в глубокой яме, лицом вниз. Другие полагают, что ее греховная смерть уравновешивается хорошими прижизненными делами, а потому она может быть погребена в обычной яме, лицом вверх. Третьи считают, что, хотя на девушке лежит серьезная вина, следует учесть, что во всем остальном она была вне всяческих нареканий — доброй, послушной, почитала старших, любила родственников, не делала зла никому из людей, а значит, заслуживает, чтобы ее положили в колоду и поместили на дерево, то есть похоронили по наивысшему разряду *(Геккер 1896: 190)*.

Поскольку захоронение на высоте являлось наиболее верным способом достижения небесной сферы и считалось гарантией возрождения, человек знающий или предполагающий время своей кончины нередко сам принимал меры к тому, чтобы встретить смерть на дереве. У вогулов (манси) клятвопреступники прибегали к самоубийству, вешаясь на суку. «Странно, — писал К. Д. Носилов, — что это единственный способ лишать себя жизни» *(Носилов 1904: 14)*. Алтайцы, по свидетельству В. И. Вербицкого, «склонны к отчаянию и самоубийству единственным способом — удавкою на лесине» *(Вербицкий 1893: 80)*. Селькупы рассказывают, что если разорить нору бурундука с заготовленным на зиму запасом, ограбленный зверек умерщвляет себя, вешаясь на «рогатке», то есть защемляет голову между ветками. Таким же примерно способом, по словам камчадалов (ительменов), убивает себя мышь после изъятия человеком или зверем содержимого ее кладовой.

К сожалению, древние высотные захоронения и жертвоприношения археологически по существу не фиксируются. Поэтому трудно сказать, когда они впервые появились. Ясно одно: они не могли возникнуть ранее оформления культа дерева, в основе которого лежит идея возрождения. Можно предположить, что первые высотные захоронения и жертвоприношения на уралосибирской территории стали практиковаться скорей всего в связи с осмыслением дерева как образа Вселенной в ее вертикальной проекции. По имеющимся данным это произошло в энеолите (около III тыс. до н. э. — по западносибирской периодизации).

7. *Сожжение*. Этот способ приобщения к иным Мирам начинается в Сибири с энеолита или даже чуть раньше — с рубежа неолитической и энеолитической эпох (сосновоостровские захоронения в Нижнем Притоболье, погребения екатерининской культуры в Среднем Прииртышье, Самусьский могильник в низовьях Томи и др.). В дальнейшем доля трупосожжений в похоронном ритуале то снижается, то повышается, но сам этот ритуал никогда не исчезает полностью, доживая до этнографической современности.

Судя по многочисленным этнографическим материалам, сожжение в погребальных и жертвенных ритуалах играло две взаимосвязанные роли: во-первых, оно было способом расчленения темной и светлой субстанций; во-вторых, являлось способом транспортировки их в иные Миры. Черемисы (марийцы) при жертвоприношении обращались к огню со следующими словами: «Огненный дух, у тебя длинные ноги и острый язык; очистивши наши жертвы, принеси их богам» *(Харузина 1906: 73)*. Якуты, по свидетельству А. А. Попова, жертвоприношение совершали «через возлияние огню с упоминанием ублажаемого духа и духа-хозяина огня» *(Попов 1949: 274)*.

Самый древний письменный источник, раскрывающий смысл трупосожжения, — похоронные гимны Ригведы. К возносимой на небо светлой бессмертной душе древний арийский жрец, ведающий погребальным костром, обращается так:

Соединись с отцами, соединись с Ямой,
С жертвоприношениями и добрыми деяниями на высшем небе!
Оставь (все) греховное, снова возвращайся домой!
Соединись с телом в цветущем состоянии!

Обугленные останки покойника, олицетворявшие темную сущность человека (темную душу), древние арии, поместив в урну, зарывали в землю с таким заклинанием:

Расступись, Земля,
Не дави его!
Укрой его краем своей одежды,
Как мать (укрывает) своего сына.
Растворяясь, будь твердой, о земля!
Да будет ему здесь убежище во веки веков!

(Ригведа 1972: 199, 203)

Современники ведийских ариев андроновцы (федоровцы) Южного Зауралья погребали своих покойников примерно так же: сначала мертвое тело предавали огню, затем сожженные останки складывали в яму, над которой возводили курганную насыпь. Ольхонские буряты в недавнем прошлом сжигали уважаемых покойников на вершине горы. Здесь же убивали коня. Седло, уздечку и вещи умершего бросали в костер. Когда последний разгорался, участники похорон поспешно спускались с горы. На третий день собирали обгоревшие кости и, положив их в лукошко, зарывали в землю *(Кулаков 1898: 40)*.

Остяцкий богатырь, сжигая тело убитого врага, сбивает рукавицами дым на землю, чтобы он, а вместе с ним душа покойного, не вознеслись на небо. Чукчи, нивхи и другие народы, в погребальном обряде которых наличествовала кремация, считали поднимающийся столбом светлый дым от сжигаемого трупа наиболее наглядным доказательством беспрепятственного достижения душою умершего небесных уровней. По тому же признаку определялось и поступление к верхним богам сжигаемой в их честь жертвы.

Если покойник при жизни был недостойным человеком, дым при его сожжении был темным, тяжелым и оседал на землю, а если пользовался репутацией правильного человека, дым был светлым, легким и поднимался вверх. Но поскольку внутри обычного человека сочетались, по сибирским языческим верованиям, две противоположные сущности (темная и светлая), то часть дыма, как правило, оседала вниз, часть уносилась вверх — в этом собственно и проявлялся механизм расчленения и транспортировки темной и светлой субстанций.

* * *

Подытоживая вышерассмотренный набор средств приобщения к внеземным сферам, следует особо подчеркнуть их не вполне одинаковые функциональные акценты: зарывание, втыкание, ломка и придание неестественного положения работают в основном на приближение к Нижнему Миру, помещение на Высоту — к Верхнему, ориентировка и сожжение наделены альтернативными функциями и могут быть завязаны как на Нижний, так и на Верхний Миры. Одни из них создают условия для движения, вторые двигают, третьи — направляют и т. д. Поэтому они могут обеспечить успех лишь вкупе, в разных своих сочетаниях: вознесение на высоту с сожжением и ориентировкой; зарывание в землю с ломкой и ориентировкой и пр. Надо также иметь в виду, что при всех прочих обстоятельствах конечным условием движения вещи или тела (их души) была некая словесная формула, вроде «Да дойдет!», «Теперь иди своей дорогой!» и т. д.

В целом круг средств, обеспечивающих попадание в иные пространства, был шире и разнообразнее, чем мы обнаруживаем по ископаемым образцам и ритуалам: не семь, а гораздо больше.

Якутский шаман, чтоб пересечь грань между Средним и Нижним Мирами: трижды кричит, подражая гагаре (последняя считается «нижней» птицей), — падает лицом вниз — на черную подстилку — головой на север. Но сочетания этих четырех приемов достаточно лишь для того, чтобы попасть на верхний (ближайший к земле) этаж Нижнего Мнра. Для дальнейшего движения в глубины Преисподней приходится применять новые средства или посылать вместо себя своих духов-помощников *(Алексеев 1984: 183)*.

У вотяков (удмуртов) на злокозненном молении «бэр высь», обращенном к покойникам и нечистой силе, молящийся (это мог быть обычный человек, не облаченный культовым статусом) настраивал себя на контакт с Преисподней в такой последовательности: а) вставал темной ночью; б) облачался в темную одежду; в) похищал у соседей какую-нибудь мелкую жертвенную животинку (совершал грех); г) шел в западном направлении в сторону кладбища; д) спускался в прилегающий к кладбнщу овраг; е) медленно, с мучениями убивал принесенное жертвенное животное; ж) зарывал его в землю, и лишь после этого обращался к нечистой силе со своей нечестивой просьбой.

Тот же самый «рядовой» язычннк (не обязательно шаман или жрец) мог при желании вступить в прямую связь и со светлыми силами. Для этого он выходил на контакт при свете дня, облачался в светлые одежды, совершал какое-нибудь богоугодное деяние, шел на восток, поднимался на возвышенное место... — и т. д.

При несоблюдении хотя бы одной из перечисленных обрядовых деталей запредельный мир мог «не открыться», и тогда жертвенный дар не достигал адресата. Равным образом малейшее отступление от правил погребальной обрядности мешало душе попасть в уготованное ей внеземное пространство. К таким нарушениям относились, например: неположение в могилу нужной вещи, неточная ориентировка покойного, нечеткость напутственной речи, в которой умершему разъяснялись прнметы дороги мертвых, и т. д.

Это мешало душе-тени закрепиться в мире мертвых, а то и вообще лишало возможности попасть туда. Тогда неустроенная душа бродила неприкаянным мытарем по земле, тосковала, беспокоила сородичей, озлоблялась и могла нанести вред живым. Но самое главное — нарушался жизненный круговорот, что неизбежно влекло за собой сокращенне и даже полное вымиранне рода.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев 1984 — Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального исследования). — Новосибирск, 1984.

Анохин 1924 — Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев // Сб. МАЭ, 1924. — Т. IV, 2. — С. 1—148.

Василевич 1966 — Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков. — М., Л., 1966.

Васильев 1909 — Васильев В. Н. Изображения долгано-якутских духов как атрибуты шаманства // Живая Старнна, 1909. — Вып. II/III. — С. 269—288.

Вербицкий 1893 — Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований алтайского мнссионера прот. В. И. Вербицкого. — М., 1893.

Геккер 1896 — Геккер Н. Л. Три якутские могилы // Известия Восточно-Сибирского Отдела Имп. Русского Географического общества, 1896. — Т. XXVI. — № 4/5. — С. 183—196.

Грачева 1976 — Грачева Г. Н. Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Под ред. И. С. Вдовина. — Л., 1976. С. 44—46.

Зеленин 1912 — Зеленин Д. К. К вопросу о русалках. — СПб., 1912.

Клеменц, Хангалов 1910 — Клеменц Д. А., Хангалов М. Н. Общественные охоты у северных бурят // Материалы по этнографии России. СПб., 1910. — Т. 1. — С. 117—154.

Ковалевский 1956 — Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 1921—1922 гг. — Харьков, 1956.

Кон 1904 — Кон Ф. Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю // Известия Восточно-Сибирского Отделения Имп. Русского Географического общества, 1904. — Т. XXXIV. — № 1. — С. 19—68.

Кочнев 1899 — Кочнев Д. Очерки юридического быта якутов // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, 1899. — Т. XV. — Вып. 5/6. — С. 3—177.

Крейнович 1973 — Крейнович Е. А. Нивгху. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. — М., 1973.

Кулаков 1898 — Кулаков П. Е. Ольхон, хозяйство и быт бурят Еланцинского и Кутульского ведомств Верхоленского округа Иркутской обл. // Записки Имп. Русского Географического общества, 1898. — Т. VIII. — Вып. 1. — С. 1—246.

Кулемзин, Лукина 1973 — Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Легенды и сказки хантов. — Томск, 1973.

Львов 1908 — Львов В. Самоеды. — М., 1908.

Носилов 1904 — Носилов К. Д. У вогулов. Очерки и наброски. — СПб., 1904.

Окладников 1950 — Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Ч. I—II // МИА, 1950. — № 18.

Орлова 1975 — Орлова Е. П. Верования камчадалов-ительменов // Страны и народы Востока. Под ред. Д. А. Ольдерогге. — М., 1975. — С. 127—137.

Поляков 1877 — Поляков И. С. Письма и отчеты о путешествии в долину р. Оби // Записки Имп. Академии наук, 1877. — Т. 30. — С. 1—187.

Попов 1949 — Попов А. А. Материалы по истории Вилюйского округа // Сб. МАЭ, 1949. — Т. XI. — С. 255—323.

Ригведа 1972 — Ригведа. Избранные гимны. Пер. Т. Я. Елизаренковой. — М., 1972.

Росляков 1895/96 — Росляков И. П. Похоронные обряды остяков // Ежегодник Тобольского губернского музея, 1895/96. — Вып. V. — С. 1—9.

Семейная обрядность 1980 — Семейная обрядность народов Сибири. Под ред. И. С. Гурвича. — М., 1980.

Серошевский 1896 — Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. — СПб., 1896.

Смирнов 1891 — Смирнов И. Н. Пермяки. Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, 1891. — Т. IX. — Вып. 2. — С. 1—289.

Смирнов 1985 — Смирнов Ю. А. Мустьерские погребения. Автореферат канд. дисс. — М., 1985.

Харузина 1906 — Харузнна В. Н. К вопросу о почитании огня // Этнографическое Обозрение, 1906. — № 3/4. — С. 68—205.

Штернберг 1933 — Штернберг Л. Я. Гиляки, орочн, гольды, негидальцы, айны. — Хабаровск, 1933.

Щукин 1882 — Щукин Н. С. Народные памятники Восточной Сибири // Известия Имп. Русского Географического общества, 1882. — Т. XVIII. — Вып. 4. — С. 229—242.

Karjalainen 1921 — Karjalainen K. F. Die Religion der Jugra-Völker. Helsinki — Porvoo, 1921. — T. 1.

Patkanov 1900 — Patkanov S. Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie. — Teil II. — St. Petersburg, 1900.

Ю. А. Шилов

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В МИФОРИТУАЛАХ СЕВЕРНОГО ПРИЧЕРНОМОРЬЯ IV— I ТЫС. ДО Н. Э.

Человеческие жертвоприношения в археологических памятниках Северного Причерноморья были обнаружены с началом раскопок скифских курганов. Интерпретировать их как захоронения рабов показалось несложно — достаточно было сослаться на свидетельство Геродота о скифском погребальном обряде *(Herod. IV. 71—72)*. В начале XX в. археологи стали обращать внимание на групповые и расчлененные захоронения в древнейших курганах. На этом основании В. А. Городцов сделал вывод о существовании в бронзовом веке не только социального неравенства, но и людоедства *(Городцов 1907: 226)*, — тоже, по-видимому, не без влияния геродотовского сообщения об андрофагах *(Herod. IV. 106)*.

Последняя точка зрения бытует доныне, являясь одной из основных причин нежелания советских археологов заниматься человеческими жертвоприношениями доскифских времен *(Вязьмітіна и др. 1960: 111—114; Мозолевський 1972: 59—60)*. Что же касается первой — то она приветствовалась как стремление выяснить истоки классового расслоения и рабовладения *(Селинов, Лагодовская 1940: 235)*. Трипольская археологическая культура представлялась благодатным полем для таких изысканий. Но хотя именно на ее человеческих жертвоприношениях были предприняты первые попытки их мифоритуального истолкования: жертвоприношения во имя «возрождения, ...плодородия, увеличения семьи, рода и благополучия его» *(Бибиков 1953: 198)*, однако даже в итоговом труде по данной культуре этот вопрос сведен к чрезмерно осторожному предположению о возможности их бытования *(Массон, Черныш 1982: 249)*. Замечание В. Н. Даниленко *(Даниленко 1969: 221)* о некой связи человеческих жертвоприношений из позднетрипольского кургана 3-1 у с. Усатово под Одессой с культом пра-Артемиды, изображенной, по его мнению, на стеле из этого же кургана, не привлекло должного внимания исследователей *(Петренко 1984: 14—23; Субботин, Петренко 1986: 26—43)*.

Изучая курганы Северного Причерноморья, я впервые столкнулся с останками явных жертв в 1972 г. и спустя несколько лет смог интерпретировать их в соответствии с «Гимном Пуруше» из арийской Ригведы. Мои первые работы в этом русле вызвали противодействия коллег и цензуры, однако кое-что удалось опубликовать даже на рубеже 70—80-х гг. *(Шилов 1977: 53; 1981: 40; 1982: 32)*. В дальнейшем препоны на пути публикации материала исчезли *(Шилов 1987: 165—167; 1989: 100—105* и др.*)*, но сторонников все еще мало *(Синюк 1983: 172—174; Марина, Фещенко 1989: 56—57)*. Не повторяя уже опубликованного источниковедческого материала по данной проблеме, связанной с причерноморскими курганами IV—I тыс. до н. э. *(Шилов 1995: 127—174)*, я попытаюсь очертить развитие тех мифоритуалов, реминисценции которых зафиксированы Геродотом и другими античными авторами.

* * *

Впервые человеческие жертвоприношения распространились на Ближнем Востоке в связи с развертыванием «Великой неолитической революции» — с утверждением производящего хозяйства *(Мелларт 1982: 44—45, 87—94)*. В VI тыс. до н. э., когда центр формирования древнейшего государства Аратты оказывается в среде праиндоевропейцев Подунавья, появляются не только останки, но и записи о жертвоприношениях людей: о периодических жертвоприношениях старейшин богу Шауэ, о ритуальных сожжениях хранителей огня и др. *(Кифишин 1990: 30—31)*. Есть основания полагать, что таким образом закладывался институт Спасительства, суть которого — в снятии все возрастающих противоречий общественного бытия (порожденных переходом от присваивающего к производящему хозяйству и углубляемых развитием последнего), основным из которых является противоречие жизни-и-смерти *(Велецкая 1978; Шилов 1982: 32—35)*.

Демографический взрыв, засолонцевание древнейших полей, геокосмические катастрофы вынудили население «полумесяца плодородных земель» (в частности, малоазийского Чатал-Гююка) искать в Циркумпонтийской зоне и на других территориях новые благоприятные районы. Открытие А. Г. Кифишиным аналогичности комплексов протописьменных знаков на плитах Каменной Могилы на р. Молочной (левобережье низовьев Днепра) и в одном из святилищ Чатал-Гююка (VII. 23) позволяет сделать вывод о жреческой экспедиции *(Кифішин 1996)*, результаты которой хорошо согласуются с данными буго-днестровской и сурско-днепровской культур конца VII — начала IV тыс. до н. э. *(Даниленко 1969; Кифішин 1995: 8—10)*. Общепризнано, что около двух тысячелетий эти древнейшие в Восточной Европе земледельческо-скотоводческие культуры являлись северным форпостом малоазийского Чатал-Гююка, балканского Кёрёша и т. п., явившись затем основами формирования Триполья с его городами и Среднего Стога с его кочевьями. В рамках этих и генетически связанных с ними культур, наряду с собственными новациями (о которых речь ниже), бытуют прото- и шумерские представления об Инанне и Думузи, Энлиле и Нингирсу, Гильгамеше и Энкиду *(Кифішин 1995; 1996)*, мифоритуалы которых в той или иной мере связаны с человеческими жертвоприношениями.

Словом, ни появление, ни бытование человеческих жертвоприношений в культурах Северного Причерноморья нельзя рассматривать вне означенных связей, вне контекста становления цивилизации (государственности). Так что необходимо отбросить очерченную во вступлении инфантильность советской археологии и подойти к реконструкции и анализу нижеследующих мифоритуалов с максимальной ответственностью.

Один из древнейших среди реконструированных мной, достаточно выразительных комплексов, происходит из основы кургана, располагавшегося в пос. Великая Александровка Херсонской обл. *(Шилов 1988: 3—14)*. Могила-«Солнце», окруженная кромлехом-«Вселенной», содержала скелет взрослого человека. По комплексу признаков, включающему также инвентарь и зодиакально-календарное изображение на плитах кромлеха, это погребение обустроено выходцами из Месопотамии; второе же, к нему подхороненное, — несомненно трипольское, рубежа среднего и позднего этапов.

Зодиакальная сцена представляла собою красного быка-Тельца, шествующего на юг за парой собак-Псов, преследующих черного вепря-Скорпиона. В

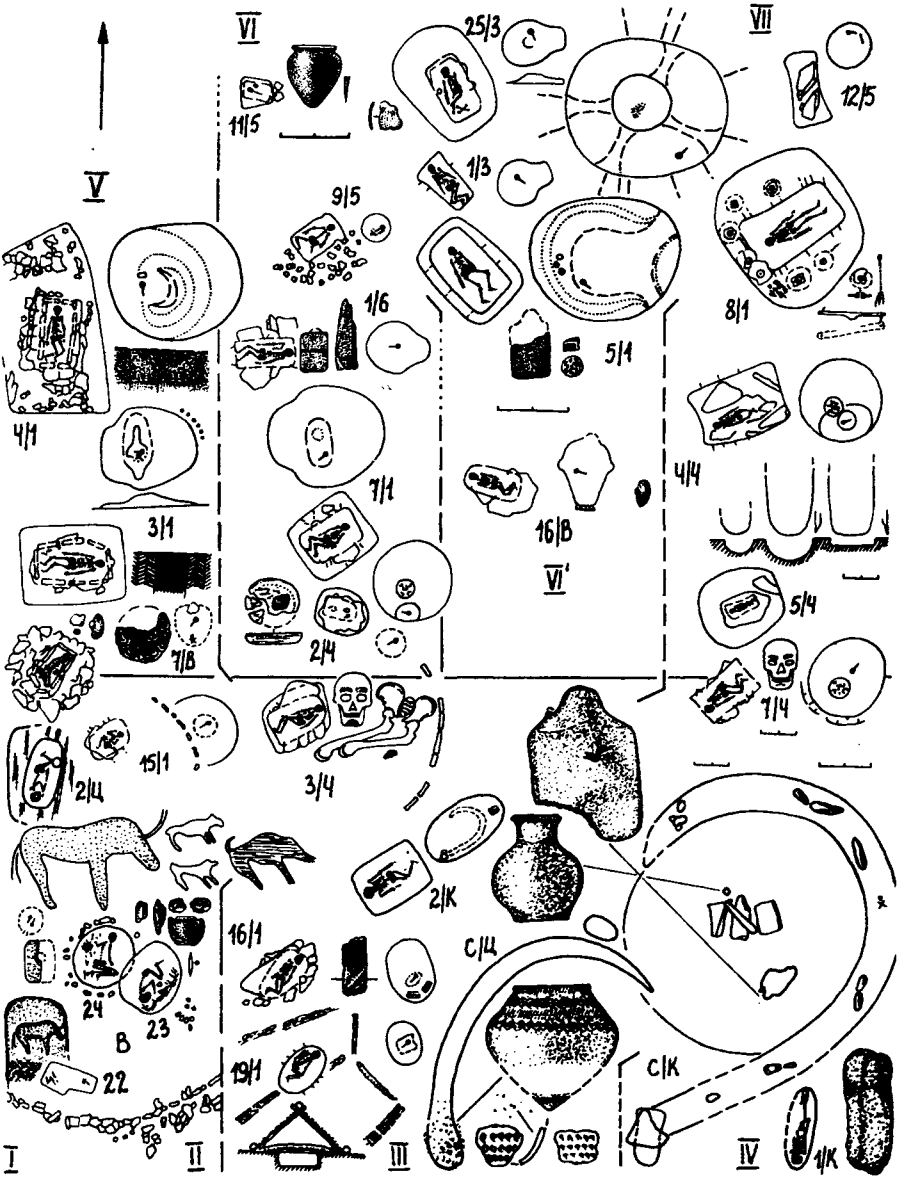
южной части кромлеха был оставлен щелеобразный проход, служивший также визиром для наблюдения за кульминациями небесных светил. Изнутри проход был заблокирован двухчастным жертвенным комплексом, причем возле каждой кучки расколотых человеческих костей (без следов черепа) был положен известняковый камешек-«зародыш» *(илл. 1: 22/24/8)*. Очевидно, что жертва связывалась как с погребениями, так и с «гибелью» Скорпиона и «воскресением» Тельца (которые в те времена в период летнего солнцестояния, соответственно, уходили и восходили на полгода на ночное звездное небо) *(Чмыхов 1979; Шилов 1981)*. По совокупности этих и других признаков данный жертвенный комплекс относится к мифоритуалу умирающего-воскресающего Думузи араттов и шумеров; довольно выражены также соответствия кругу представлений об индоевропейском жертвенном титане Им(ир)а — предтече арийского бога загробного царства Ямы.

Итак, реконструируемый контакт араттов и шумеров привел к образованию «азово-черноморской линии» особых этнокультурных образований, которые замкнули Циркумпонтийскую зону, связав Поднепровье с Анатолией и Месопотамией *(Даниленко 1974: 87—106)*. Среди этих образований наиболее выражены родственные усатовская и кеми-обинская культуры.

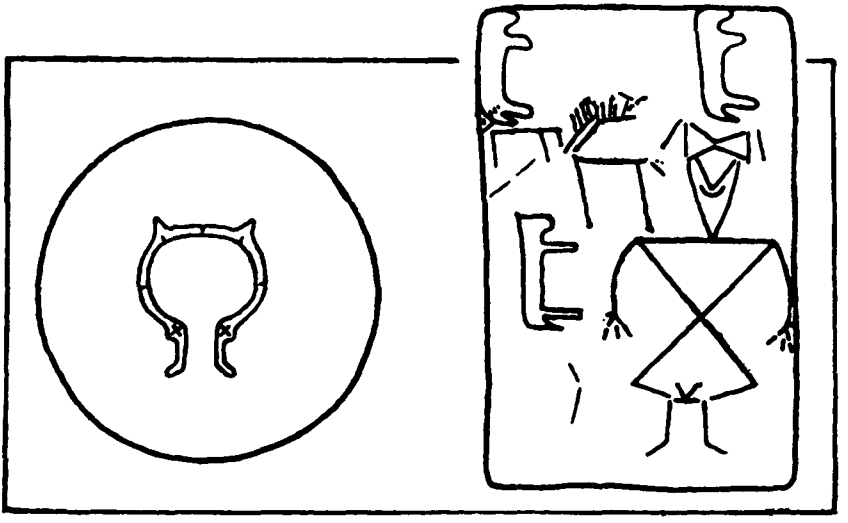
Усатовскую относят к позднейшему Триполью, испытавшему значительные влияния степных культур — среднестоговской и раннеямной. При этом металлургия Усатово свидетельствует о непосредственных связях с мало азийской прародиной индоевропейцев. Прослежено, что вместе с семантикой бронзовых кинжалов и проч. в усатовской культуре прижились ближневосточные мифоритуалы, связанные с отчленением головы в потустороннем мире («за голову — голову пусть здесь оставит», голову жертвы взамен головы воскрешаемого божества). Так, в кургане 13-I возле Усатово в могилу уложили двух пожилых мужчин; при этом голову обращенного к восходу зимнего солнца заменили бронзовым топориком, поместив рядом с ним рогатую крышку зооантропоморфной амфорки. Ясно, что мифоритуал связан с зимним солнцестоянием и уходом на полгода с видимого неба Тельца. Его последующий восход на ночном небе в день летнего солнцестояния отмечен головой от антропоморфной стелы, уложенной с севера-запада от могилы в окружавший ее кромлех. Обнаруживаются схождения с вышерассмотренными материалами Великоалександровского кургана, но также с истоками мифа о греческих Диоскурах — бессмертном и смертном братьях-близнецах.

В упомянутом выше кургане 3-I жертву тоже уложили в направлении восхода зимнего солнца. А направление заката отметили уникальной стелой *(илл. 2)*. На ней изображено антропозооморфное божество в окружении весьма архаических символов зодиака (Большой и Малый Олень) и годового цикла (три лошади). Божество сочетало признаки птицы (трехпалые руки), женщины (знак лона вниз углом) и верховного владыки (голова быка-Тельца с серпом Луны во лбу и двулезвийным топором над рогами). Изображение оленей натолкнуло В. Н. Даниленко на мысль о пра-Артемиде, — однако двойная природа божества с преобладанием небесно-мужского начала заставляет сопоставлять данный образ с индоевропейско-арийским Дьявой, производным от Дьяуса-Притхиви — отца-Неба и матери-Земли.

По-видимому, этот же образ — в виде двух концентрично-крестообразно сооруженных букраниевидных кромлехов — представлен и в кургане 12-I, тоже содержавшем обычное и жертвенное захоронения. При этом каменная вы-



Илл. 1. Зарождение общности арийских племен в сер. IV — сер. III тыс. до н. э. вследствие взаимосвязей приднепровской Аратты и месопотамского Шумера (I—II, трипольская и куро-аракская археологические культуры), а также аборигенов среднестоговской и днепро-донецкой культур (I—IV). Следствием этих взаимосвязей становятся нижнемихайловская и кеми-обинская (V), ямная и старосельская культуры (VI—VII). На схеме представлены погребения из курганов у с. Староселье (4/1 и др.) Великоалександровского р-на (16/В и др.) Херсонской обл., а также из курганов Цегельня (2/Ц, 1/К и др.) у г. Комсомольска Кременчугского р-на Полтавской обл.



Илл. 2. Святилище и стела из курганов причерноморской периферии Аратты. Курганы 14 у Желтого Яра и 1—3 возле Усатово под Одессой, относящиеся к усатовской (одной из поздних трипольских) культуре. В обоих случаях изображено человеко-быкоподобное божество. Во втором случае оно сочетает также признаки женщины и птицы; под рогами изображен молодой месяц, а над ними — двулезвийный «громовой» топор. Божество сопоставимо с индоевропейским 'Небом-Землею' — Дьяусом-Притхиви или Дьявой. С ним сопряжены древнейшие: зодиак в виде двух оленей и годовой цикл в виде трех лошадей.

кладка у рта внешнего «быка», довольно реалистично изображавшая теленка, сопоставима с грозовым (летним) Тельцом — Парджаньей, сыном Дьяуса и Притхиви.

Прослеживается, что «усатовцы» осуществляли связь с малоазийской прародиной преимущественно морским путем. Сухопутный же путь через Крым и Кавказ контролировался носителями кеми-обинской культуры, созданной очевидно, особым (связанным как с Трипольем, так и с ближневосточными цивилизациями) кланом жрецов.

Возникновение кеми-обинской культуры хорошо прослеживается в Великоалександровском кургане и близлежащей Высокой Могиле, а также в курганах из окрестностей Каменной Могилы и в кургане 1 у с. Старогорожено Баштанского района Николаевской обл.

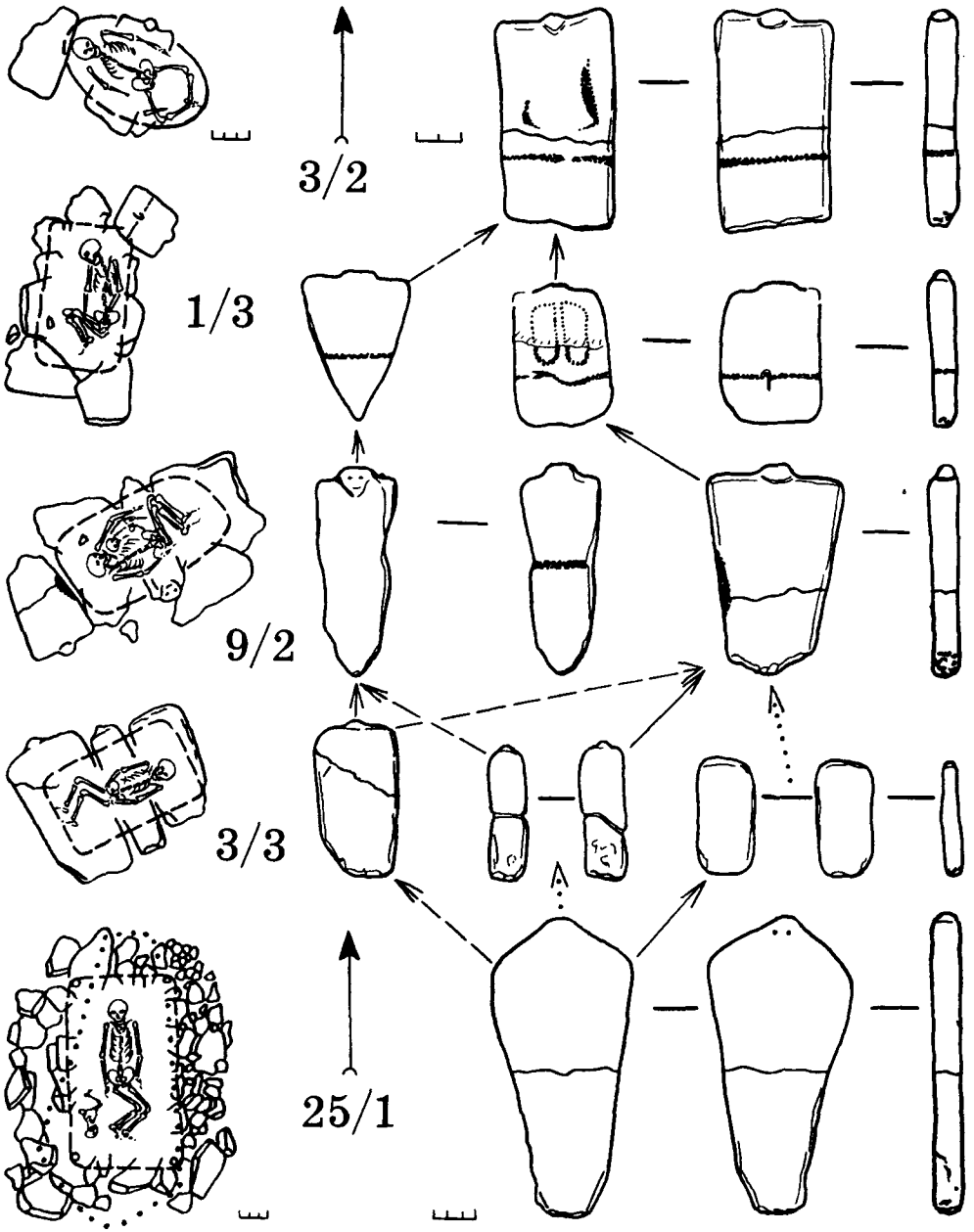
В Великоалександровском кургане вслед за вышерассмотренным I кромлехом последовал II, окруживший едва ли не древнейшую из кеми-обинских гробниц *(илл. 1: 7—8)*. В жертву принесен был бык, однако не исключено почитание и предшествующей человеческой жертвы, оказавшейся между ног «женоподобного» кромлеха (с земляной имитацией беременности над каменной гробницей). Исходя из зодиакальной семантики предыдущего кромлеха и букраниевидности последующих досыпок, можно констатировать родство данного божества с Притхиви, обнаруженной в вышеуказанных курганах возле Усатово.

В досыпке над первой (№ 3) кеми-обинской гробницей Высокой Могилы образ Притхиви трансформирован был в древнейшую Адити — 'Бесконечную' дочь матери-'Земли' *(илл. 1: 3/1)*. Эта родоначальница арийских Адитьев — главнейших персонажей Ригведы — представлена здесь вместе со своими потомками: «шестью царями издревле» (6 ямок от деревянных идолов или столбов-визиров у ног «женоподобной» досыпки, обращенные к восходам весенне-летнего солнца), сыном-супругом Дакшей (мужская фигура, крестообразно расположенная в ее чреве) и «восьмым, неблагополучным» 'Мертвым яйцом' Мартандой (гробница с покойником, в общем чреве мужской и женской фигур). Дакша считался одним из первых учредителей жертвоприношения, а также самопожертвователем; в иной версии, Рудра снес ему голову за неприглашение на жертвоприношение богам. Этому соответствуют обломки человеческого черепа, брошенные в воронку у южной стены гробницы. Данная стенка была украшена елочкообразными знаками осенне-зимнего полугодия, а в воронке было сымитировано совокупление Дакши и Адити, сопряженное с зачатием зародыша мироздания Хираньягарбхи в 'Вязкой пучине' Салилам. Как видим, человеческое жертвоприношение использовано здесь для снятия узла противоречий: космогонических, космологических, сезонно-годовых и пр.

Древнейшее в окрестностях Каменной Могилы кеми-обинское захоронение в основе кургана II-1 тоже сопровождалось человеческим жертвоприношением — в виде обломков костей (но только не черепа), расположенных южнее гробницы (в направлении царства Ямы) *(Вязьмітіна и др. 1960: 59—60)*. Окружающий ее кромлех обнаруживает специфические схождения как с некоторыми усатовскими кромлехами, так и с вышерассмотренными кеми-обинскими конструкциями из Великоалександровского кургана и Высокой Могилы.

У Старогорожено древнейшее кеми-обинское погребение тоже оказалось в основе кургана. Здесь было устроено две гробницы, одна из которых оказалась пустой, а вторая — с черепом жертвы у ног погребенного. Гробницы были окружены змеевидным кромлехом, головная часть которого содержала инокультурное (новоданиловское или раннеямное) захоронение в яме. Взрослую женщину (?) сопроводили младенцем, могилу их перекрыли змеевидной стелой *(илл. 3: 25/1)*. Все это отвечает основному арийскому мифу о рождении Индры и о его победах над змеями-асурами Вьянсой и Вритрой. Был ли младенец-«Индра» жертвой или покойником (хотя, понятно, разделение здесь и во многих иных случаях условно) — неясно; череп же при основном погребенном служил залогом его («повзрослевшего Индры»?) возрождения и победы над Вритрой. Истоки данного мифоритуала отчетливо прослеживаются в усатовских грунтовых и курганных могильниках.

Число примеров человеческих жертвоприношений в погребальных комплексах усатовской и кеми-обинской культур можно увеличить, но и вышерассмотренные достаточно показательны. Обращают на себя внимание такие моменты. Во-первых, жертвы сопоставимы с мифоритуалами, сопряженными с вычленением из индоевропейского массива арийского его ответвления. Во-вторых, основным объектом акта является голова (присутствующая или же отсутствующая в археологических артефактах) — знак всего сущего и его сущности, а вместе с тем — специфический знак неба, зародыша и касты брахманов у ведических ариев (см. «Гимн Пуруше»). В-третьих, человеческие жертвы встречаются в дуальных парах с покойниками. Рассматривать эти пары



Илл. 3. Стелы над могилами из курганов у с. Старогорожено на р. Ингул. Нижняя (п. 25 к. 1) воплощает змея Вьянсу, подстерегающего рождение змееборца Индры. Над нею (п. 3 к. 3) — воплощения Индры, его фаллической палицы-ваджры и обезглавленного змея. Две следующие пары стел (п. 9 к. 2 и п. 1 к. 3) олицетворяют Индру и его соратника бога странствий Вишну. Верхняя стела (п. 3 к. 2) соответствует в данном контексте образу Вишну-Индра.

как «рабов и господ» нет никаких оснований (кроме спекулятивных). Тем более, что сплошь и рядом первые превосходят вторых по своей значимости. До накопления каких-либо однозначных данных специальную интерпретацию корректнее всего ограничить выводом о разноплановости функций и задач покойника — жертвы. Уже теперь очевидно, что первый предназначался для «воскресения» и исполнения в небесно-космическом мире неких повелений общины и устроителей-жрецов ритуалов, тогда как вторая служила прежде всего искуплением («за голову — голову») во имя спасения покойника. Очевидна также циклично-календарная (связанная со сменой сезонов, коловращением Солнца, Тельца и др.) основа такого дуализма.

Как означено выше, усатовская, кеми-обинская и другие этнокультурные образования (делегации, касты, роды, племена) замкнули северопричерноморский отрезок Циркумпонтийской зоны, связав тем самым дунайско-днепровскую Аратту с цивилизациями Анатолии и Месопотамии. Специфическим явлением данного отрезка или территории стала сформировавшаяся при активном участии араттских, а в какой-то мере и шумерских жрецов арийская общность племен. Ее прародина и основной центр (включая времена «царских скифов», сменивших здесь своих пращуров дандариев — 'жезлоносных ариев') — украинское Поднепровье.

Культуртрегерство «усатовцев» и особенно «кеми-обинцев» хорошо прослеживается на многочисленных примерах подражаний их мифоритуалам со стороны аборигенов днепро-донецкой и постмариупольской, среднестоговской и ямной культур. Подражания включали в себя и человеческие жертвоприношения. Вместе с тем в курганах у Староселья, Старогорожено и других удалось проследить существенную замену у аборигенов человеческих жертв антропоморфными стелами: им сбивали головы, отламывали основания и производили другие подобные акции *(илл. 1: 1/6, 5/1; илл. 3)*. Впрочем, разбивание статуэток наряду с человеческими жертвами практиковалось в Триполье с древнейших времен.

Первые антропоморфные (а также фаллические и стопообразные) стелы, причем в сочетании с человеческим жертвоприношением, обнаружены в святилище под курганом Кормилица в устье Псла *(илл. 1: С/К)*. Змеевидный ров, головная часть которого была оформлена столпообразной ямой и треугольной плитой, символизировал Вритру, «поверженного стопой Вишну». Его «воскресение» было обеспечено человеческим черепом (опять-таки «за голову — голову»), обломки которого найдены во рву с противоположной голове — восточной — стороны. Он обеспечивал «воскресение», очевидно, не только Вритре, но и его временным (новогодним, периода весеннего равноденствия) победителям — Индре и Вишну. Дело в том, что пары их (судя по фаллам-*враджрам* и стеле-стопе) изваяний периодически устанавливались на алтаре в центре насыпи-Валы (обвитого Вритрой), но затем (очевидно, по прошествии новогодних празднеств) свергались, а после и вкапывались вниз головой в ров-Вритру. Так повторялось 6 + 1 раз; последняя пара стел осталась лежать у алтаря. Судя по нижнемихайловско-трипольскому сосуду у алтаря, а также по сочетанию древнейшей среднестоговской и развитой днепро-донецкой керамике у аналогичного (однако без стел-«змееборцев») святилища под соседним курганом Цегельня *(илл. 1: С/Ц)*, удалось обнаружитиь самое начало сложения арийской общности — причем в вышеочерченном контексте «азово-черноморской линии развития степного энеолита» между Араттой и Шумером.

В контексте общечеловеческой традиции почитания голов предков можно рассматривать скопление 18 + 3 черепов в культовой яме V днепро-донецкого могильника на Лысой Горе у районного пос. Васильевка Запорожской обл. Однако наличие следов огня, позвонков и ожерелий заставляет усматривать в их количестве специфический символ «солнечного года», применявшийся ариями в жертвоприношениях титана Пуруши *(Семенцов 1981: 145—146)*.

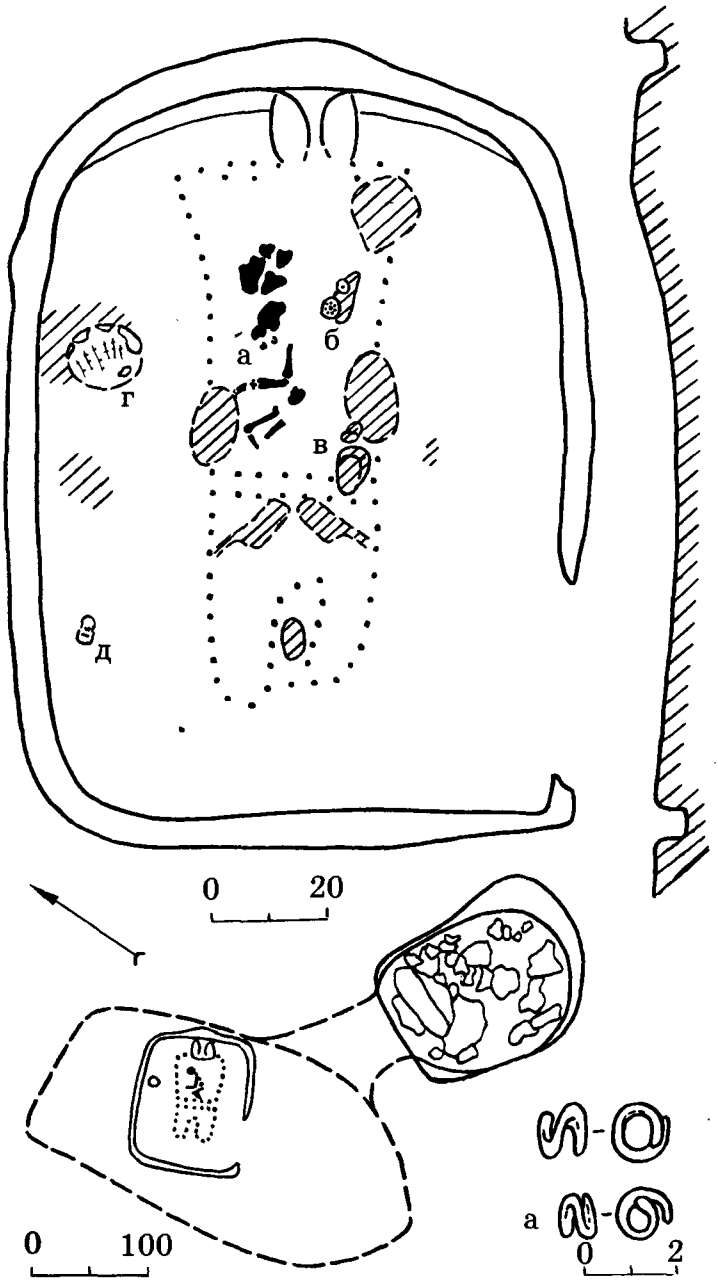
Наиболее существенной новацией в мифоритуалах формирующихся ариев (особенно, если не исключительно, вошедшей в их общность новоданиловской культуры — конных отрядов) стало внедрение культа Гандхарвы. Несомненно, что араттские жрецы постарались обуздать мощь и скорость древнейшей в мире конницы, использовать ее в интересах своего государства. Судя по комплексу археологических реалий, ведических текстов и этнографических данных украинского Поднепровья (фольклорный круг Савурюги и Конки), был создан арийский вариант Спасителя. Останки жертвоприношения такого всадника удалось обнаружить в святилище под курганом Чауш над удобнейшей — Новосельской — переправой через Нижний Дунай, а изображение (причем в типично кеми-обинском стиле) — на вершине Каменной Могилы. Лежащие человек и конь представлены у подножия человекоподобного идола (судя по текстам — Отца существ Праджапати), слева от которого — календарные «елочки» летнего солнцестояния, а справа — свастика, лик и жезл 'Сияния'-Вирадж *(Семенцов 1981; Шилов 1995: 700)*. К кругу Гандхарвы следует отнести также «конеголовые скипетры» — каменные навершия с символикой всадника. Такие жезлы могли служить знаками божественного предназначения и «пропусками» через иноэтнические территории — на пути из Аратты в Шумер и т. п.

Человеческие жертвоприношения раннеямного периода, как отмечено выше, подражали усатовским и кеми-обинским. При этом выразительных случаев практически нет. Положение изменяется в позднеямный период, когда появляются могилы с семейными погребениями и подзахоронениями расчлененных останков. Так, в основе кургана у Ново-Алексеевки Скадовского района Херсонской обл. раскопками 1971 г. выявлено погребение женщины средних лет и четырех детей в возрасте от нескольких месяцев до 4—5 лет. Женщину, по-видимому, убили в бою (в области сердца найдено две половинки кремневого наконечника стрелы), а детей, скорее всего, умертвили во время похорон матери. Выразительнейшим примером иного рода является погребение 5 кургана Цыганча, неподалеку от Чауша. Его невзрачная яма располагалась рядом с более представительными семейными захоронениями без видимых следов человеческих жертв. Здесь же из расчлененных скелетов четырех или пяти покойников был составлен общий, имитирующий обычное для ариев III тыс. до н. э. «эмбриональное положение» скорченно на боку. Жертвенный характер всех использованных для этой цели людей не вызывает сомнений, ибо отбиты эпифизы и извлечено губчатое вещество (вероятно, вместе с костным мозгом). Прослежено, что единственный в могиле череп принадлежал пожилому мужчине, «руки» были составлены из обломков длинных костей этого (?) же и более молодого мужчины, в состав «бедер» входили также обломки костей молодой женщины, а «голени и ступни» состояли преимущественно из костей одного или двух подростков. Налицо «натуральный макет» ведического Пуруши с акцентированием кастового (в частности, половозрастного) подразделения общества.

В XXIII в. до н. э. пришлые из Закавказья хурриты (носители старо-сельского и других типов алазано-беденской культуры) втянули ариев Поднепровья (некоторые племена ямной и других культур) в длительный поход против северной экспансии основателей Шумеро-Аккадского царства *(Сафронов 1982: 63—104; Шилов 1982а: 105—121; 1989: 259—260)*. По возвращении из него ямная культура сменилась катакомбной. Как явствует из условных названий этих культур, основным их различием стали типы могил — причем второй был обусловлен необходимостью в склепах многократного использования: для подзахоронений родственников, перезахоронений при перекочевках и т. д. Случаев, подобных двум вышеописанным, становится много больше — и можно говорить о предпосылках патриархального рабства. Как далеко зашло его становление, можно будет судить лишь после выяснения степени добровольности или принуждения при закланиц жертв. К последнему типу можно, казалось бы, относить все жертвоприношения детей — однако, с другой стороны, именно они чаще других снабжались разнообразным инвентарем и, кроме того, имеются явные случаи обожествления. Так, наиболее грандиозная катакомба Великоалександровского кургана содержала скелетик новорожденного или даже выкидыша (а может, и извлеченного из материнского чрева). Но уложен он был на груди антропоморфной фигуры, оконтуренной ровиком, раскрашенной мелом и охрой. Разомкнутость бока фигуры заставляет вспомнить ведический миф о рождении Индры, с которым мы уже встречались при рассмотрении основы Старогороженского кургана *(илл. 4)*.

Инородиость ближневосточных влияний рабовладельческой идеологии в арийской среде конца III тыс. до н. э. особенно наглядна в использовании здесь центрального эпизода шумеро-аккадской «Поэмы о Гильгамеше». Согласно убедительной трактовке В. К. Афанасьевой *(Афанасьева 1979)*, в шумерской культуре этот эпизод восходит к искупительной жертве за срубленное «древо жизни». В Месопотамии исконно существовал изобразительный канон: главный герой сражается со львом или змеем (в «Поэме», соответственно, правитель-жрец Гильгамеш и страж священного леса Хувава 'Бес смертный'), а быкоподобная жертва стоит возле дерева (друг-слуга Энкиду, который должен умереть в отместку за убийство Хувавы). В отличие от данного канона, сосуды из катакомб у сел Воскресенка и Васильевка (долины речек Молочной и Утлюка) украшены еще и заключительной сценой сюжета: во второй части композиции изображены поверженные и расчлененные Хувава и Энкиду, торжествующий и оплакивающий Гильгамеш. Согласно «Поэме», бессмертия он не нашел. Однако в погребениях ритуал направлен на воскрешение — и календарной основой (в «Поэме» уже полузабытой) орнамента, и лоноподобной семантикой катакомб, и ритуальным самозачатием *дикша* (кисть в области таза и ребенок при взрослом во втором случае) *(Клейн 1979: 19—20)*. Вместе с тем, необходимо отметить, что идея возрождения в раннекатакомбный период существенно потеснилась идеей загробной жизни — ее удостоился и Энкиду, став, правда, праху подобным; ведический мир пращуров и их «собирателя» Ямы несколько жизненней.

Уникальный по своей выразительности мифоритуал воскрешения прослежен в раннекатакомбном погребении кургана 1-I возле с. Каиры Горностаевского района Херсонской обл. В камере находился скелет юноши с горшком у головы, а во входной яме — отрубленная (с позвонками) голова старика, обращенная лицом в сторону камеры и снабженная чашей из детского



Илл. 4. Жертвоприношение ребенка в мифоритуале рождения Индры. Жертвенная площадка — оконтуренная разомкнутым ровиком, раскрашенная мелом и охрой — символизирующей праматерь Адити. Погребение 18 из Великоалександровского кургана: а — серебряные серьги, б–в — повозочка и другие изделия из охры, г — деревянный сосуд, д — астрагал (косточка ноги козла или барана).

черепа. Имеем соответствия и ближневосточному «за голову — голову», и индоевропейской «мертвой и живой воде». При этом воскресающий юноша уподоблялся Индре (?), переломанное известняковое изваяние которого было вкопано вниз головой во входной яме.

Позднекатакомбный период начала II тыс. до н. э. ознаменовался распространением в Степном Поднепровье новой, ингульской культуры. В отличие от иных культур бронзового века, ее погребения укладывались вытянуто и нередко наделялись оружием магического предназначения. Антропология, а также керамика тяготеют к предшествующей трипольской культуре. Ввиду такой генетической подосновы ингульскую культуру можно рассматривать как обратную реакцию первобытно-коммунистической Аратты на вышеочерченные влияния рабовладельческого Шумеро-Аккада.

Число жертв предыдущих типов резко сокращается, но распространяются манипуляции с обычными (?) покойниками. Особенно показательны трепанации и отчленения голов, причем они нередко лишались мягких тканей и покрывались «масками» из охристой глины. Если следовать традиционной логике «за голову — голову», то и объектом воскрешения и субъектом искупительного жертвоприношения стал теперь сам погребаемый. Прослеживается, что выход из этого противоречия — а заодно и на белый свет из потустороннего мира — решался с загробными силами, залогом которых выступала чаще всего голова человека (побеждаемый оставался на том свете).

Особенности человеческих жертвоприношений ингульской культуры указывают на то, что не становлению рабства, а покуда лишь выделению индивида из первобытно-общинного коллектива содействовали они; в рассматриваемой культуре такое выделение стало вполне очевидным. Особенно ясно это в мифоритуале, связанном с погребением двух мастеров-демиургов из кургана 1-II возле Каир, воплощавших Зевса Талейского и богоборца Аполлона Таргелия.

Скелет первого покойника сохранился плохо, что не позволяет сделать определенные выводы. В отношении же второго можно сказать следующее. Мужчина 25—30 лет приносился в жертву не менее года. Примерно такой срок понадобился для срастания преднамеренно перебитых лобковых костей; жертва, следовательно, была лишена пола. По прошествии указанного срока человека умертвили (а может, подвергли ритуальным пыткам типа огненных ордалий), вынули глаза и заменили их горящими угольями, тело же поместили на особо сложенные горящие бревна. Неизвестно, когда была отчленена голова, однако в камере ее приставили к шее, а нашейный амулет с символикой гибнущего Тельца использовали для связывания рук. «Спадание пут» должно было состояться в момент летнего солнцестояния (см. выше мифоритуал, описанный для кромлеха I Великоалександровского кургана), причем для «поражения Зевса-Тельца» и «воскресения убитого-изгнанного им Аполлона» предназначался лук с 6 + 1 стрелами. Представлен «натуральный макет» их изготовления: мел, желваки кремня из этой породы, пенал с инструментами для изготовления стрел, расщепленные желваки и заготовки из этих отщепов, 6 небрежно и 1 прекрасно выполненный наконечники стрелы. Указанный макет углубляет сущность «огнеликого Аполлона», XIII титана — не заключенного в потусторонний Тартар навеки, но периодически (как и положено умирающему и воскресающему богу) восходящего на небесный Олимп *(Лосев 1957: 300, 425)*. Дело в том, что *титан* буквально значит *мел*, *известняк*; отсюда,

очевидно, и древнегреческий обычай воздвигать над могилами мраморные статуи Аполлона или его воплощения *(Цивьян 1989: 120; Топоров 1990: 50)*. Вполне вероятно, что «ингульцы» включали в семантический узел «известняков» также яйца и кости и что именно здесь следует искать объяснение обычаю обнажать черепа и покрывать их «нетленными» красными масками, а также изготовлять ритуальные чаши из толченых раковин, черепов и пережженных голов людей *(Шарафутдинова 1977: 89—91; Лихачев 1981: 72—76; Новикова, Шилов 1989: 127—135)*.

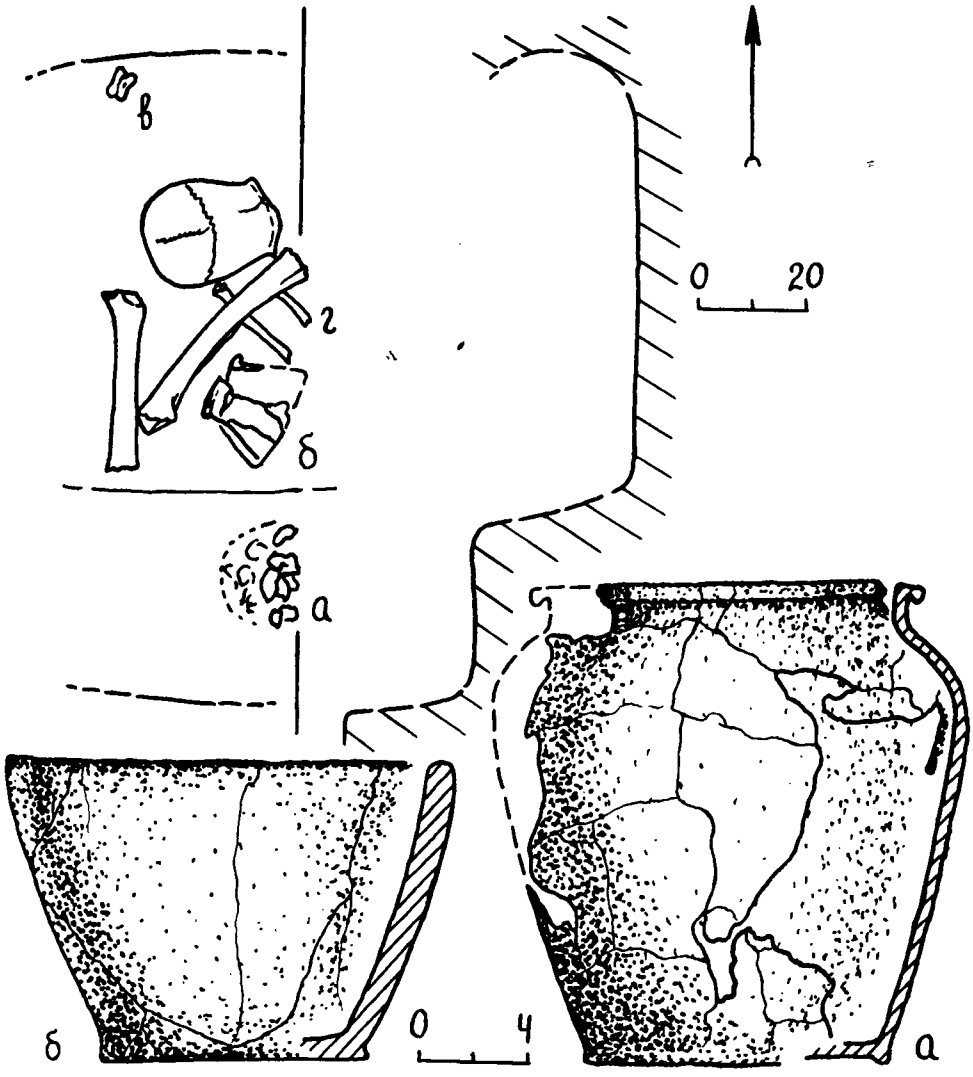
По маскоподобному оформлению и календарно-мифологической орнаментации чаш-секстантов *(Чмихов 1982)*, а также топоров-тирсов ингульской культуры прослеживается, что на рубеже XVIII-XVII вв. до н. э. культ Аполлона был потеснен культом Диониса. Это было обусловлено прежде всего сменой Овном новогоднего Тельца («гибель» которого и воплотилась в дионисийском мифоритуале), но в значительной мере и геокосмическими катастрофами, разрушившими в это же время старые критские дворцы.

Вслед за этим катакомбная культура сменяется срубной , которая, с одной стороны, как бы пытается возвратиться к мифоритуалам ямного времени (одиночные скорченные погребения в ямах, новая активизация строительства курганов); с другой, как бы завершает начинания катакомбной (крайняя редкость детских захоронений и распространение трупосожжений), а с третьей — внедряет новации (длинные курганы с довольно выразительными имитациями «туннеля бессмертия Моуди», на чем остановимся в заключительном разделе статьи). Прослеживается бытование дионисийского культа: в экстазно выполненных пиктограммах календарей 11-месячного аттического типа и в немногочисленных человеческих жертвоприношениях с изъятием костного мозга (см. выше о «Пуруше» из кургана Цыганча). В таком жертвоприношении на вершине кургана 1 у с. Новое Акимовского района Запорожской обл. судмедэкспертизой установлено, что останки мужчины примерно 50-летнего возраста с необычайным лицом (атавизмы неандертальской расы в строении лба, надбровных дуг и т. д.) и застарелым переломом правой руки сопровождались пережженными костями мелкого парнокопытного, костный мозг извлекался даже из ребер и фаланг, но только правая бедренная кость была заполнена морским илом *(илл. 5)*.

В четырех курганных группах удалось проследить, что, профункционировав около 2 тысячелетий (от зарождения арийской общности, до частичного переселения ариев в Индию в середине II тыс. до н. э.), они были завершены — закрыты для строительства и погребений — трупосожжениями рубежа ранне- и позднесрубного периодов.

Так, верхняя досыпка Высокой Могилы соединила ее с соседним курганом, придав им символику Солнца-Сурьи и Сомы-Луны, соединенных Млечным Путем. При этом «Сома» оказался сопряжен с двумя трупоположениями, а «Сурья» — с более поздним трупосожжением: с обугленным скелетом взрослого человека, уложенного в костер на вершине кургана. Прослежены специфические соответствия «Свадебному гимну» Ригведы, а также 3-частному комплексу алтарей *шрута*, которые доныне сооружаются в Индии для исполнения ведических гимнов *(Гусева 1977; Шилов 1987: 57, 61)*.

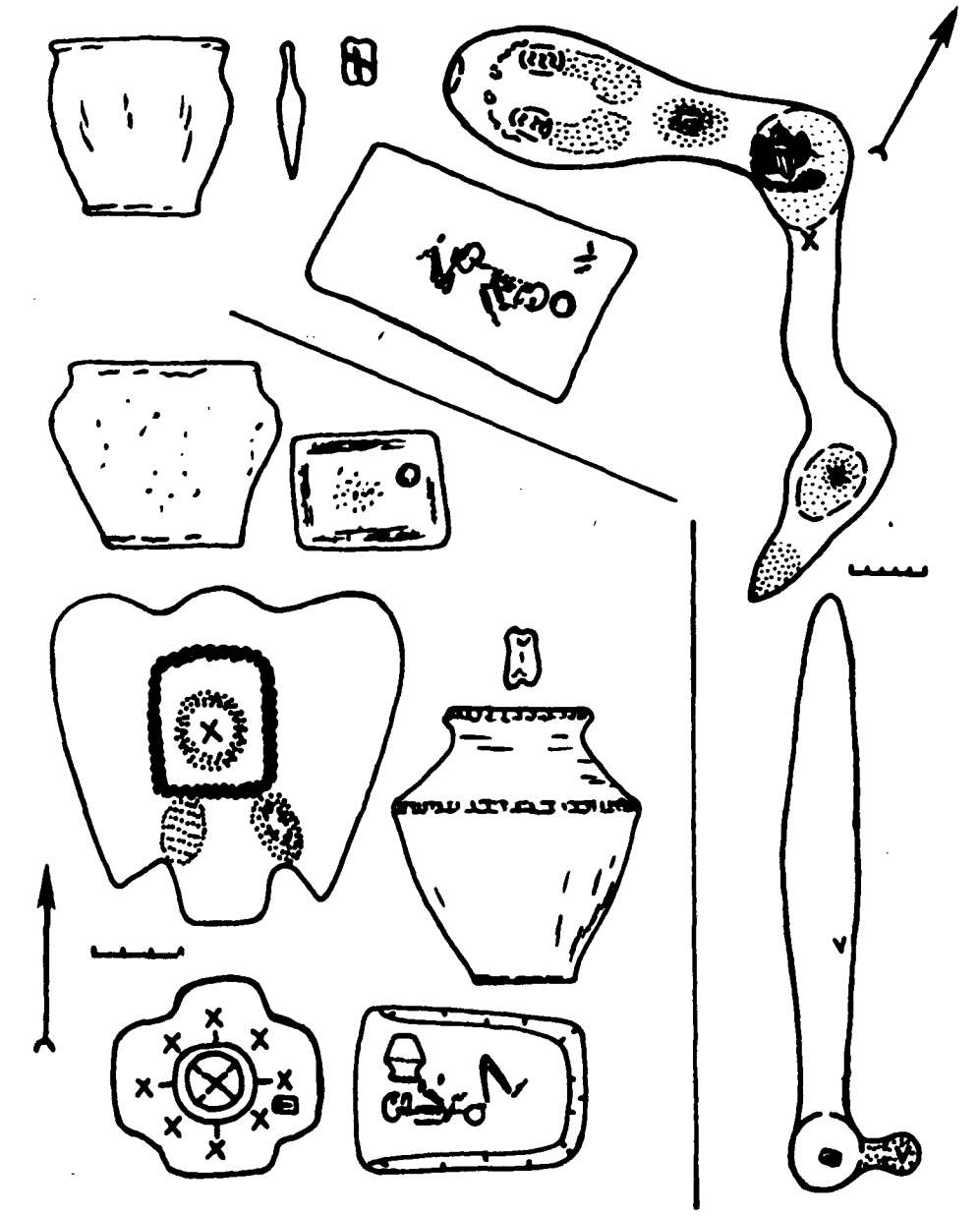
В кургане у с. Скворцовка Каховского района Херсонской обл. мифоритуал о рождении и трех шагах бога Вишну сопровождался тремя разнотипными захоронениями. Первому из них предшествовало жертвоприношение же-



Илл. 5. Жертвенное погребение 11 кургана 3 у с. Новое Акимовского р-на Запорожской обл.: а, б — сосуды, в — астрагал, г — кость животного.

ребенка, за которым последовало жертвоприношение ребенка (см. выше о жертвоприношении всадника в кургане Чауш). Последний был расчленен до мельчайших костей, из которых, включая фаланги, был извлечен костный мозг и заменен илом (см. об аналогичном явлении в кургане у с. Нового). Затем в направлении восхода светила в день летнего солнцестояния было совершено еще два захоронения взрослых людей — трупоположение и трупосожжение. Последнее сопроводили сооружением стопообразной насыпи.

В кургане Гарман на Чонгарском полуострове Сивашского залива два обычных погребения взрослых мужчин сопровождали насыпи с символикой посо-



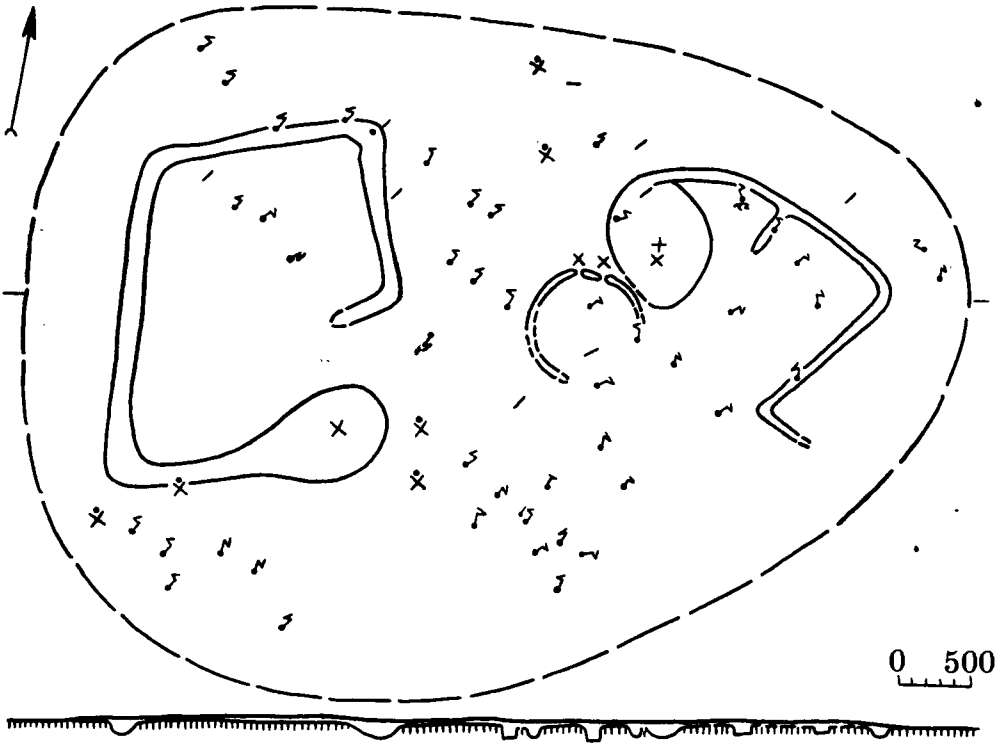
Илл. 6. Учение о Дне Брахмы в курганах раннесрубного периода.
Справа — Гарман на Чонгарском полуострове Азовского моря. В нем представлен сюжет о змее-вседержителе Шеше, порождающем при помощи посоха Вишну зародыши Вселенной и Нового года — Хираньягарбху и Валу. Слева — верхние досыпки к. 2 у с. Большая Белозерка на Запорожчине. Крестообразная олицетворяет Хираньягарбху, а птицеподобная — орла Супарну, возносящего посланца-Гандхарву на небеса (трупосожжение на вершине кургана).

ха Вишну и змея-вседержителя Шеши, тогда как размещенное между ними трупосожжение — 'Огненный зародыш (Вселенной)' Хираньягарбху, порождаемый Шешей *(илл. 6, справа)*.

В трех курганах между селами Большая и Малая Белозерка Запорожской обл. обнаружено 4 трупосожжения раннесрубного периода, которым предшествовало позднее ингульское, засыпанное золой. Оно, как и два древнейших трупосожжения, было устроено в наибольшем в округе кургане, заложенном еще во времена ямной культуры. В изначальных досыпках данного кургана чередовались антропоморфные и лабрисовидные символы, которые на рубеже периодов катакомбной и срубной культур сменились букраниевидными и крестообразными. Указанную пару трупосожжений, размежеванных досыпкой над обычными захоронениями, сопроводили крестообразными символами *(илл. 6)*, за первым из которых угадывается образ Хираньягарбхи, а за вторым — потусторонне-солнечного орла Супарны, возносящего в небеса Гандхарву (которого и воплощал сожженный покойник, последний в этом кургане). После был заложен курган 1, семь крестообразных досыпок которого воплощали ведического Ваджу — 'Семя' в виде мужской фигуры с чрезмерной величины фаллом. Очевидно, данный курган символизировал благоприятный ответ небес общине на просьбы посланного ею Гандхарвы. Трупосожжение сопровождало здесь (1 + 4) наиболее выразительную досыпку — «Ваджу». А конец благоприятного периода отметили сооружением последнего, третьего кургана 6. Ему придали символику Шеши, испепеляющего Вселенную; трупосожжение стало здесь четвертым, последним захоронением.

Прослежено, что рассмотренные трупосожжения завершили развитие мифоритуалов не только Высокой Могилы, Гармана, Скворцовского и Белозерских курганов, но также и к ним прилежащих. Во всех случаях возобновление захоронений и строительство курганов в округе произошло не менее чем спустя тысячу лет — уже в рабовладельческой Скифии. Установлено, что столь специфический и резкий конец курганного мифоритуала арийских племен на рубеже ранней и поздней срубной культуры сопрягался не только с частичным переселением в Индию, но и с оседанием на землю оставшихся кочевников: Азово-Черноморские степи второй половины II и начала I тыс. до н. э. покрываются сотнями малых и больших земледельческо-скотоводческих поселений, как бы возвращающихся к традиции Аратты-«Триполья». В периодических самосожжениях обветшалых поселений его прослеживаются истоки индоарийского учения о циклических повторениях «дня Брахмы» — сожжениях-обновлениях Вселенной змеем-вседержителем Шешей, просыпающимся в канун очередной «ночи». Именно такой мифоритуал и был исполнен арийскими жрецами в рассмотренных выше курганных группах сер. II тыс. до н. э. Несомненно, что завершающие его трупосожжения так или иначе были человеческими жертвоприношениями, сопряженными с аратто-арийским институтом Спасительства.

Вышеуказанные поселения позднесрубного периода принадлежали сабатиновской и белозерской культурам XIV—IX вв. до н. э., соотносимым с ранними киммерийцами — потомками «индийской» ветви индоиранской (арийской) общности. В VII в. до н. э. они были потеснены скифами, потомками «иранской» ветви. Эти этноисторические коллизии отчетливо отразились в материалах обширного могильника у с. Каиры, упоминавшегося выше в связи с воплощениями Индры, Зевса и Аполлона.



Илл. 7. Основной ведический миф о борьбе Индры и змея Вритры за обладание Валой. Ритуальные рвы под киммерийским кладбищем 12-I у с. Каиры Горностаевского р-на Херсонской обл.

В кладбище 12-I, оставленном киммерийцами белозерской культуры, прослежено сохранение основного ведического мифа. Его запечатлели в композиции из трех фигурных рвов и нескольких особо выразительных захоронений *(илл. 7)*.

Установлено, что рвы вырыли уже после первых захоронений, а после совершения в них жертвоприношений закрыли; последующие захоронения располагали иногда поверх засыпанных рвов. 60 могил кладбища сгруппированы в 11 рядов, 6 из которых со стороны заката летнего солнца начинались человеческими жертвоприношениями. Особенно выразительны комплексы 2—4. Крайний западный располагался над «шеей» змеевидного рва-«Вритры». Яйцевидная могила содержала обезглавленный скелет ребенка 7—9 лет, поставленного согбенно на колени и придавленного палицеобразной стелой. Очевидно, данная жертва символизировала судьбу Вритры. Однако где-то после летнего солнцестояния он воскресал, залогом чего являлись, по-видимому, 4 из 6 вышеуказанных жертвоприношений. Одно из них — расчлененного мужчины с изъятым костным мозгом — расположили перед «головой змея», обращенной на восток. Там располагался ров, имитирующий покойника, уложенного скорченно на правом боку, головой к закату летнего солнца, а лицом к змею. Над «шеей» этого рва-«Индры» расположили антропоморфную могилу с захоронением мужчины и собаки над его головой; покойника снабдили лишь отщепом

кремня, тогда как у пасти животного поместили обломок бараньей (?) челюсти, а у ног — пару сосудов. Перед нами «натуральный макет», имеющий, на наш взгляд, отношение к мифоритуалу Сарамы, приносящей Индре амриту и сому («мертвую и живую воду») накануне его сражения с Вритрой. В залог победы Индры у его головы устроили круглый ров-«Валу», а между ними — овальную могилу с позвонком коровы (?) и черепом ребенка 7—9 лет (вероятно, вышеописанного). Следует отметить, что Валу почтили жертвоприношениями коня, крупного и мелкого рогатого скота и неким содержимым сосуда, а также детскими захоронениями (без видимых следов жертвоприношений), сконцентрированными вокруг и внутри данного рва.

Позднейшие киммерийские погребения были совершены под небольшими курганами. При этом центральное захоронение в яме сопровождалось расчлененными останками, брошенными на землю и перекрытыми полою насыпи. Налицо сохранение традиции не только вышерассмотренного кладбища 12-I, но и восходящих к поздней Аратте дуальных захоронений покойника — жертвы. Говорить о рабском статусе последней также нет оснований.

Более того, даже в последующих скифских курганах такие основания появляются не сразу. Так, древнейший курган 4 у с. Каиры, сооруженный над центральной ямной могилой (пустой или «ограбленной» в соответствии со «вскрытием Валы») и разомкнутым с запада кольцевым ровиком, содержал у этого прохода жертвоприношение в виде обломков амфоры и конских костей, а также уложенного в ров трупа с наконечником стрелы VI в. до н. э. Эти останки можно классифицировать как жертву тризны и сопоставлять с предшествующими киммерийскими жертвоприношениями; для вывода о рабском статусе и здесь фактических оснований нет.

Разрозненные кости человека и лошади во рву скифского захоронения воина V в. до н. э. у с. Сивашовка Ново-Троицкого района Херсонской обл. сопоставимы с упоминаемыми Геродотом *(Herod. IV. 72)* чучелами высокородных всадников вокруг царских курганов — обнаруживающими, на мой взгляд, реминисценции арийского Спасителя (Гандхарвы), но никак не статус рабов; во всяком случае, они тоже в какой-то мере относятся к тризне *(Топоров 1989)*.

В трех разновременных катакомбах основного скифского кургана 2-I у с. Каиры прослежена следующая градация погребенных. Центральная, тщательно «ограбленная» (в ритуальных целях, как удалось установить) могила вождя сохранила для археологов некоторые останки мужчины-воина, а также ребенка-виночерпия, уложенных, соответственно, в камере и в дромосе. Затем в курган была впущена катакомба малолетней дочери (?) вождя — со стрелами, ожерельем и серьгами. Девочку уложили у задней стенки камеры, а у передней — у входа в неглубокой яме — захоронили юношу с парой уздечек под головой и со стрелами возле руки. Вооружением «раб» равен своей «госпоже», а уздечки намекают на эллинский миф о происхождении скифов от змееногой богини и Геракла, вошедшего в ее пещеру в поисках своих пропавших коней *(Herod. IV. 9 sq.)*. Так что если юноша и был рабом, то и в таком случае он мог восприниматься в контексте арийско-киммерийской традиции обожествления жертвы. Менее определенно подобное можно отнести и к вышеупомянутому виночерпию, в известной мере сопоставимому с божественной Сарамой, собакой Индры, из могильника 12-I. И только лица, сопровождавшие наиболее позднее в кургане, рубежа V—IV вв. до н. э., захоронение супруги вождя, сопоставимы с перечисленными Геро-

дотом *(Herod. IV. 72)* рабами: в дромосе уложили воина-стража, слева от госпожи и ее шкатулки с рукодельем и косметикой — служанку, у ног госпожи — ребенка-виночерпия. Очевидно, что некоторые из этих покойников должны были погибнуть насильственной смертью.

Так завершилось в рабовладельческой Скифии античных времен пятитысячелетнее развитие идеи человеческих жертвоприношений в среде пра- и индоевропейцев, араттов и ариев, киммерийцев и скифов. Однако в фольклоре даже последующих славян Поднепровья обнаруживаются отзвуки не рабского, а божественного статуса человеческих жертвоприношений, т. е. почитания традиции, восходящей ко временам зарождения древнейшей цивилизации в недрах формирующейся индоевропейской общности.

В заключение следует остановиться на практической целесообразности исследуемого феномена. По мнению О. М. Фрейденберг, такая целесообразность вытекала из тотемического осмысления крови и смерти, являясь одним из элементов «упорядоченности и связности» первобытного общества *(Фрейденберг 1978: 154)*. Глубже подобного понимания этого всемирная культурология, кажется, не пошла. Приведенные выше факты позволяют осваивать качественно новые рубежи, привлекая при этом соответствующие данные этнографии и ведических текстов, психологии и биофизики.*

Прежде всего следует обобщить сделанные выше заключения.

Человеческие жертвоприношения были порождены (или, во всяком случае, существенно активизированы) переходом от присваивающего к производящему хозяйству и началом становления цивилизации; их суть заключалась в снятии все возраставших противоречий (на пути от «детей природы» к «хозяевам природы»), основным из которых стало противоречие между жизнью и смертью. Верховным снятием явилось самопожертвование вождя-жреца, заложившее основы Спасительства. Жертвоприношения детей диктовались определенными мифоритуалами (рождения Вишну или Индры, к примеру) и содержали элемент насилия — в рамках общественно необходимого снятия противоречий, о чем уже говорилось. О соотношениях добровольности и принуждения к смерти жертв нередко следует судить особо в каждом из случаев; правда, возможности для конкретных суждений крайне ограничены. Из этнографии известны жертвоприношения врагов и провинившихся соплеменников, жеребьевка, использование тел умерших естественной смертью и т. д.

До развитой Скифии нет оснований для соотнесения феномена с рабами; можно говорить не о классовом, а о кастовом (естественно-иерархическом) и личностном (индивидуумном) расслоении общества. Высшим символом кастовости стал образ ведического 'Человека-мужчины' Пуруши, из членов которого боги сотворили миры, а также брахманов, воинов, общинников и отверженных (в иной версии — земледельцев-скотоводов и ремесленников или мусорщиков); жертвенный образ Пуруши воочию предстал в погребении кургана Цыганча — по соседству с курганом Чауш, в котором располагалось святилище с останками арийского Спасителя Гандхарвы; вряд

---

* Библиографию и материал см. в работах *(Шилов 1987: 165—167; 1989: 100—105; Синюк 1983: 172—174; Марина, Фещенко 1989: 56—57; Шилов 1995: 622—625; Мелларт 1982; Кифишин 1990; Велецкая 1978; Семенцов 1981)*, а также *(Фрэзер 1983)*.

ли это соседство случайно. Социально-психологические функции Пуруши вполне очевидны: они направлены на снятие вышеуказанных противоречий и на сохранение уходящей гармонии природно-общественного бытия. Но были еще и биопсихические функции, обусловленные ритуальными пытками и расчленением жертвы, а также причащением соплеменников ее мозгом и кровью. То же следует сказать и о Гандхарве, а затем о Дионисе; конкретные свидетельства о том были рассмотрены выше. Заметно, что в таких изуверских, на первый взгляд, ритуалах шел интеллектуальный (жреческий) поиск высшей (духовной или полевой) сущности Человека, стоящей над его формальными (плотскими или вещественными) проявлениями.

Не только лишь путем озарения, образно-интуитивно, но также и путем экспериментов, логико-аналитически, жрецы нашли эту сущность, известную ныне не только в ведических учениях о бессмертии и перевоплощении души, но и в новейших научных открытиях Р. Моуди, Э. Кюблер-Росс, С. Грофа *(Жизнь после смерти 1994)*. Нашли, судя по архетипным изображениям «змея с яйцом», еще в доарийской Аратте. Во всяком случае, уже в древнейших арийских святилищах в районе устья Псла основы йоги и связь их с основным ведическим мифоритуалом вполне очевидна. В соответствии с гипотезой Ф. Б. Я. Кёйпера *(Кёйпер 1986: 112—146)*, образ Вритры-и-Валы (архетип зачатия, соединения сперматозоида и яйцеклетки) в кургане Цегельня сменился образом Кундалини, порождающей Пингалу и Иду (архетип развития эмбриона, выраженный здесь сменой змеевидного рва иным — в виде двух змей с жертвенным столбом между их головами); затем последовал образ Притхиви или Адити, возрождающей погребенных. Последний архетип воскресения в соседнем кургане Кормилица был развит образом Патры или «небесной бадьи», периодическое вращение которой между потусторонним и небесным мирами взаимосвязует бытие-и-небытие *(Кёйпер 1986: 156—162)*; в качестве «небесной бадьи» были представлены груди Матери-Земли. Вспомним к тому же, что в данном кургане залогом воскресения Вритры, а также его убийц Индры и Вишну послужил череп жертвенного человека — символ не только пропуска из загробного царства («за голову — голову»), но и ментальности с ее архетипами.

Можно предполагать, что вышеописанные соответствия ведическим учениям давали не только социально-психологические, но и биопсихические результаты. Основанием для таких предположений служат, во-первых, гравитационно-магнитно-радиационная аномалия района, завершающего дугу известной Курско-Криворожско-Комсомольской аномалии; во-вторых, точное расположение указанных курганов на кругах «мантийных каналов», хорошо видных на аэрофотоснимках выходов гравитационных потоков, связующих ядро Земли с Солнцем и другими космическими центрами, с которыми связуются уфологические проявления *(Ткаченко 1994: 90—100)*; в-третьих, личный опыт участников раскопок с действенностью древних заклятий, который стоил жизни двух человек, причастных к исследованию Кормилицы *(Шилов 1995: 624; 1995а: 26, 214—217, 223)*.

Можно также полагать, что отмеченная выше двусторонняя результативность резко снизилась в позднеямный и раннекатакомбный периоды XXIV—XXI вв. до н. э., характерные угасанием Аратты и усилением влияний рабовладельческой идеологии Шумеро-Аккада. Страшна была не перестройка традиционного уклада, — началось интенсивное вытеснение образно-интуитивного ми-

ровосприятия логико-аналитическим, духовных приоритетов — телесными, и т. д. Наиболее очевидным свидетельством такого процесса является изменение отношения к смерти и потустороннему миру: предназначавшиеся для воскрешения ямы с одиночными покойниками сменяются семейными катакомбами, культивирующими идею загробной жизни; общество отрывается от полевых основ мироздания, от цикличности его бытия-и-небытия, от приоритета матери-природы.

Жрецы-правители первобытно-коммунистической Аратты (в обличье ингульской и других культур начала II тыс. до н. э.) попытались исправить положение, изменив, в частности, погребальный обряд. Для этого были усилены «возрождающая» символика катакомб — из кибиткообразных они стали маткоподобными, индивидуализация покойников, жертвенные манипуляции с умершими и пр.; принципиальными новшествами явились смена скорченного, «эмбрионального» положения погребаемых вытянутым «активным» положением, а также акцентирование идеи борьбы с потусторонними силами во имя своего (общественно-значимого) воскресения. На этом пути наметилась смена исконного «йогического воскресения» посредством раскрытия пренатальной памяти — «прохождением через туннель Бессмертия» : очевидно, посредством вхождения в транс, наркотических воздействий, пыток и других особенностей дионисийских мистерий. Так наметилось размежевание индоевропейской и аратто-арийской культуры.

Но ее половины имели общий — «чатал-гююкский», а затем араттский корень, общие представления о приоритете духовно-полевого начала и способах его активизации. Поэтому в XVII—XVI вв. до н. э. жрецы сумели на длительное время воссоединить две вышеозначенные половины, возродив в раннесрубный период приоритет «йогического воскресения», но обогатив его «прохождением через туннель Бессмертия» (в виде длинных курганов с коридорами, известняковыми конструкциями и кострами — жертвенными и погребальными). Очевидных человеческих жертв становится будто бы меньше , но почему почти исчезают детские захоронения? Не сжигали ли и развеивали их останки — как когда-то в Аратте и в нынешней Бхарате (Индии) поступают почти со всеми покойниками, полагая их самопожертвованиями божественным силам природы.

На примере уникально выразительного своими жертвоприношениями могильника у с. Каиры удалось проследить, что именно они — облагороженные самопожертвованием и Спасительством — явились основой личностного, кастового, а затем и классового расслоения общества. Покойники и жертвы связывались соответственно с небесными и потусторонними силами; вторые приносились общиной во имя воскресения и космических деяний первых. В соответствии с этой исконной традицией обожествлялись працари и героизировались пра-рабы киммерийцев и скифов, классово расслоившись затем в эллинизированной Скифии. Ее жрецы, по свидетельствам Геродота, оказались уже под гнетом военачальников и не смогли, по примеру араттских II тыс. до н. э., противостоять укоренению рабовладельческой идеологии, греко-европейскому направлению развития цивилизации, логико-аналитическому мировосприятию.

Итак, человеческие жертвоприношения, жесточайшие манипуляции с телами и трупами, с сознанием и подсознанием, сыграли свою необходимую роль и в анатомическом, и в медитативном, и в духовном, и в обще-

культурном значениях, явившись закономерным звеном в становлении цивилизации. Наивысший результат на этом пути — проникновение жрецов («первобытной интеллигенции») в потустронний мир и освоение присущего ему «бессмертия» души-биополя. Исследуя сверхчеловеческий феномен человеческих жертв, необходимо учитывать, что индийско-тибетская культура и сохранила, и развила всемирно значимое аратто-арийское учение о Бессмертии гораздо основательнее и глубже, нежели сошедшая на иной путь развития греко-европейская культура. И только с конца XIX в. — трудами Вивекананды и Блаватской, Рерихов и Прабгупады, Грофа и Деви, многих других — европейская культура начинает приходить к осознанию реальности Бессмертия и необходимости синтеза истоков и вершин индоевропеизма, наследия Востока и свершений Запада, прошлого-настоящего-будущего всемирной цивилизации.

Феномен человеческих жертвоприношений при адекватном его изучении способен многое разъяснить в коллизиях XX в., судьбоносных для грядущего витка общечеловеческой истории.

ЛИТЕРАТУРА

Афанасьева 1979 — Афанасьева В. К. Гильгамеш и Энкиду. — М.-Л., 1979.

Бибиков 1953 — Бибиков С. Н. Раннетрипольское поселение Лука-Врублевецкая на Днестре // МИА, 1953. — № 38.

Велецкая 1978 — Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М., 1978.

Вязьмітіна и др. 1960 — Вязьмітіна М. І., Іллінська В. А., Покровська Є. Ф., Тереножкін О. І., Ковпаненко Г. Т. Кургани біля с. Ново-Пилипівки і радгоспу «Аккермень» // АП УРСР. — Київ, 1960. — Т. VIII. — С. 8—185.

Городцов 1907 — Городцов В. А. Результаты археологических исследований в Бахмутском уезде Екатеринославской губ. в 1903 г. // Труды XIII АС. М., 1907. — Т. 1.

Гусева 1977 — Гусева Н. Р. Индуизм. — М., 1977.

Даниленко 1969 — Даниленко В. Н. Неолит Украины. Главы древней истории Юго-Восточной Европы. — Киев, 1969.

Даниленко 1974 — Даниленко В. Н. Энеолит Украины. Этноисторическое исследование. — Киев, 1974.

Жизнь после смерти 1994 — Жизнь после смерти. Под ред. Гуревича. — М., 1994.

Кёйпер 1986 — Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. — М., 1986.

Кифишин 1990 — Кифишин А. Г. Геноструктура догреческого и древнегреческого мифа // Образ — смысл в античной культуре. Под ред. Л. И. Акимовой. — М., 1990. — С. 9—63.

Кифішин 1995 — Кифішин А. Г. Шумерські та протошумерські написи з Кам'яної Могили // Український світ, 1995. — № 1—3. — С. 8—10.

Кифішин 1996 — Кифішин А. Г. Жерці з Чатал-Гуюка на Кам'яній Могилі // Український світ, 1996. — № 4—6. — С. 6—7.

Клейн 1979 — Клейн Л. С. Смысловая интерпретация совместных погребений в степных курганах броизового века // Проблемы эпохи бронзы юга Восточной Европы. Тезисы докладов. — Донецк, 1979. — С. 19—20.

Лихачев 1981 — Лихачев В. А. Об одном типе сосудов катакомбной культуры // Степное Поднепровье в бронзовом и раннем железном веках. Под ред. И. Ф. Ковалевой. — Днепропетровск, 1981. — С. 72—76.

Лосев 1957 — Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. — М., 1957.

Марина, Фещенко 1989 — Марина З. П., Фещенко Е. Л. Новые погребения манычского типа в Днепропетровском Левобережье // Проблемы археологии Поднепровья. Под ред. И. Ф. Ковалевой. — Днепропетровск, 1989. — С. 48—60.

Массон, Черныш 1982 — Массон В. М., Черныш Е. К. Идеологические представления и памятники искусства трипольских племен // Энеолит СССР. Под ред. В. М. Массона и др. — М., 1982. — С. 240—257.

Мелларт 1982 — Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. Пер. с англ. Е. В. Антоновой. — М., 1982.

Мозолевський 1972 — Мозолевський Б. М. Дослідження курганів доби бронзи в Правобережній частині Нижнього Подніпров'я // АДУ-1969. — Київ, 1972. — Вип. IV. — С. 55—61.

Новикова, Шилов 1989 — Новикова Л. А., Шилов Ю. А. Погребения с лицевыми накладками эпохи бронзы // СА, 1989. — № 2. — С. 127—135.

Петренко 1984 — Петренко В. Г. Каменная плита с изображениями из Усатово // Северное Причерноморье (материалы по археологии). Под ред. Л. В. Субботина. — Киев, 1984. — С. 14—23.

Сафронов 1982 — Сафронов В. А. Хронология, происхождение и определение этнической принадлежности майкопской культуры по археологическим и письменным источникам // Хронология памятников эпохи бронзы Северного Кавказа. Под ред. М. М. Балиева. — Орджоникидзе, 1982. — С. 63—104.

Селинов, Лагодовская 1940 — Селинов В. И., Лагодовская Е. Ф. Раскопки Одесского историко-археологического музея под Одессой в 1936 г. // СА, 1940. — Вып. V. — С. 215—237.

Семенцов 1981 — Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. — М., 1981.

Синюк 1983 — Синюк А. Т. Курганы эпохи бронзы Среднего Дона / Павловский могильник. — Воронеж, 1983. — С. 172—174.

Субботин, Петренко 1986 — Субботин Л. В., Петренко В. Г. Об архитектуре усатовских курганных сооружений // Памятники древнего искусства Северо-Западного Причерноморья. Под ред. Л. В. Субботина. — Киев, 1986. — С. 26—43.

Ткаченко 1994 — Ткаченко О. С. Триединство // Русская мысль. М., 1994. — № 3/12. — С. 90—100.

Топоров 1989 — Топоров В. Н. Конные состязания на похоронах // Исследования в области балто-славянской культуры. — М., 1989. — С. 12—47.

Топоров 1990 — Топоров В. Н. Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской культуры. Погребальный обряд. Под ред. Вяч. Вс. Иванова и Л. Г. Невской. — М., 1990. — С. 47—53.

Фрейденберг 1978 — Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.

Фрэзер 1983 — Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Пер. с англ. М. К. Рыклина. — М., 1983.

Цивьян 1989 — Цивьян Т. В. Образ и смысл жертвы в античной традиции // Палеобалканистика и античность. Под ред. В. П. Нерознака. — М., 1989. — С. 119—131.

Чмыхов 1979 — Чмыхов Н. А. Некоторые проблемы истории зодиака // Астрономия и астрофизика. — Киев, 1979. — Вып. 38. — С. 108—120.

Чмихов 1982 — Чмихов М. О. Астрономія в житті первісного суспільства (до питання про час утвердження астрономічних знань) // Нариси з історії природознавства і техніки. — Київ, 1982. — Вип. 28. — С. 24—35.

Шарафутдинова 1977 — Шарафутдинова И. Н. Курган у с. Пелагеевка // Древности Поингулья. — Киев, 1977. — С. 89—91.

Шилов 1977 — Шилов Ю. О. Перший та четвертий Старосільскі кургани // Археологія. — Київ, 1977. — Вип. 22. — С. 48—64.

Шилов 1981 — Шилов Ю. О. Обсерваторії та календарі в курганах Нижнього Подніпровь'я III—II тис. до н. е. // Нариси з історії природознавства і техніки. — Київ, 1981. — Вип. 27. — С. 38—42.

Шилов 1982 — Шилов Ю. О. Міфи з берегів Дніпра та Інду // Людина і світ, 1982. — № 4. — С. 30—35.

Шилов 1982а — Шилов Ю. А. Памятники старосельского типа // Хронология памятников эпохи бронзы Северного Кавказа. Под ред. М. М. Балиева. — Орджоникидзе, 1982. — С. 105—121.

Шилов 1987 — Шилов Ю. А. Древнейшие курганы и мифотворчество // Македонски фолклор. Скопје, 1987. — Год XX. — Бр. 39—40.

Шилов 1987а — Шилов Ю. А. Человеческие жертвоприиошения и аитропоморфные символы в причерноморских курганах III—II тыс. до н. э. // Религиозные представления в первобытном обществе. Под ред. Н. Я. Мерперта. — М., 1987. — С. 165—167.

Шилов 1988 — Шилов Ю. А. «Грот быка» по материалам древиейших курганов // Новые памятники ямной культуры степной зоны Украины. Под ред. И. И. Артеменко. — Киев, 1988. — С. 3—14.

Шилов 1989 — Шилов Ю. А. Об арийских традициях «Исконной Скифии» // Проблемы археологии скифо-сибирского мира. Под ред. А. И. Мартынова. — Кемерово, 1989. — Ч. 1. — С. 100—105.

Шилов 1989а — Шилов Ю. А. Об исторической интерпретации памятников старосельского типа // Проблеми історії та археології давнього населення Української РСР. — Київ, 1989.

Шилов 1995 — Шилов Ю. А. Прародина ариев. — Киев, 1995.

Шилов 1995а — Шилов Ю. А. Homo soveticus. — Киев, 1995.

Б. Д. Михайлов

РИТУАЛ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В ЭПОХУ ЭНЕОЛИТА В БАССЕЙНЕ РЕКИ МОЛОЧНАЯ

Становится все более очевидным, что конкретные формы развития материальной культуры оказывали значительное влияние на формирование духовной культуры, являясь отражением основных способов производства древней эпохи.

Между тем, общество эпохи энеолита не было монолитным в экономическом и социальном отношениях, а тем более в содержании духовной культуры *(Михайлов 1993: 10—22)*.

В настоящей публикации речь идет о времени появления ритуала жертвоприношения у ямных племен, занявших Прикаспийско-Северо-Причерноморский ареал, что соответственно рисует степи юга Европейской части СНГ как территорию максимальной этноисторической активности *(Мерперт 1974: 110—118)*.

В эпоху энеолита начался и достиг апогея процесс передислокации племен, установление культурных связей между родственными и неродственными этноисторическими обществами, т. е. произошло взаимовлияние материальной и духовной культуры *(Даниленко 1974: 30—106)*.

Племена ямной культуры, несмотря на прогрессивные формы хозяйства — кочевое скотоводство и пашенное земледелие, продолжало рассматривать себя как единое целое с природой. Конкретно это проявилось в религиозных верованиях и ритуалах — появлении антропоморфного образа бога и наделении его сверхъестественной силой.

Как известно, производство зерновых культур в условиях засушливой степи всецело зависело от капризов природы, а потому в среде ямного общества возникает целый ряд погребальных земледельческих ритуалов.

Примечательно мнение С. А. Токарева: «обряды и верования, относящиеся к погребальному культу, всегда между собой связаны. Хотя, переплетаясь во многих случаях с другими формами религии, особенно на поздних исторических стадиях, погребальный культ всегда сохраняет свою обособленность и самостоятельность.» *(Токарев 1964: 210)*.

Поэтому в погребальном ритуале переплелись земная и загробная жизнь, подчас облекаемые мифопоэтическим творчеством *(Якобсен 1995: 93—159)*, что запечатлено в т. н. могилах с расчлененными костяками, явно связанных с ритуалом жертвоприношений.

Особое значение в этой связи играет бассейн реки Молочной в Северном Приазовье на Украине, где автору этих строк удалось проследить ряд памятников, связанных с жертвенным обрядом, и сделать попытку их интерпретации. Приводим их описание.

1. Село Старо-Богдановка, Михайловского района Запорожской области.

Курган № 1, погребение 10; находилось в центре кургана и имело округлую форму (длина — 2,80, ширина — 2,30 м), ориентировано на ЗВ. На глубине 1,10 м по краю был сделан уступ, а вниз уходила прямоугольная яма с овальными углами (длина — 1,90 м, ширина — 1,30 м, глубина — 1,10 м) по

линии СВ-ЮВ. В засыпке могилы находился черепок от тонкостенного черного сосуда и 8 песчаниковых округлых конкреций, возможно, использовавшихся в качестве пращевых камней; край одного из них отбит в древности.

Кости (голова, ребра, ноги) двух субъектов со следами огня находились на уступе у южной стенки, рядом лежала известняковая конкреция со следами оббива с торца (отбойник?) *(илл. 1, 1) (Михайлов 1995: 172, рис. 2,11)*.

2. Село Троицкое Мелитопольского района Запорожской области.

Курган № 3, погребение 5 (ямное). В северной части кургана, в насыпи, на глубине около 1,4 м от современной поверхности выявлен детский череп, окрашенный в красный цвет *(илл. 1, 3)*. Возле затылка покойника в беспорядке лежали кости: копыта овцы и лошади, окрашенные красной охрой, а также три фаланги пальцев взрослого человека. Далее на север выявлены куски красной охры, склеившиеся между собой. Перед лицом погребенного стоял сосуд, под которым было пятно красной охры. Рядом находился кремневый отщеп. В 15 см от черепа на В-ЮВ стоял второй, большой сосуд. В стороне от сосуда выявлены два кусочка красной охры. Расположение вещей дает основание условно очертить контур могилы *(Клейн 1961: 150—151, рис. 110; 111,1; 113,1)*.

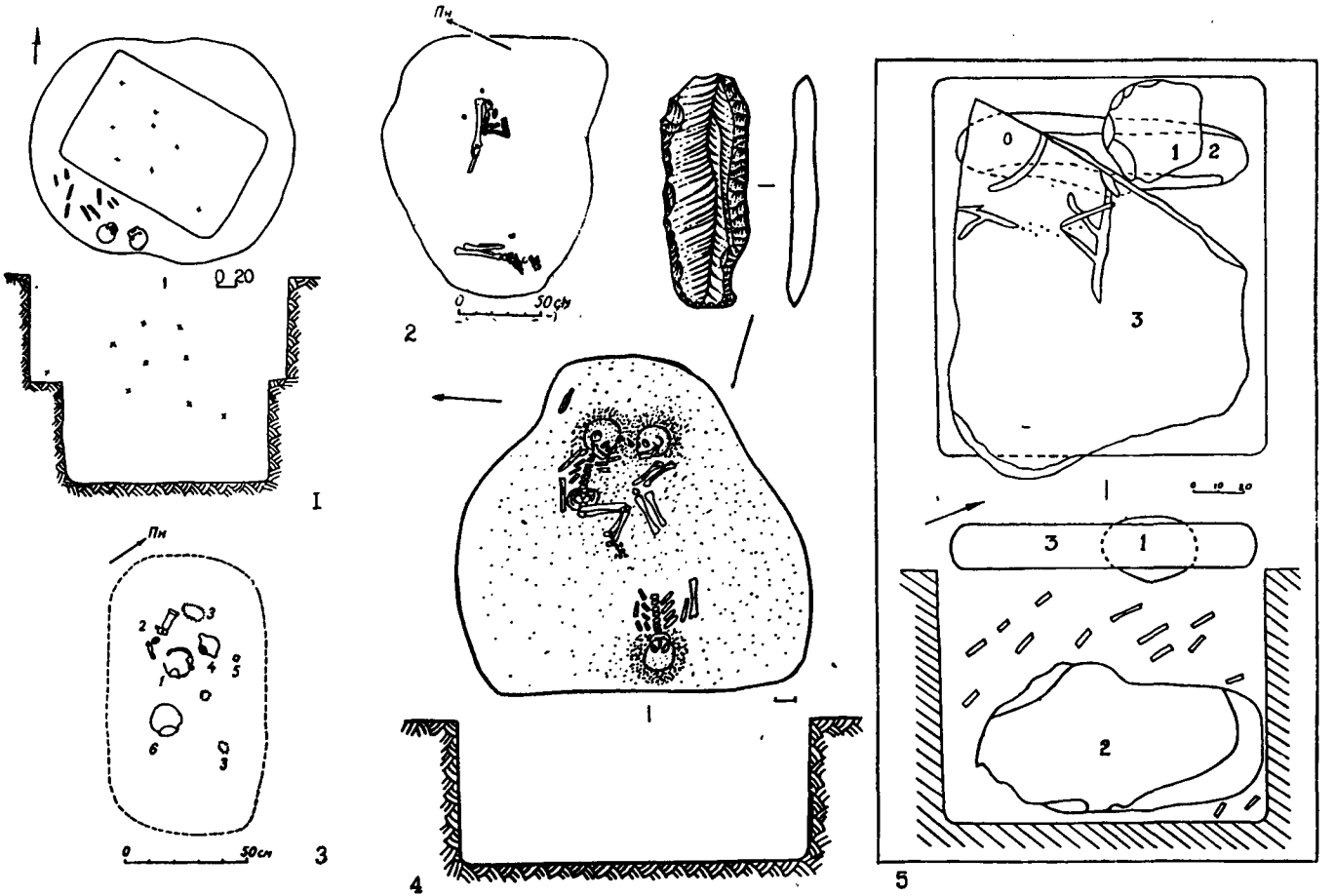
3. Село Новофилипповка Мелитопольского района Запорожской области.

Курган № 5, погребение 3 (основное, древнеямное); находилось в центре кургана. Могильная яма выявлена на глубине 1,7 м от его поверхности, ориентирована по линии ЮЗ-СВ. В плане она близка к треугольнику, широкой основой повернута на СВ. Длина — 1,65 м, ширина — 0,65—1,3 м, глубина — 1,35 м от поверхности кургана. Поверх ямы лежала песчаниковая плита — антропоморфная стела с выступом на месте головы *(илл. 3,1)*. Высота ее — 1,8 м, ширина — 1,15 м, толщина — 0,15—0,2 м. Край широкой части стелы хорошо обработан и заглажен. Погребение, как отмечали исследователи, разрушено якобы грызунами, но, как видно из чертежа, остатки костей человека лежат не в анатомическом порядке, а следовательно, говорить о разрушении костяка животными абсурдно.

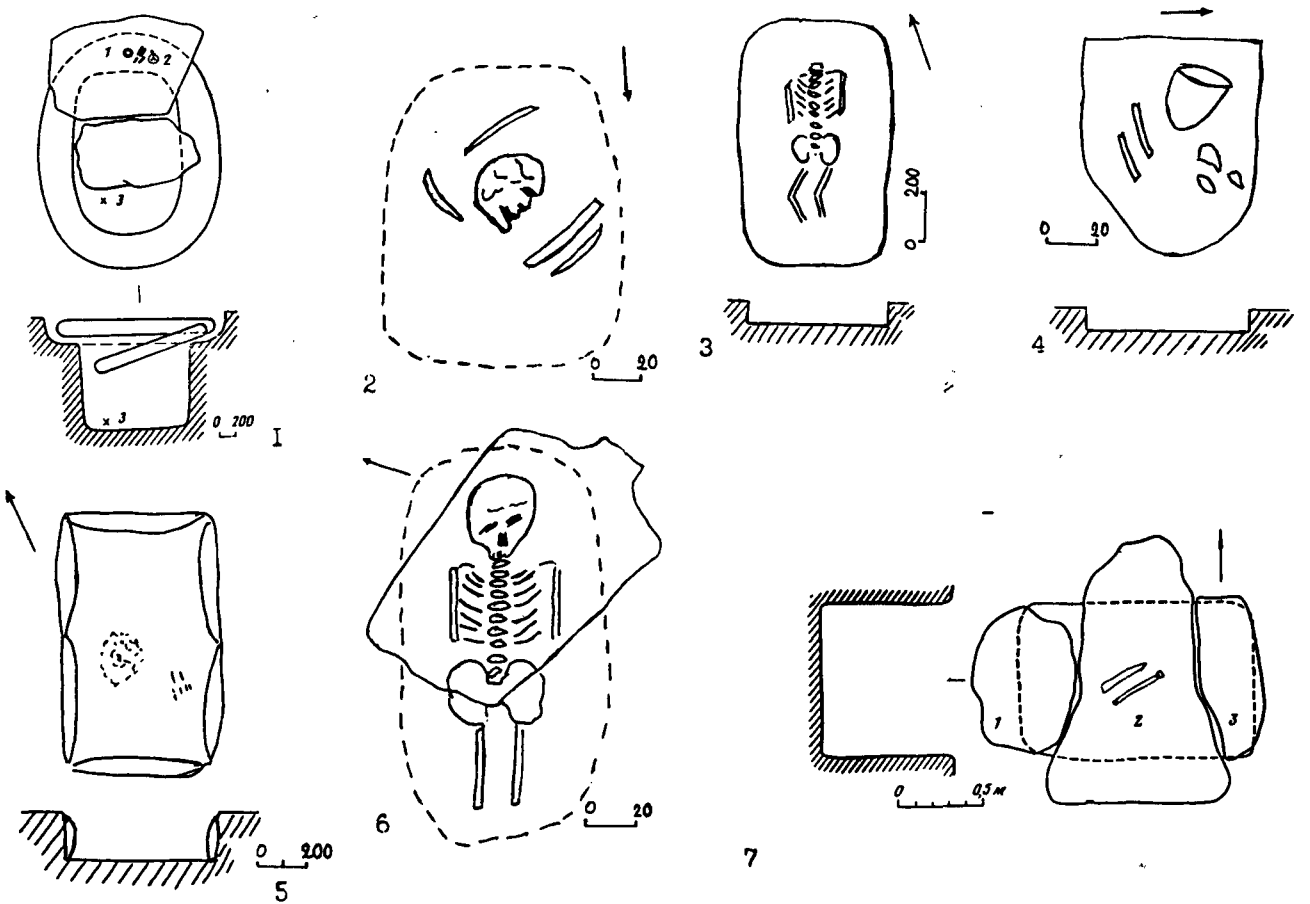
На дне могилы лежали правая часть грудной клетки, кости правой руки и ног ниже колен. Обломок челюсти с зубами лежал возле восточного края ямы. На костях и под ними находилась красная краска *(илл. 1,2) (Вязьмітіна и др. 1960: 38, рис. 18—19)*.

4. Курган Цветная Могила, погребение 3 (древнеямное); сооружено в северном секторе у подошвы первичного кургана. Могила овальных очертаний, с круговым выступом (ширина — 0,3 м, глубина — 0,35 м), ориентирована по линии СВ-ЮЗ (длина — 1,8 м, ширина — 1,2 м, глубина — 0,3 м), была перекрыта антропоморфной стелой и массивной плитой из каменномогильского песчаника *(илл. 2,1)*. Антропоморфная стела (высота — 0,98 м, ширина — 0,6 м, толщина — 0,16 м) представляет собой плохо обработанную скульптуру, голова которой едва отмечена выступом *(илл. 3,3; 4,1)*.

На лицевой стороне плиты просматривается рельефное изображение согнутой в локте руки, держащей в ладони асимметричный кинжал. На руке нанесена узкая и неглубокая бороздка длиной 5 см. Песчаниковая плита овальной конфигурации (длина — 1,3 м, ширина — 0,8 м, толщина — 0,3 м), на лицевой ее стороне расположены четыре рисунка-бороздки (длина — 18—25 см). На восточной стороне выступа могилы прослежены фрагменты черепа, ребер и конечностей ног, по-видимому, детского костяка, обильно покрытые ярко-красной охрой *(илл. 2, 1 [1—2])*. Рядом стоял лепной, с ра-



Илл. 1. *Типы погребений эпохи энеолита — ранней бронзы в бассейне р. Молочная в Северном Приазовье.*



Илл. 2. *Типы погребений эпохи энеолита — ранней бронзы в бассейне р. Молочная в Северном Приазовье.*

кушкой в тесте, сосуд яйцевидной формы, светло-коричневого цвета (высота — 13,2 см), с прямым, чуть отогнутым венчиком, покрытый по тулову косым пятиярусным орнаментом. В нижней части тулова сосуда нанесена опоясывающая ломаная линия, на дне растительный рисунок *(илл. 4,2)*. На дне могилы лежала короткая и широкая кремневая пластина (длина — 5,1 см, ширина — 2,8 см) с незначительной патинизацией, со следами изношенности по краям *(Михайлов 1988: 210—211, рис. 3—6)*.

5. Село Терпение Мелитопольского района Запорожской области.

Могила помещалась в центре бескурганного энеолитического могильника, обрамленного кромлехом, с западной и южной сторон находились небольшая плита с 4-мя бороздками на лицевой стороне и антропоморфная стела из понтического известняка *(илл. 3, 4—5)*. Размер могилы: длина — 0,5 м, ширина — 0,5 м, глубина — 0,5 м. В кромлехе среди камней-плит лежала еще одна небольшая стела *(илл. 3,2)*. На дне ямы найдены голова и несколько ребер плохой сохранности. Вблизи были разбросаны кости, явно жертвенных животных (овцы) и фрагменты лепной керамики древне-ямного времени *(илл. 2,2)*.

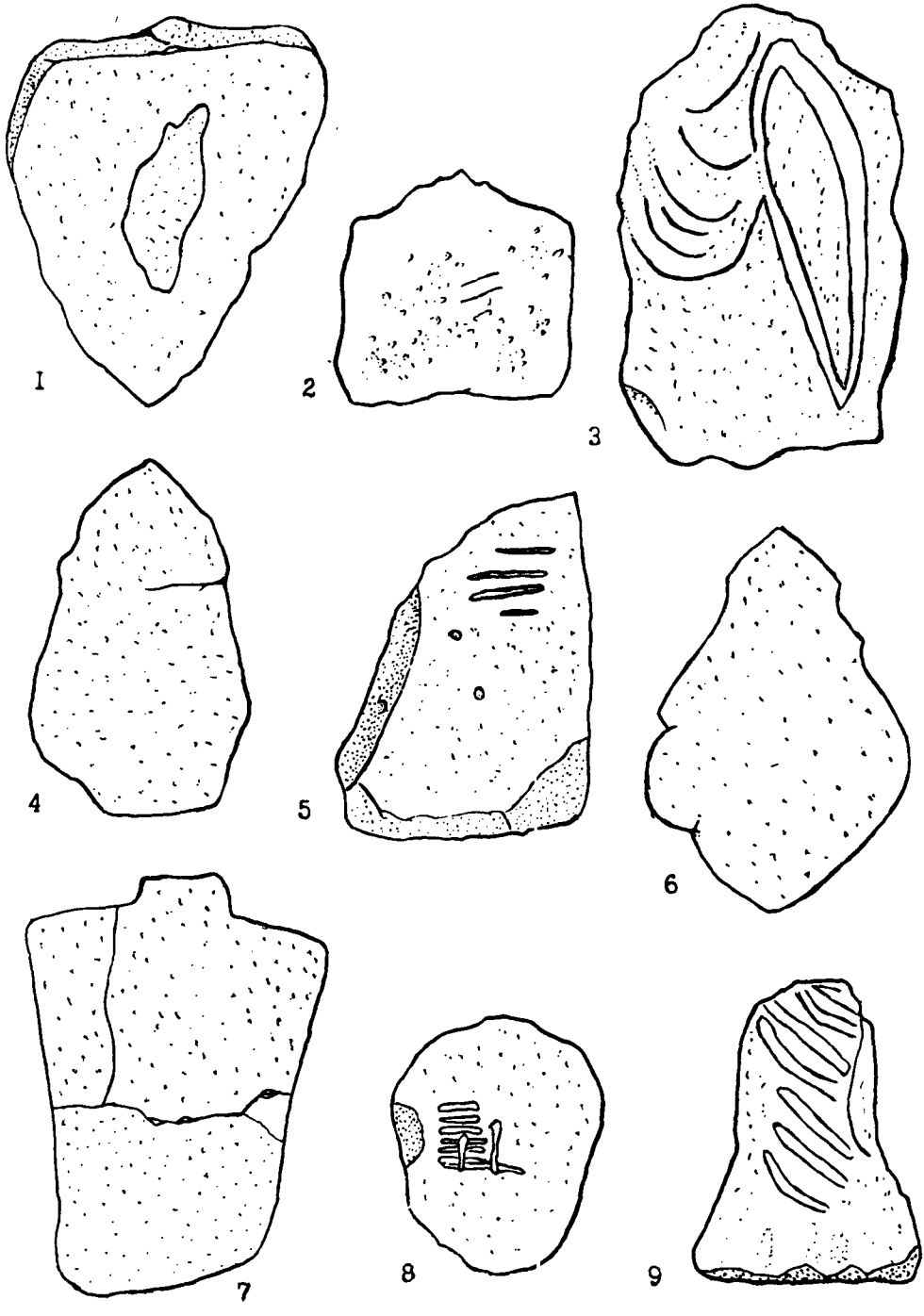
6. Село Сосновка Мелитопольского района Запорожской области.

Курган № 1, погребение 2 (древнеямное), расположено в центре первичной насыпи и ориентировано по линии ЗВ, с небольшим отклонением к югу. Яма прямоугольной формы (длина — 2,34 м, ширина — 2,0 м, глубина — 1,55 м) перекрыта большой песчаниковой плитой подтреугольной формы, происходящей с Каменной Могилы (длина — 2,34 м, ширина — 1,88 м, толщина — 0,25 м). Она оббита со всех сторон большими сколами и воссоздает примитивную зооморфную скульптуру — вроде головы рыбы. На лицевой стороне имеются: глаз, дугообразные широкие линии — жаберная крышка и плавники *(илл. 1, 5, 3)*. В левой стороне нанесен силуэтный рисунок животного (длина — 63 см, высота — 26 см), выполненный в технике неглубокой шлифовки всей площади фигуры *(илл. 3,3)*. Кроме того, на скульптуре имеются следы древнейших гравировок. С северной стороны от названной скульптуры над могилой находилась антропоморфная стела из каменномогильского песчаника с небольшим выступом — голова и овальные плечи (длина — 0,60 м, ширина — 0,56 м, толщина — 0,58 м) *(илл. 1,5,1)*.

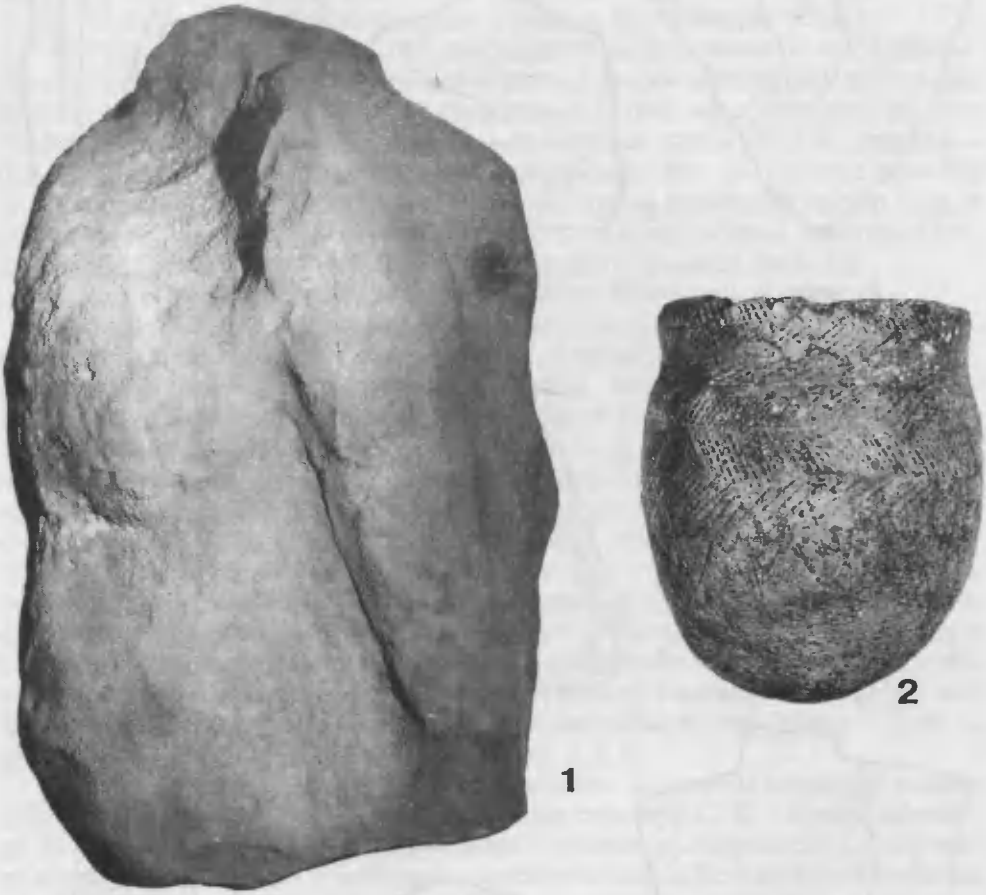
В засыпке могилы на разной глубине были встречены многочисленные расчлененные кости, принадлежащие, по заключению С. П. Сегеды, женщине 30—40 лет, и песчаниковая конкреция с отпечатком моллюска Сарматского моря. На дне могилы у западной стенки находилась большая песчаниковая плита из Каменной Могилы овальной формы со следами обработки (длина — 1,75 м, ширина — 0,80—1,00 м, толщина — 0,55 м), явно напоминающая фаллос *(илл. 1,5,2) (Михайлов 1990: 107, рис. 3)*.

7. Курган № 2, погребение 2 (энеолит); располагалось в центре кургана и имело антропоморфные очертания *(илл. 1,4)*. Рядом с могилой с западной стороны находилась антропоморфная стела миндалевидной формы (высота — 1,12 м, ширина — 0,88 м, толщина — 0,35 м), изготовленная из песчаника Каменной Могилы *(илл. 1, 6)*.

В могиле (длина — 1,85 м, ширина — 1,9 м) найдено три костяка плохой сохранности. Первый лежал на спине у западной стенки; от него сохранились часть головы, ребра, плечевая кость правой руки. Второй субъект представлен фрагментами рук, ног и целым черепом. Третий костяк лежал рядом на левом боку, головой к востоку, ноги сильно согнуты в коленях, кисть правой



***Илл. 3.** Антропоморфные стелы эпохи энеолита — ранней бронзы в бассейне р. Молочная в Северном Приазовье.*



Илл. 4. Антропоморфная стела и сосуд эпохи ранней бронзы из с. Ново-Филипповка на Мелитопольщине.

руки лежала на тазе. Вблизи головы находился кремневый нож (длина — 8,2 см, ширина — 2,8 см), мариупольского типа с краевой ретушью, с небольшой выемкой и уступом для держака *(илл. 1,4)*. Костяки и дно могилы сильно окрашены красной охрой *(Михайлова, Михайлов 1990: 75, рис. 6)*.

8. Село Вознесенка Мелитопольского района Запорожской области.

Курган № 1, погребение 1 (энеолитическое); совершено на погребенном грунте к юго-западу от репера (длина — 1,1 м, ширина — 0,9 м, прослеженная глубина — 0,35 м) и вытянута по линии СВ-ЮЗ *(илл. 2,3)*. Костяк лежал на правом боку, череп и ступни ног отсутствовали. Руки согнуты в локтях, костяк обильно покрыт красной охрой *(Михайлов 1991: 63, рис. 1,1)*.

9. Там же. Погребение 2 (ямное). Обнаружено в западной части кургана, вытянуто по линии СВ-ЮЗ. Могила в плане трапециевидной формы (длина — 0,85 м, ширина — 0,75 м, прослеженная глубина — 0,3 м). На дне обнаружены две кости конечностей и фрагменты черепной коробки *(илл. 2,4)*. Рядом лежали сосуд с налепами-ушками, раковина unio и кремневый скребок на первичном отщепе со следами корки и ретушированным краем. Кости и дно могилы покрыты красной охрой *(Михайлов 1991: 63, рис. 1,2,3,7)*.

10. Там же. Погребение 3 (ямное); найдено в центре первичной насыпи, вытянуто по линии СВ-ЮЗ (длина — 2,05 м, ширина — 1,15 м, глубина — 0,8 м). Могила обложена вдоль стенок 6 плитами из песчаника Каменной Могилы *(илл. 2,5)*. В засыпке могилы встречены остатки фаланг пальцев ног человека, на дне отмечено круглое пятно охры *(Михайлов 1991: 63, рис. 1)*.

11. Совхоз «Садовое».

Курган № 1, погребение 1. Могила находилась на западной стороне кургана. В яме лежал костяк ребенка в вытянутом положении, ориентированный в направлении СВ-ЮЗ, с отрубленными кистями рук и стоп *(илл. 2,6)*. Над погребением находилась антропоморфная стела из местного известняка *(илл. 3,7)*, представляющая собой трапециевидную форму с выступом-головой (высота — 0,92 м, ширина — 0,47 м) *(Гладилін, Михайлов 1970: 210, рис. 2)*.

12. Село Надеждино Приазовского района Запорожской области.

Курган № 1, погребение 1 (древнеямное). В центре кургана находилось основное погребение, ориентированное по линии СВ-ЮЗЗ. В могильной яме подтреугольной формы (длина — 1,4 м, ширина — 0,9 м, глубина от дневной поверхности — 0,80 м) костяка не оказалось, сохранились лишь две расчлененные берцовые кости взрослого человека *(илл. 2,7)*.

Погребение было перекрыто тремя массивными песчаниковыми плитами, взятыми, видимо, из хорошо известной Каменной Могилы. Две из них — антропоморфные стелы, лежавшие головой на север, лицом к земле. Первая представляет собой большую массивную плиту *(илл. 3,9)* в виде широкого постамента и большого выступа головы (высота — 1,55 м, ширина — 1,0 м). На лицевой стороне под углом 45° к основанию расположены широкие шлифованные бороздки полисуары (ширина 1—12 см), известные на Каменной Могиле.

Вторая стела изготовлена из небольшой массивной плиты (высота — 0,76 м, ширина — 0,60 м, толщина — 0,34 м), плечи покатые с небольшим выступом головы *(илл. 3,8)*. Лицевая сторона покрыта глубоким темно-коричневым загаром с прожилками оксидов железа. В центре стелы нанесены 7 вертикальных бороздок, четыре из которых (нижние) соединены между собой перпендикулярными линиями, относящимися, по заключению А. Г. Кифишина, к протошумерской письменности *(илл. 3,8) (Михайлов 1985: 230, рис. 5—8)*.

Приведенные данные свидетельствуют, что погребения делятся на две группы: 1) могилы обычные без закладов и стел; 2) погребения с антропоморфными стелами.

Присутствие в могилах отдельных фрагментов человеческих скелетов явно свидетельствует о распространении у ямных племен обряда жертвоприношения, связанного с расчленением человека.* Возможно, данный ритуал характеризует магические представления древних, связанные с плодородием в земледелии.

Многочисленные этнографические примеры также свидетельствуют, что земледельческий ритуал сопровождался убиением и расчленением на части человеческого тела, которое хоронили в поле, чтобы вызвать буйное произрастание зерновых.

Одной из древних иллюстраций являются клинописные религиозные тексты Угарита, связанные не только с земным плодородием, но и со сменой времен года. Так, миф о Ваале — боге горных вершин, грозы, молнии и дождя, которому люди строили храмы, гласит, что в назначенное время он должен был уступать место богу войны — богу иссушающего летнего зноя Моту. Богиня войны Анат, сестра владыки рек, источников, колодцев, вступает в бой за Ваала. Вот эти строки:

Схватила она Мота, сына Эля,
Мечом разрезала его,
Веялкой развеяла его,
Огнем обожгла его,
Двумя жерновами раздробила его,
В поле посеяла его.

(Флиттнер 1958: 194)

В этой связи примечателен пример из Африки, приведенный Дж. Фрэзером, когда в марте царица приносила в жертву мужчин или женщин, а потом куски тел «погребали посреди поля, подлежащего обработке» *(Фрэзер 1928: 147)*. В Индии известны примеры, когда убивали детей, разрезая их на части. Изрезанное на клочки тело раздавали жителям селения. Последние клали эти куски в борозды на свои поля, с тем чтобы удалить от них всякую беду и обеспечить урожай *(Фрэзер 1928: 148)*.

Интересно сообщение Геродота. Он писал, что у родоначальника скифов Таргитая было три сына: Липоксай, Арпоксай и Колоксай. Во время распределения скифской земли с неба упали на землю плуг, ярмо, секира и чаша. По завету отца скифская земля должна была достаться тому из братьев, кто сумеет взять в руки эти вещи. Согласно преданию только младшему брату Колоксаю удалось овладеть священными вещами. Эти предметы свято почитались скифами, и ежегодно в их честь устраивались праздники, которые заканчивались приношением в жертву человека; обреченному предварительно выделяли столько земли, сколько он сам мог объехать за день *(Herod. IV. 7.)*.

Описанный сюжет М. И. Артамонов относил к распространению обряда магического оплодотворения земли. В частности, он писал: «Избранный для этой цели человек проводил в поле брачную ночь и почитался как священное лицо. Однако, его магическая сила действовала в течение только одного года, после чего его убивали или заменяли другим лицом... По всей вероятности, праздник плодородия совершался весной, перед началом полевых работ.» *(Артамонов 1974: 99)*.

* Аналогичные примеры известны в соседних регионах Северного Причерноморья.

Аналогичных примеров можно привести достаточно много; они имеют повсеместное распространение. Такой ритуал тесно связан с земледельческим культом и является календарным, приобретая характер земледельческого праздника. В центре его выступает божество, обладающее магической функцией воздействия на урожай.

В конечном счете культ древних земледельцев нашел свое выражение в образе умирающего и воскресающего бога — египетского Озириса, древнегреческого Диониса, сирийского и финикийского Адониса, вавилонского Таммуза; божество такого типа почиталось также у скифов и будинов *(Herod. IV. 108; Авдиев 1948: 96)*.

Для понимания сущности земледельческого ритуала у ямных племен можно обратиться к известным антропоморфным стелам кон. III — нач. II тыс. до н. э., широко распространенным в Северном Причерноморье. Они известны, в частности, в междуречье Дуная и Днестра, на Нижнем Днепре, в Приазовье, Крыму и, как исключение, на Северном Кавказе, а также на Балканах, в Западной Европе и на Ближнем Востоке *(Telegin, Mallory 1995: 319—328)*.

Обычно антропоморфные стелы использовались для перекрытия погребений или как идолы — над курганами эпохи энеолита и ранней бронзы. В редких случаях их находили в бескурганных могильниках: Мариупольском, Новоданиловском и Чаплинском.

В последнее время намечалась оживленная дискуссия об их возрасте, культурно-исторической принадлежности и интерпретации отдельных сюжетов на стелах *(Новицкий 1990: 86—100)*. Кого изображают эти изваяния?

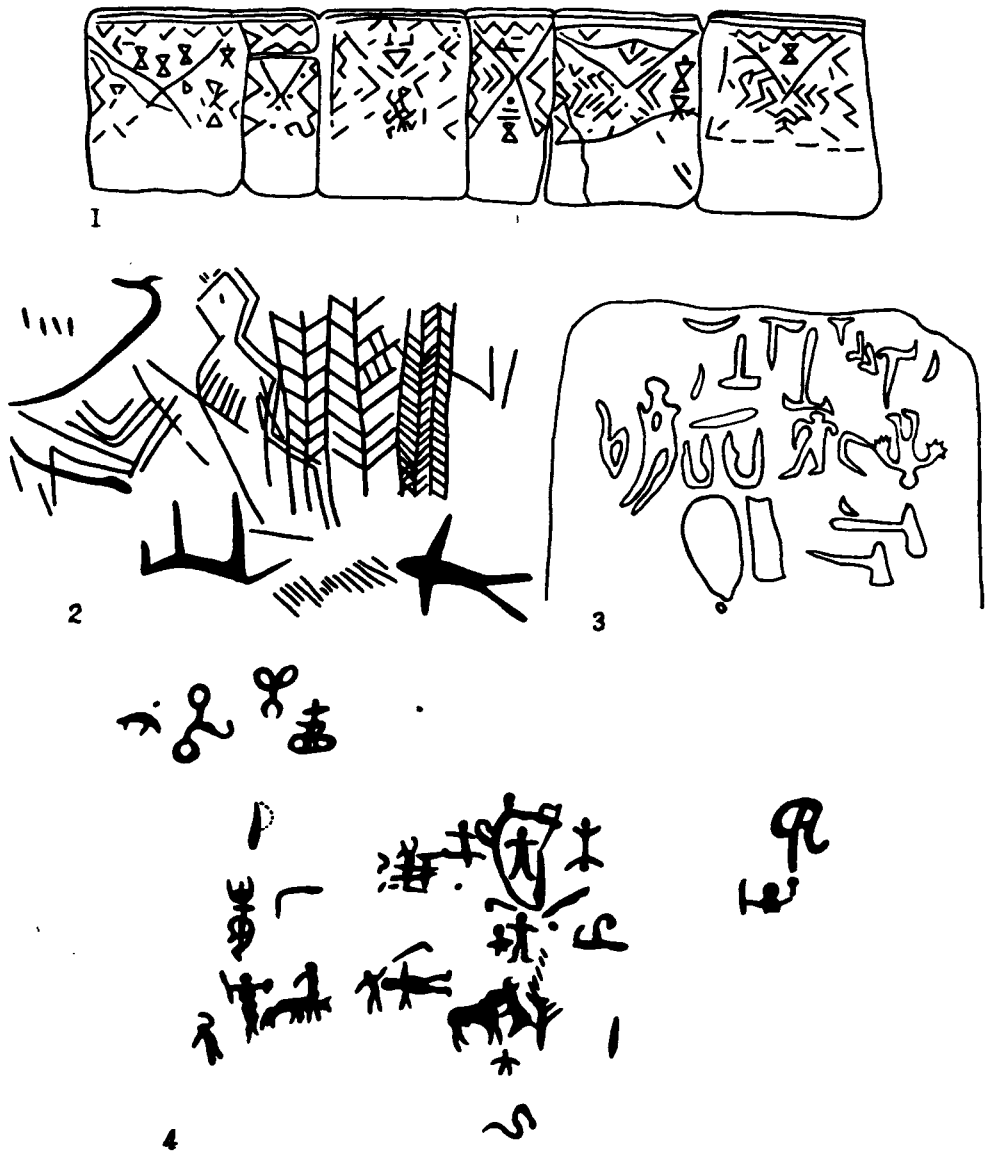
А. А. Формозов полагает, что стелы архаического типа проходят определенную эволюцию на пути создания художественного образа. Запечатленные на них персонажи представляют видных членов рода *(Формозов 1980: 107—108)*.

Другие исследователи видят в антропоморфных стелах идолов, богинь погребений, связанных ранее с жертвами и святилищами. В. Н. Даниленко, принимая во внимание наличие на стелах атрибутов — боевого топора, булавы, лука и т. п., сближал северопричерноморские памятники с изображениями передневосточного бога-громовержца Тешуба, наделенного военными функциями *(Даниленко 1974: 82—83, рис. 35)*.

На наш взгляд, наличие антропоморфных стел над погребениями следует рассматривать как неотъемлемую часть земледельческого ритуала, практикуемого представителями ямных племен. Этот ритуал имел средоточием жертвоприношение одного из членов племени.

Наиболее близкой исторически известной формой этой обрядности является культ египетского Озириса. Миф гласит, что судьба бога была драматической: он погибал, будучи разрезанным на 14 частей своим противником и родственником Сетом, а потом воскресал магическим путем: его символический образ в виде статуарной фигуры, сделанной из земли, ржи, ячменя, благовоний, клали под священную сикомору, в образе которой видели мать-супругу Озириса (Исиду), и такая условная погребальная фигура-статуя возрождалась *(Матье 1956: 52—63)*.

В приведенном случае статуарный образ Озириса выступает неотъемлемой частью земледельческого ритуала смерти-возрождения. Дж. Фрэзер приводил такой пример: на кладбище в Кинополисе было найдено много «погребенных статуй Озириса... Они помещались в углублении, врытом недалеко от гробни -



Илл. 5. Сюжетные сцены на стелах, плитах и в гроте Каменной Могилы (эпохи ранней бронзы).
1 — с. Романовка;
2 — Каменная Могила;
3 — Симферополь;
4 — Таш-Аир в Крыму.

цы, прикрытом кирпичами. Некоторые статуи лежали в маленьких гробах из глины, другие лежали без всякого гроба», а далее автор сообщает, что «между ног у мумий находят иногда статую Озириса, сделанную из ила. Она наполнена зернами хлеба, произрастание которых призвано свидетельствовать о воскресении бога» *(Фрэзер 1928: 91)*.

Таким образом, можно придти к заключению, что наличие антропоморфных стел в погребениях с расчлененными костяками или вблизи них связано с представлениями ямных племен о воскресении мертвых. Причем сходство с реальными прототипами-жертвами на стелах исключалось. Вероятно, в понимании людей той эпохи судьба покойника приобретала не земной, а божественный смысл. Поэтому в огромном количестве стел, найденнных в Северном Причерноморье, почти не передавались реальные «портреты» лиц, прошедших обряд жертвоприношения. Покойник символически инкарнировался в каменном изваянии.

Особое значение в этой связи приобретают рисунки в гроте № 9 Каменной Могилы, где в глубине пещеры на карнизе представлена любопытная сцена *(илл. 5,1)*. Ее сюжет составляют убитые человек и животное, над которыми изображены: антропоморфная стела, посох и два древа жизни *(Михайлов 1994: 45—46, рис. 10,7)*.

Наиболее близкой аналогией данной сцене выступают росписи в пещере Таш-Аир I в Крыму близ Бахчисарая, где в центре изображены два коня, явно привязанные к древу жизни для заклания, рядом лежит человек, а вдали видна фигура жреца-колдуна с бубном и колотушкой. Вокруг центральной группы рассредоточены фрагменты фигур людей и животных *(илл. 5,4) (Крайнов 1960: 108—122, рис. 15)*.

Еще одной аналогией является так называемая симферопольская плита (стела) с изображением сцены умерщвления человека, причем, у второй фигуры отсутствуют кисти рук. Рядом запечатлены упряжка быков и земледельческие орудия: мотыга, рала *(илл. 5,3) (Формозов 1966: 169—170, рис. 61)*.

К этой группе памятников, вероятно, следует отнести каменный ящик из с. Рахмановка на Днепропетровщине, внутри которого изображены росписью многочисленные линейно-геометрические рисунки и фигуры «ромбических людей» *(илл. 5,1)*. Сначала их писали целиком, а далее — без голов и ног *(Крылова 1971: 24)*.

К сказанному следует добавить, что на вершине холма Каменной Могилы расположено жертвенное место, состоящее из центральной плиты с блюдцеобразной выемкой, вокруг которой лежат четыре особых камня, а поблизости в вертикальных стенках глыбы песчаника имеются отверстия для привязи животных. Вероятно, на вершине Каменной Могилы совершались ритуалы, связанные с закланием жертв — и людей, и животных, что подтверждается и упомянутой сценой из грота № 9 *(илл. 5,2)*.

Таким образом, антропоморфные стелы, найденные над погребениями, явно связаны с ритуалом жертвоприношения членов племени. В каждом конкретном случае социальный статус жертвы мог быть иным. Подтверждением этого являются атрибуты власти и иные символы, изображенные на стелах. Каждая отдельная стела могла связываться с ритуалом убиения и царя, и жреца, и рядового члена племени. Не случайно Дж. Фрэзер утверждал, что первых приносили в жертву как отживших свой век, а вторых — для обеспечения благополучия всего племени *(Фрэзер 1928: 35)*.

ЛИТЕРАТУРА

Авдиев 1948 — Авдиев В. И. История Древнего Востока. — М., 1948.

Артамонов 1974 — Артамонов М. И. Киммерийцы и скифы. — Л., 1974.

Вязьмітіна и др. 1960 — Вязьмітіна М. І., Іллінська В. А., Покровська Є. Ф., Тереножкін О. І., Ковпаненко Г. Т. Кургани біля с. Ново-Пилипівка и радгоспу «Аккермень» // Археологічні пам'ятки УРСР. — Київ, 1960. Вип. VIII.

Гладилін, Михайлов 1970 — Гладилін В. М., Михайлов Б. Д. Нові знахідки антропоморфних стел на Мелітопольщині // Археологія, 1970. — Т. XXIII.

Даниленко 1974 — Даниленко В. Н. Энеолит Украины. — Киев, 1974.

Клейн 1960 — Клейн Л. С. Кургани біля с. Троїцького // Археологічні пам'ятки УРСР. — Київ, 1960.

Крайнов 1960 — Крайнов Д. А. Пещерная стоянка Таш-Аир как основа периодизации послепалеолитических культур Крыма // МИА, № 9. — М., 1960.

Крилова 1971 — Крилова Л. П. Археологічні розкопки стародавніх курганів на Криворіжжі в 1964—1966 рр. // Наш край. — Київ, 1971.

Матье 1956 — Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. — М.-Л., 1956.

Мерперт 1974 — Мерперт Н. Я. Древнейшие скотоводы Волжско-Уральского междуречья. — М., 1974.

Михайлов 1985 — Михайлов Б. Д. Курганы эпохи бронзы в Северном Приазовье // Советская археология, 1988. — № 4.

Михайлова, Михайлов 1990 — Михайлова Н. И., Михайлов Б. Д. Древнейшие антропоморфные стелы вблизи Каменной Могилы в Северном Приазовье // Охорона и дослідження пам'яток археології Полтавщини. Третій обласний науково-практичний семінар. Тези доповідей. — Полтава, 1990.

Михайлов 1990 — Михайлов Б. Д. Курганы эпохи бронзы в бассейне реки Молочная // Древности Степного Причерноморья и Крыма. — Запорожье, 1990. — Вып. I.

Михайлов 1991 — Михайлов Б. Д. Курган эпохи бронзы на Мелитопольщине // Древности Степного Причерноморья и Крыма. — Запорожье, 1991. Вып. II.

Михайлов 1993 — Михайлов Б. Д. К вопросу историографии археологических исследований в Северном Приазовье // Древности Степного Причерноморья и Крыма. — Запорожье, 1993. — Вып. IV.

Михайлов 1994 — Михайлов Б. Д. Петроглифы Каменной Могилы на Украине. — Запорожье, 1994.

Михайлов 1995 — Михайлов Б. Д. Курганы эпохи бронзы в северо-западном Приазовье // Древности Степного Причерноморья и Крыма. — Запорожье, 1995. — Вып. V.

Новицкий 1990 — Новицкий Е. Ю. Монументальная скульптура древнейших земледельцев и скотоводов северо-западного Причерноморья. — Одесса, 1990.

Токарев 1964 — Токарев С. А. Ранние формы религии. — М., 1964.

Флиттнер 1958 — Флиттнер Н. Д. Культура и искусство Двуречья и соседних стран. — Л.-М., 1958.

Формозов 1969 — Формозов А. А. Очерки по первобытному искусству. — М., 1969.

Формозов 1980 — Формозов А. А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. — М., 1980[2].

Фрэзер 1928 — Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Перев. с англ. — М., 1928. — Вып. III.

Якобсен 1995 — Якобсен Т. Сокровища тьмы. Пер. с англ. — М., 1995.

Telegin, Mallory 1995 — Telegin D. Ya., Mallory J. P. Statue-Menhirs of the North Pontic Region // Notizie archeologiche Bergomenzi, 1995. — № 3.

Б. И. Перлов

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ СТАТУЯМ УМЕРШИХ ПРАВИТЕЛЕЙ В ШУМЕРЕ ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ III ТЫС. ДО Н. Э.

Регулярные жертвоприношения верховным и местным богам, личным богам-покровителям, духам умерших предков были неотъемлемой частью повседневной жизни шумеров и вавилонян.

В замечательном произведении — старовавилонской поэме о невинном страдальце — мы находим строки, ярко иллюстрирующие эту характерную черту мировоззрения жителей древней Месопотамии. Герой поэмы, на которого внезапно обрушились болезни, анализируя свою, как ему казалось, праведную жизнь, сопоставляет себя с человеком, совершившим тяжкие прегрешения, который: «бога оставил, вкушал свою пищу, богиню оставил, муки ей не сыпал». Говоря о своих достоинствах, он отмечает: «мне молитва — закон, мне жертва — обычай...» *(Я открою 1981: 218, 19—20; 218, 24)*.

Жертвоприношения умершим предкам были неразрывно связаны с представлением шумеров, что обитатели царства мертвых не могут сами добывать пищу, поэтому в обязанность живых входило обеспечивать души умерших всем необходимым. Обряд жертвоприношения совершался не только во время погребения, но и после, по мере необходимости, когда было необходимо участие умершего в жизни живых *(Антонова 1990: 111)*. В раннединастических и более поздних погребениях Месопотамии засвидетельствованы следы, позволяющие сделать вывод о существовании погребальной тризны и обычая ритуального «кормления» изображений умершего. Так, в погребениях первой половины третьего тысячелетия в Абу Салабихе археологами найдены сосуды и другая утварь. Нет сомнений, что это — свидетельства жертвоприношения, поскольку жертвенные дары часто располагались намного выше уровня погребения *(Postgate 1980: 78)*. Свидетельства погребальной тризны были обнаружены Л. Вулли при раскопках царских гробниц Ура. После завершения погребения царицы Пуаби перед ее гробницей было совершено жертвоприношение. После того как гробница была засыпана землей, над ней были зажжены костры и справлена тризна. Через специальное отверстие, связывающее погребальную камеру с поверхностью, было совершено ритуальное возлияние, затем гробница была окончательно засыпана землей, а на поверхности был положен перевернутый сосуд с помещенными под ним чашами.

По представлению шумеров, жертвоприношения могли совершать не только живые, но и умершие. В одном из текстов эпоса о Гильгамеше — «Смерть Гильгамеша» — повествуется о том, как легендарный герой, попавший в загробный мир, приносит обильные жертвоприношения богам царства мертвых за умерших родных и даже за наложницу и слуг *(Kramer 1964: 130—131)*. Такое же жертвоприношение скотом, оружием, колесницами семи богам загробного мира совершает погибший в битве основатель III династии Ура Ур-Намму, как об этом повествует шумерский текст, прославлявший деяния царя и его героическую смерть. Следует отметить, что состав жертвоприношения Ур-Намму в какой-то степени совпадает с погребальным инвентарем царских гробниц Ура.

В отличие от жертвоприношений умершим предкам, приносимых частными лицами и носивших периодический характер, существовали и официальные жертвоприношения богам, обожествленным правителям, героям, церемония которых проводилась в храмах с определенной регулярностью. Многочисленные поступления, получаемые храмами, носили различный характер, включая, вероятно, и какие-то поступления, получаемые от населения вне государственных хозяйств. Точно характер сборов определить достаточно трудно, но, несомненно, в состав налоговых платежей входили и обязательные жертвоприношения, особенно скотом.

Согласно представлениям шумеров, все люди обязаны были кормить своими жертвоприношениями богов, дабы заручиться их покровительством. Судя по многочисленным литературным произведениям, шумерские боги наделялись всеми человеческими пороками и слабостями: завистью и мстительностью, хитростью и похотливостью. Другой их особенностью было то, что они постоянно нуждались в жертвоприношениях. Боги иногда спускались с небес на землю в свои храмы и могли обитать в них в образе статуй, изображавших то или иное божество. В великом произведении древневосточной словесности — эпосе о Гильгамеше — мы находим строки, повествующие о встрече Гильгамеша со спасшимся от потопа в ковчеге Утнапишти, которого боги сделали бессмертным. Утнапишти, рассказывая Гильгамешу о радости спасения от гибели, сообщает:

«Я вышел, на четыре стороны принес я
жертву,
на башне горы совершил воскуренье:
.....
.....
Боги почуяли запах,
Боги почуяли добрый запах,
Боги, как мухи, собрались к приносящему жертву».

(Я открою 1981: 155—156, 159—160)

Шумеры верили, что судьба каждого человека, его предопределение («ме»), начертана на табличке судеб, хранящейся у бога Энлиля. После смерти человека его душу забирал бог судьбы Намтар и отправлял ее в загробный мир — царство богини Эрешкигаль, где умершие испытывали постоянные лишения, голод и жажду. Их основной пищей была земля, поэтому в обязанность живых входило регулярными жертвоприношениями кормить и поить умерших предков. Солнечный бог Уту и бог Луны — Нанна не только определяли судьбу умерших, но, вероятно, и их долю в жертвоприношениях живых *(ИДВ 1983: 281)*.

Обычай изготовлять статуи умерших существовал в Месопотамии еще в глубокой древности. Одно из упоминаний этого ритуала мы встречаем в эпосе о Гильгамеше. Оплакивая умершего друга Энкиду, Гильгамеш повелевает изготовить его статую. Несомненно, традиция изготовления таких статуй была связана с представлениями древних о магической, неразрывной связи человека и его статуи. Создавая конкретные образы умерших, люди старались вступить в более тесный контакт с обитателями загробного мира, которые могли не только оказывать покровительство, но и становиться опасными и мстительными *(Иванов 1979: 153)*.

Жертвоприношения статуям умерших предков, установленным в домах, чаще всего в виде продуктов питания, должны были не только обеспечить пропитание умерших в «стране без возврата», но и задобрить их, отвратить от зла к живым, стимулировать их к оказанию помощи жертвователям. Новая разновидность официальных жертвоприношений — статуям обожествленных царей и их умерших предков — появилась в Южной Месопотамии в последней четверти третьего тысячелетия до Р. Х.

Первые примеры обожествления живого царя относятся к периоду правления аккадской династии, когда по указанию царя Нарам-Суэна (2236—2200 гг. до Р. Х.) писцы стали ставить перед его именем детерминатив божества, однако это нововведение просуществовало недолго и было вновь введено Шульги (2093—2046 гг. до Р. Х.) — царем III династии Ура. Судя по всему, обожествление царя было связано с его личностью и не носило обязательный характер *(ИДВ 1983: 281)*. Обожествленный царь должен был быть наряду с общинными божествами ходатаем за свою страну перед верховными богами. Обожествленные цари не имели своих храмов: статуи обожествленных царей и их умерших предков, скорее всего, помещались в специальных нишах основных храмов, где им приносились установленные жертвоприношения.

Наиболее яркий пример подобных жертвоприношений содержит клинописный документ ГМИИ I 2 б 38 из коллекции Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина *(Perlov 1980: 77—81)*.

Транскрипция

Лиц.

1. 10 sìla ía-nun dùg-ga
ía-ba é-gal
4 sìla ía-nun dùg-ga
8 sìla ía-udu dùg-ga
nin-hé-du$_7$
sìla ía-nun ús
^{d}nin-é-gal
1 sìla ^{d}nin-ĝiš-zi-da
1/2 sìla ^{d}nun-gal
10. 1/2 sìla ^{d}an-dumu-sag
2 sìla lú-mah ^{d}Inanna
3 sìla ía-udu dùg-ga
ía-á-gam
2 sìla ku-li
2 sìla ía-udu ús

Оборот

^{giš}gu-za
2 sìla nin ba-zi
1/2 sìla ía-nun dùg-ga
ki-a-nág gù-dé-a
20. 1/2 sìla ía-nun ús
ur-^{d}nin-ĝír-su
1/2 sìla pirig-mè
1/2 sìla ur-^{d}Ba-ba$_6$
1/2 sìla nam-mah-ni
1/2 sìla nin$_9$-gu-la

1/2 sìla géme-ba
1/2 sìla šag$_5$-šag$_5$-ga
———————————
———————————
ía-ba itu ezen ^{d}dumu-zi
30. zi-ga ^{d}gá-ni-šag$_5$

Перевод

Лиц.

1. 10 сила хорошего коровьего масла
масла дворца
4 сила хорошего коровьего масла
8 сила хорошего овечьего масла
Нинхеду
1 сила коровьего масла худшего качества
богине Нинэгал
1 сила богу Нингишзида
половина сила богине Нунгал
10. половина сила богине Андумусаг
2 сила богине Инанне
3 сила хорошего коровьего масла
масла «агам»
2 сила другу
2 сила овечьего масла худшего качества
трону
2 сила Нинбази
половина сила хорошего коровьего масла
алтарю Гудеа
20. половина сила овечьего масла худшего качества
Ур-Нин-Нгирсу
половина сила Пиригме
половина сила Ур-Баба
половина сила Ур-Нин-Нгирсу
половина сила Намах(а)ни
половина сила Нингула
половина сила Гемеба
половина сила Шашага
———————————
———————————
масло отпущено. Месяц праздника Думузи
30. сборщик подати Ганишаг

Как видно из текста, он содержит перечень жертвоприношений богам и некоторым лицам, среди которых упомянуты умершие правители (энси) II династии Лагаша: Ур-Баба (ок. 2136—?), Гудеа (ум. ок. 2123), Ур-Нин-Нгирсу (ок. 2117), Пири(г)ме (?) и Наммах(а)ни (ум. ок. 2109/2104), находившиеся в родственных отношениях.

При правителях II династии произошло существенное усиление Лагашского государства, его территория значительно расширилась, особенно при Ур-Баба. Правление его преемника и зятя Гудеа ознаменовалось расцветом

храмостроительства. После смерти Гудеа верховную власть в Лагаше унаследовал его сын Ур-Нин-Нгирсу. После недолгого правления внука Гудеа Пиригме власть в Лагаше перешла к другому зятю Ур-Баба — Урнгару, а затем к сыну брата Ур-Баба — Какуга Наммах(а)ни.

Упоминание в одном документе перечня жертвоприношений умершим правителям достаточно необычно, не менее интересен и тот факт, что перечень открывается именем Нинхеду — жены энси Намахани. Еще в 1921 году история семьи Ур-Баба привлекла внимание выдающегося русского ассириолога В. К. Шилейко, который, работая в Музее, произвел первую научную инвентаризацию клинописной коллекции. В своих «Ассириологических заметках» он отметил факт, что во многих текстах преднамеренно исключены имена Наммах(а)ни, Какуга, Нинхеду и ее дочери «Х», которая была замужем за Какугом. По мнению В. К. Шилейко, это можно объяснить борьбой в Лагаше двух группировок: главной линии дома Ур-Баба (Гудеа и его родственников) и младшей линии (Наммах(а)ни, Какуга и нх родственников). В исходе этой борьбы, несомненно, сыграло роль усиление влияния горных племен кутиев, вторгшихся в Нижнюю Месопотамию. Наммахани, судя по всему, поддерживал кутиев. После блестящей победы урукского царя Утухегаля над кутиями, на стороне которых, вероятно, были и лагашиты во главе с Наммахани, положение последнего значительно ухудшилось. Воцарившийся в Уре, после трагический гибели Утухегаля, Ур-Намму (ок. 2112—2094) расправился с Наммахани и приказал уничтожить всякое упоминание его имени и имен членов его семьи.

Таким образом, мы имеем в нашем распоряжении достаточно уникальный документ, в котором имена врагов, представлявших две ветви дома Ур-Баба, находились в мирном соседстве: духам умерших энси жертвуется равное количество масла.

В документе упомянуты два вида жертвоприношений: коровье масло (ía-nun) и овечье масло (ía-udu). Можно предположить, что жертвоприношения совершались в небольшом заупокойном храме, расположенном во дворце. Скульптуры богов-покровителей и умерших членов семьи Ур-Баба-Гудеа были установлены вдоль стен, причем в определенной канонизированной последовательности. Судя по порядку расположения перечисленных в табличке имен, мужские и женские скульптуры умерших членов семьи были расположены раздельно и стояли в два ряда напротив друг друга, образуя брачные пары. Так, Нинхеду, чье имя упомянуто в списке первым, была женой Наммах(а)ни, стоящего последним в перечне умерших энси, то есть мы получаем соответствие для первой брачной пары. Можно предположить, что три женских имени, непосредственно следовавшие за мужскими, имели прямую связь с тремя оставшимися именами покойных энси, то есть можно составить соответствующие пары: женой Ур-Нин-Нгирсу была Шашага, Гемеба была женой Ур-Баба, а Нингула — женой Пиригме.

В тексте упомянуты не только жертвоприношения, но и приношения. Так, масло предназначалось как для жертвоприношений духам умерших правителей и некоторым божествам, так и для выдачи отдельным живым лицам (возможно, храмовому персоналу), при этом норма масла для живых людей была значительно больше, чем предназначенного для жертвоприношений. 12 сила масла двух видов (коровьего и овечьего) предназначалось для Нинхеду. Это обстоятельство позволяет предположить, что престарелая жена Наммах(а)ни

к моменту составления документа была еще жива и, возможно, имела какую-то жреческую должность в заупокойном храме. Коровье масло жертвовалось богине Нинэгал, богу Нингишзида и, возможно, двум ипостасям богини Инанны (Нунгал и Андумусаг) и ее жрецу Лумах-Инанна, а также алтарю Гудеа. Особые жертвоприношения Инанне и ее жрецу, возможно, были связаны с праздником Думузи, которым датирована табличка. Во всех других случаях духам умерших энси и их женам жертвовался овечий жир. Можно предположить, что равное количество масла, жертвовавшегося духам умерших энси и их женам (по 1/2 сила каждому), определялось в соответствии с ритуалами заупокойного культа, очевидно, тщательно регламентированного.

В перечне жертвоприношений отсутствуют имена энси Ургара, Какуга и их жен. Это, скорее всего, может свидетельствовать, что примирение между двумя линиями семей Ур-Баба — Гудеа не было полным. Табу было снято только с имен Нинхеду и энси Наммах(а)ни, который, вероятно, не принимал непосредственного участия в убийстве Ур-Нин-Нгирсу.

ЛИТЕРАТУРА

Антонова 1990 — Антонова Е. В. Обряды и вероваиия первобытных земледельцев Востока. — М., 1990.

Иванов 1979 — Иванов Вяч. Вс. Чатал-Гююк и Балканы. Проблемы этнических связей и культурных контактов // Balcanica. Лингвистические исследования. — М., 1979.

ИДВ 1983 — История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые рабовладельческие цивилизации. — М., 1983.

Я открою 1981 — Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. Сост. В. К. Афанасьева, И. М. Дьяконов. — М., 1981.

Kramer 1964 — Kramer S. N. The Sumerians. — Chicago, 1964.

Perlov 1980 — Perlov B. The Families of the Ensi's Urbau and Gudea and their Funerary Cult // Death in Mesopotamia. XXVI[e] Rencontre assyriologique internationale / Mesopotamia 8. — Copenhague, 1980. — P. 77—81.

А. Г. Кифишин

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ АССИРИЙСКИХ ЦАРЕЙ СТРУКТУРА РИТУАЛА

Памяти моего дяди
Михаила Евсеевича Лавриненко,
казненного немцами в Бресте в 1941 г.

Ритуальная жизнь Ассирии наследовала богатейшую систему жертвоприношений Шумера и Аккада, возвращая их в ряде случаев к более первобытным и архаическим формам. Пресловутая жестокость ассирийских царей проистекала не столько из отсутствия у них нравственных понятий, свойственных представителям культурных формаций, сколько из жесткой приверженности к традиционным ритуалам. Массовые уничтожения врагов, обезглавливание и даже сдирание кожи — это, в понятиях ассирийцев, не столько суровость кары по отношению к врагу, сколько условия, необходимые для перевода обреченных из одного витка жизни в другой.

Принципы шумеро-вавилонской и, в частности, ассирийской, ритуалистики остаются до сих пор не изученными. В данной статье мы предпринимаем один из первых шагов в этом направлении, концентрируясь на выяснении одного из важных царских ритуалов VIII в до н. э. Это ритуал жертвоприношения в честь богов солнца и преисподней, который должен был совершаться главным образом внутри Дома. В этой связи очень важна сакральная топография отдельных его частей, и в особенности Внутреннего дома (Эмуда), поскольку речь идет в тексте о разных его локусах. Топография храма-дома была выяснена нами ранее *(Кифишин 1998: 27—49)*. Его комплекс представлял собой ориентированное строго по сторонам света ритуальное пространство, основными структурными частями которого были: *Внешний Двор* с его вратами, пятью парами собак и других тотемных стражей, *Внутренний Двор*, также с вратами и многочисленными апотропеями, и помещенный во Внутреннем Дворе *Внутренний Дом*, в котором находилась «святая святых» всего комплекса — *Кумми*, где предполагался ритуал трансформации смерти в новую жизнь. Из Внутреннего Дома было два выхода — через крышу наверх и, далее через «сады Сидури» на юго-востоке, и возврат в «болото» Внешнего Двора на северо-западе. Восточную сторону храма-дома фланкировали две горы — Гора Крыла Осы (Катарпа) и Гора Связки Рыб (Куррикиснуни). Имея все это в виду, обратимся теперь непосредственно к анализу текста.

1. Жертвы для богов преисподней и дома

В «Ритуале очищения дома», документе времени ассирийского царя Ашшурнирари V, ок. 750 г. до н. э. (K 8788 + K 7014 + K 3189, rev. I 46—65) *(Gurney 1935a; Кифишин 1998: 42—43)*, приводится список и порядок ритуальных жертв для богов преисподней — Кусуда[1] и Нинхубуркудду[2] и богов дома:

[45] ana ^{d}kù$_3$-sud ^{d}nin-ḫabur-kud-du 2 GI.DUḪ tukân^{an} [46] 2 niqê tanaqqi^{qi_2} riksa šu-bi-áš$_2$-a-an [47] ana ili bîti ^{ilât}ištari bîti u šêdi bîti 3. GI.DUḪ tukân^{an} [48] 3 niqê tanaqqi^{qi_2} riksa šu-bi-áš$_2$-a-an [49] kīma riksu ilāni qâtu^{u} idda gaṣṣa ÌA$_3$.KUR.RA [50] dišpa ḫemeta

šamna ṭâba šaman pûri egubbā 7 niqnaqqē [51] 7 gizillē tubqati bîtāti sippē [52] tarbaṣa urâ ruk-bi-e-ti apāti tultappat [53] kīma tu[l]-tap-pi-tú$_2$ 7 mašḫuldubbē [54] 7 mašgizillē 7 UDU.TI.LA [55] 7 kurkizanē 7 ^{urudu}nikalaggē^{e} [56] 7 SU.GUGALLĒ-TIR.KA lilis siparri [57] ṣubātu sâmu qinazu ^{karpat}silgazē^{meš}arṣuppu [58] šegušu šennu kibtu kunašu [59] ḫalluru kiššenu zidubdubbē^{e} [60] bîta tu-kap-par-ma tak-pi-rat bîti ana bâbi [61] [tutte]rub^{ub}-šá$_2$ tatâr-ma šiptu AB[...] [62] [šu-bi-áš$_2$-a]-an nu-tu-tu-dé$_2$ tamannu^{nu} [63] [...]kil-la-ma ṣît ^{d}šamši [64] [...]^{karpat}silgazē^{e} [65] ŠE.BIR.BIR.RI.DA zidubdubbē^{e}[...][šu-bi-áš$_2$-]a-an tanaddi^{di}-ma[...]bîta tu-ḫab

«[45] Для богов (преисподней) Кусуда и Нинхубуркудду 2 алтаря ты установи, [46] 2-х ягнят принеси в жертву по культу водворения, как прежде; [47] для бога дома, богини дома и бога-хранителя дома 3 алтаря установи, [48] 3-х ягнят принеси в жертву по культу водворения, как прежде. [49] Как в культе водворения богов, (возьми в) руки — битум, гипс, горный елей, [50] мед, масло, хороший елей, горшок с елеем, сосуд со святой водой, 7 курильниц, [51] (и) 7 факелов — (и) в углах дома, боковых входах, [52] во дворе, на крыше, на световых балках (и) окнах — ты прикоснись (ими). [53] После того как ты прикоснешься, — 7 «козлят отпущения», 7 «козлят факела», 7 «овец жизни», [55] 7 поросят, 7 медных колокольчиков, [56] 7 кож лесных буйволов, тамбурины бронзовые, [57] одежду красную, кожаный хлыст, сосуды «силгазу», зерно «арсуппу», [58] зерно «шегушу» — в колосьях, пшеницу, эммер, [59] фасоль, бобы «шамбулу», горькую вику, мандрагору — [60] из дома ты удали (и) после удаления из дома через врата [61] [вне]си их, возвратясь (т. е. вспять — *А. К.*), и заклинание «Море, [отпрыски] [62] [твои] не родились» ты прочти, [63] [...]крик и восход солнца [64] [...в] сосуды «силгазу», [65] зерно ячменя, мандрагоры[...], как и прежде, ты брось и[...]в доме очисти».

Как видим, документ о жертвоприношении царя богам-покровителям «дома» (дворца-храма) предполагает ряд манипуляций с различными категориями вещей, идущих в определенной последовательности и имеющих отношение к различным частям «дома» — внутренним и внешним. Нас здесь будет в первую очередь интересовать именно состав участвующих в жертвоприношении вещей и координация их ритуального ряда с другими аналогичными, выявленными нами ранее на материале шумеро-вавилонской и других древних традиций.

2. Четыре ритуальных блока в описании принесения жертв

При изучении последовательности приношения жертв обращает на себя внимание блок из 8 жертвоприношений по 7 вещей в каждом. Текстуально они выстраиваются в две подгруппы, из четырех вещей каждая, если допустить, что gizillē в первой и mašgizillē во второй взаимосвязаны. Этот первый блок условно назовем по включенным в него объектам.

I. Животные и вещи

1.	2.	3.	4.
1. 7 niqnaqqē	7 mašdubdubbē	7 UDU.TI.LA	7 ^{urudu}nikalaggē
7 'курильниц'	7 'козлят отпущения'	7 'овец жизни'	7 'колокольчиков'
2. 7 gizillē	7 mašgizillē	7 kurkizanē	7 ŠU.GUGALLĒ.TIR.KA
7 'факелов'	7 'козлят факела'	7 'поросят'	7 'кож лесных буйволов'

Получается ритуальная фигура из 4 столбцов, в которой первая и последняя колонки — «вещные», а вторая и третья — «животные».

Аналогичный блок из 8 объектов вырисовывается и для «травных» жертвоприношений:

II. Травы и плоды

	1.	2.	3.	4.
1.	arṣuppu	kibtu	ḫalluru	kiššenu
	'ячмень «арсуппу»'	'пшеница'	'фасоль'	'вика горькая'
2.	šegušu šeppu	kunašu	pulîlu	zidubdubbē
	'ячмень «шегушу» в колосьях'	'эммер'	'бобы'	'мандрагора'

Однако внутри второго блока выступают и 2 пары внутренне взаимосвязанных групп: 1 и 2 колонки — «травно-зерновые», 3 и 4 — «плодовые».

Прежде чем приступить к анализу взаимоотношений двух блоков и определить их функции, обратим внимание на два других оставшихся блока. Один расположен между двумя вышерассмотренными. Название его более условно, поскольку характер родства входящих в него предметов не очень ясен:

III. Одежда и атрибуты

	1.	2.
1.	lilis siparri	qinazu
	'тамбурины бронзовые'	'бич кожаный'
2.	ṣubātu sâmu	^{dug}silgazē^{meš}
	'одежда красная'	'сосуды «сильгазу»'

Четвертый блок расположен в самом начале списка (перед всеми названными):

IV. Материалы и продукты

	1.	2.	3.	4.
1.	idda	ÌA$_3$.KUR-RA	ḫemetu	šaman pûri
	'битум'	'горный елей'	'масло'	'горшок с елеем'
2.	gaṣṣa	dišpu	šamna ṭâba	egubbā
	'гипс'	'мед'	'масло хорошее'	'чаша со святой водой'

Если теперь объединить все 4 блока в единую систему, получится модель из 4 рядов (четвертый неполный), причем во 2-й колонке maš.ḫul.dúb$_2$.be 2-го ряда расположен под zidubdubbē 4-го ряда, что едва ли могло быть случайным *(см. табл. 1)*. Группируются вещи «живые» и «мертвые», разумеется условно, поскольку для древних все они были «живые», но все же различались по своей природе.

Табл. I. Система объектов в «Ритуале очищения дома»

«живые»	idda	ÌA$_3$.KUR.RA (karana)	ḫemetu (=šizba)	šaman pûri (^{dug}la-ḫa-an)
«мертвые»	gaṣṣa (šikara)	dišpu	šamna ṭâba	egubbā
«живые»	7 niqnaqqē	7 máš$_2$ḫul.dúb.be	7 UDU.TI.LA	7 ^{urudu}nikalaggē
«мертвые»	7 gizillē	7 mašgizillē	7 kurkizanē	7 SU.GUGALLĒ.TIR.KI
«живые»	lilis siparri	qinazu	arṣuppu (7 še'u kaspu)	kibtu (^{aban}sâmta)
«мертвые»	ṣubātu sâmu	^{dug}silgazē^{meš}	šegušu šennu (7 še'u ḫuraṣu)	kunašu (^{aban}ḫulala)
«живые»	ḫalluru	kiššenu	—	—
«мертвые»	pulîlu	zidubdubbē	—	—

Определение ритуального ряда вещей в изучаемом тексте позволяет далее сопоставлять эту систему с другими подобными. Обратимся, в частности, к эпосу «Энума элиш», (табл. I, 131—143) *(Bezold 1904: 4—5; Heidel 1942: 23—24; Lambert 1966: 6)*, в котором фигурирует ряд из 11 тотемов, могущий быть наложенным на полученный нами выше. Этот эпический ряд включает героев, созданных Тиамат для борьбы с богами: 1) nešu 'лев'; 2) muš-maḫ (=ušumgal) 'змея могучая (=дракон); 3) ba-aš-mu 'малая змея'; 4) muš-ḫuš 'страшная змея'; 5) ^{d}la-ḫa-ma 'лахама'; 6) ud-gal-la 'лев большой'; 7) ur-idim-ma 'пес убитых'; 8) gír$_2$-tab-^{lú_2}gàl$_3$-lu 'скорпионо-человек'; 9) ud-gíg$_2$ 'темный лев'; 10) ku$_6$-^{lú_2}gàl$_3$-lu 'рыбо-человек'; 11) ku-sa-riq-qu 'кусарикку'.

3. Ритуальный порядок тотемов в «Энума элиш» в соотношении с данным

Располагая местами между клетками во 2-м и в 4-м ряду, где числятся máš$_2$ḫul.dúb$_2$.be и zidubdubbē, мы обращаем внимание на ряд тотемов «Энума элиш», особенно заключенных между 3-м в списке (bašmu 'змея') и 11-м (kusariqqu 'змееподобный бык'). В таком случае, на 1-ю клетку 2-го ряда (niqnaqqē/gizillē 'курильница'/'факел') выпадает 2-й тотем (ušum.gal 'дракон') из «Энума элиш», и на последнюю, 4-ю, клетку 1-го ряда (šaman pûri/egubbā 'сосуд для масла'/'чаша со святой водой') — 1-й тотем (muš-maḫ 'могучая змея') из «Энума элиш». Три оставшихся клетки 1-го ряда, 1 и 3 (idda/gaṣṣa, ÌA$_3$.KUR.RA/dišpu, ḫemetu/šamna ṭâba 'битум'/'гипс', 'горное масло'/'мед', 'масло'/'благой елей'), должны выпадать на 3 тотемных знака, объединенные образом Кингу, царя 11 тотемов-зверей «Энума элиш»: idda, ÌA$_3$-KUR.RA, ḫemetu.

В результате получаем следующую таблицу:

Табл. 2. Соотношение жертв-предметов и их обладателей в «Ритуале очищения дома» и в «Энума элиш»

1. **idda**	**ÌA$_3$.KUR.RA** ^{d}kin-gu	**ḫemetu**	**šaman puri** 1. muš-maḫ
2. **gaṣṣa** **7 niqnaqqē** 2. ušum-gal	**dišpu** **7 máš$_2$-ḫul-dúb-be** 3. bašmu	**šamna ṭâba** **7 UDU.TI.LA** 4. muš-ḫuš	**egubbā** **7 ^{urudu}nì$_3$-kalaggē** 5. laḫama-abzu
3. **7 gizillē** **lilis siparri** 6. ud-gal-la	**7 máš$_2$-gizillē** **qinazu** 7. ur-idim-ma	**7 kurkizanē** **arṣuppu** 8. gír$_2$-tab-lîli	**7. SU.GUGALLĒ.TIR.KA** **kibtu** 9. ud.gíg$_2$.gíg$_2$-da-ab-ru-ti
4. **ṣubātu sâmu** **ḫalluru** 10. ku$_6$-lîli	**^{dug}silgaze^{meš}** **kiššenu** 11. kusariqqu	**šegušu šennu** — —	**kinašu** — —
5. **pulîlu**	**zidubdubbē**	—	—

Сопоставим тотемов «Энума элиш» с теми, что уже известны как находящиеся во Внутреннем Доме возле Кумми *(Кифишин 1998)*. Ряд их начинается от bašmu (3) при входе, вплоть до ur-idim-ma (7) на левой стороне входа в Дом, затем в Кумми, затем к gír$_2$-tab-lîli (8) на крыше Дома, ud-gíg$_2$.gíg$_2$ dab-ru-ti (9) на месте ^{d}im-dugud^{mušen} в центре Дома и ku$_6$-lîli (10) у западной стены Дома, близ лестницы подъема наверх и, наконец, ku-sa-riq-qu (11) справа от входа в Кумми, в юго-западном углу Внутреннего Дома. Таким образом, мы распределяем места вещей-жертв в следующем ритуальном порядке.

Табл. 3. Распределение жертвенных объектов на топографическом плане храма-дома

I.	II.	III.	IV.	V.	VI.
				1. idda 2. gaṣṣa 4. dišpu 5. ḫematu 6. šamna ṭâba (^{d}kingu)	**Гора Маш (=KUR rikiṣ nûni 'Гора Связки Рыб')**
Угол Дома		**Угол Дома** arṣuppu **8.** (gír$_2$-tab-lîli) šegušu šennu			
É$_2$-MUD				1. šaman pûri egubbā (muš.maḫ) **2.** 7 níg$_2$-nàg$_3$-**ga** 7 gizillē (ušumgal)	
ḫalluru **10.** pulîlu (ku$_6$-lîli)	**9.** kibtu (ud.gíg$_2$.gíg$_2$) kunašu	7 UDU.TI.LA **4. Вход** 7 kurkizanē (muš.ḫuš.šu) 7 ^{urudu}nì$_3$-kalaggē **5.** 7 SU.GUGALLĒ-TIR.KA (laḫama-abzu)	7 máš$_2$.ḫul.dúb$_2$-be **3. Платформа Входа** 7 maš.gizillē (bašmē)		
11. kiššenu zidubdubbē (kusariqqu)	**7.** ginazu ^{dug}síl$_2$-gazu (ur-idim-ma)	**6.** lilis siparri ṣubātu sâmu (ud.gal.la)			
Кумми					**abzu = talim tṭîṭi**

4. Два вида ритуальных групп вещей во Внутреннем Доме

В этом расположении вещей-жертв и тотемов, фиксируемых перед Внутренним Домом — от «сада Сидури», в котором на дереве giš-za.ni.tu был повешен супруг Тиамат Кингу *(Bezold 1904: 4—5; Heidel 1942: 23—24; Lambert 1966: 6)*, вплоть до входа в Кумми — обращает на себя внимание тот факт, что, возможно, распадение вещных жертв на 2 части предполагает сам список их в тексте: до 7 mašḫuldubbē/7 mašgizillē и после него. Вероятно, здесь имелась в виду смена уровней их расположения: до подъема во Внутренний Дом и после него. Во-вторых, в конце Дома, на его северо-западной стороне *(Кифишин 1998: 30—31)*, мыслится наш блок II из 8 растений — плодов и трав (от зерен и колосьев ячменя, пшеницы и эммера вплоть до фасоли, бобов, вики горькой и мандрагоры — у самого входа в Кумми), напоминающих о 8 растениях (травах-цветах и плодах), съеденных богом Энки у богини Нинхурсаг (Нидабы), за что он был подвергнут ритуальной смерти. Этому посвящен шумерский эпос «Энки на о. Дильмун».[4] Блоку 8 растений противопоставлены 8 «семерок» священных жертв-животных (козлят, овец, поросят), сопровождаемых необходимыми вещами типа «плодов» — курильниц, факелов, колокольчиков, шкур лесных буйволов. Эти жертвы, согласно контексту, приносятся во *тьме* ($gíg_2$) Дома, т. е., очевидно, в его юго-восточной части.

И в южной части Дома, между двумя блоками вещных жертв, находятся 4 ритуальных предмета: бронзовые тамбурины, красная одежда-полог, кожаный хлыст и священный сосуд «силгазу».[5] Бронзовые тамбурины можно сопоставить с медными колокольчиками, красную одежду — со шкурой лесного быка, — это животные жертвы. Священный сосуд «силгазу» сопоставим с плодами мандрагоры,[6] хлыст — с вьющимися побегами фасоли и боба,[7] за обладание которыми некогда библейский Исав продал Иакову право первородства *(Gen. 25. 29—31)*.

В таком случае блок данных священных вещей (наш блок III) как бы связывает через «плодовые» части оба других блока, «растительный» и «животный». С другой стороны, ритуальные вещи при входе в Дом тоже обнаруживают принадлежность к определеной системе (как «первоначальные» вещи Кингу):[8]

1) šaman šâdi (ÌA$_3$.KUR.RA) 'горный елей';
2) šamna pûri 'горшок с елеем';
4) egubbā 'чаша со святой водой'.

Впоследствии 'горный елей' распадается на 'битум' и 'гипс',[9] а 'хороший елей' на 'мед' и 'масло', или 'молоко'.[10] Естественно, 'горный елей' должен соотноситься с 'факелом', при зажжении которого проходил весь процесс жертвоприношений. Šamna ṭâba 'хороший елей' воскурялся в 'курильницах'; очевидно, его позднейшей ритуальной заменой является 'дым ладана'.

В то же время два сосуда ('сосуд с елеем' и 'чаша со святой водой')[11] должны соотноситься со второй группой предметов, где находился сосуд «силгазу» и, возможно, хлыст — в виде «кропила» для святой воды.[12]

Итак, вещи-жертвы Внутреннего Дома распадаются на 2 основные категории — «растительные» и «животные». Растительные жертвы сосредоточиваются в северо-западном ареале, где доминирует богиня Нинхурсаг-Нидаба[13] и, возможно, мифический «рыбо-козел»[14] — поскольку в Кум-

ми 4 «семерки» мудрецов выступают преимущественно в «рыбьем» облике. Жертвы-животные имеют место в юго-восточной части Дома, где главенствует Лахама-Абзу 'Бык Бездны',[15] за которым стоит образ повешенного Кингу *(Кифишин 1998: 36)*. Там Кумми с морскими «рыбами» как нижний уровень мира — здесь пресноводный Абзу с горными «животными». Там — «цветок Кумми»[16] (^{d}ulli-kummi) и ладья (má$_2$-gi$_4$-lum),[17] предназначенная для возвращения воскресшего лунного бога Луммы в верхний мир из преисподней-Кумми. Здесь бросание в расселину земли (ki-in-dar=nigi ṣṣu) (эквивалент «ритуального прыжка») и извлечение из нее жертв-животных.[18] Там имманентно сущая «душа человека», которую можно разбить, как горшок. Здесь — живой, (из тайны) рождающийся человек, с его «носимыми символами», кормление его молоком (šizba) или медом и маслом (dišpu/ḫematu), которое он должен ритуально похищать, по праву змеи *(Кифишин 1968: 78)*, у нее самой, и от нее же защищать божественное дитя через 'Быка дверей' (^{d}ig-alim), судя по тексту «Хвалебной песни» *(Cyl. B Gudea, VI. 22)*.

Любопытно, что две категории вещных жертв тяготеют к двум сущностным элементам греческих ритуальных празднеств. Как установлено, они тоже делились на 2 категории: праздники *ношения* священных вещей (с именами на -φόρια: Тесмофории, Осхофории, Скирофории и др.) и *хранения* их (с именами на -τήρια: Антестерии, Плинтерии и др.). Вероятно, в этой близости отразился некий общий архаический субстрат ритуала.

5. Группы Этаны и Гильгамеша (-τήρια и -φόρια)

В этой связи возникает необходимость включить изучаемый ритуал в более широкий контекст. В частности, обратим внимание на ритуальный ряд наименований гор, преодоленных Этаной на его пути в небеса за «травой рождения» (ú$_2$-tud-da), необходимой для воссоздания нового народа «черноголовых» (sag-gíg$_2$-ga). Материал содержится в эпосе об Этане, которому посвящена большая литература *(Harper 1892; Jastrow 1897; Scheil 1901; Hüsing 1903; Langdon 1931/32; Gurney 1935; Soden 1939; Komoróczy 1964; Левин 1967; Wilson 1985)*. Этих гор 3: 1) [DIŠ SAG] i-li-a-ma '[Если голова] поднимется'; 2) DIŠ la in-ìl$_3$ qa-aq-d[i] 'Если голова не поднимется'; 3) [DIŠ ku-sa-riq-qu ik]-šu-ud ár$_2$-kàt$_3$ ^{is}ereni igi-[du$_8$] '[Если по]сле победы [Кусарикку] позади Кедра осл[епнет]'. Разумеется, под Кедром имеется в виду не обычное дерево, а мифоритуальное существо. Все горы на основании их положения в ритуальной структуре занимают каждая свое место в сакральной топографии. Первая гора соотносится с местонахождением во Внутреннем Доме «скорпионо-людей» (gír$_2$-tab-lîli) и — «ячменного колоса» (šegušu šennu). Вторая — с топосом «рыбо-людей» (ku$_6$-lîli) и — «бобами» (pulîlu). Третья — с кусарикку и мандрагорой, вырывание которой вызывает слепоту. В русском народном календаре трем горам-« *головам»* соответствуют 3 связанных с «головой» праздника: 1) «Усекновение главы» [Иоанна Предтечи] (29 августа ст. ст.), 2) «Обертение (головы)» [того же Ионнна Предтечи], т. е. прирастание ее к телу (23 февраля ст. ст.); 3) «Вознесение (головы)» (апрель-май, в Пасхальном христианизированном цикле, по лунному календарю). Вероятно, Иоанн Предтеча предшествовал Иисусу Христу и воплощал собой «душу», пресуществование которой представляет судьба 8 трав богини Нинхурсаг до рождения человека и его инициации в образах «животных жертв».

Три «горы» Этаны ритуально сопоставимы (т. е. зеркально симметричны) с семью «горами» Гильгамеша. Согласно поэме en-e KUR-l ú$_2$-ti-la-šè$_3$ «Гильгамеш и Хувава "А"» *(Edzard 1990, 1991)*, герой преодолел эти 7 гор в поисках вечной жизни; здесь путь его и Этаны за «возрождением» аналогичен. Преодоление гор привело его к встрече со «скорпионо-людьми» *(Tabl. IX, II, 6—24, III, 3—46) (Haupt 1884; 1891; Thompson 1930; Garelli 1960)*. Последние наличествуют и среди тотемов Внутреннего Дома, что позволяет установить между горами и вещами-жертвами Дома определенную корреляцию. Еще один вариант для сопоставления — те 6 (из 50) МЕ, что Энлиль вручил Гильгамешу, согласно фрагментарно сохранившейся поэме [un-e] ḫar-ra-an dib-dib-ba — «Смерть Гильгамеша» *(Ni 6966; Ni 8551) (Kramer 1944; Pritchard 1955; van Dijk 1967)*.

1. Гора šeš.gal *(Huw. 37)* 'Старший брат',[19] выступающая в миксантропическом образе, с лапами льва и когтями орла, отчасти напоминает иконографию Имдугуда. Она соотносится с центром Внутреннего Дома, обозначенным парой Имдугудов. «Травные» соответствия этой горе — «пшеница» и «эммер». Есть параллель и среди МЕ, подаренных Энлилем Гильгамешу: это первое МЕ: ud-gíg$_2$-gíg$_2$ nam-lú$_2$-gàl$_3$-lu *(Ni 6966 (SEM 24); Ni 8551 (SEM 28); Ni 7900 (SEM 25)) (Death. 40)* 'Черные дни человечества'.

2. Гора muš-šag$_4$-tùr$_3$ ka-gál$_2$-tag uš$_4$-šu-uš *(Huw. 38)* 'Змей крутизны' имеет отношение к Страшной змее (muš-ḫuš-šu), стоявшей при входе во Внутренний Дом. Им соответствует второе МЕ: ki-a š nam-lú$_2$-gàl$_3$-lu *(Death. 41)* 'Земная власть над человечеством'.

3. Гора muš ušum-gal mu[š-x-x] ad-ru *(Huw. 39)*, 'Змей-дракон, змей наимощнейший' в переводе В. К. Афанасьевой *(Афанасьева 1997: 56)*, соотносима с Драконом (ušum-gal), стоящим перед входом в Дом. С ними можно сопоставить еще и «курильницу» (северную). В этот ряд включается третье МЕ Гильгамеша: níg$_2$-gíg$_2$ gaba nu-šub *(Death. 42)* 'Чернота груди, не данная предопределением'.

4. Гора izi-šeg$_9$-šeg$_9$ [x-x-t]ur$_5$-ra á$_2$ gá$_2$- [ ]*(Huw. 40)*, 'Огненный дождь', по Д. Эдцарду, или 'Факел' (gi.zil.la), фиксируется в южной части ритуального локуса. «Огонь жрущий» (по В. К. Афанасьевой) должен относиться к этому южному месту. С ними сопоставимо четвертое МЕ Гильгамеша: m è$_3$ ka-ri nu-me-a 'Отражение натиска битвы, что отступления не имеет'.

5. Гора muš-sag KAL šag$_4$-gi$_4$-a ub ka-ri x a-ba-ba ḫur-sag-ga *(Huw. 41)* 'Дикий змей, который душит' *(Афанасьева 1997: 56)* соотносима с Малой змеей (bašmu), стоящей слева от входа в Дом, на фундаменте Дома. С ними взаимосвязано пятое МЕ Гильгамеша: šen-šen nu-sá$_2$-a *(Death. 44)* 'Неблагополучное нападение'.

6. Гора ^{giš}ràb$_3$ ki-bal ḫur-sag i[m — x] a-gi$_6$-gul-dam kur-ra gaba ra-ra *(Huw. 42)* 'Поток крушащий, ломающий горы и скалы' имеет отношение к Лахаме-Абзу — Быку Бездны, расположенному в топографии к югу от Страшной змеи. В этот ряд включается шестое МЕ Гильгамеша: gi š-giš-lal kar-kar-ri nu-me-a *(Death. 45)* 'Атака страшная, которой не избегнуть'.

7. Гора [izi]-nim-gim ì$_3$-gír$_2$-gír$_2$-ri á$_2$-bi lú$_2$ nu-da-gur-dè$_3$ 'Скорпион, что жалит и не дает пути назад' *(Афанасьева 1997: 56)* явно соотносится со Скорпионо-людьми, которые помещаются в северо-восточном углу Внутреннего Дома — на крыше (в противоположном юго-западном, позади входа в Кумми стоит Ладья возвращения Луммы-змея (^{giš}má$_2$-gi$_4$-lum)).

Фигура, образуемая перекрестными связями внутри приведенных объектов, предстает в виде петли, известной в шумеро-ассирийской иконографии как «виток Инанны».[20] Интересно, что седьмое МЕ у Гильгамеша отсутствует, и по-видимому, именно это обстоятельство приводит его к смерти *(Death. 60—95)*. Причиной его конца в эпосе выступает Нинхурсаг/Нидаба, владычица 8 трав жизни *(Death. 85)*. К ним Гильгамеш лишь *прикоснулся* своим первым МЕ, обозначенным как ud.gíg$_2$.gíg$_2$ nam-lú$_2$-gàl$_3$-lu 'Черные дни человечества'. Об этом можно судить по расположению объектов на топографическом плане Дома. Уже упоминалось, что в классе трав им соответствовали «пшеница» (kibtu) и «эммер» (kunašu). Не имея седьмого МЕ, Гильгамеш не мог «замкнуть» «виток Инанны»[21] и получил неизбежный для смертных конец.

Рассматривая шестое МЕ Гильгамеша, обратим внимание на следующее.

1. Второе МЕ, 'Земная власть над человечеством', сопоставимо со Страшной змеей (muš-ḫuš-šu), охраняющей вход в Дом. Она имеет силу над первым МЕ ('Черные дни человечества'), коррелятом к которому выступал Имдугуд, помещенный в центре Внутреннего Дома, а также над третьим ('Чернота груди, не данная предопределением'). Третье МЕ, как говорилось, выступает в связке с Драконом (ušum-gal) и «курильницей» (niqnaqqu), локализуемыми вне Дома.

2. Пятое МЕ, 'Неблагополучное нападение', и соответствующая ему Малая змея (bašmu), помещенная на южном «фундаменте» Дома, входят в семантический ряд с образом меча Гатумдуг, рождающимся, как огонь, в большой воде *(Cyl. A Gudea, III, 11—12)*. Справа предстает «факел» (четвертое МЕ — 'Огонь жрущий' или 'Отражение натиска битвы, что отступления не имеет'). Слева — «большая вода», сопоставимая с именем шестой горы — 'Поток крушащий, ломающий горы и скалы' и смыслом шестого МЕ Гильгамеша — 'Атака страшная, которой не избегнуть'.

Власть внутри Дома Страшной змеи и «неудачного нападения» на этот Дом Малой змеи, «натиск» которой был отражен, устанавливалась в «большой воде», где, очевидно, и происходила «страшная атака».

Змеи-борцы, впоследствии приобретшие иной, хотя по-прежнему тотемно-зооморфный облик, — Бык Бездны (la-ḫa-ma abzu) и Великий лев (ud-gal-la), стали «близнецами» (ta-lim) — уже при Ашшурназирпале II *(KAR 298, obv. 43—44) (Кифишин 1998: 33)*. Им зеркально соответствовала другая пара «близнецов-козлят» (^{d}maš-tur-tur), приобретшая с течением времени форму героев Лулаля (^{d}lú$_2$-làl$_3$) и Латарака (^{d}la-ta-rak) *(KAR 298, rev. 13—14) (Кифишин 1998: 32)*, или, иначе, льва и быка. В этих двух парах героев, постоянно сражающихся за право на жизнь (один предполагался «мертвым», другой — «живым»), сохранялась древнейшая ритуальная семантика пренатальной судьбы человека.

6. Группа «семерок» (-φόρια) в ритуальном расположении фигур

Группа «семерок» противоположной классу трав группы -τήρια тоже дает «восьмерку» (1 «трава»+7 жертв-вещей), как видно на табл. 2 и 3. Это едва ли является случайностью и свидетельствует в пользу действия в данной ментальной сфере восьмеричной ритуальной системы.

В первом ряду должен следовать (судя по аналогии созвучий): 1 zi-d úb-dúb-be = 7 máš$_2$.ḫul.dúb.be. В таком случае вся 2-я колонка (т. е. наш блок I) приобретает последовательность ритуального ряда:

3. 7 máš$_2$.ḫul.dúb.be — '7 козлят отпущения'
4. 7 maš.gi.zil.le — '7 козлят факела'
5. 7 UDU.TI.LA — '7 овец жизни'
6. 7 kur.ki.za.ne (ср. giš-za.ni.tu) — '7 поросят'
7. 7 ^{urudu}nì$_3$-kalag-ga — '7 колокольчиков'
8. 7 SU.GUGAL-LE-TIR-KA — '7 шкур лесных буйволов'
1. 7 níg$_2$-nàg$_3$-gu — '7 курильниц'
2. 7 gi-zil-le — '7 факелов'

В этом списке -φόρια «жертвы-животные» в четырех клетках подряд *(см. табл. 2)* отделены от «вещей-принадлежностей» — «горных» («лесных») и соответствуют «плодам» и «зерновым травам» — τήρια 1-й колонки.

Эти вещи -φόρια расположены в восточной части Внутреннего Дома, при входе и сразу за ним, со стороны «сада Сидури» и находящегося в нем повешенного Кингу, — как раз под углом к ним на плане расположены «травные» вещи северо-западной части Дома.

7. Группа -τήρια и ритуальное соотнесение с ней группы Кадмовых «спартов» и «каменных витязей» Асага

Состав «трав» группы -τήρια помогает уточнить еще одна «травная» система. В нее входят травы богини Нинхурсаг, которые якобы съел Энки, согласно шумерской поэме «Энки на о. Дильмун», или «Энки и Нинхурсаг» *(Langdon 1919; Attinger 1984; Афанасьева 1997)*. Приводим их ряд. В скобках заключены наши старые варианты названий, которые в целом даются по Аттингеру.

1. zi.dúb.dúb.be 'мандрагора' — ú$_2$-làl$_3$ (ú$_2$-gurun) ^{d}nin-dúl$_2$-la en-má$_2$-gan-na
2. kiššenu 'вика' — ú$_2$ a-númun$_2$ (ú$_2$-a-gug) ^{d}nin-ka-si nin-šag$_4$-si
3. pulîlu 'бобы' — ú$_2$ AŠ-TÁL$_2$-TÁL$_2$ (ú$_2$-[mú$_2$-a]) ^{d}da-zi-mú$_2$-a ^{d}giš-zi-da
4. ḫalluru 'фасоль' — ú$_2$ am-ḫa-ru (ú$_2$-am-ḫa-ra) ^{d}en-šag$_5$-mè$_3$ en-dilmun-na^{ki}
5. kinašu 'эммер' — ú$_2$-giš (ú$_2$-kil) ^{d}ab-ú$_2$ lugal-ú$_2$
6. kibtu 'пшеница' — ú$_2$-sar-ra (ú$_2$-[gibil-máš$_2$] ^{d}a-gal-la) ^{d}nin-a-zu
7. šegušu šennu 'ячмень в колосьях' — ú$_2$-a-tu-tu (ú$_2$-tud-da) ^{d}na-zi ^{d}nin-dàr$_3$-a
8. arṣuppu 'ячмень «арсуппу»' — ú$_2$[gud^{ku_6}](ú$_2$-itud-da) ^{d}nin-ti nin-itud-da

Восемь ритуальных трав Нинхурсаг могут быть сопоставлены и со «спартами» (σπαρτῶν στάχυς), людьми, якобы выросшими в Фивах из *посеянных* Кадмом *зубов* дракона, принадлежавшего Аресу.[22] Их общее наименование (греч. «посеянные») можно рассматривать и как вид особой меченосной травы σπάρτος — лоз, пригодных для плетения корзин. Они упомянуты рядом древних источников *(Eur. Phoen. 670, 942 Schol.; Apoll. Rhod. III, 1179 Schol.; Pherek. Frg. 44)* Согласно Павсанию, «спартов» в Фивах было 5 *(Paus. IX. 5. 3)*:

1. Хтоний (Χθόνιος 'подземный', 'рожденный землей') = (1) šegušu šennu
2. Гиперенор ('Υπερήνορ 'могучий', 'доблестный') = (4) ḫalluru
3. Пелор (Πέλωρ 'чудовище, великан') = (3) pulîlu
4. Удай ('Ωδαίος 'похоронная песня') = (8) arṣuppu
5. Эхион ('Εχίων < ἐχίν 'еж', ἔχω 'держать') = (5) kinašu

Вероятно, все же сначала «спартов» было не 5, а 6, шестым мог оказаться Σπαρτ(α)ός *(Дворецкий 1958: 1474)* (6) kibtu 'дрок, игольная трава'. Для обоснования ритуального соответствия Хтония с «травой рождения» (ú$_2$-tud-da) = (8) šegušu šennu, думаю, особых затруднений не будет. Что же касает-

ся Спартоса, или Спартаоса, 'игольной травы', она кажется близкой 'мечтраве' или 'Огню в большой воде' — т. е. мечу, рожденному из первобытных вод богиней Гатумдуг, согласно тексту *(Cyl. A Gydea, III, 11—12)*.[24] В имени Эхиона, связанного со «сладкозвучными сиренами» (в греческой мифологии эхинады — родные сестры сирен, дочерей Ахелоя), звуковой элемент позволяет сопоставить его с 'колокольчиками' Удая, связанного с 'похоронной песнью', — «драконом страны» (ušum-gal kalam-ma), как у шумеров именовалась ритуальная лира. Соответственно этот «дракон» близок «дракону» «Энума элиш».

Пелор, фантастически растущее чудовище (ср. хуррит. Upelluri 'держащий на плечах небо')[25] может сопоставляться с «травой роста» ($ú_2$-$mú_2$-a) и, естественно, с pulîlu 'бобами' (первородства). Гиперенор 'Могучий, воинственный' — с Эншагме 'Владыкой красоты битвы' (включенным и в блок 8 богов-трав); он входит в связь с «фасолью» (ḫalluru). «Южный» Гиперенор требует симметричного коррелята на «севере»; таковым представляется давно известный, сохранишийся у греков Гиперборей (Ὑπερβόρεος) *(Дворецкий 1958: 1674)*.

В ряду греческих объектов опущены «вика» (kiššenu) и «мандрагора» (zi.dúb.dúb.be). Возникает вопрос: почему? Попытаемся ниже восстановить эту лакуну. Пока же представим ритуальный ряд спартов в их соответствии «травам/плодам».

(3) pulîlu 'бобы'	Пелор 'великан'
(4) ḫalluru 'фасоль'	Гиперенор 'могучий'
(5) kunašu 'эмер'	Эхион 'издающий шум, звон'
(6) kibtu 'пшеница'	Спартос 'дрок-меч'
(7) šegušu šennu 'ячмень в колосьях'	Хтоний 'земной', 'подземный'
(8) arṣuppu 'ячмень «арсуппу»'	Удай 'похоронная песнь'

Данному ряду «зубов дракона» (=спартов) Кадма в шумерском варианте соответствует список «камней-витязей» Асага *(см. van Dijk 1983: Tabl. I, 25—28)*, бога, связанного с растительным миром. Его имя ($^{d}Á_2$-$sàg_3$=$^{d}á_2$-PA) значит 'сила ветвей' (ср. роль ветвей-жертв в греческих праздниках -φόρια: оливковых, лавровых, виноградных и прочих). Асаг — древний шумерский бог, сын бога неба Ана и Зеленой Земли (ki-sig_7). Он известен как первый владелец системы предопределений (ME), которые представляли собой «спаренные» зубы Крокодила-Кушу, очевидно, прообраза древнего мироправителя. Эти зубы-ME, вырванные Асагом у Кушу, имеют смысловой контекст, близкий одновременно и *травам*, и *камням*. С одной стороны, Асаг — первый сеятель трав на каменистых горах, с другой — владелец войска каменных витязей. К первоначальной группе из 6 воинов затем добавились еще 44, и всего их стало 50. Они воевали против Нинурты, ипостаси солнечного бога, и тот проклял их и передал своей матери Нинхурсаг — первой производительнице земных трав *(van Dijk 1983: Tabl. I, 29—30)*.[26]

Согласно эпосу «Лугаль-э уд меламби», ряд каменных витязей был таков:

[37] ^{na_4}su-u ^{na_4}sag-kal ^{na_4}esi ^{na_4}UZ (=$ú_2$-[s]i-u[m]) ^{na_4}KA-gi-na [38] <...> ^{na_4}giš-šir-gal gàr$_3$-ra-du-um-bé$_2$ uru$^{(ki)}$ ba-ab-laḫ$_4$-laḫ$_4$ (=qar-ra-du ^{na_4}min qar-rad-šu-nu a-la-a-ni i-šal-lal-šú$_2$-nu-ti) [39] kur-ra zú$_2$-kúšu$_2$-a mi-ni-in-è$_3$ mi-ni-íb$_2$-ur$_4$-e-dè$_3$ (=kur-ra zú$_2$-kúšú$_2$-a mu-ne-mú$_2$ giš-mi-ni-ib-ùr$_3$-ùr$_3$) (=ina šâdi^{i} šin-ni ku-ši-i a-ša-at i-ta-nar-ra-ar)

«[37]камень "кожа-базальт", камень "голова могучего", камень "долерит", камень "коза", камень "гематит" (красный), [38]<...> камень "мрамор", — витязя их, в городах их он пленил их — [39](это) в горах "зубы Крокодила" он там вырвал (и) спарил их там (по две в ветви).»

Получаем шумерский ряд «зубов Крокодила» Асага:

(3) ^{na_4}su-u = ^{na_4}šu	—	(3) Пелор
(4) ^{na_4}sag-kal	—	(4) Гиперенор
(5) ^{na_4}esi	—	(5) Эхион
(6) ^{na_4}UZ	—	(6) Спартос
(7) ^{na_4}ka-gi-na	—	(7) Хтоний
(8) ^{na_4}giš-šir-gal	—	(8) Удай

Последний в списке (8) 'камень «мрамор»' (^{na_4}giš-šir-gal) связан с 'ячменем «арсуппу»' и спартом Удаем, как показывает наложение друг на друга ритуальных рядов. Сопоставляем эту семантически-структурную цепь с «драконом Страны» (ušum-gal kalam-ma) и Драконом, стоящим перед входом во Внутренний Дом, где, условно говоря, мог иметь место и «дракон» из «Энума элиш». 'Камень «долерит»' (^{na_4}esi) имел тенденцию все застилать «тяжелым дымом» (i-bí$_2$-dugud-gim) *(Lugal-e, Tabl. I, 37—38)*, поэтому, учитывая ряд «эммера» (kunašu), помещаем его на 5-м месте, коль скоро «эммер» сопоставим с тотемом Имдугуд из «Энума элиш». Соответственно камень ^{na_4}su.u = šu ('кожа-базальт') и ^{na_4}sag-kal ('голова могучего') должны попадать на места 3 и 4. Следует отметить, что несмотря на уравнение греческих спартов Кадма с классом трав, шумерский список «камней-витязей» Асага — ритуальной калькой которого, очевидно, является греческий список — определяет принадлежность этого списка не к группе «трав» (-τήρια), а к группе «семерок» (-φόρια). Ведь его возглавляет Асаг 'сила ветвей' — семантически относимый к группе -φόρια.

8. Был ли у Асага седьмой камень-витязь?

6 камней-витязей Асага возглавляют список «проклятых» Нинуртой героев (кроме 'камня «коза»', который в поэме Lugal-e ud me-lám-bi nir-gál заменен ^{na_4}a-lal-lum = ^{na_4}e-le-el 'белым известняком') *(Lugal-e, lin. 487—496)*. Перед этой «шестеркой», правда, еще значится 'камень-трава' (=малахит), но он едва ли мог соответствовать ряду «внка» (kiššenu), сопоставимой, в свою очередь, с «ветвью вишни» — вероятно, когда-то центральной в новогодних праздниках типа -φόρια. Обряд сохранился поныне в русских и некоторых славянских областях, например, у поляков *(Воропай 1991: 18)*. На день Андрея (30 ноября ст. ст), некогда означавший рубеж старого и нового годов, ставили в воду для расцветания ветку вишни, по которой и гадали о судьбе. Казалось бы, в этом 'камне-траве' уцелело последнее ритуальное свидетельство о группе «трав» — камней-витязей дошумерского времени. Травы находились в ведении бога Абу (^{d}ab-ú$_2$) — супруга Бау (^{d}ba-ú$_2$).[27] Колонка «трав» в столь же сокращенном виде сохранилась в поэме «Хвалебная песнь о построении храма Нингирсу» *(Cyl. A Gudea, XI, 1—6)*. Упомянутые в ней боги — «смотритель рыб» в озерах храма Нинурты, Ламассу, и Абу — связаны в ритуале с богиней преисподней Нинхубуркудду ('Владычица, судящая по тростнику «хабур»').[28] Колонка же «семерок» Бау должна относиться к богу преисподней Кусуд (^{d}kù$_3$-sud 'серебро Аратты').[29]

8. «Виток Инанны» и два ритуальных круга — Гильгамеша и Нинурты

Если разложить ритуальный ряд «трав-зубов дракона» (спартов) Кадма в симметрии с «горами» Гильгамеша, обнаружим существенное схождение шести «спартов» и ритуальных символов того, что можно обозначить как «внутренняя сторона петли Инанны».[30] Отметим кстати, что все это имеет отношение к восточной стороне Внутреннего Дома. В этой новой структуре два «зуба дракона» отсутствует извне, а именно в середине Дома, возле Имдугуда, и на крыше Дома, возле Скорпионо-людей. Вот этот ряд соответствий:

3. Пелор («великан») = 7 UDU.TI.LA } muš-ḫuš-šu 'Змей крутизны'
4. Гиперенор («могучий») = 7 kur.ki.za.ne
5. Эхион («еже(видный)») = 7 ^{urudu}nì$_3$.kalag.ga } = ^{d}la-ḫa-ma abzu
6. Спартос («дрок-меч») = 7 SU.GUGAL.LE.TIR.KA } = 'Поток, крушащий горы и скалы'
7. Удай ('похоронная песнь') = 7 gi-zil-la = 'Огонь пожирающий'
8. Хтоний ('земной') = 7 níg$_2$-nàg$_3$-gu = ušum-gal = 'Змей-дракон наимощнейший'

Таким образом, здесь, по сравнению с шестью МЕ Энлиля, врученными им Гильгамешу, отсутствует даже первое МЕ, отмечавшее соприкосновение с «травами» Этаны. «Горы Этаны», как говорилось, локализуются в западной части Эмуда — в царстве «трав». А «камни-витязи» Асага — в совершенно другом месте, как определено нами ранее *(Кифишин 1998: 30)*, вне Внутреннего Дома, в юго-восточном углу Внешнего Двора (восточная сторона дома — царство «плодов», в котором находятся «Семь гор Гильгамеша»). Правда, они были ритуально связаны с отмеченным присутствием Гильгамеша юго-восточным углом Внутреннего Дома, где можно вообразить сцену убийства Нинуртой этих 6 витязей, союзников и предшественников Асага *(Lugal-e, Tabl. VII, 129—133; YBC 9867; SEM 44; SEM 45; N 4135; 3N-T 918, 434; KAR 17)*.

1. ušum.níg$_2$.UD.UD (=lar$_x$) 'дракон двух солнц'	на месте Дракона
2. ^{urudu}nì$_3$.kalag.ga 'колокольчики'	на месте Лахама-Абзу
3. ur-sag šeg$_9$-sag-6 'шестиголовый овцебык'	на месте «великого льва-солнца» (ud.gal.la) (Энума элиш)
4. ^{giš}má$_2$-gi$_4$-lum en-^{d}saman-an-na 'Ладья возвращения Луммы, владыки Самана небес'	за входом в Кумми, в крайнем юго-западном углу Внутреннего Дома или даже за его стенами в «великом болоте» (sùg$_3$-maḫ)
5. gud-alim lugal ^{giš}giššimar 'бык-бизон, царь пальмы'	на месте змее-быка Кусарикку, при входе в Кумми
6. mušen-^{d}im-dugud птица 'имдугуд'	в центре Дома
7. muš-sag-imin 'семиголовая змея'	на месте Страшной змеи, при восточном входе во Внутренний Дом

Некоторые ритуальные ряды, как, например, ряд «гор Гильгамеша», можно было бы замкнуть в «кольцо»,[31] если бы наличествовал седьмой член системы. Это говорит об особой архаичности дошедшего ритуала, посколь-

ку «совпадение» конца-начала подтверждает целостность ритуальной цепи. В «тотемном зверинце» Нинурты тоже просматриваются следы «кольца» ритуальных символов, как и в ряду «трав-зубов» дракона Кадма, только в первом случае кольцо большое, почти с захватом посередине «линии трав» (kibtu / kunašu), во втором — малое кольцо, в котором «линия трав» (kibtu /kunašu, arṣuppu/šegušu) совершенно отсекается, хотя остатки этого «отсеченного» отражены в имени первого героя-камня na_4-su-u; он предшествует в списке 6 «камням-витязям» Асага.[32] «Кольцо» дает выход из преисподней, как ^{giš}$má_2$-gi_4-lum 'Ладья возвращения Луммы', в то время как внешняя часть «витка Инанны», ознаменованная «Скорпионом, что жалит и не дает пути назад», столь благополучного выхода не гарантирует. В результате возникает «Страна без возврата» (kur-nu-gi_4-a = irṣit lā târi). 6 «камней-зубов» Асага (и Кадма) должны были предназначаться для живых и 2 камня-витязя (очевидно, «невидимых» — в отличие от «видимых» прежних)[33] — для мертвых. Вероятно, в этом заключался один из важных смыслов рассматриваемого ритуала.

9. Ритуальная структура цепи «дочери Бау» в системе «семерок»-φόρια

Неполнота 2-й колонки «не-трав» при очевидной полноте 1-й, «трав» *(табл. 1)* находит подтверждение и в греческом списке имен Гесперид,[34] сопоставимом с рядом праздников Предтечи в русском народном календаре:

2. Erythea (ἐρυθεία 'раздор') — «усекновение главы»	— < >	1. Aegle 'факел'
3. Hestia (ἥσται 'она сидит') — «обертение»	— < >	2. Hesperia
4. Arethusa (ἀρεσταί 'она поднимается') — «вознесение»		3. Medusa

Падение вниз («усекновение главы») и какой-то обратный ход-коловорот засекается в начале списка и посередине его. Если обратим внимание на ряд 7 дочерей богини Бау (8-я условно реконструируется по хеттской аналогии)[35] из «Хвалебной песни» Цилиндров Гудеа *(Cyl. B Gudea XI, 4—14)*, то он выстраивается в следующем виде:

[4] ^{d}za-za-ru [5] ^{d}im-pa-è$_3$ [6] $^{(d)}$ùr$_3$-é$_2$-nun-ta-è$_3$-a [7] ^{d}ḫé$_2$-gír$_2$-nun-na [8] ^{d}ḫé$_2$-šag$_4$-ga [9] ^{d}gù$_3$-ùr$_3$-mu [10] ^{d}za-ar-mu [11] dumu-maš-imin-^{d}ba-ú$_2$-me [12] bàn$_3$-da-en-^{d}nin-gír$_2$-su-ka-me [13] nam-ga$_5$-šag$_5$-ga gù$_3$-dé$_2$-a-a-da [14] en-^{d}nin-gír$_2$-su-ra mu-na-da-šu$_4$-ge-éš$_2$

'[4] Богиня Зазару, [5] богиня Импаэ, [6] <богиня> Урэнунтаэа, [7] богиня Хегирнунна, [8] богиня Хешагга, [9] богиня Гурму, [10] богиня Зарму, — [11] (это) 7 дочерей-близнецов богини Бау, [12] (это) младенцы владыки Нингирсу: [13] чтобы прекрасно призвать «совершение возлияния» [14] (для) владыки Нингирсу, все вместе спустились (в преисподнюю)' *(Кифишин 1998а: 703)*.

Сопоставим полученный ряд с вышерассмотренными, и особенно с рядом 8 трав-близнецов богини Нинхурсаг.

Богини Хегирнунна и Хешагга взаимосвязаны наличием общего конструктивного элемента в их именах: ^{d}ḫé$_2$ 'пусть' и, кроме того, храмовыми сооружениями: gír$_2$-nun и é$_2$-šag$_4$-ga.

4. ^{d}ḫé$_2$-^{d}gír$_2$-nun-na

5. ^{d}ḫé$_2$-šag$_4$-ga

Они должны возглавлять список «семерок» из-за двух рядов в списке «трав»:

1. zi-dúb-dúb-ba -ú$_2$-gurun ^{d}nin-dúl$_2$-la en-má$_2$-gan-na^{ki}
2. kiššenu -ú$_2$-a-gug ^{d}nin-KA-si nin-šag$_4$-ga

Ведь, с одной стороны, $šag_4$-ga 'в сердце' засвидетельствовано во 2-м ряду в обоих случаях, а с другой — «движение вниз» ($gír_2$-nun) для «владычицы источника» (^{d}nin-$dúl_2$-la) закономерно, тем более в случае «усекновения главы».

За этой «парой» должна следовать пара «обертения», круговорота, т. е. обратного выхода из «витка Инанны». Такой случай «обертения»-возвращения мы можем видеть в паре двух богинь, также близких по функции:

2. ^{d}im-pa-$è_3$ 'бог грозы выходит из ветвей';

3. $ùr_3$-$é_2$-nun-ta-$è_3$ 'основа, которая вышла из Кумми'.

'Основа', 'фундамент', 'чрево' ($ùr_3$) прослеживается в следующей паре богинь, объединенных «именем» (mu):

4. ^{d}$gù_3$-$ùr_3$-mu 'голос чрева — (это) имя';

5. ^{d}za-ar-mu 'проклятие камня — (это) имя'.

В «голосе чрева» и «7 колокольчиках» (7 ^{urudu}$nì_3$-kalag-ga), соответствующих этому ряду, мы находим подтверждение правильности проведенной реконструкции. Восстанавливая по хеттской аналогии (богиня Инара помогла Громовержцу победить змея ^{d}il-lu-ja-an-ku с помощью поселенного на скале смертного)[36] пару:

8. ^{d}i-na-ru 'собственность по слову камня';

1. ^{d}za-za-ru 'собственность пра-камней', —

получаем божественные определения «семерок» 2-й колонки («животных» и «гор» («лесов») богини Бау:

3. 7 $máš_2$-ḫul-dúb-be	4. ^{d}ḫ$é_2$-$gír_2$-nun-na
4. 7 $máš_2$-gi-zil-le	5. ^{d}ḫ$é_2$-$šag_4$-ga
5. 7 UDU.TI.LA	2. ^{d}im-pa-$è_3$
6. 7 kur-ki-za-ne	3. $ùr_3$-$é_2$-nun-ta-$è_3$-a
7. ^{urudu}$nì_3$.kalag.ga	6. ^{d}$gù_3$-$ùr_3$-mu
8. 7 SU.GUGALLĒ-TIR-KA	7. ^{d}za-ar-mu
1. 7 $níg_2$-$nàg_3$-gu	8. ^{d}i-na-ru
2. 7 gi-zil-le	1. ^{d}za-za-ru

10. Ритуал «плодов» и «отелеснення» ритуальных вещей в -τήρια и -φόρια

Обратим внимние на соотношение 4 «плодов» с жертвами-«животными», а 4 рядов «трав» с «горами» и «лесами» (вернее, с их «душами» — ср. звук «колокольчиков», «кожу» лесного буйвола, «дым» курильниц и «огонь» факелов). Последние явились причиной «отелеснения» первых: ср. такие «плоды», как «козлята», «овцы», «поросята». И эти «плоды» или «производители плодов» («животных») в свою очередь отличаются от реальных «вещей», их сопровождающих:

Травы-плоды	**Горные (или лесные) животные**
1. ^{dug}$síl_2$.ga.za 'сосуд «силгазу»'	1. egubbā 'чаша со святой водой'
2. qinazu 'кнут, кожаный хлыст'	2. šaman pûri 'сосуд для елея'
3. ṣubātu sâmu 'одежда красная'	3. šamna ṭâba 'благой елей'
4. lilis siparri 'тамбурины бронзовые'	4. $ÌA_3$ (šamnu) KUR.RA 'елей горный'

Определяем 3 группы жертвоприношений:

1. Травы и предметы-производители «отелеснения» животных.

2. Плоды как продукты трав, животные как продукты предметов-производителей «отелеснения».

3. Предметы, еще не «отелесненные».

Таким образом, мы вплотную подходим к проблеме определения жертвеннного инвентаря при погребении умерших как источника реконституции будущей души его и формирование из 8 частей, «жизненных сил», его будущего живого образа. В результате получаем таблицу *троекратного* перехода от «предметов жертвоприношений» к формированию «жизненных сил» (ср. греч. στήνος) «души» (zi). В этих своеобразных «троях» при возрождении человека проявляется 3 вида душ среди «животных» (козлята, овцы, поросята) и 3 вида среди «плодовых» (бобовые, вика, мандрагора). Всего получается 6 «трой»-душ.

В этой «трое» при воскресении умерших особую роль должны были играть три бога Дома: *«бог дома»* (il bîti), *«богиня дома»* (ištarat bîti) и *«бог-хранитель»* (šêdu), обозначенные в самом начале приведенного ритуального текста. Таким же образом там обозначены 2 бога преисподней — *Кусуд* (^{d}kù$_3$-sud) и *Нинхубуркудду* (^{d}nin-ḫabur-kud-du), о которых как относимых к ритуалам -τήρια и -φόρια уже шла выше речь.

«Бог-хранитель» (šêdu=KALx ug$_6$ 'бык с мертвецом'), судя по всему, должен был отвечать за последнюю, третью стадию («плодов-животных») в процессе реинкарнации души. «Богиня дома» могла относиться ко второй («трав-производителей отелеснения»). «Бог дома», вероятно, мыслился руководителем первой стадии, соотносимым с «неживыми» объектами жертвоприношений как владелец «сокровищницы Дома».

11. Тотемное расположение «семерок» мудрецов, мудрецов-городов и духов «внутри» и «вне»

Определяя 4 «семерки» внутри Дома как «травы» и 4 «семерки» вне Дома как их «плоды», мы не можем не видеть их глубинного соотношения с четырьмя «семерками» мудрецов (3 группы в образе «рыб» и 1 в образе «птиц») *(KAR 298)* Внутреннего Дома (Кумми). Вне его, снаружи южной стены, также имеется ряд 7 мудрецов из 7 городов Шумера *(Кифишин 1998: 31)*.

Приводя данные в систему, получаем 2 таблицы семеричных рядов тотемов. На одной из них — мудрецы Кумми и тетрада «трав» (внутри Дома). На другой — тотемы-мудрецы городов, «духов степи» и «плодов» (вне Дома).

При этом констатируем, что «семерки» предметов сформировали восьмую часть как необходимый компонент возрождаемой «жизненной силы» (греч. στήνος) «будущего человека». Этот στήνος как-то проецировался в четверку «7 мудрецов» (abgal) Кумми или же в диаду «7 мудрецов 7 городов Страны», или в диаду «6 духов Степи»; в связи с ним заслуживает внимания и один какой-то особенный индивид из «Степи». Представим их группы схематически:

«Травы»	ЮЗ угол Внутреннего Дома	ЮВ часть Внутреннего Дома
{kibtu	7 abgal-ku$_6$-a	{7 UDU.TI.LA (muš-ḫuš-šu)
kunašu	7 abgal-ku$_6$-a	7 kur.kì$_3$.za.ne
{ŠE.GUD^{še}	7 abgal-mušen-a	{7 ^{urudu}nì$_3$-kalag-ga (laḫama-abzu)
^{še}eštub (arṣuppu)	7 abgal-ku$_6$-a	7 SU.GUGAL.LE.TIR-KA

Табл. 4. Тотемы — «мудрецы» и «плоды» вне Дома, Кумми и Абзу

«Плоды»	Вне стен Кумми	Вне стен Внутреннего Дома
	7 abgal-URU^{ki}	
	1. SU.KUR.RU^{ki}	7 maš.ḫul.dúb.be (bašme)
ḫalluru	2. ŠEŠ.UNUG^{ki}	7 maš.gizil.le
	3. Kiš^{ki}	
	4. Kul.UNUG^{ki}	
pulîlu	5. lagaš^{ki}	
	6. giš-ÙH$_3$^{ki}=umma^{ki}=kèš$_3$^{ki}	7 še'u kaspu
	7. nibru^{ki}	7 še'u ḫurašu
	7 «предметов» (6 utug.ga + ^{d}kingu)	
	1. utug (KALx^{d}iš-tar)	7 níg$_2$.nàg$_3$.ga
kiššenu	2. a-lá$_2$	7 gi.zil.la
	3. im=dingir-ḫul	
zi.dúb.dúb.be	4. maškim	<7 še'.e> sâmti
	5. gal$_5$-lá$_2$	
	6. udug x ug$_6$=gìdim$_3$	
	(7. ^{d}kin.gu)	<7 še.e> ḫulali

Что же представляет собой это обратное проецирование каждого στήνος в «семерку» (вместе они дают ритуальную «восьмерку»: 1+7). Это будущий «семикратный» разум в истории человека? Или будущее отражение от Дома «семикратной» величины Внешнего Двора — как «моря»? Или это какое-то «семикратное» пророчество в процессе познания будущего? Если так, то не здесь ли скрыт один из сильнейших ритуалов древности — несостоявшееся рождение от Метиды и Зевса такого потомка, перед могуществом которого мог оказаться бессилен сам Зевс; для предотвращения этого необходимо было проглотить возможную производительницу такого потомка *(Hes. Theog. 886—900; Drexler 1894—1897: 2938 f.)* Главным занятием шумерских жрецов было не приписываемое им обычно наблюдение за поведением небесных тел, а опыты проектирования будущего по стереотипам (архетипам) прошлого.

12. Жертвоприношения богу солнца Уту (Шамашу)

Остальные жертвоприношения из «Ритуала очищения дома» относятся к богу солнца: 1) К 6068, obv. II 2—7; 2) К 6068 + К 7860, obv. III 9—13; 3) К 7823, rev. I 11—15; 4) К 8788 + К 3189 + К 6068, rev. II 1—14.

Первое из упомянутых здесь жертвоприношений *(К 6068, obv. II, 2—7)* состоит из ^{šir}imittu 'сырого мяса правого бедра', ^{šir}hinṣu 'свиного сала' и ^{šir}šume 'куска жареного мяса'. Его совершают при входе во Внутренний Двор (mud), отмеченный постановкой внутри него изображения Человеко-льва (ur-ma ḫ-^{lú_2}gàl$_3$-lu). Сырое мясо жертвовалось «льву» (ur-maḫ), а жареное мясо — «человеку» (^{lú_2}gàl$_3$-lu). Затем следовали suluppu 'рассыпные финики' (не в гроздьях) и šašqu 'мелкомолотая мука'. Их подносили Рыбо-козлу (su ḫur-máš$_2$^{ku_6}): соответственно «финики» — «козлу», муку — «рыбе». После того следовали «смесь меда и масла» (miriṣ dišpi ḫemeti) — жертва Младшим козлятам: «мед» — «мужу меда» (^{d}lú$_2$-làl$_3$), «масло» — «человеко-быку» (^{d}la-ta-rak).

Все эти жертвы производились во Внутреннем Дворе у внешней северной стены Внутреннего Дома. Затем жрецы передвигались к восточному входу в Дом. Там, возле Дракона (ušumgal), ставились «курильницы» (niqnaqqē) и «факелы» (gizillē), входившие в сферу его владений. С ними в тексте связано Древо-кипарис (burāšu). Оно росло на северном склоне горы Маш. Маш (máš$_2$ 'Козленок') на плане храма-дома в нашей работе *(Кифишин 1998)* не обозначена, но с этой горой, через которую проходил Гильгамеш, а также солнечный бог Уту (Шамаш) на своем ночном пути, мы семантически отождествляем Гору Связки Рыб (KUR rikiṣ nûni) нашего плана. Нужно иметь в виду, что и эта, и другая гора (Гора Крыла Осы) ритуального плана храма-дома расположены не за его стенами, а внутри, на востоке. После Древа-Кипариса (вероятно, оно являлось смысловым эквивалентом древа giš-za.ni.tu, на котором был повешен Кингу) жертва совершалась у «горы вина и пива» (kurunna tanaqqi-ma) — очевидно, горы Маш (máš$_2$). Там стояла «палатка», или «хижина» солнца (ana kullati... ^{d}šamši) *(K 6068+K 7860, obv. III, 9—13)*, о чем еще будет речь ниже. Лишь после «принесения вина» (kurunna tanaqqi-ma) у горы Маш совершавшие жертвы вторично возвращались к «курильнице» (niqnaqqu) и к «факелу» (gi-zil-la) «дракона» (ušum.gal).

Затем следует второй виток маршрута — на северо-восток, к горе Маш. Там ставили «чашу со святой водой» (egubbā) и почитали, наравне с Кипарисом, Тамариск (^{is}bini), принадлежавший к сфере Могучей змеи. Таким образом, в северо-восточном углу Внутреннего Дома, с его внешней стороны, дважды заворачивался «виток Инанны». А именно, у «палатки» бога солнца Уту близ горы Маш.

Второе жертвоприношение *(K 6068+K 7860, obv. III, 9—13)* как бы дополняет первое. Продолжая второй «виток Инанны», следующая серия жертв приносится начиная с «курильницы» (niqnaqqu) и «факела» (gizilla) Дракона (ušum.gal), а также «чаши со святой водой» (egubbā), принадлежавшей Могучей змее (muš-maḫ). Эту чашу нужно было внести «в палатку» (kullata) бога солнца — Уту, или Шамаша, что имело место у юго-западного подножья горы Маш. Затем приношение жертв совершается с прямо противоположной, юго-восточной стороны горы Маш. Там был «выход» солнечного бога в «сады Сидури». Здесь приносились в жертву «7 зерен серебра» (7 še'i kaspa), «7 зерен золота» (7 še'i huraṣa), «сердолик» (^{aban}sâmta) и «бирюза» (^{aban}ḫulala). Их тоже следовало внести во вторую «палатку» (ana kullati) бога Шамаша. После этого жертвоприношения вторично возвращаются от «курильницы» (niqnaqqu) и «кипариса» (burāšu) с «возлиянием вина» (kurunna tanaqqi^{qi}-ma), совершая маршрут по модели первого «витка Инанны». В целом получается, что второй «виток» имеет тенденцию «роста» даже сквозь гору Маш, в то время как первый пока остается в своем первоначальном виде.

Во втором «витке» «7 зерен серебра» и «7 зерен золота» должны, вероятно, ритуально соотноситься с «7 зернами ячменя» и «7 колосьями ячменя», приносимыми Скорпионо-людям (мужчине и женщине), локализуемым внутри северо-восточного угла Внутреннего Дома, а камни «сердолик» и «бирюза» — с «зернами эммера» и «пшеницы», приносимыми в жертву внутри Дома, перед Имдугудом.

Третье жертвоприношение богу Шамашу *(K 7823, rev. II, 11—15)* сохраняет ритуальную последовательность первых двух: 1) «сырое мясо правого бедра» (^{šir}imittu), «свиное сало» (^{šir}ḫimṣa) и «кусок жареного мяса» (^{šir}šume) для

Человека-льва (ur-maḫ-^{lú_2}gàl$_3$-lu); 2) «рассыпные финики» (sulupa) и «мелкомолотая мука» (šašqa) для Рыбо-козла (suḫur-máš$_2$), «смесь меда и масла» (miriṣ dišpi ḫemeti) для Близнецов — Лулаля и Латарака, стоящих во Внутреннем Дворе.

Затем, в районе северо-восточного угла Внутреннего Дома, появляется 'сосуд «адагур»' (^{dug}a.da.gur). Жертва ему совершается в том месте, которое еще не доходит до «курильницы» (niqnaqqu) и Кипариса (burāšu), а также «(места) возлияния вина» (kurunna), — т. е. первого, внутреннего, «витка Инанны». Затем вторично приносят в жертву «чашу со святой водой» (egubbā), связанную с Могучей змеей, «курильницей» и «факелом» (gizillu), ассоциируемыми с Драконом, стоящим у восточного входа во Внутренний Дом. Потом, прерываясь и как бы перескакивая через весь Внутренний Двор к северо-западу от Внутреннего Дома, маршрут повторяет путь жертвоприношений при переходе из Внешнего Двора во Внутренний и совершается для Человеко-льва (опять «сырое мясо правого бедра», «свиное сало» и «кусок жареного мяса»), для Рыбо-козла («рассыпные финики» и «мелкомолотая мука»), для Близнецов Лулаля и Латарака («смесь меда и масла»), и завершается у северо-восточного угла Внутреннего Дома («сосуд «адагур»). После этих, жестко определенных жертвенных мест, начинается новый круг жертв: «пиво» (šikaru) и «вино» (karanu), приносимые возле «горы пива и вина», очевидно, в северо-западной части горы Маш. Затем идет поворот в сторону Близнецов (Лулаля и Латарака), которым приносят в жертву «мед» (dišpu) и «молоко» (šizbu) вместо «масла» (ḫemetu), а затем «елей» (šamnu) и сосуд «лахан» (^{dug}la-ḫa-an), атрибут бога грома Ишкура (^{d}im=^{d}la-ḫa-an).[37] Жертвы совершались, очевидно, где-то в северо-восточном углу Внутреннего Двора, поскольку получалась новая «петля» (ϒ), западную сторону которой определяли Близнецы, а восточную — «гора вина и пива».

В таком случае сосуд «адагур» должен был находиться в северо-восточном углу Внутреннего Дома или в юго-восточном углу Внутреннего Двора, а сосуд «лахан» — в противоположном, северо-восточном, углу этого Двора.

Таким образом, во Внутреннем Доме приносились жертвы богам преисподней, среди которых были Старшие козлята (maš-gal-gal) — Месламтаэа (^{d}mes-lam-ta-è$_3$-a=^{d}nergal) и Син (^{d}sin).[38] Вне его, с внешней северной и восточной сторон, находилось царство бога-солнца Уту (Шамаша), где обитали Младшие козлята — Близнецы (Лулаль и Латарак), будущие борцы «человеко-лев» (Лулаль) из города Эриду и «человеко-бык» (Латарак) из города Бад-Тибиры *(Deimel 1914: 163, n. 1841; CT 9, 50b; VR 46, 22)*. Иконографию этих героев шумерологи давно, но безосновательно, относят к иллюстрациям эпоса о Гильгамеше и Энкиду *(ср. Афанасьева 1979)*.

Итак, судя по структуре жертвоприношений *богам преисподней* и *солнцу*, во Внутреннем Доме, позади Кумми, в юго-западном углу, должны были находиться жрицы, несущие смерть (аналог греч. «сирен») и «остотека» всего комплекса, а в северо-западной — «травы» и «плоды», присущие (τήρια) Дому во главе с Этаной. В юго-восточной стороне Дома, где размещались «ветви», приносимые (φόρια) туда, находились символы Страшной змеи во главе с Гильгамешем, и к ним, из восточного входа в Дом, устремлялись представители Малой, или Морской змеи (bašmu). Здесь, в юго-восточном углу, с внешней стороны пребывал Бык Бездны (^{d}la-ḫa-ma

abzu), а далее на юго-восток располагалась сама Бездна — Абзу. С вершины юго-восточного угла Дома, символизировавшей конец «жизненного пути», могли бросаться в Бездну проигравшие (или окончившие жизнь) «ныряльщики» *(см. Акимова, Кифишин 1994)*. Если возьмем для сравнения разные типы сакральных пространств по их отношению к шумеро-вавилонскому плану храма-дома, то получается такая картина. Греческий ритуальный город отражает собой Внутренний Дом, этрусский — юго-восточный угол Дома и Абзу, ассиро-вавилонский — восточную сторону за Домом и «садами Сидури», — все ритуальное пространство, где владычество закреплено за Малой змеей (и Драконом), нападающей на Страшную змею при входе в Дом.

В итоге можем констатировать, что рассмотренный жертвенный ритуал характерен рядом специфических особенностей. Это прежде всего строгость и законченность лежащей в его основе структуры. Примечательна числовая семантика: группы жертв базируются на основе «7», но ясно, что они тяготеют к «8», так что общая идея предстает в виде «7+1». Далее очевидно, что в данной модели смерть (старого, погибшего мира) предстает уже осуществленной, а его «святость», «душа» (kug, zi)[39] возрождается благодаря «куплепродаже» (т. е. выкупу) за «серебро» (kug — и 'святость', и 'серебро')[40] всех частей «тела», что в ритуале предполагает его расчленение. Это «долг природе», ритуально-сакральное понятие, которое сохранилось еще у архаических греческих натурфилософов *(Кифишин, в печати)*. Наш ассирийский текст показывает главным образом «рост» (m̀ú$_2$)[41] «сил» (á$_2$)[42] того, что было выведено из преисподней — 1) из «ущелья» (ki-in-dar)[43] и 2) «темноты» (gíg$_2$),[44] при «воссиянии» «семени» (a) «божества» Реки (^{d}íd$_2$-da или lú$_2$-íd$_2$-da).[45] Четыре группы ритуальных вещей, участвующих в жертвоприношении, соотносятся с последовательными стадиями формирования нового тела для возрожденной души: три основных компонента (плоть — «плоды», волосы — «травы» и кости — «камни») формируются в сердцевине самого Внутреннего Дома, имя которого É$_2$-mud и значит «дом рождений» (словно чрево преисподней), «скелет» же, «вечная основа» тела создается, судя по тексту, на периферии Дома, у горы Маш, вероятно, по ритуальной соотнесенности ее «камня» с прочностью «костей», а также и на основании изоморфизма чрева-преисподней, внутренности горы и интерьера дома (гора, естественно, древнее).

ЛИТЕРАТУРА

Авеста 1998 — Авеста в русских переводах (1861—1896). Под ред. И. В. Рака. — СПб., 1998.

Акимова, Кифишин 1994 — Акимова Л. И., Кифишин А. Г. О мифоритуальном смысле зонтика // Этруски и Средиземноморье. Материалы международной научной конференции 9—11 апреля 1990 г. ГМИИ им. А. С. Пушкина. Под ред. Л. И. Акимовой / Випперовские чтения — XXIII. — М., 1994. — С. 167—244.

Афанасьева 1979 — Афанасьева В. К. Гильгамеш и Энкиду: Эпические образы в искусстве. — М., 1979.

Афанасьєва 1991 — Афанасьєва В. К. Жрець до Гори Безсмертного // На ріках вавілонських. З иайдавнішої літератури Шумеру, Вавілону, Палестини. Під ред. М. Н. Москаленко. — Київ, 1991. — С. 55—60.

Афанасьева 1997 — Афанасьева В. К. Жрец к «Горе Бессмертного». Гильгамеш и Хувава // В. К. Афанасьева. От начала начал. Антология шумерской поэзии. Под ред. И. П. Сологуба. — СПб., 1997. — С. 207—213.

Балонов 1988 — Балонов Ф. Р. Семантика κεραυνοί и φάρμακον в греческой иконографии и мифологии // Жизнь мифа в античности. Под ред. И. Е. Даниловой / Випперовские чтения — XVIII. — М., 1988. — С. 173—199.

Воропай 1991 — Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. — Київ, 1991. — Т. I.

Дворецкий 1958 — Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. — М., 1958. — Т. 1—2.

Кифишин 1968 — Кифишин А. Г. Западные кварталы Лагаша // ВДИ,1968. — № 3. — С. 64—85.

Кифишин 1998 — Кифишин А. Г. Введение в храм. Опыт реконструкции шумеро-вавилонского мифоритуала // Введение в храм. Под ред. Л. И. Акимовой. — М., 1998. — С. 27—49.

Кифишин 1998а — Кифишин А. Г. Хвалебная песнь о построении храма Нингирсу (Цилиндры А и В) Гудеа, 2113 г. до н. э. Перев. с шумер. // Введение в храм. Под ред. Л. И. Акимовой. — М., 1998. — С. 681—712.

Кифишин, в печати — Кифишин А. Г. Каменная Могила. Опыт дешифровки протошумерского письма XII—III тыс. до н. э. — М., в печати. — Т. I.

Левин 1967 — Левин И. Этана. Шумеро-аккадское предание. — Л., 1967.

Attinger 1984 — Attinger P. Enki et Ninhursaga // ZA, 1984. — Bd. 74. — S. 1—52.

Bezold 1904 — Bezold C. Babylonisch-assyrische Texte. I. Die Schöpfungslegende / Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen, 7. — Bonn, 1904.

Deimel 1914 — Deimel A. Pantheon Babylonicum. — Roma, 1914.

Drexler 1894—1897 — Drexler. Metis // Roscher II, 2. — Leipzig, 1894—1897. S. 2938—2941.

Edzard 1990, 1991 — Edzard D. O. Gilgameš und Huwawa «A» // ZA, 1990. — Bd. 80. — S. 165—203; 1991. — Bd. 81. — S. 165—233.

Garelli 1960 — Garelli P., ed. Gilgameš et sa légende. — Paris, 1960.

Güterbock 1951 — Güterbock H. G. The Song of Ullikummi // JCS, 1951. — Vol. 5. — № 4.

Gurney 1935 — Gurney O. R. A Bilingual Text Concerning Etana // JRAS, 1935. — P. 459—466.

Gurney 1935a — Gurney O. R. Babylonian Prophylactic Figures and their Rituals // Annals of Archaeology and Anthropology, 22. — Liverpool, 1935. — P. 42—63.

Harper 1892 — Harper E. T. Die babylonischen Legenden von Etana, Adapa und Dilbara // Beiträge zur Assyriologie. — Leipzig, 1892. — Bd. II. — H. 2. — S. 390—521.

Haupt 1884, 1891 — Haupt P. Das babylonische Nimrodepos / Assyriologische Bibliothek, III. — Leipzig, 1884. — Bd. I; 1891. — Bd. II.

Heidel 1942 — Heidel A. The Babylonian Genesis. The Story of Creation. — Chicago, London, 1942.

Hüsing 1903 — Hüsing G. Zur Etanamythos // Archiv für Religionswissenschaft, 1903. — Bd. 9. — S. 178—191.

Jastrow 1897 — Jastrow M. Jr. A New Fragment of Babylonian Etana Legend // Beiträge zur Assyriologie. — Leipzig, 1897. — Bd. III. — H. 2. — S. 363—385.

Komoróczy 1964 — Komorószy G. Zur Deutung der altbabylonischen Epen Adapa und Etana // Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt, I. — Berlin, 1964. — S. 31—50.

Kramer 1944 — Kramer S. N. Death of Gilgamesh // BASOR, 1944. — Vol. 94. — № 3. — P. 2—12.

Lambert 1966 — Lambert W. G. Enuma Eliš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Texts Copied Out by Simon B. Parker. — Oxford, 1966.

Langdon 1919 — Langdon S. Le poème sumérien du paradis, du déluge et de la chute de l'homme. — Paris, New York, 1919. — P. 148—219.

Langdon 1931/32 — Langdon S. The Legend of Etana and the Eagle, or The Epical Poem «The City They Hated» // Babyloniaca, 1931/32. — Bd. XII. — H. 1—2. — P. 12—17.

Litke 1957 — Litke R. A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, An: ^{d}An-nu-um and AN: Anu ša ameli. Diss. of the Yale University. — Philadelphia, 1958.

Peiser 1889 — Peiser F. E. Eine babylonische Landkarte // ZA, 1889. — Bd. 4. — S. 362—363.

Pritchard 1955 — Pritchard J. B., ed. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. — Princeton, 1955^{2}.

Scheil 1901 — Scheil V. Un nouveau fragment du mythe d'Etana // Recueil de Travaux, 1901. — T. 23. — P. 18—23.

Soden 1939 — Soden, W. von. Myth of Etana // ZA, 1939. — Bd. 45. — S. 77 f.

Thompson 1930 — Thompson, R. Campbell. The Epic of Gilgamesh. Text, Translation and Notes. — Oxford, 1930.

van Dijk 1967 — Dijk, J. van. VAT 8382: Ein zweisprachiges Königsrituel // Heidelberger Studien zum Alten Orient. — Wiesbaden, 1967. — S. 249—250.

van Dijk 1983 — Dijk, J. van. Lugal-e ud me-lám$_2$-bi nir-gál$_2$. Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta et de la Nouvelle Création. Texte, Traduction et Introduction. — Leiden, 1983. — T. II.

Wilson 1985 — Wilson, J. V. Kinnier. The Legend of Etana. A New Edition. — Chicago, 1985.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Кусуд (^{d}kug-sud) 'Серебро Аратты', мужское божество; супруг Нидабы (=Нинхурсаг).

[2] Богиня Нинхубуркудду 'Владычица, судящая (за) крик «хубур»', или 'Владычица суда тростника «хабур»' — эпиклеза богини Нидабы, матери Нинлиль; параллелью ее является Кисаль, мать Сальтуш.

[3] Принцип созвучия или совпадения части слов очень важен для выявления ритуально-мифических связей объектов в шумеро-вавилонской системе. Мы им широко пользуемся и в данной работе.

[4] Поэма переведена на русский язык В. К. Афанасьевой *(Афанасьева 1997)*.

[5] silgazu, букв. 'разбивающий(ся) (на) улице'. Вероятно, в древности существовал обряд публичного разбивания сосудов в определенные дни (конец старого года?).

[6] Мандрагора, шумер. zi-dúb$_2$-dúb$_2$-be 'душа, постоянно разбивающаяся', ср. средневековое суеверие о крике, раздающемся при выкапывании корней мандрагоры; ср. также мандрагору в качестве молнии Зевса у греков *(Балонов 1988)*.

[7] Бобы pulilu сопоставимы с «колодцем перво-людей» pú$_2$-lîli (ср. pú$_2$-zanitu и giš-zanitu — древние ритуальные понятия).

[8] Смысл «горных», первоначальных вещей, связанных с горой Маш (=Гора Связки Рыб) и богом Энмешаррой (=Кингу), пока не ясен. Необходимо иметь в виду, что Эимешарра вполне сближаем по своим ритуальным характеристикам с Крокодилом-Кушу или «Убийцей Крокодила» — Мухра, который овладел его «зубами» и сделал их «предопределениями»-МЕ.

[9] «Битум» и «гипс» мы производим пока гипотетически из «горного елея», по закону сопричастности этих вещей в ритуальном ряду.

[10] «Мед» и «масло/молоко» генетически производны (в ритуальном плане) от «благого елея», равно как и «дым ладана».

[11] egubbā 'чаша святой воды', букв. 'вода установленная': e 'вода', gub-ba 'установленная'.

[12] ginazu 'хлыст', 'бич кожаный'; назначение его в ритуале не ясно; каким-то образом он коррелирует с «тамбурином бронзовым».

[13] О Нидабе-Ниихурсаг в поэме «Энки на о. Дильмун» говорится как о первой производительнице на свет растений — «трав». Их было 8, они были съедены Энки, у которого это преступление вызвало болезнь 8 частей «тела» (6 из них связаны с головой). Кара, насланная Ниихурсаг, ею же была и отменена (она исцелила Энки).

[14] Рыбо-козел suḫur-máš$_2$ — важная фигура в структуре шумеро-вавилонского храма-дома *(Кифишин 1998: 32, 34)*.

[15] Лахама-Абзу, «Бык Бездны», фигурирует и в «Хвалебной песни о построении храма Нингирсу» *(Cyl. A Gudea, XXIV, 26—27)*, где он сопоставляется с опорными столбами храма, основания которых уходят в «бездну» (ср. наименование «быками» опор мостов).

[16] ul 'цветок', ul-li 'в цветке', kummi=é$_2$-nun 'храм царицы (преисподней)'. См. хурритский эпос о чудовище Улликумми, боровшемся с богом грозы Тешубом; некогда Улликумми потряс небесный свод, подпиленный по совету Энки тем самым ножом, которым в первичные времена небо было отделено от земли *(Güterbock 1951, 1952)*.

[17] má$_2$-gi$_4$-lum ладья возвращения Луммы (=лунного бога Нанна́ра). Вероятно, она аналогична дневной-ночной «ладье», в которой путешествовал по отекающему мир Нилу Ра.

[18] Обряд *бросания в ущелье* ритуальных жертв известен практически у всех народов. Очень архаическая традиция отправления в преисподнюю жертв-животных сохранилась, в частности, у древних греков: на празднике Скирофории (летнее солнцестояние) они бросали в расселины земли поросят, которых вынимали осенью, на Тесмофориях, для совершения ритуальных актов.

[19] См. след. источники о «семи братьях», относящиеся к этой поэме: UM 29—16—84+N 1321+N 1570; STVC, 88; Kish-1932, 115 (JRAS, 1932. P. 914—921); Ni 4119 (IŠET II, 52); CBS 8027 (SEM 23); Ni 9746 (IŠET, II, 46), Ni 4289 (IŠET II, 51)+Ni 9681 (IŠET II, 47); Ni 9950 (IŠET II, 47); 3 N-T 900, 9+3N-T 919,483; Ni 4192; Ni 4387 (IŠET II, 47); UET VI/1, 50+51+53+UET VI/3, 86+154+400+14+63.

[20] «Виток Инанны» (ср. ее петлевидный символ в шумерской иконографии; ср. также «залом», якобы производимый ведьмами на жатвенном поле, по славянским поверьям) — это своеобразная незавершенная «восьмерка» в ряду тотемных фигур, имеющих воздействие на процесс «наполнения» — «жизненных сил» человека в процессе его возрождения, или месяцев или дней в ритуальном году. См. детальнее главу о троянской письменности в нашей работе *(Кифишин, в печати)*.

[21] Эта «незавершенность» сказалась на жизненном цикле Гильгамеша; возможно, она — характерная черта судьбы всех «страдающих богов».

[22] Зубы дракона Кадма, ставшие «спартами», имеют близкую аналогию в зубах шумерского Крокодила-Кушу; вероятно, связанный с ними миф и ритуал происходят из единого древнего источника. Миф о чудодейных зубах сохранился и в связанных с Кавказом колхидских легендах о зубах дракона, посеянных Ясоном по настоянию Эета (ему помогла осуществить это задание Медея). В архаическом фольклоре кавказских народов, в частности, в осетинском нартском эпосе, сохранился миф о чудесном зубе аркызе, подаренном герою Хамыцу Уадахозой (Кызмыдой) — его «старшей сестрой». Причастность к этим зубам-«растениям» женщин (Афины, Медеи, «старшей сестры» Хамыца) позволяет полагать, что это изначально ее собственность, возможно, ее «собственные» зубы.

[23] Связь Эхиона и Удая, здесь намеченная лишь по одному признаку, нуждается в дальнейшем уточнении.

[24] Cyl. A Gudea, III, 11—12: [11] ^{giš}gír$_2$-gal-mu-me zag-mu mu-ùš$_3$ [12] gibil-maš-a-gal-la-dù$_3$-a-me '[11]Ты меч мой, стоящий у правой моей стороны, [12] Ты огонь Козленка, сотворенный в большой воде'.

[25] См. хеттскую поэму «Песнь об Улликумми», табл. I, 92—93 *(Güterbock 1951)*.

[26] См. поэму «Энки на острове Дильмун» *(Attinger 1984)*.

[27] В поэме «Энки на острове Дильмун» *(Attinger 1984: lin. 270)* бог Абу выступает «царем трав» (^{d}ab-ú$_2$ lugal-ú$_2$). Однако в компендиуме An-Anum он же является «матерью» богини Бау (^{d}ab-ú$_2$ ama ^{d}ba-ú$_2$) *(Litke 1953: 60, Pl. V)*. См. таблички: YBC 2401; K 2597+K 2944+K 12832+D.T. 355 (CT 25, 1—6); Rm 11, 289 (CT 25, 29); K.4349 F (CT 24, 28).

[28] ḫubur имеет еще значение 'крик'; как известно по месопотамским преданиям, именно «крик» привел страну к «потопу». ḫubur также — имя реки «благополучия» (íd$_2$ silim-ma) в преисподней *(An-Anum, II, 278)*, находящейся на подходе к реке «забвения» (íd$_2$-lú$_2$-ru-gú$_2$) *(An-Anum, II, 279)*; ср. реку Ranxu у арийцев.

[29] Имя ^{d}ku-šù$_3$ носит и богиня Нидаба, одна из главных богинь-матерей в пантеоне шумеров *(An-Anum, I, 298)*.

[30] Графические формулы ритуала нуждаются в специальном обосновании. Отметим здесь лишь, что каждое ритуальное действие имеет свой графический эквивалент, свой «маршрут», в котором каждая деталь символической фигуры значима. О «витке» («петле») Инанны см. прим. 20.

[31] Ритуальные «кольца» — одно их характерных для мышления древности явлений. «Кольца» — лишь одно из проявлений «геометрического» характера образов в ритуалистике. Есть еще и «восьмерки», и «кресты», и «ромбы». Об этом детальнее говорится в нашей неопубликованной работе о шумерских ритуальных системах А и В.

[32] См. Lugal-e, Tabl. I, 37—38. См. также прим. 26.

[33] О том, что в шумерской ритуалистике наличествовали «видимые» и «невидимые» символы типа условно именуемых нами «тотемов», известно по ряду текстов. В частности, интереснейший текст одной вавилонской карты земель *(Peiser 1889)* иазывает «видимых» и «невидимых» тотемов. Возможно, «невидимые» были связаны с миром мертвых при его проявлении в земной среде «живых».

[34] Определены по источникам: Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Aeneidos libros commentarii, rec. G. Thilo — H. Hagen. Lipsiae, 1922—1923 (A 4, 484: *Aegle, Erythea, Hesperia, Arethusa*); Apollonii Rhodii Argonautica, ed. R. Merkel. Lipsiae, 1913 (4, 1427: *Aigle, Arethuse, Hespere*); Fulgentii F. Planciadis Opera, ed. R. Helm. Lipsiae, 1898. P. 156 (*Aigle, Hespere, Medusa, Arethusa*); Statii Opera, III. Lactantii Placidis commentaria, ed. R. Janke. Lipsiae, 1898 (2, 280: *Aegle, Arethusa/Erethusa, Hesperethusa/Hesperusa/Hesperie*); Scriptores rerum mythicarum Latini tres, ed. G. Bode, I—II. Gellis, 1834, II, f. 161, III, f. 13 (*Aegle, Hesperis, Medusa, Phoetusa*); Clementis Alexandrini Opera Omnia, ed. G. Dindorf, I. Oxonii, 1869. P. 420, 26 (bei Rzach, fr. 251).

Списки имен Гесперид, дошедшие до нас от древности, представлют определенную сложность для ритуального анализа. Здесь они выбраны нами из дошедших источников условно.

[35] Реконструкция по хеттскому источнику предполагается иами из-за созвучия имен, что в древности практически не бывает случайным.

[36] Иллуянки — близкий аналог Кадмова дракона (и, соответственно, Ясонова), а также яркая параллель к змею Хедамму (<^{d}ḫé-dam-ma 'Да здравствует супружество (богини Инанны)' обитавшему в окрестностях городов (^{URU}kum-mi-ja и ^{URU}du-ud-du-ul-la). Этот змей, с которым в борьбу вступала Инанна, обнажив при этом свои прелести, заставляет вспомнить Улликумми, не видящего тела богини и не слышащего льстивых речей Иштар.

[37] Реконструкция уравнения условна, близка к: ^{d}im=^{d}laḫan (протоэламское божество).

[38] Старшие козлята (maš-tab-ba gal-gal-la) Месламтаэа (Нергал) и Син, боги преисподней, находились внутри Эмуда, в то время как Младшие козлята (máš-tab-ba tur-tur) Нинурта (Лулаль) и Латарак обитали вне Дома (Эмуда) и входили в состав солнечных богов.

[39] kug 'серебро' (<kug-gi, 'в серебре') — очень значимое понятие в шумеро-вавилонской ритуалистике. С «серебром» был связан главный персонаж мифов — лунный бог, который умирал и возрождался, периодически наращивая или убавляя свой «свет» (свое «серебро»). Развитием образа-понятия «серебра» стал «денежный эквивалент», за который можно было продать или выкупить «душу» из преисподней.

[40] Обращает на себя внимание аналог ритуала в славянских «веснянках», где за серебро покупались души новорожденных у Ящура, обитавшего за мостиком в Болоте, куда направлялась осмеиваемая окружавшими толпа женщин (ср. момент осмеяния мистов при переходе через Кефис в греческих Элевсинских мистериях).

[41] mú$_2$ 'расти' (или sar, ср. траву ú$_2$-sar-ra богини Нинхурсаг) воплощает ритуальный принцип богини Аруру, растившей «семена», выведенные Энлилем из преисподней, в своем «рыбном садке».

[40] á$_2$ 'сила' определяется по неясным, еще не изученным ритуальным принципам, на которых основан процесс произрастания «семени» в «темноте»— очевидно, до его «отелеснения» богом Реки.

[43] Ущелье (шумер. ki-in-dar, ассир.-вавил. nigiṣṣu), в котором обитает «сова ущелий», упоминается в поэтическом «письме к богу» Саргона II.

[44] «Темнота» — среда 'Страны образов' (ki-ilutin), в которой лежал «кирпич Страны» — вероятно, прообраз не только «человечества», но и Сирары (вишапа), из тела которой в палеолите, очевидно, мыслилось сотворение человечества, как затем в вавилонской космогонии — вселенной из тела Тиамат. Судя по ритуальному контексту мифа, рядом находилась «кирка», которой, вероятно, должны были разбивать этот «кирпич», как в первобытные времена — нос Сирары (ср. в египетском мифе сотворение человечества из носа Ра).

Относительно ритуального *битья (разбивания)* можно заметить еще следующее. Согласно трактату «Харра-Хубуллу» *(Ḫḫ XIV 352—406)*, был период времени *между* первичной эпохой «битья *Сирары*» (sirara^{ku_6}-tag) и последующей эпохой «битья кирпича киркой» (sig$_4$ al-tag); в «кирпиче» находилась заклятая «душа» пра-человечества, сотворенного богиней Ашнан. Сначала следовали периоды «тотемов»: *муравьев* (352—357), *скорпионов* (360—372) и *лягушек* (376—380), *60-рукого быка* a-za-lu-lu, который был подобен *скорпиону* (kīma nam-maš-ti aqrabi) (III R, 52, 2a), но воплощал собой «человечество». Отметим, что образ быка, равно как и множества «рук» («отпечатков» ладоней) присутствует в святилищах Чатал-Гююка, в частности, VII. 8 (Mellaart J. Çatal-Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia. London, 1967. P. 112—113). Следующие эпохи *битья*, согласно «Харра-Хубуллу», были: níg$_2$-zi-gál$_2$ — битье 'вещей, для души положенных' (Ḫḫ XIV, 400), битье níg$_2$-šu-úr$_2$ 'вещей закона вульвы'. Эти два ритуала относились к периоду царения «зверей в травах» (ú$_2$=ú$_2$-ma-mu) *(Ḫḫ XIV, 387—398)*. Затем следовал период Козы-кормилицы (Узуд, Мамитум, ср. греч. Амалфею), с которой связано разбивание níg$_2$-gír$_2$-ÙZ$_3$ 'вещей (у) ног Козы'(Ḫḫ XIV, 404) и anše (из *an-še)-ÙZ$_3$ 'зерна Ана (у ног) Козы' (Ḫḫ XIV, 406). Разумеется, *битье* имело целью возрождение «человечества», освобождение души из материальной оболочки. Все перечисленные этапы имели место в шумерском ритуале накануне прихода шумеров в Двуречье в кон. IV тыс. до н. э. Главной вещью для *битья* с тех пор стал *кирпич человечества* (MSL VIII, 2, 1962. P. 39—43).

[45] Судя по компендиуму Ан-Анум *(Litke 1957)*, бог ^{d}íd$_2$ имел богатые мифические связи. Сам он и его братья (?) (^{d}íd-gal, ^{d}íd$_2$-silim-ma, ^{d}íd-lú$_2$-ru-gú$_2$) принадлежали, по всей видимости, к NUN-šag$_4$-ga 'Царица, пребывающая «внутри» (преисподней)'. Женой бога Реки была ^{d}ki-šag$_5$ 'Земля прекрасного' (ср. жену бога Ана ^{d}ki-sig$_7$ 'Земля зеленая' — мать упоминавшегося в работе Асага). Сыном бога Реки был ^{d}šag$_4$-zi 'Нутро душ' *(II, 281)* — своеобразная замена 'семени' (A) 'визирем' (sukal) — ^{d}ne-e-er-e-tag-mil 'Герой, бьющий mil' *(II, 282)*. В Ан-Анум «внутренней» царице противопоставлена «внешняя» *(II, 334—344)* — ^{d}NUN-BAR 'Царица, пребывающая вовне' — среди giš-bar-ra 'деревьев внешнего' локуса *(II, 335)*, вероятно, Гишканы, где находилась гробница (sabad) Ана; в Гишбаранне (^{d}giš-bar-an-na) *(II, 336)* пребывала и Нунбаранна *(II, 337)*. Судя по Ан-Анум *(II, 337—340)*, «внешних» цариц было четыре (^{d}nun-bar-ḫuš-a, ^{d}nun-bar-BÀD$_3$-na, ^{d}nun-bar-u$_4$-da, ^{d}nun-bar-an-na). Вероятно, оии маркировали собой четыре «угла» Гишканы. К этим «внешним царицам и деревьям» принадлежал прото-Гильгамеш — ^{d}Bíl-gi *(II, 334)*, который был женат на ^{d}nin-èš$_3$-gal 'Нинэшгал' *(II, 341)* и имел своим «визирем» ^{d}na-ab-lum 'Камень святилища Луммы', а также двух быков-разрушителей (Горы) *(II, 343—344)* — gud-dúb$_2$: ^{d}níg$_2$-na 'То, что в камне' (= искра огня) и ^{d}gi-izi-lal 'В тростнике огонь завязывающий' (т. е. тушащий костер). Обозначенные связи выявляют в боге Реки, о котором пока мало известно, очень значительную фигуру, связанную с процессом смерти-рождения людей. Вероятно, он со временем превратился в того бога-супруга, к которому обращались за «получением детей» бесплодные женщины (ср. греч. и нартские мифы).

Н. Н. Ерофеева

АРХАИЧЕСКИЙ ЖЕРТВЕННИК КАК ТЕКСТ ДОГОВОРА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КОЛЛЕКТИВА С БОГОМ ОБ УСЛОВИЯХ ЗЕМЛЕПОЛЬЗОВАНИЯ[1]

Жертвоприношение принято рассматривать как акцию исключительно культовую, имеющую целью умилостивление Божества, от которого зависит благополучие коллектива (семьи, рода, племени и т. д.), а жертву как дар, который рассчитан на ответный жест благодарного божества (*«благодать»*). Однако на том уровне синкретического сознания, когда религия еще не выделена в самостоятельную сферу интеллектуальной деятельности человечества, а составляет неотъемлемую часть самого бытия как постоянной борьбы за существование, даруемое Богом *«благо»* еще не имеет того абстрактного смысла, какой это слово приобрело в терминологии вероучений высоких цивилизаций, а понимается вполне конкретно как пропитание («хлеб насущный» на каждый день),[2] соответственно и *жертва* оказывается не просто *«даром»* (подарком), а частью добытого с божьей помощью пропитания, т. е. буквально едой, соответственно *жрец* — категориально *«священник»* в пластике ритуала оказывается попросту едоком, которому (в качестве заместителя Бога на земле) вменялось в обязанность съедать приносимые дары.[3] Суть архаического жертвенного ритуала, отраженная в его терминологии, в той или иной мере сохраняет структуру смыслов во всех языках. Ср. наиболее выразительные примеры:

русский:	ЖРЕТИ / ЖРАТЬ
	ЖЕРТВА / ЖРАТВА
	ЖРЕЦ / ОБЖОРА
греческий:	σφάγιον / σφάγη
	σφάγευς / φάγος[4]
латинский:	VICTIMA / VICTUALIA[5]

Исследователи первобытной культуры подчеркивают, что на заре цивилизации «жертва состояла из съестного» (*Тайлор 1989: 471*), «божество так или иначе съедало жертвенные яства»,[6] а жертвователи не просто одаривали своего покровителя, а именно угощали его на праздничном пиру, устроенном по случаю изобилия пищи (удачная охота, приплод скота, сбор урожая и т. п.). Во всех религиях мира мы видим бога, который либо сам ест и приглашает гостей к себе на трапезу, либо трапезу, на которую приглашаются боги, статуи которых, размещенные за столами, «угощают».[7] Так что в архаическом жертвенном ритуале смысловые нюансы *«святого дара»* и «еды» практически неразличимы, соответственно невозможно провести четкую грань между обычной (семейной) трапезой, на которой первый кусок подносился Божеству, и жертвенным ритуалом, который по своей сути представляет собой совместную трапезу хозяйственного коллектива с Богом. Соответственно и *храм* древнего мира был одновременно кухней,[8] где готовилась пища, и столовой, где она съедалась,[9] святая святых храма — алтарь — был не только *«Престолом Господним»*, на который приносились *«святые дары»*, а и кухонным столом,

на котором выставлялась еда,[10] а *Бог* осознавался не просто как помощник или заступник, а именно как «Кормилец», которому сотрапезники выделяли причитающуюся ему по праву долю еды, добытой совместными усилиями.

Так что помимо достаточно очевидного сакрального аспекта жертвенный ритуал имеет и подспудный «юридический», который придает жертвоприношению статус раздела пищи между Человеком и Богом. Библия сохранила воспоминание о договоре человечества с Богом о разделе пищи, в котором Бог выступает как Хозяин «кормовой территории» (промысловых угодий), а человеческий коллектив как труженик на Божьей земле, усилиями которого добыта пища. Мифологическое сознание относит заключение этого договора (*«Завета»*) ко времени «первых поселенцев на Земле» — прародителей современного человечества, которым Бог, отдавая Землю (планету) в вечное пользование (как бы «в аренду»), поставил условие, что материальная (смертная) часть всего живого («плоть») принадлежит людям и может служить им пищей, а нематериальная (бессмертная) субстанция всего живого (*«душа»*) *принадлежит Богу,* что и было закреплено «юридически» актом жертвоприношения: «И вышел Ной и сыновья его, и жена его, и жены сынов его с ним. Все звери, и все гады, и все птицы, все движущееся по земле по родам своим вышли из ковчега. И *устроил Ной жертвенник Господу* и взял из всякого скота чистого и из всех птиц чистых и принес во всесожжение... И благословил Бог Ноя и сынов его, сказав им: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю..., все движущееся, что живет,[11] будет вам в пищу, как зелень травную даю вам все. Только плоти с душою ее — кровью не ешьте. Я взыщу и вашу кровь.., взыщу ее от всякого зверя... Вот *я поставляю завет мой с вами* и потомством вашим после вас,... между Мною... и между всякою душою живою во всякой плоти, которая на земле» (*Быт. 8.18—20, 9.1—16*). И в дальнейшем в многократно повторяемых предписаниях относительно жертвоприношений кровь выступает не просто как святыня, а именно как табуированная (запретная для людей) пища: «Когда только пожелает душа твоя, можешь закалать и есть по благословению Господа Бога твоего мясо, которое он дал тебе..., как серну, так и оленя; только *крови* не ешь, на землю выливай ее, как воду» (*Втор. 12.15—16*). «*... душа тела в крови, и я назначил ее Вам для жертвенника,* ... потому... ни одна душа из Вас не должна есть *крови* ... Если кто из сынов Израилевых и из пришельцев, живущих между ними, на ловитве поймает зверя или птицу, которую можно есть, то он *должен дать вытечь крови и прикрыть ее землею. Ибо душа всякого тела есть кровь его*. Потому и сказано: не ешьте *с кровью*» (*Лев. 17.11—14*).

Эти библейские сказания отражают универсальные представления первобытных народов о том, что божество потребляет только душу приношения, вещественная сторона которого достается людям,[12] и о крови как «душе» всего живого и потому являющейся табуированной для людей пищей.[13]

Библейская легенда о жертвеннике первых поселенцев на Земле (Ноя и его семьи) относится ко времени начальной доместикации (освоения Человеком Дикой Природы), которому на шкале социальной эволюции соответствует стадия охотничьего быта, когда жертвоприношение (уплата кровавой дани Богу-хозяину промысловых угодий) совершалось непосредственно на

месте кровопролития (т. е. на месте удачной охоты на дикого зверя). Этнографические данные о жертвенных ритуалах охотничьих племен обнаруживают устойчивый стереотип в отношении раздела жертвы. Мясо делится поровну между всеми участниками охоты и съедается. Кровь же, являясь запретной пищей, изливается на жертвенник. Затем ею (категориально как *вместилищем души*, а буквально как краской) делают изображение жертвенного животного,[14] полагая, что после этого животное оживает, популяция промыслового зверя восстанавливается, соответственно запасы пищи умножаются. Эти рисунки, реалистические по форме, магические по функции, в истории культуры выступают не только как архетип изобразительного искусства (живописи, графики), но и письма, которое в этой процедуре является «юридическим документом», формой записи «акта» об исполнении «Завета» (договора с Богом о пропитании на его земле).

Именно охотничьи жертвенные ритуалы заложили интеллектуальные основы культов последующих цивилизаций в диапазоне от семейного быта до храмового действа:

— **«жертвенник»** — плоский камень, на котором разделывается туша жертвенного животного, является прямым прототипом и *Престола Господня*, и обычных столов (кухонного, обеденного, письменного);

— **«святая святых»** — чашевидная ямка в камне, куда при разделке туши естественным образом собирается кровь жертвы, оказывается прямым прототипом и *Причастной чаши*, и пивной кружки, и баночки с краской[15] (— чернильницы[16]);

— **рисунок на жертвенном камне** является архетипом изобразительного искусства в смысловом диапазоне от профанного «рисунка с натуры», который изображает «очевидный факт», происшедший на этом месте (сцена охоты), до сакральной *«иконы»*, выражающей *неочевидную суть священнодействия* («кровавое жертвоприношение»);[17]

— **идеографические знаки, выполненные кровью на жертвенном камне,** являются непосредственным прототипом письма в диапазоне от *«Священного писания»*, содержанием которого является *«Завет»*,[18] до «документа» (письменного свидетельства существования устного договора).

Эта реконструкция позволяет с уверенностью интерпретировать устойчивый семантический комплекс изображений на «писаницах» жертвенных мест охотничьих племен в разных регионах мира — сочетание натуралистического изображения раненого зверя (собственно момента кровопролития) с идеографическим знаком ⊙ (круг с точкой посередине) (*илл. 1*), который в тех же сюжетах находим в качестве «личины» антропоморфного персонажа, у которого акцентирована отверстая пасть (*илл. 2*). Обычно эти изображения интерпретируются порознь. В раненом звере одни исследователи видят (очевидную) «сцену охоты» (*Спицын 1929: 51*), другие — реалистическое изображение магического обряда, обеспечивающего успех в промысле (*Линевский 1939: 56*); в знаке круга (очевидный) «солярный символ» — изображение солнечного диска,[19] в антропоморфных персонажах со странной личиной: то «изображения душ умерших» (*Иванов 1970: 39, 189*), то «шаманов» (*Окладников, Запорожская, 1972: 56*), то «человека с нимбом вокруг головы» (*Савватеев 1970: 412*), то «хозяина зверей» (*Гурина 1967: 152*).

Между тем, будучи рассмотрены в комплексе (как один сюжет), рисунки являют нам сцену *жертвоприношения*, где раненое промысловое животное —

Илл. 1. Изображение «жертвы» и «жертвенника» в писаницах жертвенных мест охотников лесной зоны:
а–в — Нижний Амур (по А. П. Окладникову)
г — Монголия (по А. П. Окладникову)
д — Горный Алтай (по А. П. Окладникову)
е–ж — Альпы (по Е. Анати)
з–и — Томь (по А. П. Окладникову)

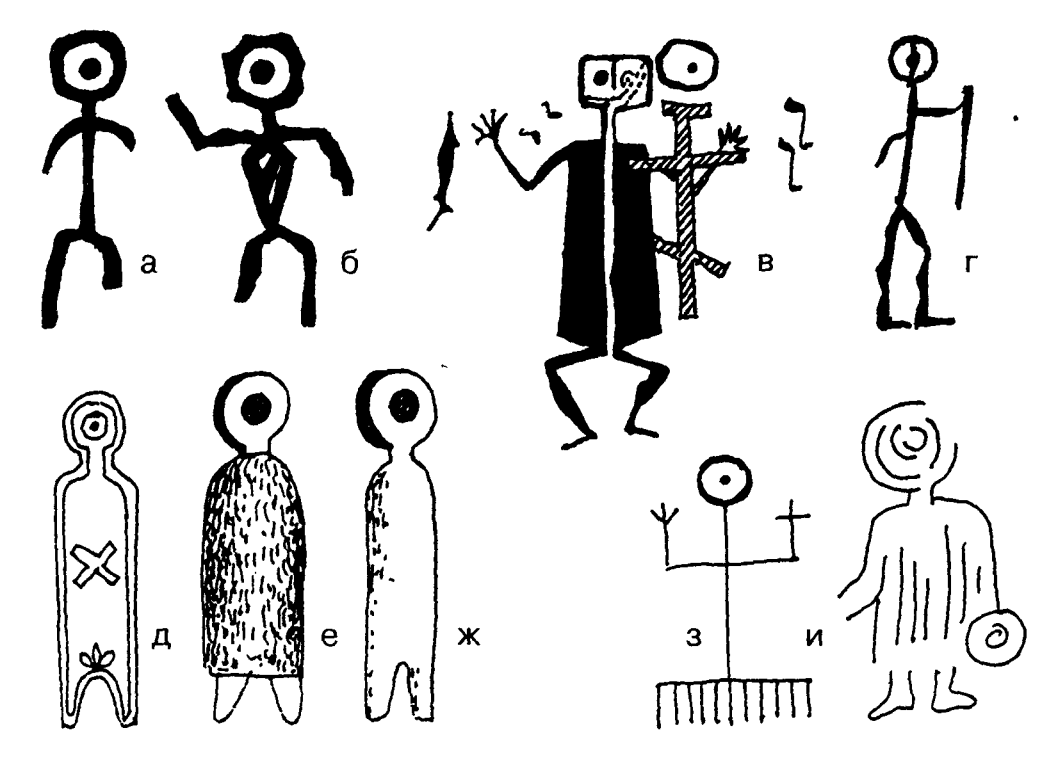
ничто иное как *«жертва»*, принесенная на этом месте; антропоморфный персонаж с отверстой пастью — никто иной как *«жрец»*, т. е. тот, кто «съедает» принесенную жертву; в этом контексте знак ⊙ (круг с выбоиной в центре) может интерпретироваться категориально как *«жертвенник Завета»* (*место уплаты кровавой дани Хозяину промысловых угодий*). В этом знаке:

Точка-выбонна в центре отмечает «место кровопролития» (в узком смысле, т. е. то место, куда из раны животного упали капли крови/ *«жерло»* (горло, прожорливую пасть) Хозяина Земли;

Круг — многозначен в выражении смыслов. Это и:

— буквально круг сотрапезников, сидящих вокруг стола;

— категориально семейный круг (хозяйственный коллектив);



Илл. 2. Изображение «жреца» в архаическом искусстве:
а — петроглиф Центральной Азии (по А. П. Окладникову)
б-в — петроглифы Карелии (по Ю. А. Савватееву)
г — рисунок на шаманском бубне (по С. В. Иванову)
д — костяная фигурка из Библа (по Д. Дирингеру)
е-ж — домашние божки хантов, которых кормят во время семейной трапезы (по С. В. Иванову)
з — петроглиф Центральной Азии (по А. П. Окладникову)
и — петроглиф Сибири (по А. П. Окладникову, В. Запорожской)

— абстрактно круглое число (совокупное множество — все/всё);

— прообраз «круглого стола» как пространства паритета (собрания всех равных в правах на общее благо и обязанностях в соблюдении общественного договора);

— знак магического круга (границы «своей/освоенной» территории);

— конкретно данной округи («кормовой территории» вокруг жертвенника);

— символ «круга времен» (цикла, соответствующего периодичности трапез/жертвоприношений хозяйственного коллектива);

— и прототип круглой печати как знака, скрепляющего устный договор и акт его исполнения;

Сущностный синкретический смысл знака ⊙ (круг с точкой посередине) как знака *Завета* сохраняется и на новых стадиях развития культуры, при смене хозяйственного уклада, хотя конкретные его аспекты меняются в соответствии с развитием социальных отношений и соответствующих им научных представлений о природе и обществе.

* * *

С переходом от присваивающей экономики, основу которой составляет пользование «дарами» дикой природы, к производящему хозяйству, основу которого составляют продукты питания, созданные руками человека, тип жертвы меняется. Дичь уступает место домашним (стадным) животным, но основное условие о крови как божьей доле в разделе жертвы сохраняется: «Вот постановления и законы, которые Вы должны исполнять на земле, которую Господь Бог дает тебе[21] во владение во все дни, что будете жить на той земле: *...к месту, какое изберет Господь Бог ваш,... приносите... жертвы Ваши... и первенцев крупного скота Вашего, и мелкого скота Вашего* и ешьте там пред Господом Богом Вашим, радуясь о всем, что сделано руками Вашими,... только *крови* не ешьте: на землю выливайте её, как воду. *Нельзя тебе есть в жилищах твоих... первенца крупного скота твоего и мелкого скота твоего,... но ешь сие только пред Господом Богом твоим, на том месте, которое изберет Господь Бог твой... Строго соблюдай, чтобы не есть крови,... потому что кровь есть душа*: не ешь *души* вместе с мясом, не ешь ее, выливай ее на землю, как воду, не ешь ее, дабы хорошо было тебе и детям твоим после тебя, *кровь... жертв твоих должна быть проливаема у жертвенника Бога твоего,* а мясо ешь» (*Втор. 12. 1—27*).

При переходе от охоты к скотоводству образ жизни человеческого коллектива в корне меняется. В поисках пищи не только для себя, но и для прирученных («домашних») животных скотоводы переселяются из лесов в степи, где вынуждены вести кочевой образ жизни. В конкурентной борьбе с такими же кочующими племенами за плодородные земли, обеспечивающие высокие удои и многочисленный приплод, скотоводы перестают осознавать себя единоличными собственниками Земли (планеты), переданной Богом в безраздельное пользование им (как всему человечеству). И дабы закрепить свои права собственности на облюбованную территорию, каждый патриархальный род заключает со своим Богом-покровителем своего рода «сепаратный договор» на владение данной конкретной территорией своих кочевий.

При этом подчеркивается, что именно жертвоприношение в «Земле Обетованной» (т. е. обещанной Богом избранному народу при условии соблюдения им договора о разделе пищи), и является актом, скрепляющим договор о землевладении. Библия сохранила множество преданий о такого рода договорах скотоводов-кочевников, связывая их с именами патриархов (родоначальников патриархального племени: Авраама, Исаака, Иакова, Моисея): «И сказал Господь Аврааму: ... пойди в землю, которую Я укажу тебе... И пошел Авраам... из Харрана... И прошел Авраам по земле сей до места Сихема до дубравы Море... и явился Господь Аврааму и сказал: потомству твоему я отдам землю сию... И *создал он там жертвенник* Господу, который явился ему» (*Быт. 12. 1—7*). По прошествии времени Бог несколько раз подтверждал свои слова, и патриарх в местах, где он говорил с Богом, создавал новые жертвенники: «И сказал Господь Аврааму: ... с места, на котором ты теперь, посмотри к северу и к югу, и к востоку и к западу; ибо всю землю, которую ты видишь, тебе дам Я и потомству твоему навеки... Встань, пойди по земле сей в долготу и в ширину ее, ибо Я тебе дам ее. И двинул шатер Авраам, и пошел... и поселился в Хевроне, и *создал там жертвенник Господу*» (*Быт. 13: 14—18*). «И было слово Господа к Аврааму в видении...: Я, Господь, который вывел тебя из Ура Халдейского, чтобы дать тебе землю сию во владение. Он сказал: Владыка, Господи! Почему мне узнать, что я буду владеть ею? Господь сказал ему: *возьми мне трехлетнюю телицу, трехлетнюю козу, трехлетнего овна... Он взял всех их и ... рассек*.[21] Когда зашло солнце и наступила тьма, вот дым как бы из печи прошел между рассеченными животными. В этот день заключил Господь завет с Авраамом, сказав: потомству твоему дал Я землю сию от реки Египетской до реки, реки Евфрата» (*Быт. 12.1—7; 15. 1—18*). В этих легендах «Земля Обетованная» — это земля, окропленная кровью жертвенных животных, и именно кровавое жертвоприношение придает устному договору статус «юридического документа».

Каждое новое поколение «владельцев» этих кочевий возобновляло договор с Богом, сооружая на месте его подтверждения новый жертвенник. Все легенды стереотипны:

«И пошел Исаак... в Герар. Господь явился ему и сказал: ... странствуй по сей земле... Ибо тебе и потомству твоему дам все земли сии,... Исаак поселился в Гераре,... и стал велик человек сей, у него были стада мелкого и стада крупного скота... И сказал (Исаак): Теперь Господь дал нам пространное место и мы умножимся на земле сей... *И он устроил там жертвенник*» (*Быт. 26. 1—25*).

«Иаков же вышел из Вирсавии и пришел на одно место... и взял один из камней того места и положил себе изголовьем. И увидел во сне... Господь... говорит...: землю, на которой ты лежишь, я дам тебе и потомству твоему... и распространишься к морю и к востоку, и к северу, н к полудню... И встал Иаков рано утром и *взял камень*, который он положил себе изголовьем, и *поставил его памятником и возлил елей*[22] *на верх его*. И нарек имя месту тому Вефиль» (*Быт. 28. 10—19*).

Жертвенник Иакова (камень, на котором совершено возлияние Богу) не только «священный камень», как обычно интерпретируют его, а и «памятник» устного договора о землевладении, заключенного на этом месте. По-

добный жертвенник/«памятник» был сооружен Иаковом и в месте договора о размежевании землевладений с его тестем Лаваном: «Теперь заключим союз я и ты..., и *взял Иаков камень и поставил его памятником*. И сказал Иаков родственникам своим: наберите камней, и они взяли камни и сделали холм. И сказал Лаван...: Этот холм — свидетель и этот памятник — свидетель, что ни я не перейду к тебе за этот холм, ни ты не перейдешь ко мне за этот холм и за этот памятник для зла..., и *заколол Иаков жертву* на горе и позвал родственников своих..., и они ели и ночевали на горе» (*Быт. 31. 44—54*). Этот жертвенник/памятник был воздвигнут сторонами, заключившими договор, в качестве материального гаранта соблюдения договора. «Собранные в кучу камни являли собой как бы каменную запись, документ,... который в случае несоблюдения договора должен был свидетельствовать против нарушителя» (*Фрэзер 1989: 290—291*). Так что этот «памятник» был не только «мемориалом» — местом «памятного события», а и «текстом», «каменной летописью», достаточно красноречивой и для современников, и для потомков. В тот период, когда не было буквенного письма, именно камень в руках первобытного человека был средством выражения мысли, в частности, волеизъявления. Для древнего кочевника «...ничего не могло быть проще этого. Стоило только первый попавшийся камень поставить в особое, искусственное положение, в каком он не встречается в природе, чтобы сделать его знаком... Потому-то в древней символике кучи камней, сложенных с известной целью, служили образом буквенного шрифта» (*Олесницкий 1895: 1*). Там, где современный коллектив («юридическое лицо») при заключении договора ставит печать, а современный человек («физическое лицо») ставит свою подпись, первобытный коллектив в знак заключения устного договора на этом месте ставил большой камень, а каждый полноправный член коллектива в знак согласия соблюдать условия этого договора клал свой маленький камень.[23] Тем самым куча из мелких камней была своего рода «протоколом голосования» по жизненно важному для коллектива вопросу (референдумом), а количество мелких камней в «куче» соответствовало списочному составу лиц, принимавших участие в голосовании и «проголосовавших» «за». Сама «юридическая процедура» этого договора, заключенного между людьми, несомненно, повторяет процедуру договора с Богом, в котором жертвенник тоже был не только местом культа («алтарем», «престолом Господним»), но и «письменным документом», обязывающим обе стороны (и человеческий коллектив, и Бога) соблюдать условия данных здесь устных обетов.

Библейские легенды о жертвенниках Иакова проливают свет на функцию целого класса ископаемых мегалитических сооружений — «диких камней», и по сей день находимых посреди степей, в давние времена служивших местами кочевий скотоводческих племен. В терминах археологии — это «менгир», который, как правило, отмечен характерным знаком «жертвенника Завета», известным еще по палеолитическим стоянкам — ⊙ (круг с точкой посередине) (*илл. 3*), наряду с которым появляются и новые знаки — ⊕ (круг с вписанным в него крестом), ☸ (колесо с 12 спицами), которые, сохраняя этимологические смыслы архаического знака, приобретают новые конкретные смыслы в соответствии с изменившимися представлениями о Природе и Обществе, организуя систему взаимно-однозначных соответствий во всей интеллектуальной сфере деятельности человечества:

палеолит	**неолит**	
охотничий быт	**период скотоводства (начало)**	**(конец)**
круглое число	«все 4»	«все 12» (дюжина)
круг семьи	4 жены	12 сыновей
	4 матрилокальных рода[24]	12 патриархальных родов
округа	пространство «на все 4 стороны»[25]	
круглый год	4 времени года	12 месяцев
	4 четверти/квартала[26]	
круглый стол	квадрат о 4 углах на 4 ножках	на «12 персон»
круглая печать	⊙ ⊕	⊛

Как знак на жертвенном камне кочевников-скотоводов знак ⊕ (круг с вписанным в него крестом) означает, что *это то самое место, где «все 4» родовых клана, из которых состоит община, обязуются приносить здесь в жертву Богу-хозяину Земли «все» виды даров этой земли по договору с Богом о получении в пользование земли, распростершейся от этого камня «на все 4 стороны».*

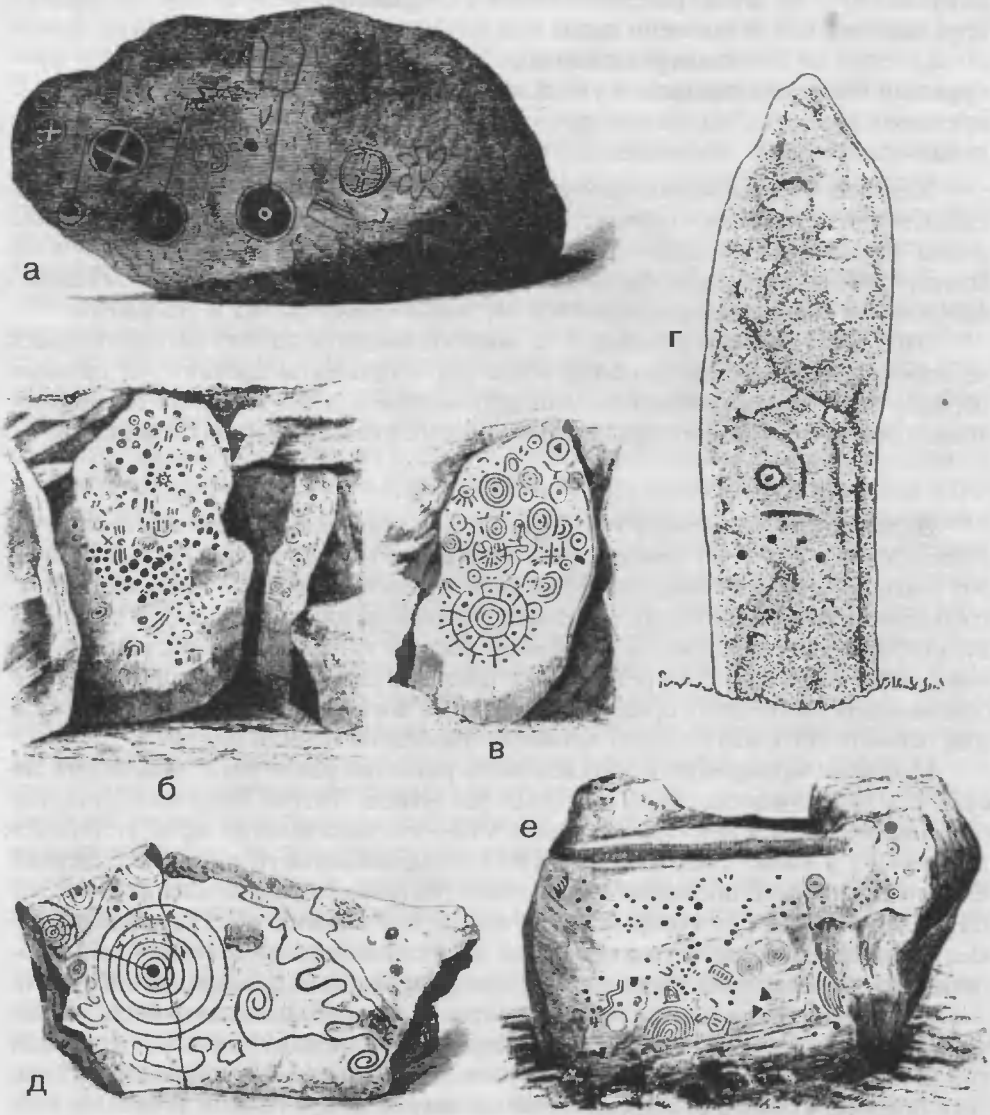
Этот текст — конвергентен, т. е. воспроизводится во всех регионах Земли на определенном уровне развития общества. Рудименты древних жертвенных обрядов скотоводов-кочевников, зашифрованные в этом знаке, до сих пор сохраняются в пастушеских праздниках оседлых цивилизованных народов. [27]

* * *

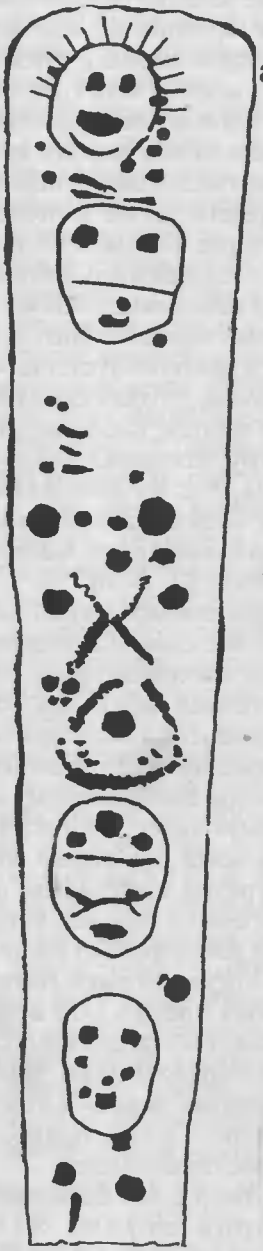
Дальнейшие перемены в хозяйственном укладе первобытной эпохи связаны с переходом к оседлому земледелию, которое произвело кардинальный переворот в создании эффективной пищевой базы человечества, резко повысив его благосостояние. Наиболее благоприятными регионами для возделывания зерновых культурных растений оказались районы с жарким климатом и паводковыми разливами больших рек, где в результате создания и совершенствования ирригации (системы искусственного орошения) развилось поливное земледелие, послужившее основой того, что принято называть «городской цивилизацией».

Местами зарождения и интенсивного развития раннеземледельческих государств оказались бассейны крупных рек (Нила, Тигра, Евфрата и др.), где оседлые поселения появляются уже в VIII—VII тысячелетии до н. э. (*Массон 1989: 34*), а в VI—V тысячелетии до н. э. складываются государства (Древний Египет, Вавилон). В последующие тысячелетия происходило заселение рек меньшей величины, среди которых и Иордан. В библейских текстах освоение земель в бассейне Иордана трактуется как окончательное переселение «избранного народа» в «Землю Обетованную» (обещанную Богом их предкам-кочевникам).

По старой традиции в качестве платы за землепользование была назначена кровавая жертва, но «цена» возросла. Если от охотников Бог требовал только крови (первого) животного, убитого на охоте, а у скотоводов из нового приплода стадных животных по одному от каждого вида (теленка, козленка, ягненка, осленка), то с земледельцев в уплату за сытую жизнь на плодородной земле Бог потребовал «все первородное», в том числе и человеческих первенцев мужского пола: «Моисей пас овец у Иофора, тестя своего,... и воззвал к нему Бог:... я увидел страдание народа твоего в Египте ... и иду... вывести его из земли сей в землю хорошую и просторную,... где течет молоко и мед» (*Исх. 3. 1—8*). «И, когда введет тебя Господь в землю, ... где течет молоко и мед, *отделяй*



Илл. 3. Жертвенник скотоводов-кочевников (менгир)
А — с геометрическими знаками:
а — Великобритания (по Дж. Фергюссону);
б, в, е — Ирландия (по Дж. Фергюссону)
г — Хакассия (по Л. Кызласову);
д — Шотландия (по Дж. Фергюссону)



а

б

в

Б — с личиной бога-«сотрапезника»:
а — Хакассия (по Л. Кызласову);
б — Корсика (по П. Ланкастеру)
в — Нижний Амур (по А. П. Окладникову)

Господу... все первородное мужского пола...» (*Исх. 13. 11—12*). В других местах Бог выразился более определенно: «Не медли (приносить — *Н. Е.*) *начатки от гумна твоего и от точила твоего, отдавай мне первенца из сынов твоих. То же делай с волом твоим и с овцою твоею и с ослом твоим»* (*Исх. 22. 29—30*). «И сказал Господь Моисею: *освяти мне каждого первенца*, разверзающего ложесна,... *от человека до скота, они мои»* (*Исх. 13. 2*).

Эта «плата», по-видимому, не казалась избранному народу чрезмерной, ибо в ответ на предложение Бога вспомнить, что было с ним в период кочевого быта («от Ситтима до Галгал»), народ Израиля тотчас возопил: «*С чем предстать мне пред Господом*, преклониться пред Богом небесным? Предстать ли мне пред ним *со всесожжениями, с тельцами однолетними? Но можно ли угодить Господу тысячами овнов или неисчислимыми потоками елея? Разве дам ему первенца моего,... плод чрева моего?»* (*Мих. 6. 6—7*). Так что, когда в голодный период скитаний по Синайской пустыне «...Моисей пересказал народу все слова Господни и все законы,... отвечал ему весь народ в один голос, и сказали все: Все, что сказал Господь, сделаем... И написал Моисей все слова Господни и, встав рано по утру, *поставил под горой жертвенник из 12 камней* по числу 12 колен Израиля,... и *заклали тельцов в мирную жертву Господу ... и, взяв половину крови, влил в чаши и окропил народ, а другою половиной окропил жертвенник, говоря: вот кровь Завета*, который Господь заключил с вами о всех словах сих» (*Исх. 24. 3—8*).[28]

Читая этот библейский эпизод, мы не задумываемся о том, как (при отсутствии буквенного письма) Моисей «написал все слова Господни» и каким образом народ «отвечал в один голос» (т. е. «проголосовал») «за» (соблюдение условий договора). А «написал» Моисей и «голосовал народ» так, как обычно в каменном веке, заключались договоры, которые «писались» камнями непосредственно на земле и жертвенной кровью на камнях жертвенника.

Подобно Иакову, в знак заключения договора поставившему каменный жертвенник и тем самым как бы «подписавшему» Завет, и Моисей «написал все слова Господни» (т. е. текст Завета), «поставив под горою жертвенник из 12 камней», который в своей структуре отразил изменения, происшедшие в социальном строе общества. Если во времена Иакова, когда его род мыслился единым (целым), в знак заключения договора был поставлен один жертвенный камень,[29] то во времена Моисея, когда потомки Иакова-Израиля осознали себя как конфедерацию суверенных племен («12 колен Израиля») — для заключения договора с Богом («Завета») понадобилось 12 камней, на которых «весь народ» (т. е. «12 колен Израилевых) в знак согласия соблюдать условия договора «расписался» «кровью завета» в том, что «сия чаша никого не минует» (сегодня ты ради общего блага принес в жертву своего первенца, а завтра эта горькая участь постигнет меня).

После смерти Моисея Бог подтвердил договор с его преемником Иисусом Навином: «Всякое место, на которое ступят стопы ног ваших, я даю вам,... от пустыни до реки великой, реки Евфрат... и до великого моря к западу солнца будут пределы ваши» (*И. Нав. 1. 1—4*) и, как только «сыны Израиля» достигли наконец желанных берегов, напомнил им об устройстве жертвенника: «Когда весь народ перешел через Иордан, Господь сказал Иисусу: возьмите 12 человек по одному человеку из колена,... возьмите ... из середины Иордана...12 камней...и положите их на ночлеге, где будете ночевать в ту ночь. И призвал

Иисус 12 человек,... по одному человеку из колена. И сказал им: ... пойдите в середину Иордана и возьмите оттуда... по одному камню по числу колен Израилевых, чтобы были они у нас знамением, памятником навек. И сделали сыны Израилевы, как приказал им Иисус, взяли 12 камней из Иордана... по числу 12 колен Израилевых,... перенесли с собой на ночлег и положили их там... 12 камней, которые взяли они из Иордана, Иисус поставил в Галгале... (*И.-Нав. 4. 1—20*), «и называется это место Галгал» (*И.-Нав. 5. 9.*).

В русском переводе слово «Галгал» трактуется как лишенное смысла имя собственное (топоним, название места первой стоянки).[30] Между тем в древнееврейском языке слово galgal с прозрачной этимологией (— gal — «круг») имеет значимый нарицательный смысл, буквально «кромлех» / категориально — *«жертвенник»*. Ср.: «В галгалах *закалали в жертву тельцов, и жертвенники* их стояли как груды камней» (*Ос. 12. 11*). И там, где географический смысл этого названия кажется совершенно очевидным, он не бесспорен, ибо это название обычно употребляется в контекстуальной связи с жертвоприношением. Ср.: «Народ же *из овец и волов взял лучшее для жертвоприношения* ... в Галгале» (*1 Царств 15. 21*). Поэтому следует иметь в виду, что когда Библия говорит о том, что «... сыны Израилевы... в Галгале *совершили Пасху*[31] в 14 день месяца вечером и на другой день Пасхи стали есть из произведений земли сей» (*И.-Нав. 5. 10—11*), то речь идет об исполнении Завета не на месте под названием Галгал (с большой буквы), а именно на *жертвеннике Завета* / в кругу из 12 камней, который и был «текстом» договора с Богом о пропитании.

И, если во времена скитаний по пустыне заключенный с Богом «Завет» был договором-обязательством, то при вступлении во владение «Землей Обетованной» он получил статус «закона»,[32] который в переводе на язык современной юрисдикции означал следующее: «До тех пор, пока все 12 колен Израиля (т. е. 12 племен, входящих в Конфедерацию) на этом жертвеннике «всем миром» совершают календарное жертвоприношение, Бог отдает им в пользование эту Землю как равноправным перед Богом в отношении распределения общего блага (в данном случае «кормовой территории) и равнообязанным в соблюдении договора».

Так же, как жертвенник охотников и скотоводов, жертвенник земледельцев — это не только архитектурное сооружение. Он принадлежит тому вещному миру культуры, который не ограничен своей чисто утилитарной функцией, а несет важную семантическую нагрузку, в знаковой форме выражая фундаментальные идеи и образы. Самой своей геометрией (концентрический круг) галгал/кромлех воспроизводил знак («жертвенник завета»), который у своего архетипа — жертвенника охотников и скотоводов — унаследовал весь комплекс синкретических смыслов, добавив и новые:

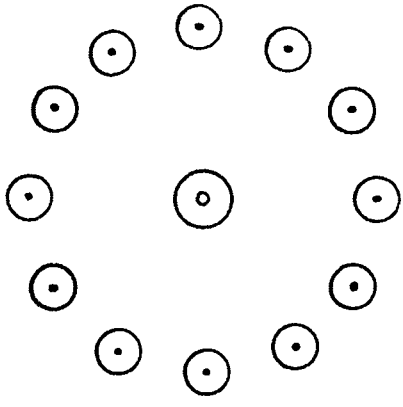
палеолит	**век металла (бронзовый, железный)**
охотничий быт	**период оседлого земледелия**
круглое число	«все 12»
круг семьи	«12 колен Израилевых» — конфедерация 12 племен
округа	территория государства из 12 автономных областей
круглый год	12 месяцев (12 «двунадесятых» праздников)
круглый стол	жреческая коллегия из 12 жрецов[33]
круглая печать	
Круг	геометрическая[34] фигура / эталонная мера земли.[35]

В этой связи становится очевидно, что 12 камней кромлеха были не только *жертвенными камнями* племен, входящими в Конфедерацию, которые совершали здесь «календарное» жертвоприношение, но и материализованным «календарем», в котором каждый камень соответствовал определенному празднику, определяя собой время и место священнодействия в течение всего года, и моделью идеальной меры всех вещей в Природе и Обществе.

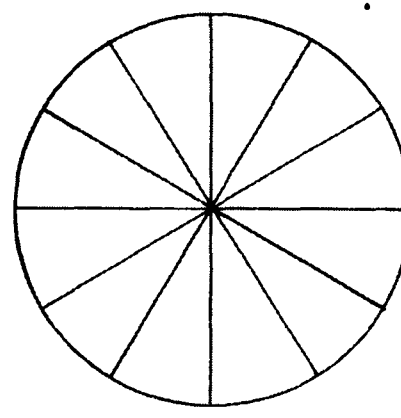
Земледельцы периода начальной оседлости учились мерить Время и Землю, деля их на равные части так, как они испокон веков делили жертву/еду на алтаре/столе — «всем поровну».[36] Эта процедура жертвенного обряда оказывается непосредственным прототипом и абстрактного математического действия («деления»), и конкретно административно-территориального деления территории государства, которое по своей процедуре было установлением взаимно-однозначного соответствия между структурой жертвенника и площадью земли:

совокупное множество дискретных единиц

целое, разделенное на равные части



~

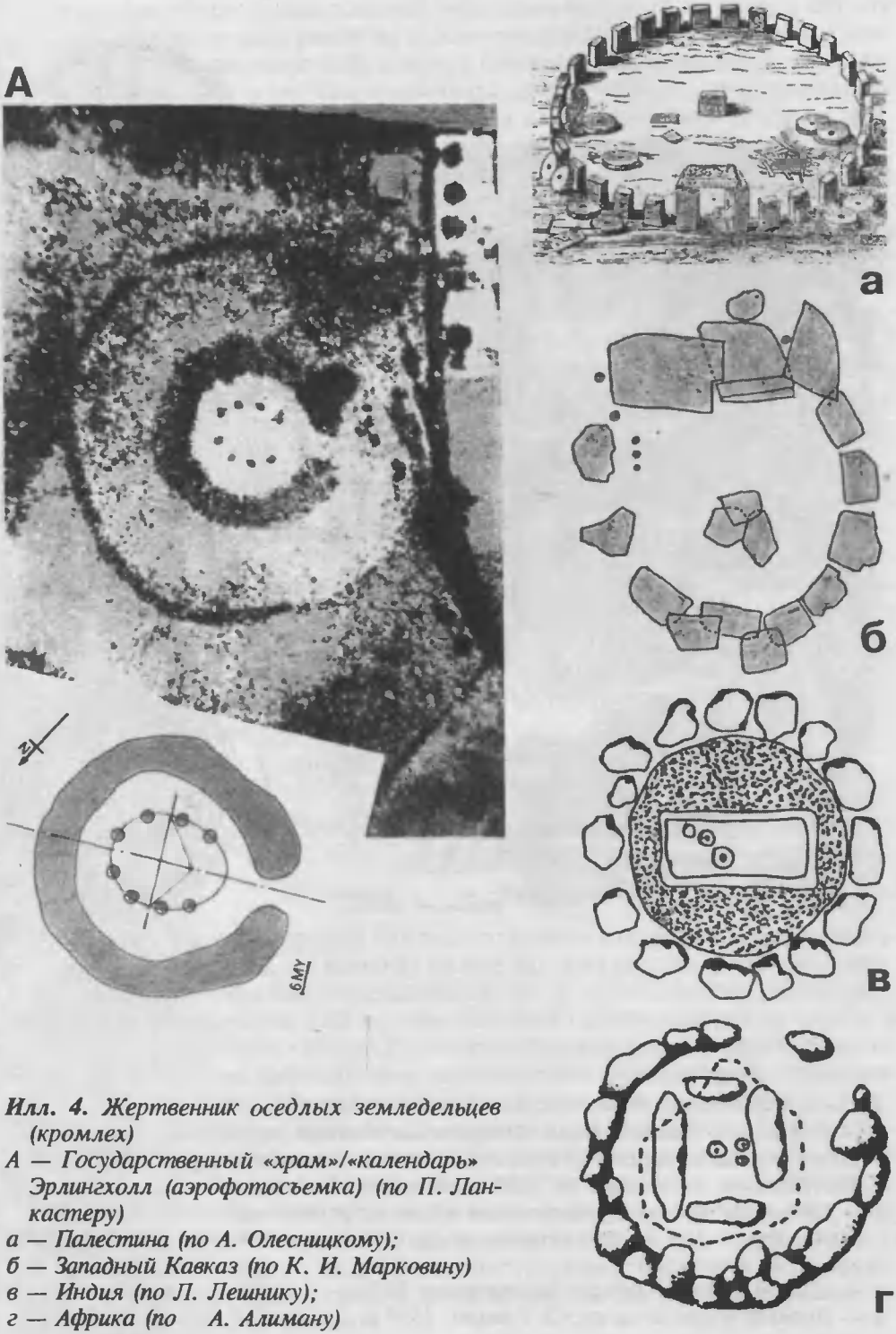


жертвенник Завета 12-ти колен Израиля

Земля Обетованная (из 12 областей)

Тем самым, жертвенник ранних земледельцев в виде круга из 12 камней был не только «Престолом Господним», на котором Человечество в надежде на светлое будущее «угощало» Бога-Хозяина Земли кровью своих первенцев, но и «текстом основного закона», т. е. древнейшей Конституцией первобытной коммуны, «написанной» жертвенными камнями непосредственно на Земле и жертвенной кровью на камнях жертвенника, которая устанавливала основной принцип раздела Общего блага (от куска пищи за обеденным столом до территории Земли, полученной в общее пользование) — от всех по способности — всем поровну».[37]

Современное человечество оказалось заложником этого «Ветхого Завета», который и идее коммунизма, и идеалу «равенства и братства» народов, объединившихся в Конфедерацию, и тексту Конституции федеративного государства возвращал этимологический смысл «текстов, написанных жертвенной кровью» на «Алтаре Отечества».[38]



Илл. 4. *Жертвенник оседлых земледельцев (кромлех)*

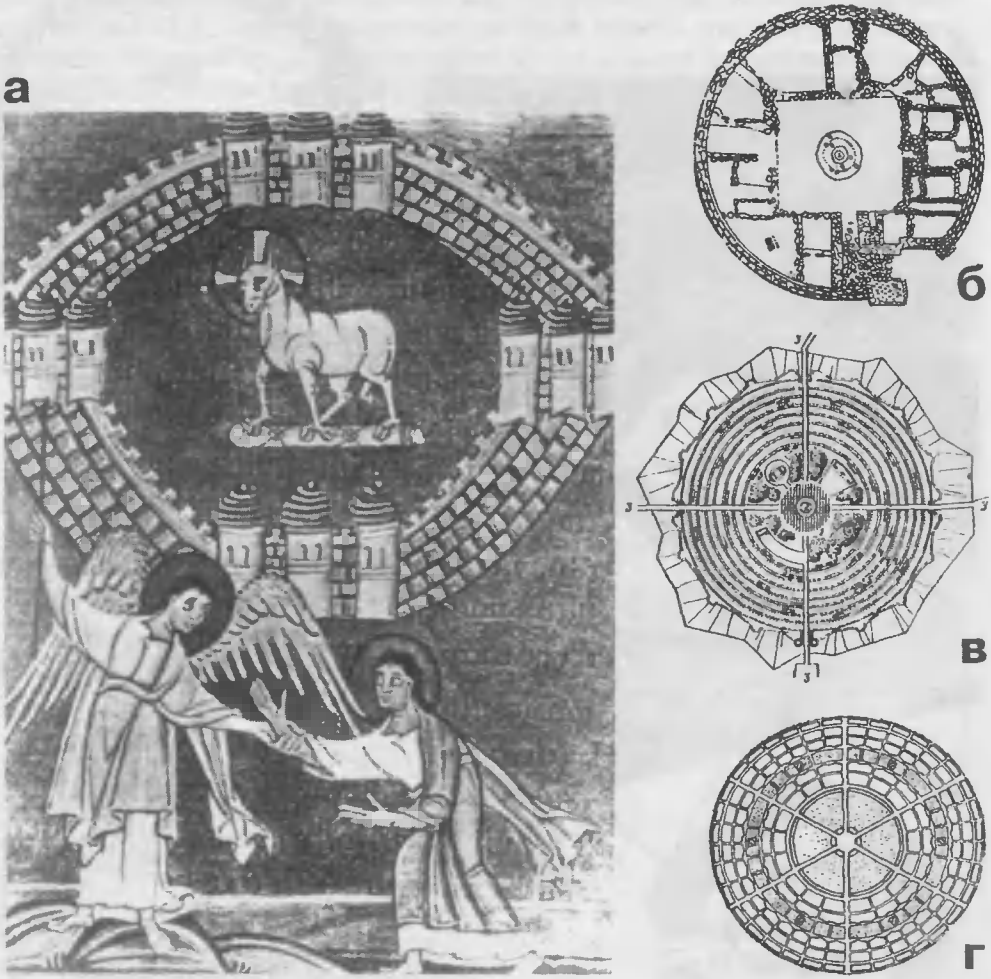
А — Государственный «храм»/«календарь» Эрлингхолл (аэрофотосъемка) (по П. Ланкастеру)

а — Палестина (по А. Олесницкому);

б — Западный Кавказ (по К. И. Марковину)

в — Индия (по Л. Лешнику);

г — Африка (по А. Алиману)



Илл. 5. Архаический жертвенник как «этимон» города

а — Иерусалим (иллюстрация «Откровения Иоанна», в котором столица 12 колен Израиля предстает в пластике ветхозаветного жертвенника). Бамбергское Евангелие. Ок. 1020 г. Бамберг. Библиотека.

б — Поселение древних земледельцев в зоне искусственного орошения (Дэу-Кале. Хорезм). В центре отчетливо просматриваются остатки кромлеха (по С. П. Толстову)

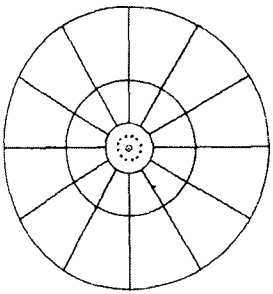
в — «Город-Солнце» Томазо Кампанеллы XVII в.

г — Проект «Города-сада». Э. Говард. 1898 г.

В силу конвергентности мышления фундаментальные идеи и средства их выражения были сходны во всех земледельческих обществах, а потому на определенной стадии развития человеческой цивилизации получали универсальное воплощение в виде знаков и символов. Во всем ареале земледелия от Африки (на юге) до Скандинавии (на севере), от Атлантического океана (на западе) до Тихого (на востоке) находим аналогичные описанным в Библии и находимым в Палестине круги из камней — в археологической терминологии «кромлехи»,[39] о назначении которых спорят. Скромные по масштабу сооружения, в центре которых находят окрашенные красной охрой костные останки людей и животных (*илл. 4*), классифицируют как «погребение, заключенное в магический круг, обеспечивающий неприкосновенность останков родовых предков» (*Марковин 1970: 15*), а грандиозные комплексы концентрических кругов на вершинах гор (*илл. 5*) считают «храмами Солнца», созданными в соответствии с астрономическо-математической схемой.[40]

Между тем общей особенностью и малых, и больших кромлехов является наличие в центре круга жертвенного стола, который позволяет видеть в этих сооружениях жертвенник,[41] подобный библейскому «галгалу», в масштабе от семейного до общенационального (государственного), на котором хозяйственный коллектив (субъект договора с Богом о землепользовании) совершал жертвоприношение первин (первых плодов нового урожая)[42] по обету, данному Богу-хозяину этой земли.

Вместе с тем кромлех был не узкофункциональным архитектурным сооружением, «местом принесения Богу святых даров», а универсумом, центром системы концентрически вписанных друг в друга объектов, имеющих единую структуру:



стол	на 12 жрецов
столица	с 12 вратами (на 12 камнях)[43]
«Земля Обетованная»	из 12 областей по числу «12 колен»
Вселенная	с 12-ю фазами солнцеворота (зодиак)

Так что, как это ни трудно для нашего понимания, но архаический жертвенник (в виде круга из 12 камней) был не только культовым центром округи — «храмом» оседлых земледельцев, но и политическим центром — «столицей» государства, а 12 жрецов, священнодействовавших на «столе» в ее центре, архаическом «Алтаре Отечества», были не только сакральной коллегией (прототипом Синода), но и политическим органом страны (прототипом «Сената», «Совета федерации»), отвечавшим за ее благоденствие.

Именно структура кромлеха, состоящего из 2-х основных частей — стола[44] (в центре) и «ограды» из 12 камней (по периметру сакрального пространства) в пору становления городской цивилизации послужила идеальной моделью системы расселения («двенадцатиградья»). В центре государства столица — город с 12 вратами, открытыми «на все стороны» (в сельскохозяйственные угодья 12 административно-территориальных районов). По периферии — «ограда» из 12 крепостей (пограничных застав, таможен) с «запертыми вратами».

Такие системы известны во всем ареале Средиземноморья. Согласно Страбону, такую структуру имел древний союз пеласгийских городов Аттики при царе Кекропсе, пока Тезей путем синойкизма не объединил их в единое государство — Афины (*Strabo. IX. 1, 2*). Знакомство с подобными союзами обнаруживает Гомер в описании мифического народа феаков, которым управляли 12 басилевсов во главе с Алкиноем (*Hom. Od. VIII*).

Это архаическое объединение было известно и Платону, который использовал его как модель своего «идеального государства». Страна, управляемая 12 философами, делится на 12 районов, а столичный город на 12 частей. Соответственно административные и религиозные учреждения возглавлялись 12 должностными лицами, каждый из которых управлял страной в течение месяца (1/12 годового цикла). В пантеоне было 12 богов, которым было посвящено 12 праздников, названия которых получали и месяцы календаря, и филы. Каждая из этих фил выставляла по воинскому подразделению, которое в течение месяца несло службу в одном из 12 районов государства (*Plat. Leg. V, 14; VI, 4—7, 15; XI, 3*).

Эта структура просматривается и в умозрительном образе конкретно столицы «12 колен Израилевых», и в топографии реально существующих столиц, которые не только имеют схему «галгала» (колеса с 12 спицами), но и в микротопонимике сохраняют названия улиц (в прошлом дорог, ведущих из 12 врат), соответствующих «двунадесятым праздникам» церковного календаря, как бы распластанного на земле,[45] и в геометрии «идеальных городов» (*илл. 5*), этимоном которых является кромлех.

Таким образом, архаический жертвенник как «текст», написанный камнями на Земле, был знаком идеального миропорядка, установленного Высшим Разумом, управляющим Законами Вселенной, едиными для Природы и Общества.

ЛИТЕРАТУРА

Арциховский 1947 — Арциховский А. И. Введение в археологию. — М., 1947.

Гурина 1967 — Гурина Н. Н. Мир глазами древнего художника Карелии. — Л., 1967.

Дворецкий 1958 — Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. — М., 1958. — Т. 1.

Дворецкий 1987 — Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. — М., 1987.

Ерофеева 1990 — Ерофеева Н. Н. Образы еды в античной драматургии как ключ к смыслу театральных жанров // Образ — смысл в античной культуре. Под ред. Л. И. Акимовой. — М., 1990. — С. 151—163.

Ерофеева 1995 — Ерофеева Н. Н. О подоплеке ветхозаветного пасхального жертвоприношения в сюжете распятия Христа // Библия в культуре и искусстве. Под ред. И. Е. Даниловой / Виппеpовские чтения, вып. XXVII. — М., 1995. — С. 56—69.

Ерофеева 1998 — Ерофеева Н. Н. «Алтарь Отечества» двух революций // Введение в храм. Под ред. Л. И. Акимовой. — М., 1998. — С. 416—427.

Иванов 1970 — Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири XIX — первой половины XX вв. — Л., 1970.

Календарные обычаи 1977 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX вв. Весенние праздники. Под ред. С. А. Токарева. — М., 1977.

Календарные обычаи 1979 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX вв. Летне-осенний цикл. Под ред. С. А. Токарева. — М., 1979.

Лаушкин 1959 — Лаушкин К. Д. Онежское святилище. Ч. 11 (Опыт новой расшифровки некоторых петроглифов Карелии) // Скандинавский сборник. Труды Тартуского университета, 1959. — Т. 4.

Линевский 1939 — Линевский А. М. Петроглифы Карелии. — Петрозаводск, 1939. — Ч. 1.

Марковин 1970 — Марковин В. И. Исследование памятников дольменной культуры // АО 1970. — М., 1971.

Массон 1989 — Массон В. М. Первые цивилизации. — М., 1989.

Обермайер 1913 — Обермайер Г. Доисторический человек. Пер. с нем. П. Ю. Шмидта с предисл. Д. Н. Анучина. — СПб., 1913.

Олесницкий 1895 — Мегалитические памятники Святой земли. Исследование проф. Киевской духовной академии А. А. Олесницкого // Православный Палестинский сборник, 1895. — Вып. 2 (41).

Окладников, Запорожская 1972 — Окладников А. П., Запорожская В. А. Петроглифы Средней Лены. — Л., 1972.

Окладников, Мартынов 1972 — Окладников А. П., Мартынов А. И. Сокровища Томских писаниц. Наскальные рисунки эпохи неолита и бронзы. — М., 1972.

Окладников 1980 — Окладников А. П. Петроглифы Горного Алтая. — Новосибирск, 1980.

Равдоникас 1937 — Равдоникас В. И. Элементы космических представлений в образах наскальных изображений // СА, 1937. — № 4. — С. 11—32.

Савватеев 1970 — Савватеев Ю. А. Залавруга. — Л., 1970.

Словарь 1979 — Словарь русских народных говоров. — Л., 1979. — Вып. 15.

Спицын 1929 — Спицын А. А. Олонецкие петроглифы // Сборник Ленинградского общества исследователей культуры финно-угорских народностей. Л., 1929.

Тайлор 1989 — Тайлор Э. Б. Первобытная культура. Пер. с англ. Д. А. Коропчевского. — М., 1989.

Фрэзер 1983 — Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. под ред. М. К. Рыклина. — М., 1983.

Фрэзер 1989 — Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. Пер. с англ. Д. Вольпина. — М., 1989.

Фрейденберг 1997 — Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. — М., 1997.

Хокинс 1977 — Хокинс Дж. Кроме Стоунхенджа. Пер. с англ. — М., 1977.

Ярославский 1923 — Ярославский Е. Как родятся, живут и умирают боги и богини. — М., 1923.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Эта статья публикуется позже других статей автора на тему жертвоприношения (*Ерофеева 1990; 1995; 1998*), но предполагает предварительное прочтение.

[2] Так, у алгонкинов существовал обычай на празднестве бросать первый кусок пищи в огонь, при этом они просили духов «помочь им отыскивать пищу» (*Тайлор 1989*: 470).

[3] «Само слово жрец-священник происходит от слова жрети-жрать; главное занятие этих почтенных людей было съедать те многочисленные жертвы, которые им приносили верующие» (*Ярославский 1923: 114*). Повсеместно «жрецу (священнику) вменялось в обязанность вкусить от каждой жертвы. В королевстве Конго жрец, почитаемый богом на земле, должен вкусить от плодов нового урожая до того, как они поступят в пищу людям — западноафриканский жрец поедает (точнее было бы перевести пожирает — *Н. Е.*) как лицо наиболее близкое к духу жертвенные яства, приносимые ему» (*Тайлор 1989*: 468).

Священное писание изобилует подобного рода примерами: «... как о жертве повинности, так и о жертве за грех закон один: она принадлежит священнику,... и всякое приношение хлебное, которое печено в печи, и всякое приготовленное в горшке или на сковородке, принадлежит священнику» (*Лев. 7. 7—9*). Или: «Священник, совершающий жертву за грех, должен есть ее, она должна быть съедена на дворе скинии собрания» (*Лев. 6. 26*). «Когда кто приносил жертву, отрок священнический во время варки мяса приходил с вилкой в руке своей и опускал вилку в котел или кастрюлю или горшок. И что вынет вилка, то брал себе священник» (*1 Царств 2. 13—14*). Получение священником доли жертвенной пищи, сваренной в храме, считалось нормой. Порицалось получение сырого мяса «прежде нежели сожигали тук» (т. е. отдавали Богу его долю) (*Тайлор 1989*).

[4] См. (*Дворецкий 1958: 1710*).

[5] См. (*Дворецкий 1987: 821*).

[6] «Зулусы оставляют мясо жертвенного буйвола на всю ночь, будучи убеждены, что духи божественных предков приходят его есть... На Эспаньоле (Гаити) во времена Колумба жертвенная пища оставлялась в кумирне, чтобы идолы могли поесть. На следующий день после того, как духи наелись, еда разбиралась по домам»... Караибы воображают, что слышат, как по ночам духи... жуют выставленную для них пищу» (*Тайлор 1989: 472*).

[7] Таковы: — обычай остяков выливать ежедневно суп в чашку, приделанную ко рту идола; — обычай ацтеков выливать кровь и класть сердце принесенного в жертву человека в рот их чудовищного идола (*Тайлор 1989: 468*). Перечень примеров может быть сколь угодно продолжен.

[8] «В Греции и Риме хлеб выпекался в храмах Гестии-Весты... В Индии и Вавилоне имеются священные повара при храмах, по большей части жрецы» (*Фрейденберг 1997: 58*). Библия показывает, как в древнем Израиле во время жертвоприношения в храме совершается варка *мяса* (*1 Царств 2. 13—16*).

[9] В Риме части жертвенного животного приносились на алтарь в виде вареного или жареного блюда (*Фрейденберг 1997: 58*).

[10] В Македонии и по сей день в праздник св. Георгия, который в христианском календаре считается праздником пастухов, обязательно было церковное освящение уже приготовленного жаркого из ягненка, по кусочку от которого должен был съесть каждый односельчанин здесь же в церкви (*Календарные обычаи 1977: 264*).

[11] Т. е. животные.

[12] «В Индии и Северной Бенгалии божеству назначается только кровь жертвы, а мясо предоставляется жертвователю. Западноафриканские негры бенин приносят своему идолу в жертву петуха, но отдают ему только кровь, а мясо... приберегают для себя» (*Тайлор 1989: 469*).

[13] «Некоторые из (индейских — *Н. Е.*) племен Северной Америки воздерживаются от употребления в пищу крови, «... потому, что в ней заключена жизнь и душа» (*Фрэзер 1983: 220*).

[14] К разряду устойчивых особенностей писаниц жертвенных мест охотников является то, что изображения делаются кровью, которую со временем заменила красная охра.

[15] На заре цивилизации человечество не знало другой краски кроме красной (первоначально непосредственно крови). Ср. диалектное название крови — «краски» (*Словарь 1979: 177*).

[16] Когда «краска» (красная/кровь) поменяла свой цвет на черный.

[17] Этот принцип изображения жертвы сохраняется до наших дней в христианских иконах, изображающих не просто «распятие Христа на Голгофе» (как казнь осужденного на смерть преступника), но и буквально прободение копьем тела жертвы, кровь которой собирается в Причастную чашу.

[18] Ср. весьма выразительные названия книг Священного писания: «Ветхий Завет», «Новый Завет».

[19] Одним из первых эту гипотезу высказал В. И. Равдоникас, аргументируя ее лингвистическими соображениями: «Н. Я. Марр многократно с помощью палеонтологии речи показал, что термины *круг, колесо* ... в своей исходной форме имели космическое содержание, обозначали небо и солнце... Почему же круги... скальных изображений должны иметь другую семантику?» (*Равдоникас 1937: 12*). Эту гипотезу поддерживают и другие исследователи первобытного искусства (*Лаушкин 1959: 253; Окладников, Мартынов 1972: 68, 71, 131*). Между тем она весьма уязвима, поскольку жертвенный ритуал знает и другой «круг» — естественную границу света/тепла костра, которая осознавалась первобытными охотниками как граница Дикой Природы и Культуры, чужого и своего (освоенного) пространства, которое по аналогии с пространством вокруг костра мыслилось круговым (ср. «округа»).

[20] Т. е. избранному народу.

[21] Т. е. источил кровь.

[22] «Елей» — букв. «возлияние, предназначенное Богу». В земледельческий период словом «елей» стали называть масло. Но в руках скотовода масло — анахронизм. Здесь речь идет несомненно о возлиянии крови (как божьей доле жертвы).

[23] Библейский пророк Иезекиил называет такие кучи из маленьких камней «всенародными камнями» (*Иезек. 23. 47*). Обычай класть камень в знак заключения на этом месте устного договора рудиментарно сохраняется у цивилизованных народов и по сей день. В Черногории при заключении мирных договоров представители обоих сторон бросают камни в воду. В горной Франции кучи камней кладут при заключении брачных контрактов (*Олесницкий 1895: 40*).

[24] Именно таким был «семейный круг» Иакова, сыновья которого произошли от 4-х матерей: Лии, Рахили, Валлы и Зелфы.

[25] Именно в легендах о договоре с Богом скотоводов-кочевников находим в качестве устойчивого мотива предложение при обозрении своих владений «посмотреть на север, юг, запад и восток» (*Быт. 13. 14; 28. 14*).

[26] Рудименты этой системы счисления времени сохраняются до сих пор в таких циклах, как «учебный год», «финансовый год», которые мыслятся поделенными на 4 равные части.

[27] У христиан Западной Европы главным скотоводческим праздником является день св. Георгия, покровителя пастухов, к которому приурочено заключение новых и подтверждение старых договоров, в т. ч. об аренде земли, уплата налогов и подати — явный пережиток старых представлений о договоре с Богом, поскольку они заключаются в процедуре жертвоприношения. Ритуал Георгиева дня очень архаичен. Особое внимание обращают на себя обряды с кровью жертвы, которые так или иначе связаны с числовой идеей «все 4» или знаком креста. Так, в Греции в жертву приносят белого ягненка из числа родившихся первыми. Его закалывают на церковном дворе, *кровью окропляют «все 4 угла церкви»*, а мясо делится между всеми поровну (*Календарные обычаи 1977: 352*). В Шумадии (Югославия) заклание жертвенного ягненка происходит в присутствии всех членов семьи, глава которой *кровью жертвы рисует знаки креста* на лбу и щеках каждого члена семьи. В Восточной Сербии жертвенных барашков закалывают и жарят на *перекрестке* улиц (*Там же: 264*).

[28] Описывая жертвоприношение Завета, Библия упоминает только тельцов, умалчивая о человеческих первенцах, имея в виду сделанное впоследствии послабление — разрешение их «выкупать». Впоследствии так и было, но в Синайской пустыне, где не было ничего, кроме «манны небесной», неимущий и голодный народ не имел средств для «выкупа» и, только что согласившись выполнить это условие, не мог сразу же нарушить его и должен был заплатить настоящую землю за избавление от страданий. Не случайно в этом эпизоде упоминается не одна, а две чаши, в которые была собрана жертвенная кровь. Как я понимаю это место, одна была с кровью тельцов, другая с кровью детей-первенцев.

[29] Менгир (вертикально стоящий камень) — символ патриархального рода.

[30] Это явное недоразумение. Библия совершенно недвусмысленно говорит, что для первой стоянки было выбрано место у ворот Иерихона, и если оно уже назвалось словом «Галгал», то это значит, что там уже были кромлехи до того, «сыны Израилевы» поставили в этом месте свой круг из камней.

[31] Библия не описывает подробно, как было совершено первое пасхальное жертвоприношение в Земле Обетованной. Однако едва ли можно сомневаться в том, что потомки тех, кто во времена Моисея «заключил Завет» (договор с Богом о «плате» за «землю, в которой течет молоко и мед»), достигнув наконец этой земли, осмелились нарушить его. А коли так, то «весь народ», т. е. все 12 колен Израилевых должны были заклать на жертвеннике Завета не только «тельцов», о которых Библия говорит открытым текстом, но и своих первенцев, о которых она тенденциозно умалчивает.

О том, что человеческие жертвоприношения в древней Палестине были нормой, свидетельствуют многочисленные обличения библейских пророков, которые изображают «Землю Обетованную» как пропитанную кровью детей: «*И пролияша кровь невинную, кровь сынов....своих...ане пожрше истуканом хананским*, и убиена бысть земля их кровьми» (*Псал. 105. 38; ср. Иерем. 19. 4; Иезек. 7. 23 и др.*). «Тебе мало было одного блуда, *сынов своих..., которых ты рождала, ты приносила в жертву на снедение им*» (т. е. камням жертвенника — *Н. Е.*) (*Иезек. 16. 20—21*). «*Кровь его... он оставил на голой скале*» (в русском переводе «на гладцем камени») (*Иезек. 24. 7*).

И археологические раскопки в Святой земле подтверждают факты человеческих жертвоприношений. Так, в Гезере в непосредственной близости от скалы с множеством чашеобразных углублений на плоской отшлифованной вершине, несомненно, предназначенных для возлияния жертвенной крови, под засыпкой из щебня было обнаружено 8 вертикально стоящих камней, около которых в перевернутых вверх дном кувшинах находились останки младенцев в возрасте не более 8 дней (несомненно, первенцев) (*Обермайер 1913: 625*).

[32] Библия совершенно недвусмысленно говорит о том, что Иисус Навин на жертвеннике из камней «написал... список с законов Моисеевых» (*И. Нав. 8. 30—32*).

[33] Пережитком этого «круглого стола» являются современные столовые сервизы и приборы, которые комплектуются дюжинами.

[34] Геометрия — одна из областей современной математики — в буквальном смысле «измерение Земли», начиналась как прикладная наука в практике землемерия, ставившего задачей обеспечение всем коллективным владельцам земли равный удел, а потому как главную решало проблему соизмерения площадей разных фигур.

[35] Ср. в русской диалектной лексике наименование надела словом «круг» (*Словарь 1979: 292*).

[36] Библия подчеркивает равенство колен в процедуре раздела земли: «...И когда войдете в землю Ханаанскую, то вот земля,... которую вы разделите на уделы поровну» (*Чис. 34. 2—13*).

[37] Эта фундаментальная идея нашла свое конкретное выражение и в этическом догмате «равенства и братства» народов, входящих в Конфедерацию, и в практике общинного землемерия (принцип равного пая сельскохозяйственных угодий).

[38] Именно так и была подписана Конституция Федерации во времена Великой французской революции. Ее текст был буквально возложен на сооруженный на Марсовом поле «Алтарь Отечества», который тотчас после провозглашения конституции обагрился кровью невинных жертв. Более подробно об этом в моей статье (*Ерофеева 1998*). Не обошлось без кровопролития и при принятии конституции Российской Федерации осенью 1993 г. Лидеры коммунистической партии, спровоцировавшие его, едва ли осознают культовую подоплеку этой кровавой акции.

[39] От шотландского krom — круг и leh — камень (*Арциховский 1947: 57*).

[40] Так, например, исследователи английского «Стоунхенджа» близ Солсбери установили, что приносящий жертву 21 июня (в день летнего солнцестояния) должен был утром видеть солнце, встающее над менгиром, который стоит отдельно, вне круга (*Хокинс 1977*).

[41] И народные легенды, и ритуалы, и по сей день совершаемые в кромлехах, позволяют видеть в них в первую очередь — жертвенник. Друидические предания Ирландии утверждают, что каждая область галло-кимвров имела особый религиозный центр, к которому в календарные праздники сходился окрестный народ. Здесь на грубом каменном жертвеннике горел вечный огонь, поддерживаемый жрецами (*Олесницкий 1895: 147*). Именно в этой роли застали кромлехи Отцы христианской церкви, которые называли их «идолами» (*Там же*). Толедский собор 681 г. предупреждает тех, кто поклонялся мегалитам как «святым камням», что «они приносят жертвы демонам» (*Там же: 137*). Теми же словами обличали библейские пророки древнееврейский «галгал»: «... служили истуканам *и приносили сыновей сво-*

их... в жертву бесам, проливали кровь невинную, кровь сыновей своих,... которых приносили в жертву идолам Ханаанским, и осквернялась земля кровью» (*Пс. 105. 37—38*).

[42] В прошлом эти сооружения служили местами человеческих жертвоприношений, о чем есть сообщения античных авторов. Юлий Цезарь и Страбон сообщают, что древние кельты на своих больших праздниках сжигали людей. Следы древних жертвоприношений можно обнаружить и в современных жатвенных обрядах земледельцев. Так, во Франции в день летнего солнцестояния, к которому приурочены сроки платежа за аренду земли и начало уборочных работ, в костре, возжигаемом на вершине горы, сжигают чучело человека (*Календарные обычаи 1979: 27—28*); при начале жатвы зерновых из первых сжатых колосьев делают «куклу», а из муки первого помола пекут лепешки, которые съедают в процедуре общесельской трапезы. В Чехословакии соломой от первого снопа связывали того, кто первым заходил в поле. Он должен был откупиться деньгами. Этнографы справедливо считают этот обряд пережитком человеческого жертвоприношения первенца (*Там же*).

[43] В «Откровении» Иоанна Богослова Иерусалим предстает в образе «галгала» — круга из камней, в центре которого совершается пасхальное жертвоприношение: «И пришел ко мне один из седми Ангелов... и вознес меня в духе на высокую гору и показал мне великий город, святый Иерусалим... Он имеет 12 ворот,... и на них ... написаны имена 12 колен сынов Израилевых... Стена города имеет 12 оснований... Основания стены города украшены драгоценными камнями... Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель храм его и Агнец» (*Откр. 21. 9—22*).

[44] В археологии он носит название «дольмен» от кельтского tol — «стол» и men- «камень». Считается, что эти сооружения только по форме напоминают стол. Между тем характерные атрибуты жертвенного стола (чашевидные ямки, знаки ⊙ ⊕ ❀ ❁) свидетельсвуют о том, что дольмен был жертвенным столом не только по форме, но и по сути.

[45] В микротопонимике Москвы это: Рождественка, Сретенка, Воздвиженка, сохраняющие ориентацию на положение в соответствующий им день Солнца на эклиптике.

А. Г. Кифишин

«СТРАШНЫЙ ГНЕВ» БОГОВ И «ИСХОД НАРОДА» К РЕКОНСТРУКЦИИ ОДНОГО РИТУАЛЬНОГО МИФА

Памяти ассириолога и египтолога Дмитрия Григорьевича Редера — учителя и друга

Сегодня нам еще трудно оценить в полной мере силу древних ритуальных традиций. Они определяли собой тонус и порядок жизни, проникая во все мельчайшие поры лично человеческой и в целом исторической жизни. Всеобъемлюще ритуальный ход мысли древних вынуждал их видеть события действительной жизни в особом свете: реальные герои истории следовали парадигматическим «образцам», а их деяния укладывались в общие ритуальные схемы. Поэтому история, которая дошла до нас от древности, требует особого анализа, с учетом ментальной специфики древности.

Темой настоящей статьи является анализ двух ситуаций, представленных в двух библейских книгах. В первой, Исход, описан *гнев* Ягве на притеснителя израильтян — «фараона», следствием которого стали «казни египетские». Во второй, Числа, представлен *исход* израильтян из Египта. Обе ситуации считаются вполне историческими, за исключением некоторого мифического флера в «казнях», и «домом рабства», из которого Бог выводит свой народ, считается обычно Египет *(Тора 1871; Танах Хумаш 1872; Kautzsch 1896; Танах 1898; Хашима 1908)*. Вместе с тем и «гнев бога» и «исход народа» принадлежат к древнейшим ритуальным категориям, связанным с *жертвоприношением*, и могут быть обусловленными иной исторической основой, что мы и попытаемся показать в настоящей работе.

1. Божественный «гнев» и «казни египетские»[1]

Обратимся сначала к «гневу». Гнев бога израильтян — после 470 лет пребывания их в Мицраиме — обусловлен внезапно оказавшимися неправедными притеснениями со стороны «фараона». Ягве обещает своему народу через Моисея вывести его из Египта в страну, где протекают «молоко и мед». Эта «обетованная земля» выступает смысловым антиподом Египту (стране Мицраим, т. е. «Окраине»), разнося оба локуса по сторонам жизни-смерти. Пограничным событием выхода из Египта-преисподней выступает жертвоприношение. Оно совершается в форме десяти «казней египетских». Бог израильтян губит «бога египтян» в лице «фараона», причем в их борьбе заметен элемент *состязательности*. Ягве творит «чудеса», которым пытаются подражать египетские «волхвы и маги», однако по мере возрастания тяжести «кар» египтяне теряют способность к борьбе. Очень важно, что условием для возбуждения «гнева» Ягве выступает отказ фараона отпустить израильтян на 3 дня для совершения *жертвоприношения* их богу.

«Казни»[2] совершались в такой последовательности:

1) кровавые реки *(Исх. 7. 20—22)*;
2) жабы *(Исх. 8. 2—8, 11—14)*;
3) мошки *(Исх. 8. 16—18)*;

4) песьи мухи *(Исх. 8. 21—24, 29—30)*;
5) моровая язва на скот и людей *(Исх. 9. 3—6)*;
6) нарывы от пепла *(Исх. 9. 8—11)*;
7) град и молнии *(Исх. 9. 18—26)*;
8) саранча *(Исх. 10. 4—7, 12—15, 19)*;
9) тьма египетская *(Исх. 10. 21—23)*;
10) гибель первенцев в стране фараона *(Исх. 11. 1—6, 12. 29—30); смерть* самого фараона с его войском в пучине Чермного моря *(Исх. 14. 6—9, 16—17, 22—30)*. Гибель фараона, завершающая историю кар, эквивалентна *всемирному потопу*.

Прежде всего, казни вершатся по мановению Бога с помощью *жезла*. Его простирают над той или иной частью «земли Египетской», и происходит чудо. Жезл имеет совершенно особое значение, поскольку до начала «казней» фараону была продемонстрирована его магическая сила. Но еще прежде его сила была показана Богом Моисею.

Итак, о жезле: Ягве велел Моисею бросить жезл на землю, и он превратился в змея. Но затем он сказал Моисею другое: «простри руку твою и возьми его за хвост. Он простер руку свою и взял его; и он стал жезлом в руке его» *(Исх. 4. 2—4)*. Превращение *жезла в змею*, а *змеи снова в жезл* дано Моисею как доказательство его контакта с Богом *(Исх. 4. 5)*. Примечательно, что способностью обращаться в змея обладает и жезл бога фараона (иносказательно — его «мудрецов и чародеев»): «эти волхвы Египетские сделали то же своими чарами» *(Исх. 7. 11)*. Но жезл Аарона оказался сильнее и «поглотил их жезлы». Очевидно, что *змей* воплощает первобытный Хаос, мир до творения, его нерасчлененное единство, а *жезл*, напротив, — космическое состояние.

Однако бог-жезл египтян проявил действенную силу лишь на уровне первых двух «казней». Египетские «чародеи» также смогли превратить воду в кровь *(Исх. 7. 22)* и напустить жаб *(Исх. 8. 7)*. Но уже третья «казнь» оказалась для них непосильной *(Исх. 8. 18)*. Это обстоятельство весьма существенно. Первые две «казни» — в о д н ы е. Они поражают сначала наиболее близкий к Хаосу — и потому наиболее уязвимый *водный мир*. Аарон превращает воду в кровь, поднимая жезл и ударяя по воде речной *(Исх. 7. 20)*. Вторую «казнь» он осуществляет, простирая руку с жезлом «на воды Египетские» *(Исх. 8. 6)*. Третья «казнь» уже поражает з е м л ю: Аарон, простирая руку с жезлом, ударяет в *«персть земную» (Исх. 8. 17)*. Однако это событие еще происходит *у воды*: «Вот, он (фараон — *А. К.*) пойдет *к воде*, и ты скажи ему <...>» *(Исх. 8. 20)*.

Полное же разделение двух *водных* и последующих *земных* казней происходит на уровне четвертой: «песьих мух». По угрозе Ягве этими мухами наполнятся «домы Египтян» и «самая *земля*, на которой они живут» *(Исх. 8. 21)*. Главное, что тогда же происходит р а з д е л е н и е народа египтян и народа израильтян, а также их земель: «И *отделю* в тот день землю Гесем, на которой пребывает народ Мой, и там не будет песьих мух... Я сделаю *разделение* между народом Моим и народом твоим. Завтра будет сие знамение» *(Исх. 8. 22—23)*. Бог израильтян в дальнейшем разделяет еще и «между скотом Израильским и скотом Египетским», обещая, что «из всего скота сынов Израилевых не умрет ничего» *(Исх. 9. 4)*.

Если первые три «казни» поражали равно оба народа, то все последующие — лишь египтян. То есть, здесь показан процесс *декосмизации* (египтя-

не), протекающий параллельно *космотворению* (израильтяне): сначала зарождение в водах земли, а затем отделение тверди от вод. Разделение двух земель и двух народов, о которых говорит бог, отражает именно этот космогонический процесс. Египтяне во главе с фараоном и их богом-жезлом остаются на полюсе «хаоса», израильтяне — «космоса».

Первые три «казни» наводил на Египет Аарон. Четвертую сотворил сам Ягве *(Исх. 8. 24)*. Он же навел лично и пятую «казнь» — моровую язву на скот *(Исх. 9. 6)*. Что касается шестой — воспаления с нарывами — ее осуществили по велению Бога вместе Аарон и Моисей, причем именно Моисею отдан приоритет: «возьмите по полной горсти пепла из печи, и пусть бросит его *Моисей* к небу в глазах фараона <...>» *(Исх. 9. 8)*. Из последнего фрагмента очевидно, что шестая «казнь» — небесная. Моисей бросает пепел *к небу*. Теперь не только твердь отделена от вод, но и от тверди — небо. Еще на уровне третьей «казни» египетские волхвы поняли бесполезность поединка. «И сказали волхвы фараону: это перст Божий» *(Исх. 8. 19)*. Вероятно, в то время как другие пять казней поражали простых египтян, не трогая «волхвов» как высший божественный слой, то теперь *и волхвы* были поражены. «И не могли волхвы устоять перед Моисеем по причине воспаления; потому что воспаление было на волхвах и на всех Египтянах» *(Исх. 9. 11)*. Седьмая «казнь» — град — тоже насылается *с неба*, и опять Моисеем: «И простер Моисей жезл свой *к небу* <...>» Любопытно, что град был вместе с огнем. Горевшие и одновременно пылавшие небеса говорят о том, что «казни» входят в свою последнюю и критическую стадию: после поражения в о д, з е м л и, очередь дошла и до н е б е с.

На уровне восьмой казни — саранчи — начинают роптать «рабы фараоновы», требующие, чтобы он отпустил израильский народ для жертвы Богу *(Исх. 10. 7)*. И фараон согласен, но выясняет «кто же и кто пойдет?» «И сказал Моисей: пойдем с малолетними нашими и стариками нашими, с сыновьями нашими и дочерями нашими пойдем...» *(Исх. 10. 8—9)*. Фараон против участия *детей*: «нет, пойдите одни мужчины <...>» В результате восточный ветер навел саранчу. Ветер тоже принадлежит к *небесным* карам, равно как *саранча*, хотя Моисей простер жезл не к небу, а «на землю Египетскую». Здесь уже идет речь о д у ш е, одним из образов которой в древности была саранча, олицетворявшаяся также в образе ветра. Поразив т е л о, сопоставимое с миром земным, бог наконец поражает и д у ш у. Характерно, что саранча погибает вместе с западным ветром *в море*. Девятая «казнь» тоже вершится с неба, разрушая «небо» египтян. Ягве велит Моисею: «простри руку твою *к небу* <...>» *(Исх. 10. 21)*. Последняя, десятая кара, стоит особняком; весь цикл «казней» состоит из: 10 = 9 + 1. Кстати, гибель *огненного* животворящего начала *в воде* проходила в процессе всех последних «казней»: сначала *пепел* вызывал нарывы (6); затем пошел град с *огнем* (7); затем ветер нанес саранчу (8) — она опустошила мир *на заре (Исх. 10. 13—15)* как горящее солнце; и, наконец, *свет* в мире погас (9).

После девятой казни фараон готов отпустить израильтян на жертву, уже *вместе с детьми*, но *без скота*. Жертва невозможна без скота, ибо *скот и есть жертва (Исх. 10. 26)*. Это мысль очень важная, потому что «скот», стоящий в конце ритуального ряда, после «детей», обнаруживает в нем *первичную* и исконную (еще тотемную) *жертву*. Фараон по мере вершения «казней» приближается к мысли об отпущении египтян для жертвы в честь Бога, и, когда она действительно совершается — он погибает.

Итак, «10 казней» есть развернутая формула жертвоприношения. Оно включает в себя жертвы трех частей мира — *воды, земли и неба*, а также *жертвы тела и души*.

Десятая «казнь» в концентрированном виде представляет все другие девять. Это жертва *первенца* (первенцев египетских) ради возрождения бога израильтян (Ягве). Она творится *в полночь*, и творит ее якобы сам Ягве, проходящий по земле египетской *(Исх. 11. 4)*. Принося в жертву себе первенца, он символически умерщвляет «египетский народ». Вместе с тем жертва творится израильтянами — *по завету бога* — в *ту же самую полночь*. Жертвой является тоже «младенец», но в архаическом образе — беспорочный агнец, «мужеского пола, однолетний» (козленок или ягненок) *(Исх. 12. 5)*. Сворачивая эту двойственную форму ритуала, видим, что Ягве — это и есть «агнец», которого в полночь 14-го дня месяца авива народ Израиля приносит в жертву, возрождая его. Следовательно, «египетский первенец» = «жертвенный агнец» = Ягве. Одновременно Ягве = «царь египтян», вместе с его «волхвами».

Стоит обратить внимание на одну особенную вещь. Перед десятой казнью, в которой «фараон» метафорически сливается с Ягве, он говорит тому — через Моисея: «пойди от Меня, берегись, не являйся более пред лице мое; *в тот день, когда ты увидишь лице мое, умрешь» (Исх. 10. 28—29)*. По законам ритуала, побежденные жертвы тождественны их жрецу. В образе «фараона» погибает сам израильский бог. Погибает он в 14-й день первого месяца года, и совершенно закономерно считать этот месяц *новогодним*, как о том и говорит Ягве: «Месяц сей да будет у вас началом месяцев; первым да будет он у вас между месяцами года» *(Исх. 12. 2)*. Пасха — это *новогодняя жертва*, жертва древнего *лунного бога*. 14-й день месяца является днем полнолуния, завершением цикла роста луны. Это день «терзаний» египетского Озириса, греческого Диониса, шумеро-вавилонского Таммуза. В ритуале этих богов сохранилось число 14 (7×2): всех их «растерзывали» на 14 частей *(ср. Plut. De Is. 18; Roeder 1924—1937: 128)*, и у некоторых было в культе 14 «терзавших» их жриц. Строгий запрет на ядение *квасного* на Пасху объясняется именно тем, что в эти дни ритуальной смерти «заквашивается» зародыш новой жизни.

«Исход» из Египта — это исход из иного мира возрожденного Бога и его народа. Не случайно он тоже начался *ночью*. Символический выход из преисподней сопровождался выносом из «дома рабства» *костей Иосифа (Исх. 13. 19)* — притом что обычно *кости жертвы* запрещалось выносить из дома *(Исх. 12. 46)*. Эти «кости» — скелет, возрождаемая субстанция, способная к новой реконституции жизни. Было установлено также заменять жертву *выкупом*: «каждого первенца человеческого из сынов твоих выкупай» *(Исх. 13. 13)*. Израильтяне, как им и предрекал Ягве, покидая Египет, унесли золотые и серебряные вещи, похищенные ими у местных жителей: «Каждая женщина выпросит у соседки своей и у живущей в доме ее *вещей серебряных* и *вещей золотых*, и *одежд*; и вы нарядите ими и *сыновей ваших* и *дочерей ваших*, и оберете Египтян» *(Исх. 3. 22)*. Это ритуальное хищение, равноценное жертвоприношению, имеет дело с символами *луны* (серебро) и *солнца* (золото), которые своим присутствием знаменуют состояние космоса. Израильтяне вошли в состояние космизации, дополнительно подтверждаемое наличием «одежд». Как вышедшие из вод (Чермного моря-преисподней),

они нуждаются в оболочке, покрове — но символически для себя *обновленных* (в образах *сыновей и дочерей*). Закономерно, что они кроме того выходят *вооруженными (Исх. 13. 18)*.

Следовательно, история «казней египетских» как воплощенного действия «гнева» Ягве заключает в себе историю его жертвоприношения «народом», с одной стороны, и приношения им в жертву «народа». И «народ» и «бог» в библейской истории — одновременно и «жрецы», и «жертвы». Но это свидетельствует о поздней стадии развития мифоритуала, уже обремененного разного рода вторичными связями. В исходном варианте должен был действовать приносимый в жертву «царь», который благодаря внутренним связям с «народом» является его квинтэссенцией и символом. «Царя» должна была приносить в жертву бессмертная «супруга», образ которой в Библии совершенно исчез, будучи заменен образом «народа». Первоначальный брачный поединок, долженствующий говорить о разделении «первотела» мира на два противоположных существа — *мужчину* и *женщину*, с непременным участием *оружия* (орудия рассечения), свелся теперь к противостоянию двух *ритуальных близнецов — фараона* и *Ягве*, а затем, уже внутри системы «победителя» — между *богом* и *народом*.

2. Две ритуальные части библейского текста

Библейский текст, повествующий о «гневе» («казнях») и «исходе», внутренне распадается на две части. Эти два сюжета, тесно взаимосвязанные между собой, ритуально принадлежат к двум противоположным полюсам. На одном — с м е р т ь, разрушение мира, от основания до верховной «главы». На другом — ж и з н ь, созидание мира, опять — от основания до верховной «главы». Эта вторая часть — исход евреев из Египта — структурно повторяет «казни». Ряд пунктов, через которые следовал ведомый богом народ и с которыми связаны те или иные значимые события, предстает в следующем виде:

1) Пустыня Сур и Мерра *(Исх. 15. 22, 23—25)*;

2) Елим *(Исх. 15. 26)* и пустыня Син *(Исх. 16. 1—2, 12—15, 31)*;

3) Рефидим и скала Хорив (Горив) с водами Масса и Мерива *(Исх. 17. 1—7)*;

4) Гора Синай, куда Бог «принес свой народ будто на крыльях орла» *(Исх. 19. 4)*. Здесь были даны заповеди и другие законы и было велено строить святилище-скинию с ее обиходом *(Исх. 19. 7—40. 38)*;

5) Тавер и Кибрит Гаттеава *(Чис. 11. 1—29)*;

6) Асироф *(Чис. 12. 1—15)*, с отправлением разведчиков на юг *(Чис. 13. 1—34; 14. 1—4)*;

7) Пустыня Фаран. Восстание старших жрецов против Моисея *(Чис. 16. 4—49)*;

8) Пустыня Фаран. Процветший жезл Аарона *(Чис. 17. 1—13)* и десятина левитам *(Чис. 18. 1—19. 22)*;

9) Пустыня Син, Кадес и воды Мерива у скалы *(Чис. 20. 1—13)*. Смерть Аарона на горе Ор *(Чис. 20. 22—19)*;

10) Нападение змей на пути от Ора до Чермного моря *(Чис. 21. 4—9)* и спасение от них путем созерцания Медного змия.

Примечательно, что и эта система имеет в основе формулу: 10 = 9 + 1. События фактически завершаются на «главе мира» (горе), где умер Аарон. Но опять 10-й пункт концентрирует в себе предыдущие 9: *нападение змей* представляется последней атакой сил смерти (*змей*=хаос), и спасением от

него является опять-таки *змей*, но уже окаменевший, потерявший аморфность, оформленный, семантически эквивалентный *жезлу*. Одновременно смерть Аарона — брата-«близнеца» Моисея говорит об окончательном утверждении жизни для «богоизбранного народа». Аарон — *старший* и потому обреченный *близнец* — умирает: его функция была выполнена (пара *Аарон-Моисей* дублирует пару *фараон-Ягве*).

Представим схематически основные ритуальные узлы «гнева» и «исхода», выписав одни в левой, другие в правой части таблицы.

Обратим сначала внимание на вертикальную взаимосвязь позиций в правой половине:

Верх	**Низ**
1) От Чермного моря к пустыне Сур («Пограничье») *(Исх. 15. 22)*, а затем в Мерру, где нет воды *(Исх. 15. 23—25)*;	10) Нападение змей на народ по пути от Ора до Чермного моря *(Чис. 21. 4—9)*;
2) Прибытие в Елим, где 12 источников и 70 финиковых пальм *(Исх. 15. 26)*; Прибытие в пустыню Син, где манна небесная *(Исх. 16. 1—2, 12—15, 31)*;	10) Прибытие в Ор, место смерти Аарона *(Чис. 20. 28)*; 9) Прибытие в пустыню Син, где гора Кадес *(Чис. 20. 1)*;
3) Остановка в Рефидиме *(Исх. 17. 1)*, на скале в Хориве *(Исх. 17. 19. 6)*, пребывание в Массе и Мериве *(Исх. 17. 7)*; война с амаликитянами, победа Моисея — *поднятие рук*; приход из Мадиамской земли его тестя Иофора, первой жены Сепфоры и детей Гирсама и Елиезера *(Исх. 18. 1—12)*;	9) Воды Мерива у скал *(Чис. 1—3)*; 8) Процветший жезл Аарона *(Чис. 17. 1—13)*; Аарон между мертвыми и живыми *(Чис. 16. 48)*;
4) Гора Синай, куда народ прибыл, перенесенный Богом, будто на крыльях орла *(Исх. 19. 4)*, договор народа с Богом, записанный на скрижалях завета;	7) Пустыня Фаран, гора Кадес. Восстание старших жрецов против Моисея *(Чис. 16. 4—49)*; *«провал земли»* и гибель людей *(Чис. 16. 31—33)*; гибель от огня еще 14700 человек *(Чис. 16. 49)*; 250 старейшин колен / 12 кадильниц *(Чис. 16. 35)*
5) Ропот народа, гибель от огня в Таворе на краю стана и от язвы в Кибрит Гаттеаве *(Исх. 11. 1—3, 33—34)*.	6) Пустыня Фаран, гора Кадес. Разведчики в землю обетованную: 12 соглядатаев: 10 увидели, что земля там «поядает» живущих на ней *(Чис. 13. 18—34)*; гнев Ягве *(Чис. 15. 1—37)*. 6) Прибытие в Асироф и поражение Мариам язвой за упрек Моисею, что взял жену эфиопянку *(Исх. 12. 1—15)*. Мариам — «мертворожденная» *(Исх. 12. 12)*.

Теперь представим вертикальную взаимосвязь ритуальных частей текста на левом крыле:

Верх	Низ
1) Кровавые реки *(Исх. 7. 20—22);*	10) Гибель первенцев у египтян *(Исх. 11. 1—6, 12. 29—50)*, а затем и фараона с войском в море *(Исх. 14. 6—9, 16—17,22—30);*
2) Нашествие жаб *(Исх. 8. 6—8, 11—14) 23)*;	9) Тьма египетская *(Исх. 10. 21—23)*
3) Нашествие мошек *(Исх. 8. 16—18)*;	8) Нападение саранчи *(Исх. 10. 4—7, 12—15, 19)*;
4) Нашествие песьих мух *(Исх. 8. 21)*;	7) град и молнии выбивают урожай; голод в стране *(Исх. 9. 18—26)*;
отделение евреев от египтян в Гешене *(Исх. 8. 29—30)*;	
5) Моровая язва на скот и людей *(Исх. 9. 3—6)*.	6) Нарывы от пыли у людей и скота *(Исх. 9. 8—11)*.

Соответственно ритуальной логике оба крыла таблицы, левое и правое, могут быть наложены друг на друга для реконструкции новых смыслов, хранившихся в утраченных звеньях некогда органичной системы. В частности, пункты 4 и 8 в правом крыле, где значится Синай и народ, перенесеннный туда Ягве «будто на крыльях орла», и пустыня Фаран с ее «пропастью», куда провалилось множество «сынов израилевых», находятся в жесткой ритуальной взаимосвязи. Они соответствуют левому (судейскому) крылу таблицы, где речь идет о нападении *псов* на людей *(Исх. 11. 7)*. «Земля обетованная», представшая «соглядатаям» как ж р и ц а, «поядающая живущих на ней», находит отклик в образе Мариам, охарактеризованной перед этим текстом как «мертворожденная» *(Чис. 12. 12)*.[3] Такая земля принимает только чужих, пришедших со стороны (ср. шумер. bar 'внешний', 'чужой'). Только «брак» земли с «чужим» богом благотворен; вот почему и брак Моисея, представителя б о г а, с эфиопянкой жизнеспособен, и «земля обетованная» принимает именно *пришлых* израильтян. Поэтому упрек Мариам Моисею за его брак с эфиопянкой влечет за собой тяжелую, хотя и недолговечную кару (проказу).

Другой важный узел ритуальных соответствий представляют *Мерива* с ее горько-сладкими водами и первая жена Моисея *Сепфора*, мадиамитянка, с двумя его сыновьями. Два сына-«близнеца», как и две «воды», имеют антитетическую семантику: одни — «мертвые», другие — «живые». Между ними стоит *процветший жезл* (вместо жезла-змеи) Аарона. Этот процветший жезл, напомним, стал между живыми и мертвыми *(Исх. 16. 48);* другие обладатели жезлов в дальнейшем погибли. С этим координирует «казнь» в виде нашествия жаб и «тьма египетская», выступающая параллелью процветшему жезлу. Первая жена Моисея — зеркальный образ второй, «зарубежной». «Мертворожденная» Мариам — еще одно соответствие Сепфоры, если не считать красноречивого образа «мертворожденности» — умерщвления в «реке кровавой» первенцев египетских.

Итак, перед нами древнейшая ритуальная ось: бездонная п р о п а с т ь для нечестивого народа (в Фаране) — в з л е т о р л а (на гору Синай), приносящего туда новый, благочестивый народ. Смерти в пропасти соответствует образ первой, «родной», «внутренней» жены Моисея Сепфоры, взлету в небеса — образ второй, «внешней», «чужой» эфиопянки.

Ритуальный смысл текста сосредоточен в идее *трех знамений*, которые объединяют вышеназванные таблицы в горизонтальном и вертикальном на-

правлениях. Эти три знамения представил народу Моисей в доказательство своей призванности Богом *(Исх. 4. 2—3, 6—7, 9)*: 1) Жезл Моисея, брошенный на землю, превращается в змея *(Исх. 4. 2—3)*; 2) Опускание руки Моисея за пазуху вызывает на ней проказу *(Исх. 4. 6—7)*; 3) Вода из реки, вылитая на землю, становится кровью *(Исх. 4. 9)*.

Все эти три символические действа не проявляются полностью в реконструируемом тексте: общим для обеих ритуальных половин его является только второе — проказа на руке Моисея, которую можно связать с 6-й «казнью египетской» — нарывами от пыли и 6-м пунктом следования израильтян из Египта — Асирофом *(Чис. 12. 1—15)*, где Мариам была покарана проказой. Третье знамение совпадает по смыслу с первой «казнью египетской» — превращение речной воды в кровь. Оно присутствует в левой части таблицы, но в правой, соответствующей «исходу народа», его нет. Первое знамение, напротив, соответствует концу текста, где речь должна идти о последнем пристанище «народа», бегстве его от змей и исцелении с помощью Медного змия. Этот концепт присутствует в правой части и отсутствует в левой.

Итак, ритуальные взаимосоответствия почти всех частей обеих половин данного текста *(Исх. 7. 20—14. 30; Исх. 15. 22—22. 4 + Чис. 11. 1 — 20. 9)* дают нам право выделить его как возможный перевод или *переработку* какого-то древнего источника. Какого именно, попытаемся более точно определить ниже.

3. Шумеро-вавилонские, древнеегипетские и хеттские ритуальные параллели

События, о которых повествуют библейские книги Исход и Числа, вполне могут быть сопоставлены с некоторыми фактами шумеро-вавилонской истории в пра-время, согласно поэме об Атрахасисе *(Jastrow 1889; Zimmern 1900; Hilprecht 1910, 1910a; Clay 1922; Lambert 1960; Sollberger 1962; Speiser 1960; Lambert, Millard 1969; Soden 1978: 50—94)* и Эпосу о Гильгамеше *(Haupt 1884, 1891; Pinches 1891; Delitzsch 1885; Thompson 1928, 1930; Gurney 1954; Proosdij 1955; Bauer 1957; van Dijk 1957; Goetze, Lewy 1959; Dhorme 1961; Weiher 1972; Wiseman 1978: 157—163; Greengus 1979; Gernot 1988; Bottero 1992)*.

Во-первых, идея «казней» присутствует и здесь, причем в форме, очень близкой библейской. История человечества в шумеро-вавилонских преданиях распадается на два разных периода. Первый — когда не было противопоставления «богов» и «народа», и единый «бого-народ» трудился, сооружая дамбы и пресноводную бездну Абзу. Именно в это время на него совершали нападение противники — Лев и Волк (Шакал) *(Гильг. XI. 182a-183a; Атрах. I. 30—234)*. Эти шумеро-вавилонские кары сопоставимы с 4-мя первыми «египетскими казнями», связанными с первичным в о д н ы м миром: кровавые реки, нашествие жаб, мошек и песьих мух *(Исх. 7. 15—8. 24)*.

Второй период мифической шумеро-вавилонской истории — это создание богиней Белит-илани (Мами) нового народа — «черноголовых» *(Langdon 1931: 12—17)*, который позволил богам вести праздную жизнь, взяв бремя их былого труда на себя. На этот народ были насланы три «казни» : 1) *мор, чума, язва (Атрах. I. 355—412; Гильг. XI. 185a)*. Пятая и шестая «египетские казни» — моровая язва и нарывы воспалений от поднявшейся пыли — находят такой же аналог в шумеро-вавилонском материале. 2) Это *засуха*,

ниспосланная подателем дождя Ададом (=Ишкуром), а также владыкой подземных источников Энки и, как следствие этого, многолетний *голод* в стране *(Атрах. II. 1, 7 (38)—(69), V. (10)—(33), 11, 13¹—15¹, 8—35; Гильг. XI. 184а)* — новое испытание для «черноголовых». Эту напасть необходимо сравнить с 7-й египетской казнью: град и молнии выбивают весь урожай, и *голод* в стране *(Исх. 9. 18—31)*. 3) Конец древнейшей истории завершает *всемирный потоп (Атрах. II, кол. VI. 10—32, VII. 31—50, VIII. 32—37; табл. III. кол. 1, 1—50, II. 10—55, об. а4-а18, 11—54, IV. 4—27; Гильг. IX. 13—169)*. Последняя кара в шумеро-вавилонской традиции аналогична 8-й и 9-й египетским казням — нападению саранчи и наступлению «тьмы египетской» *(Исх. 10. 4—22)*. Ср.: «взревел Адад в *черной туче» (Атрах. III, кол. II. 53)*, «Рыдала Нинту: как *стрекозами*, запрудили реки» *(Атрах. III, кол. IV, стрк. 4, 6—7)*. И, естественно, сам всемирный потоп как третья кара в шумеро-вавилонской традиции (и пятая в общем счете после 6000 лет существования трудовых повинностей) соответствует 10-й «казни египетской» и гибели фараона в море *(Исх. 14. 5—28)*. Вопрос о смерти первенцев *(Исх. 11. 4—6, 12—13, 29—30)* в связи с потопом пока не ясен. Кстати, «потоп» в обеих традициях начался с «воплей» (ḫubur= ср. др.егип. ỉw ỉw). Кроме того, история Самсона (ᵈšam-šu, т. е. бог ᵈutu), этого библейского Гильгамеша, следует *после* книг Моисея и Иисуса Навина, тем самым относя изложенные в них события к *допотопному* времени.

Двухэтапность «допотопной» истории подтверждается и другими свидетельствами шумеро-вавилонян.

Смена одного народа другим составляла один из важнейших фактов прабытия. Так, бог израильтян пожелал истребить ослушников, поднявших *вопль* при виде «земли обетованной», и сотворить других людей: «доколе будет раздражать меня народ сей?» «Поражу его язвою и истреблю его, и произведу от тебя (Моисея — *А. К.*) народ многочисленнее и сильнее его» *(Чис. 14. 12)*.[4]

Факты свидетельствуют, что первый, исконный народ, был «змеиным».

Эта традиция, например, сохранилась в Древнем Египте. Первоначально все египетские боги, имевшие отношение к творению мира, имели змеиный облик, в том числе и будущий солнечный Ра. Лишь со временем в них сформировалась «небесная», «птичья» семантика, и возникла оппозиция «змея — орел» (или сокол). Так и бывший змей Ра приобрел противника — Апофи.[5]

О том, что змей сначала представлялся воплощением водного Хаоса, говорят и другие египетские ритуалы. Один из главнейших, хеб-сед, вариант ритуала коронации *(Матье 1996: 196—134)*, включает действа «перевода» ритуально умершего царя из нижнего мира в верхний. Его мумию везут по Нилу из «великого дома» (pr-wr) богини Нехбет и «шакалов» духа Нехена (=*Дена*), находящихся в Южном Египте, в «малый дом» (pr-nśr) Северного, где его встречают духи *Пе* в образе сокола с перьями šwty бога Гора, и богини Уаджет *(Матье 1996: 122)*.[6] При переходе из своей ладьи в ладью бога Ра «в водах Нуна» умерший лицезрел пляску «водяных» — своих умерших предшественников *миу*, после чего получал успокоение в «молельне» (ỉs), из которой выходил уже воскресшим пред лик великих богов, с цветком лотоса в руке *(Матье 1996: 117)*. Символом его возрождения была *птица* ʾḫ, которую он держал в руках вместе с атрибутами власти; вручаемый ему для

правления *жезл* и диадема, которой его венчали на царство, представляли образ богини-*змеи (Акимова 1997)*. Важно, что противостояние *низа и верха* мироздания в момент коронации=приношения жертвы отражалось в ритуальном состязании жителей *Деп* и *Пе*, аналогичных ритуальным сражениям хеттских народов massa и ḫeti, о которых известно, что они имели разный тип оружия — тростниковое и бронзовое *(Ehelolf 1925: 270; Kümmel 1967: 260; Ардзинба 1982: 80)* (ср. mwìw <massa> máš$_2$-da=muškēnum). Этот ритуальный бой есть вариация сражения «жизни» и «смерти», уже отмеченной на примере состязания библейских *фараона* и *Ягве*.

Однако со временем исконный *змеиный народ* «возгордился», стал «своенравным» и непочтительным,[7] что и привело его к истреблению и замене другим («птичьим»).

В поэме об Этане бог Солнца Уту повествует герою о «двух частях» человечества, которые чтут его, и о другой, не чтущей — змеиной *(KAR 342, 2—4)*:

[14] [...]-a-tu 2-ta qàt$_3$-ta [15] [... ina bît]i-ja pa-aḫ-rat [16] [...]-pi-ta ina bîti [17] [...] kiš-šat mâti (=KUR) ki gu-ru-ni [18] [...]iq-ru-nu bilāte^{meš} [19] [...] za-ru-šu-nu ṣîru^{meš} lim-nu-tu [20] [...la il-l]a-ku-ni-ma ana pani-ja [21] [kīma ardi] kan-še i-ka-nu-šu ana šap-lu-ja

'[14][...] две части [15] [... в до]ме моем собрались, [16][...] в доме, [17][...] все горы, как холмы великие, [18]... они нагромождают, приношения [19] [они несут. Но лишь] отпрыски их, (это) (-отпрыски) змеи злые, [20] [...не при]ходят ко мне. [Не стоят] перед ликом моим. [21] [Хотя, как] ниспровергнутые [рабы], они должны были бы согнуться предо мной' *(K-154, 14—21) (Langdon 1931: 1—56)*.

Этот *змеиный* народ за свои прегрешения перед богами должен был быть заменен новым народом — *черноголовых* (^{lú_2}sag-gíg$_2$-ga). За «травой рождения» их Этана и был вынужден взлетать *на орле* в небеса *(KAR 342; K 1564; VAT 10291, 12—13) (Harper 1892: 390—521; Jastrow 1897; Scheil 1901: 18—27; 1927: 103—107; Gurney 1935: 459—466; Böhl 1959: 416—436; Wilson 1985)*. Богиня низа — *змея* — сменяется богиней верха — *орлицей*. Это поздняя переориентация сферы рождения и владычицы его ритуала. В целом же история «выведения семени» есть трансформированный вариант смерти-возрождения в преисподней солнечного бога.

В этой связи очень важно, что из преисподней выносится *«имя»*. В ритуале перехода умерший постепенно теряет (в определенной последовательности) все части своего прижизненного образа. Последнее, что остается от него, это «имя» *(Акимова, Кифишин 1994: 243—244, прим. 251)*. Его же и нужно было выводить для возвращения жизни душе. Причем вынесение орлом «имени» из иного мира расценивалось как зарождение *первой письменности*. Именно в преисподней-Аратте, согласно шумерскому эпосу «Энмеркар и владыка Аратты» *(Kramer 1952; Cohen 1973)*, возникло *письмо*.[8]

В одном замечательном ритуальном тексте, «Карте Вавилонии» VII в. до н. э., говорится о таком «исходе», в котором фигурирует «имя» *(Tbl. 82—71-4, 559, lin. 1—4) (CT XXII, 1906: Tbl. 48; Peiser 1889: 362—363)*:

[1] [...] âlāni^{meš} ab-tu-[tu]... [2] [...]šá$_2$ i-bar-ru ìl$_3$ [...] [3][..] u ilāni^{meš} ab-tu-tu ša ina lìb$_3$-bi tam-tim ú$_2$-maš-[še-ru] [4][...]-ma iz-za-zu-ma ina šumi MUŠḪUŠ rabî ina lìb$_3$-bi ^{d}ZU ú$_2$-bal-[la-tu]

'[1] [небесные] города разрушенные...., [2] [...] которые видит бог[x x], [3][...] и боги <земные> разрушенные, которые *из средины моря ушл[и]*,

[4][...] и поселились (в) *имени Змеи* Страшной огромной, *внутри птицы* Зу жи[вут они]'

В других древневосточных текстах, и особенно в хеттских, фигурирует *море* (змеиная среда) как потенциальная среда рождения бога (бога солнца):

ša-ra-a-kán$_2$ u u̯[a-si] ne pí$_2$-ša-aš ^{d}UTU-uš a-ru-na-az 'вверх приходишь, о бог солнца небесный, из-за моря' (*KUB VI, 1, vs III. 13—14) (Walter, Weber 1923)*; LUGAL-u-e-mu ma-ni-ia-aḫ-ḫa-en ^{giš}ḫu-lu-ga-an-ni-en ^{giš}DAG-iz a-ru-na-za ú$_2$-da-aš 'мне, царю, из-за моря власть (и) повозку-ложе принес Бог престола' *(KUB XXIX, 1, I. 23—24) (Kronasser 1963)*.

Как видим, и здесь речь идет о *коронации*.

В анализируемых библейских текстах примечателен сам факт фиксации «10 пунктов», как среди «казней египетских», так и среди «мест следования» израильского народа в «землю обетованную». Египетские и хеттские источники позволяют считать, что это первоначально был путь *по водам* воскресающего, как *царь*, бога солнца. Несомненно, он занимает не только определенное мифическое пространство, но и время. Вероятно, он отражает функцию некоего глобального ритуального цикла.

В египетской мифологии четко сохранились упоминания о тех 12 часах, в течение которых бог солнца претерпевал в подземном Ниле свои страсти *(Roeder 1915; Lexa 1925; Hornung 1963)*, и эти же «12 поприщ» сохранились в Эпосе о Гильгамеше *(Гильг. IX, IV. 40—51; V, 1—46)* как — теперь обмирщенные — страсти бывшего бога. Возможно, что и путь Моисея с народом, но уже в историзированной форме, является вариацией на ту же тему, и 12 «колен» отражают 12 последовательных стадий приближения к месту выхода из преисподней — к «земле обетованной». Так что и «казни египетские» и «пункты следования» должны иметь свою зависимость от степени удаленности от «заката» и близости к «востоку». Тогда 12 «колен» и будут 12 «поприщами» или «часами» борьбы владыки света с силами тьмы и могут быть сопоставлены с аналогичными ритуальными рядами в других космологических системах — например, в книге «Амдуат» египтян или в цикле «12 подвигов Геракла», кстати, сопоставимого с Гильгамешем по многим параметрам *(Meissner 1894; Jensen 1904; 1906—1929; Ungnad 1923; Held 1983)*. Стоит отметить, что прежде «12» Геракл имел «10» подвигов, которые совершал, по некоторым античным свидетельствам, в течение «10 месяцев» *(Акимова 1991: 24)*. Возможно, число 10 в ритуале предшествует 12.

Итак, сравнивая вышеприведенный древнеегипетский мифоритуал с хеттским (сражения *Пе* и *Деп*) и с ритуалом начала исхода Моисея: воды *Масса* 'Искушение' (и само имя *Моисей*, или *Муса* у арабов) при скале Хорива *(Исх. 17. 1—7)*, когда даже Иегова «стал» *Ниссой (Исх. 17. 15)*; ср. первоначальную хеттскую столицу *Несса (Ардзинба 1988: 127—128)*. Бог, как орел на своих крыльях, перенес на Синай свой народ *(Исх. 19. 1—4)* — ср. полет на орле Этаны за «травой рождения» для нового народа «черноголовых», желание Ягве создать от Моисея новый народ и т. п. Очевидно, что первая («божественная») часть исхода «богоизбранного народа» четко фиксируется как у древних египтян, так и у шумеро-вавилонян. Ее можно связать с территорией хеттов в районе Галиса. Все это отражается в библейской истории Моисея до его прихода на гору Синай (т. е. до конца «исхода»).

После этого шумеро-вавилонские и египетские сведения расходятся; первые выявляются лишь косвенно в древнееврейских текстах книги Числа. Они отражают «начало конца». Начальные пустыня *Син* и воды *Мерива* являются зеркальным отражением пустыни *Сина* и вод *Мерива* в конце (№ 2—3 начала: № 9 конца). Как само «искушение» народа (ср. *Масса* и *Моисей*), так и его «укорение» со стороны верховного бога (ср. *Мерива* в начале и конце), составляет главный стержень движения событий.

В центре же, между верхней и нижней Меривой, стоят два ритуально спаренных блока:

1) аналогом шумерского gi-par *'огненная печь'* выступают *курильницы* 250 мужей в эпизоде с разверзшейся землей, как и предупреждали 10 посланцев Моисея. Устами своими она проглотила как жертву четырех: левита Корея и трех из рода Рувима (в виде «первенцев»), а огонь от Бога пожрал 250 мужей — владельцев *курильниц (Чис. 13. 4, 18—21; 26—29; 32—34; 16. 1—3, 27—35)*;

2) аналогом шумерского a-ab-ba *'море'* воспринимаются 12 *жезлов* (=gišza.ni.tu) старейшин (от 12 колен Израилевых) и 13-й «расцветший» жезл Аарона от левитов, с последовавшим затем ритуальным ударом жезла Моисея о скалу *(Чис. 17. 1—2)*. И «потекла вода Мерива». Там *земля проглотила*; *огонь пожрал* — здесь следуют «еда» от гумна, жертва-десятина левитам — с их «процветшим жезлом».

Противопоставляются их смыслы. С одной стороны, пожирающая свои человеческие жертвы земля и хлеб от гумна — как жертва-десятина левитам; с другой — огонь от Бога с пеплом — «воды Мерива» для омовения. Следует учесть, что именно жезлами старейшины рыли колодцы *(Чис. 21. 18)* накануне появления «воды Мерива» и после «процветания» жезла Аарона *(Чис. 20. 7—8, 11)*.

В конце XIX в. основоположник библейской критики, имевшей богатую предысторию *(Eichhorn 1780; Wette 1806—1807; Vatke 1835; Cornill 1891 etc.)*, Ю. Велльгаузен *(Wellhausen 1886, 1889; Велльгаузен 1909)* окончательно определил двух основных создателей текста, условно именуемых Элоговистом и Ягвистом, на основании именования «элогим» (боги), и «Ягве» (персональное имя, т. е. единый бог). Один происходил, вероятно, из Северного Израиля (IX в. до н. э.), другой из Южного (VIII в. до н. э.). Однако не исключено, и даже, напротив, очень вероятно, что *две версии* (поли- и монотеистская) наличествовали уже в самой шумеро-вавилонской традиции. Одна, отмеченная концепцией многобожия, свойственного изложению Элоговиста, имеет аналог в табличке о «создании мира» Аном *(Weissbach 1903: Taf. XII, 10 f.)*. Другая, развивающая концепцию единобожия, отраженную Ягвистом, имеет параллель в табличке о «создании мира» Энки и Мардуком *(Keiser 1920: Taf. XXII: 82—52,2, 1048; CT XIII, 1910, N 35)*.

В обеих версиях космогенез трактуется по-разному. В первой — о сотворении мира богом Аном (или Ашшуром) — события изложены в *утвердительном* варианте[9] («когда *было* то-то и то-то»). Во второй *(тбл. 82—52-2, 1048)* они же преподносятся в *отрицательном* плане[10] («когда *не было* того-то и того-то»); к последней примыкают известные космогонические версии германской, индийской и прочих мифологий *(RV I. 24. 6; III. 56. 1; Sijmons, Gering 1906; Edda 1931; Thieme 1941: 90)*.[11] Этот еще мало изученный аспект ритуала необходимо принять во внимание для выяснения сюжетов «гнева» и «исхода».

4. Данные к реконструкции шумеро-вавилонского текста

Предполагаемый оригинал, клинописная табличка — источник для двух книг Библии — в своей верхней части должен был заключать сведения о четырех «казнях» и четырех «пунктах следования». Они сопоставимы с «божественным» разделом истории Атрахасиса *(Атрах. I. 90—245)* и фрагментом Эпоса о Гильгамеше, заключающим смутные воспоминания Утнапиштима *(Гильг. 182а—183а)*. Нижняя же часть документа (куда относится весь материал «чисел») могла содержать текст о трех страданиях народа, вызванных гневом Энлиля как в Атрахасисе *(Атрах. I. 355—412, II. 1, 7 (38)—(62); V (10)—(33), 8—35, 11, 13'—15', 8—35)*, так и в Эпосе о Гильгамеше *(Гильг. XI. 184а—185а)*. 10 «казней египетских», как уже отмечалось, сопоставимы с 10 «пунктами следования» «народа Моисея» и с предполагаемыми аналогиями в двух вышеназванных источниках. Ритуальные соответствия этих текстов имеют параллели как на горизонтальном, так и на вертикальном уровнях. Ядром шумеро-вавилонского текста должен был быть «страшный гнев богов» (sur-ḫuš dingir^{meš}) и последующее «выведение семени пра-человечества» из преисподней (numun-nam-^{lú2}gàl$_3$-lu irigal-ta è$_3$-a), что в шумеро-вавилонской традиции осуществлял бог Энлиль.[12] Эти две части мы условно распределяем как «левое» и «правое» крыло в ритуальной структуре.

Левая сторона реконструируемого текста была связана с темой «страшный гнев богов». Ее содержание помогает уточнить список семи мудрецов, материалы которого еще в начале века были собраны Г. Циммерном *(Zimmern 1924)*, а затем разработаны в известных трудах О. Герни *(Gurney 1935)* и Г. Гютербока *(Güterbock 1934)*. В списке мудрецов два из них характеризуются как вызвавшие «страшный гнев» богов. В источнике они названы 4-м и 1-м, но в нашей системе[13] они занимают 2-е и 5-е места. Это важно для понимания ритуальной структуры фрагмента:

(4) 2. [ug-gal abzu-šag$_4$ ù$_3$]-tu-ud-da ^{na4}kišib [gab-ri nu-tuku ^{d}en-ki ab]-zu-ta sur-ḫuš-a 'Лев Великий, который внутри Абзу рожден, по печати (своей) [равных не имел, у бога Энки из Абзу] вызвал *страшный гнев*'.

(1) 5. ug-gal ašgab (=abgal) šag$_4$ kiš$^{(ki)}$-ta ù$_3$-tu-ud-da ^{d}iškur an-ta sur-ḫuš-a mu-3-kam-ma im-šèg$_3$ ú$_2$-šim kur-ta nu-un-gál$_2$-la = [ugallu apkallu šá$_2$ ina qí$_2$-rib ki-ši ib-ba-nu-ú$_2$] ^{d}adad ina šame^e ú$_2$-ša-zi-zu-ma [3 šanati zu-un-na u ur-kí$_2$-tam ina] mâti la ú$_2$-šab-šu-ú$_2$ 'Лев Великий — мудрец, который внутри Киша рожден (и) (на которого) Ишкур с небес был (в) *страшном гневе*: три года не шли дожди, и живых существ в стране не было'.

Чем был вызван этот гнев на мудрецов богов Энки и Ишкура, из контекста таблички не ясно: возможно, его причиной стал сам факт их рождения в «резиденции» богов. Но есть параллельный ряд семи мудрецов, вернее, их статуй *(KAR 298, obv. 4—11) (Ebeling 1919; Gurney 1935a)*, где они маркируются индивидуальными вещественными, текстурными и цветовыми кодами, но, главное, ассоциируются каждая с одним из семи городов Шумера (Ур, Ниппур, Эриду, Кулаба, Киш, Лагаш; седьмой неизвестен из-за утраты текста). О них уже шла речь в нашей работе о ритуальном плане храма-дома *(Кифишин 1998: 27—49)*, поэтому здесь обратим внимание лишь на ряд специфических обстоятельств. Так, в обоих источниках фигурирует город *Киш*, что способствует определению места «страшного гнева» богов в ритуальной системе. Речь идет о «гневе» двух богов — *Ишкура* из Киша и, вероятно, *Энки* из Ниппура (занявшего место *Нинда*ры из Абзу).

Условно можно восстановить и третью фигуру гневного божества — *Инанны*, на 1-м месте списка, поскольку об Этане, взлетавшем на крыльях орла за «травой рождения», известно, что он достиг «небес Инанны», откуда был сброшен на землю и разбился у стен своего дворца *(Ni 9721)*.

«Страшный гнев» Инанны известен и в других источниках. Это состояние постигло ее, когда, проснувшись, она узнала, что ею во сне овладел садовник из Ура Шукаллитуда. Она пригрозила превратить воду рек в кровь, [14] если ей не отдадут обидчика *(Kramer 1949: 399—405)*. Такую же угрозу изрекала и египетская богиня Хатхор-Сохмет, дочь Ра, посланная им истребить людей, возроптавших на состарившегося своего царя и приведшего его в страшный гнев; вместо «моря крови» ей дали «море пива», чтобы она опьянела и не осуществила своей мести *(Липинська, Марциняк 1983: 113; Матье 1956: 86—89; 142)*.

Возможно, что «гнев» был прерогативой еще одной шумерской богини — *Гатумдуг* (или *Нинту*), судя по тому, что в поэме «Смерть Гильгамеша» она, гневаясь на героя, который не соорудил арену (zag-du$_8$) для состязания двух близнецов (вариант новогоднего ритуального боя; Гильгамеш — как «проигравший»), обрекла его на смерть, [15] и его не смог спасти даже Энлиль. С «гневом» богини-*матери*, какой является в шумерской традиции Гатумдуг (да и та же Инанна, хотя литература акцентирует больше ее аспект *девы*), сопоставим в греческой традиции «гнев» Деметры, у которой похитили дочь Персефону *(Hymn. Hom. V)*.

Известен также «гнев» и других шумерских богов, например, *гнев Нинурты* на каменных витязей, которых он проклял при определении судеб *(Lugal-e ud me-lám$_2$-bi nir-gál$_2$, стрк. 416—646)*. Он выглядит архаичнее *гнева Ахилла*, который в Илиаде отказался воевать против Трои из-за лишения Агамемноном своей доли добычи. Но не стоит забывать, что *гнев Ахилла* — производное от *гнева Аполлона*, который и определяет сюжетику поэмы: Аполлон «гневался» на Агамемнона из-за пленения дочери его жреца Хриса. Собственно, это скрытый гнев самой *Хрисеиды* — богини, которую стремились «унизить» боги-мужчины *(Акимова 1996: 260—262)*. В свою очередь, *гнев Мелеагра* — прототипа Ахилла — тоже есть производное от «женского гнева»: матери Мелеагра *Алфеи*, за которой стоит *гнев Артемиды* на царя Калидона Ойнея — мужа Алфеи и матери Мелеагра. Алфея губит сына, извлекая горящую головню из очага, и таившаяся в ней жизнь героя погасает *(Apollod. I. 8. 1—3; Ovid. Met. VIII. 267)*. То, что *гнев* принимает форму *огня*, важно и в связи с Библией: *гнев* Ягве *(Чис. 11. 10)* тоже имеет вид *огня*, который поражает ночью окраины лагеря израильтян за их «ропот» *(Чис. 11. 1)*.

Этот краткий просмотр темы *гнева* показывает, что первично он был связан с женской персоной: вероятно, «гневом» стала мотивироваться необходимость ритуального разделения супругов неким орудием — как воспроизведение модели *расчленения на две половины* тела хаоса.

Правая сторона реконструируемого текста представляет собой очень сложный свод ритуальных формул: «исход (из преисподней) народа» un-e (irigal-ta) è$_3$-a; она может быть восстановлена на основе работ А. Пёбеля *(Poebel 1914)* и Й. ван Дейка *(van Dijk 1964: 1—59)*. Эти формулы, связанные с темой «страстей бога», претереваемых ради возрождения народа и вывода его из преисподней, распадаются на ряд групп:

1. Создание в «имени изобилия» (mu-ḫé$_2$-gál$_2$, из бывш. mu-gi 'имя тростника' или 'праведные годы') или в «изобильные годы» бога Ану, вероятно, имевшего в древности образ Быка Ану (gu$_4$-an-na), «запах» (ir) которого служил в преисподней «источником жизни» (ir-kal-la). Тогда народ (un-e) как отражение этого «запаха трав» (ú$_2$-šim) пребывал в Расщелине (ki-in-dar) или Ущелье (a-ri-a nam-ba-tar-ra / mu-ḫé$_2$-gál$_2$ an u-tud-da / un-e ú$_2$-šim-gim ki-in-dar-ra-ba) *(Гимн об Энсурре, 1—3)*.

2. Там пребывал *из-за проклятия* (ср. sur-ḫuš 'страшный гнев') прежний народ (numun-nam-lú$_2$-gàl$_3$-(lu) šéš$_2$-ag 'семя первонарода в проклятии пребывало') *(Poebel 1914, ср. IV. 8; V. 1)*.

3. Тогда в Узумуа (uzu-mú$_2$-a 'где разложилось мясо на кости'), аналоге Кумми, ритуального места смерти-рождений в храме-доме *(см. Кифишин 1998: 37)*, лежала в «кирпичной форме» (пра-образ космогенеза) «голова прачеловечества» (sag-nam-lú$_2$-gàl$_3$-lu ^{giš}ušub-ba mi-ni-gál$_2$); а Энлиль тоже пребывал в Ущелье вместе со своим народом (^{d}en-líl$_2$ kalam-ma-ni ki-mu-ši-in-dar-ri) (Поэма «Хвала Мотыге» ^{giš}al-zag-mí$_2$, 18—20; TCL XVI. 72 (=A) + SRT XIX (=K) + VS X. 207 (=F) + SEM 34 (=D), UMBS X2, 16 (=B)).

4. Но вот пробил час, и Энлиль вывел «семя Страны» из Расщелины-Преисподней: ^{d}en-líl$_2$ numun-kalam-ma irigal-ta è$_3$-dè$_3$ (TCL XVI + UMBS X^2, 16 + SEM 33—34 + VS 207 + SRT 9).

5. Тогда это «семя» богиня Аруру (=Нинту) вместе с Аном вырастила в своем рыбном садке (^{d}a-ru-ru numun nam-lú$_2$-gàl$_3$-lu an-da bi-in-mú$_2$=^{d}aruru zēr ameluti itti-šu ib-ta-nu *(CT XIII, 35)*.

6. Затем произошли некоторые ритуальные манипуляции с «головами», лежащими «в кирпичной форме» «в темноте» (gíg$_2$-a). После чего они должны были выйти в ослепительном блеске нового рождения. Этот блеск был действительно *ослепляющим*, поскольку ослепление от блеска молнии или от блеска нового кирпича, вынутого из формы, известно в шумерских текстах.

7. И вот богиня Ашнаи — богиня зерна у шумеров (^{d}ašnan, от nanše > ešnan > ašnan) при выходе своем из преисподней вывела эти «головы» «из темноты» (^{d}ašnan ki-ilutim-bi-šè$_3$ gíg$_2$-bi-ta sag-ba íl$_2$ 'Ашнан к «месту образов» из темноты головы эти подняла (как солнце)' *(CT 13, 35 f.)*.

8. Затем Ашнан взрастила этот второй вид «семени человечества» в 'Стране образов' (ki-ilutin) — *черноголовых* (^{d}ašnan numun-bi (=sag-gíg$_2$-gá$_2$) mú$_2$-mú$_2$ 'Ашнан (тогда) семя их (=черноголовых) взращивала'.

9. Далее предшественник солнечного бога Уту, или прото-Ниргал, в образе Могучей Реки (^{d}íd$_2$-maḫ) ниспослал свою «воду» (a) в виде плодоносного человеческого семени и оплодотворил оба эти «взращенные» Аруру и Ашнан, выведенные из преисподней «семена» первых людей (^{d}íd$_2$-maḫ níg$_2$-TUR-zu a mu-na-tùm$_3$ 'Бог Могучая Река, знающий суть маленьких, семя принес ей (=Ашнан) (для рождения черноголовых)'.

Первые три пункта представленной 9-частной системы соотносятся с тремя предопределениями (ME), касающимися «труда» «бого-народа». Когда этот первый бого-народ трудился на строительстве дамбы, на него нападали то Лев (ur-maḫ), то Волк (ur-bar). Остальные шесть касаются «черноголовых», трудившихся уже на богов, освобожденных от этой повинности. Этот иарод поражали три напасти: *чума, засуха-голод, потоп*. Выведение из преисподней Энлилем «семени Страны» (в образе крыла-

того «орла»-Имдугуда?) ритуально соотносится с моментом переноса народа богом Ягве на Синай. Выращивание «семени» в рыбном садке богини Аруру — со временем пребывания израильтян в Тавере и Кибрит Гаттеаве *(Чис. 11. 1—29)*. Завершение «исхода» на горе Синай — достойная параллель окончательного выведения Энлилем из преисподней «семени человечества». В Тавере («Горение») начались первые роптания «сынов израилевых» из-за кормления их «манной небесной». Бог поджог стан на его окраинах. Но отныне Моисей добивается разделения своей ответственности за народ вместе с 70 старейшинами. В Кибрит Гаттеаве («Гробы Господни») требовавший *рыбы* народ получает *птиц*-перепелов, от едения которых гибнет. Этот момент соотносится в нашей системе с взращиванием душ богиней Аруру в рыбном садке. Эпизод с разведчиками в Асирофе и провалом в пропасть части народа соотносится с 6-м и 8-м пунктами системы, а именно, страной темноты (gíg$_2$-a), пропасти, и Узумуа, где, согласно шумерской традиции, ослеп змее-бык Кусарикку, пораженный блесками священного кедра *(Langdon 1931)*. «Земля Обетованная» перекликается со 'Страной образов' шумеров (ki-ilutin), где Ашнан/Нанше взращивала семя «черноголовых».

И наконец, процветший жезл Аарона и жезл, которым старейшины роют колодец у скалы Мерива *(Чис. 16. 4 — XX. 13)*, соотносятся с 9-м пунктом системы, где в шумерской традиции «вода/семя» Могучей Реки дает рождение новому народу — через брачные сношения людей.

Далее, уточняя смысл ритуальной концепции, обратимся к пункту 6 нашей системы. Хранитель священного кедра преисподней, древний тотем *Кусарикку* «слепнет» (igi-du$_8$) в «темноте» от «блеска» этого древа, на котором рождаются души. Кусарикку — предшественник *Хувавы*, известного в шумеро-вавилонском эпосе хранителя кедрового леса. Имя Хувавы (ḫu-wa-wa 'птица Разумов') говорит о нем как наследнике более древнего тотема-птицы, очевидно, трансформировавшегося затем в другой известный ритуальный образ — птице-льва *Имдугуда (Акимова, Кифишин 1998: 25, прим. 51)*. Как известно, Хувава был убит Гильгамешем и Энкиду, что повлекло за собой «страшный гнев» *Энлиля* (вероятно, древнего прообраза Хувавы). Но тот факт, что это привело к *первой смерти* в человеческом мире (погиб Энкиду) и что его смерти потребовала *Инанна (Гильг.VII, II. 8)*, подтверждает предположение, что гнев — исконная прерогатива богини-матери, смягченная версия «жертвоприношения».

Любопытно, что Гильгамеш подарил Хуваве в качестве жены (nam-dam) свою старшую сестру En-me-bára$_2$-ge-si, и младшую сестру MA-tur для богини Манунгал в качестве жрицы (nam-lukur). Эти две «сестры» (nin$_9$) принадлежали двум героям — Великому Льву (ur-mah) и Великой Царице (nun-gal), замечательным тем, что оба они предоставили Хуваве по 4 «страшных блеска» для его кедра, а «блески» соотносились с главнейшими сферами их владений *(Акимова, Кифишин 1998: 25—26, прим. 51)*.[16] Включение женского элемента в, казалось бы, совершенно мужские деяния позволяет думать, что к III тыс. до н. э., «страшный гнев» *богини*, изобретенный *для объяснения* необходимости ритуальной смерти ее супруга-*бога*, равно как и идея *осуждения, суда* над ним, сменяется «страшным гневом» *бога на бога*, затем *бога на человека*, а затем *бога на человечество*. Эти две позднейшие версии мы и находим в Библии.

Учитывая древнюю функцию Гильгамеша как бога протошумеров и земной ипостаси небесного Энлиля, можно представить, что было время, когда «семя человечества» из преисподней выводили *Гильгамеш* и *Этана*, поскольку с ними связан контекстуально жертвенный царский комплекс в ритуале очищения дома (см. нашу статью в этом сборнике). Одно из 6 МЕ Гильгамеша, данных ему Энлилем, носит имя, в котором фигурируют «черные дни». Эту формулу можно связать с «черной преисподней» Ашнан и выращиваемым ею *новым народом* (если за *первый народ* принять «выращиваемое семя» богини Нинту, враждебной Гильгамешу). Сопоставляя ритуальные формулы Гильгамеша с формулами «блесков» Хувавы, находим принцип соответствия «блесков» и «гор». Причем, *три горы* Этаны должны были предшествовать *семи горам* Гильгамеша и вместе с ними составлять *десять гор*, включенных в «страсти Энлиля». Этот текст должен был помещаться в правой стороне реконструируемой модели, что соответствовало бы 10 местам «страстей» («странствований») народа Моисея.

«Блески» Хувавы и места расположения их прежних владетелей, а также МЕ Гильгамеша могут быть вспомогательным материалом для разъяснения определенных мест правой стороны исходного текста.

В верхней ее части должен был, судя по аналогии с моделью Этаны, помещаться сюжет о *вознесении* (Этана поднимается на небо). В нижней — о Кедре Кусарикку, связанном с *ослеплением* героя. Кусарикку может быть семантически приравнен к Хуваве, а Гильгамеш, по форме его имени (gi š-KAL-tuku), к KAL — «быку», роль которого может играть и Кусарикку. Таким образом, верхняя часть текста (таблички) связывается с моделью ритуала Этаны (*вознесение*), а нижняя — Гильгамеша (*нисхождение*).

В связи с «нападениями» Льва и Волка на первобытный бого-народ, строителя дамб и Абзу в шумеро-вавилонских мифах (ср. Атрахасис и Эпос о Гильгамеше), обращает на себя внимание еще один источник. Это поэма «Энки на острове Дильмун». В ее архаической основе сохранился протошумерский слой о браках в преисподней лунных богов с богинями: Сина с Нанше, Энзу с дочерью Нанше — Нинмар, Ламги (Наннарушги) с Нинмарки — дочерью Нинмар. Последней было рождено 12 детей. На деле же это 4 ипостаси одного бога (4-я пока не восстановлена), претерпевающего ритуал трансформации, что нашло отражение в шумерских текстах. Сина заменил Энки, который монополизировал четырехкратные брачные союзы его детей и внуков, в результате чего возник странный инцест — последовательное вступление бога в брак с женой, дочерью, внучкой, правнучкой. Богиня Утту, брак с которой завершил эту серию «иерогамий», вероятно, была связана с преисподней (^{d}sirara-tag).[17] Ее имя отражено в ^{d}nin-tak-tug$_5$ dumu-sal ^{d}a-nu *(KAR 63, III, 41; 65, III, 18)*, а также в nin-tag-ga ušum-uš-mu (ср. ^{d}nannar-uš-mu). От Энки она родила 8 детей-трав — вернее, 4 пары их. История зарождения «нормальных браков» на Дильмуне есть история «выведения семени» людей как трав.

Еще один интересующий нас фрагмент этой поэмы касается пребывания в *бездействии* двух «девяток» древних чудовищ, симметрично расположенных друг к другу, и каким-то образом взаимосвязанных с восемью «травами-детьми» богини Утту:

1. uga^{mušen} — igi-gig-gig
2. dar^{mušen} — sag-gig-gig
3. ur-gu-la — um-ma
4. ur-bar-ra — ab-ba
5. ur-gi$_7$-re — ki-sikil
6. šaḫ — lú$_2$-íd$_2$-da
7. nu-mu-un-SU — nimgir
8. mušen-an-na — nar
9. tu^{mušen} — zag-uru (=ka$_5$-a uru-lal)

В этом списке под номерами 3 и 4 стоят знакомые нам Лев и Волк: ur-gu-la sag-giš (nu)-ra-ra 'Лев, (который) по голове бьет палкой' и ur-bar-ra sila$_4$ (nu) KAR 'Волк, (который) с добычей-ягненком отступает'. Именно они фигурировали в качестве нападавших на божественных строителей в пра-время.

Остальные «звери» (№ 5—9), вероятно, уже должны были атаковать новое поколение «черноголовых». Они известны нам в виде *чумы* Намтара — ср. отца девы Лилит (ki-sikil), *голода-засухи* Ниндара/Ишкура (ср. šaḫ še kú$_2$-kú$_2$ 'свинья, поедающая зерно') и *потопа* (ср. tu^{mušen} 'голубь' Ноя-Утнапиштима). И эти «звери», выходящие из преисподней в мир живых, в протошумерское время имели прямое отношение к «суду богинь» или «гневу богов».

В результате получается, что ритуал и миф, представленные в библейских книгах Исход *(7. 20—19. 14)* и Числа *(11. 1—20. 9)*, не являются специфическими для Библии, но, напротив, имели широкое распространение в древности. Буквальное сходство многих структурных звеньев их с мифоритуалом шумеро-вавилонян позволяет предположить наличие образца, переработанного авторами библейского текста — очевидно, теми же Элоговистом и Ягвистом (если их было двое). Образец мог быть ассиро-вавилонским произведением IX—VIII вв. до н. э., с условным названием «Страшный гнев богов и исход народа» (sur-ḫuš dingir^{meš} u un-è$_3$-a).

Последующий библейский текст, содержащийся в т. н. «Книге войн Ягве» *(Чис. 21. 4)*, тоже может быть связан с шумеро-вавилонским прототипом. Возможно, образ «непримиримого» Ягве проявился из ^{d}ìr$_3$-ra как *irra > *ira > iahwa/e, а образ «милостивого» Ягве — уже позднее, как вариант трансформации ^{d}aja (жена бога Уту-Шамаша) и ^{d}é$_2$-a (Эа). В обоих случаях подразумевалось божество преисподней, откуда оно и выводило, как Энлиль, свой народ. В «Книге войн Ягве» явно выступает образ «непримиримого» Ягве, навеянный, как нам представляется, Эпосом об Ирре *(Jastrow 1891; Zimmern 1923: 12—20; 1926: 89—90; Gössmann 1955/56; Cagni 1969; Hruška 1972)*. Образ Ирры (^{d}ìr$_3$-ra, ^{d}ìr$_3$-ra-gal), царя Морской Бездны (lugal-a-ab-ba, lugal-abzu), предшествовал в Шумере появлению бога Энки / Эа (^{d}en-ki / ^{d}é$_2$-a), из имени которого выводят имя бога Ягве: ^{d}é$_2$-a < ^{d}jahwe *(ср. Поэзия 1973: 676, прим. к V. 22)*.

5. Четыре ритуала — «протоядра» четырех библейских текстов

Возвращаясь к древнейшей ритуальной традиции, обратим внимание на последние две библейские истории — историю Моисея с исходом народа *(Исх. 3. 1—19. 4; Чис. 11. 1—21. 4)* и «Книги войн Ягве» *(Чис. 21. 10—18)* — как на два бывших ассиро-вавилонских клинописных текста, использованных Элоговистом и Ягвистом в IX—VIII вв. до н. э. Необходимо учесть *еще две библейские* истории, предшествововавшие данным. Ближайшие к ним,

«история Иосифа» *(Быт. 24. 1—50. 2б)* и «история Авраама» *(Быт. 11. 27—23. 20)* должны, по-видимому, тоже иметь свои первоисточники (*Авраам*, ср. ^{d}ab-ú$_2$ lugal = gam$_5$-me RIM$_4$-ma > ^{d}ab-u...ra'amu 'любимец Абу'). Или, что более вероятно, существовали тексты о духах преисподней, включавшие «страсти» Думузи (^{d}dumu-zi sipa KUR-nu-gi$_4$-a) или Абу (^{d}ab-ú$_2$ lugal (=gam$_5$-me) rim$_4$-ma 'Абу, царь кружащийся вокруг') *(Кифишин 1990: 37, прим. 68)*. Другие боги-духи этого типа в преисподней могли быть: [x] lugal-tab-ba 'царь сдвоения со своей копией', [x] lugal-a 'царь семени' (выкупаемого из преисподней) и [x] lugal-gíg$_2$-a 'царь, (живущий) в темноте'. И «история Иосифа» напоминает уже именем героя ассирийское имя, переводимое на древнееврейский (io-sip): по аналогии с ^{d}é$_2$-a sipa 'пастырь бога Эа/Энки'. Таким пастырем был, как известно, мудрец Адапа (или u$_4$-an a-da-pàd$_3$-da), поломавший крылья Южному ветру. О нем известно, что он ходил *на суд* к верховному богу Ану, вероятно, к его 'гробнице' (sabad-an-na) в преисподней, возле которой стояли стражи с многозначительными именами ^{d}giš-zi-da и ^{d}gil-ga-meš *(Zimmern 1892: 437—438; Albright 1926: 285—290; Picchioni 1981 etc.)*.

Итак, если принять за основу наличие ритуальной традиции, существовавшей уже в палеолите, можно допустить формирование 4 отдельных частей текста Библии:

1) История Авраама (^{d}ab-ú$_2$ gam$_5$(=lugal)-rim$_4$-ma);

2) История Иосифа (^{d}é$_2$-a-sipa 'пастырь Энки/Эа');

3) История Моисея (sur-ḫuš dingir^{meš} un-è$_3$-a);

4) История войн Ягве (=Иисуса Навина) (šar gimir dadme),

Кроме того, можно определить и некоторую закономерность в ритуальной структуре всех этих четырех частей:

1) *кружение вокруг центра*, против часовой стрелки в 1-й части ('Абу — царь кружения вокруг'). Ср. архаический топоним *Вертикиевка* (под Казатином; о нем у нас есть особый раздел в рукописи о ритуальной топонимике Украины), а также аналогии в виде имен двух греческих Ламий — Periboia и Chariboia, связанные также с «кружением» *(Кифишин 1990: 37, прим. 68)*.

2) *спускание вниз, нисхождение* — к гробнице Ана героя Адапы, «пастыря Энки» (u$_4$-an A-da-pàd$_3$-da ^{d}é-a-sipa, ср. ^{d}pàd$_3$-zu-zu lugal-líl$_2$-lá$_2$ dumu ^{d}KU$_6$-an-pàd$_3$-da 'знающий названного', царь духов закику, сын 'Рыбой Ана названного') *(Frank 1914: 17—19))*. С этим позднее будет сопоставим ритуал 'призвания': (gù$_3$-dé$_2$-a) в Лагаше, ср. ^{d}muati-qu-bi-ši-na 'Призванного провозглашают оне' (т. е. женщины-богини). Эпос об Адапе (Adapa an gereb šame, Rm 618, 3) из Сирии, найденный в Амарне, — это лишь часть данного цикла, сохранившегося в более полном виде лишь в библейской «истории Иосифа». Сюда, вероятно, входила и поэма «Нисхождение Иштар в преисподнюю», а также некий цикл «мудрецы-apkallu, рожденные на небе и спущенные в Абзу».

3) *восхождение, выход наверх, т. е.* возрождение царей в форме «вывода семени народа» из преисподней, связано в основном с Энлилем (un-è$_3$-a). Его образ стоит в центре древних текстов о суде богинь в преисподней (sur-ḫuš dingir^{meš}). Он отразился в истории Моисея и Троянской войны *(Акимова 1996: 279—280)* как принцип выхода из тьмы на свет, поднятия наверх. Ср. шумер. «мудрецы-apkallu, рожденные в Абзу и поднявшиеся затем на небо».

4) *Новое воинственное кружение* вокруг расширившегося (втрое) пространства обитания «вновь обретенной родины», обещанной Богом, с унич-

тожением враждебного Богу местного люда и заселением его новым, «выведенным из преисподней» (un-è$_3$-a), что нашло свое отражение в вавилонском «Эпосе об Ирре» — как ритуальное кружение по часовой стрелке.

С этими «кружениями», возможно, связан «круг мудрецов» и другие мифоритуальные *круги* (вроде *кружения* ладьи бога солнца по небесному и подземному Океану, Нилу, Тигру и Евфрату и т. д.). В этом еще нужно разбираться. Главное, что следует из данной работы, что воспринимаемая сугубо исторически история блуждания «народа Израилева» в Египте и исход оттуда под началом Моисея в «страну обетованную» есть в принципе развернутый жертвенный праздник — миф и ритуал на тему *круговращения* солнечного бога. Это сильнейший ритуал древности, поскольку на нем был основан принцип жизни и известный уже в палеолите календарный год.

6. Предполагемый исторический контекст

С открытием огромного архива Каменной Могилы, письмо которого носит в основном шумерский и протошумерский характер *(Кифишин, в печати)*, мы получили возможность познания древнейших истоков месопотамской традиции. Среди прочитанных текстов ритуально-мифологического плана, еще не составляющих «литературы», есть многочисленные упоминания о «судах», которые складываются в достаточно отработанный свод, названный нами условно «каноном». Он включает 9 основных надписей,[18] которые повторяются в разных вариациях, с большей или меньшей полнотой, и помимо Каменной Могилы, в весьма широком ареале, от Зауралья до Чигирина, Бахчисарая и Чатал-Гююка. Видимо, этот «канон» был отработан давно и имел древнейший авторитет, освященный тысячелетней традицией.

В нем прослеживаются обе ритуальные части реконструируемого текста — и «страшный гнев» богов и «исход народа». К первой принадлежат *суды* богинь и богов: Гатумдуг, Инанны, Ана-Ниндары, Ашнан-Ишкура, Медведя/Медведицы (AZ), царицы Кисаль, царя Ламара и др. Ко второй — *страдания бога и народа*, в частности, Энлиля, и выводимого им из преисподней «семени народа». Особого внимания заслуживает надпись № 3 на покрывале богини из Чатал-Гююка (святилище VII. 23) *(Кифишин, в печати)*, которая перекликается с сюжетом двух первых «казней египетских». Но и другие ее надписи близки по контексту: надпись № 4 содержит информацию, аналогичную 7-й «казни». Надпись № 9 с пиктографическими символами *льва* и *грифона* перекликается с «проглатыванием землей на ней живущих». Сюжет о странствии Энлиля по реке Идигне есть своего рода отражение «потопа» фараона.

Ритуально-мифологическая традиция на Каменной Могиле переживает определенный кризис в III тыс. до н. э. Есть основания думать, что обитавшие в Северном Приазовье протошумеры предприняли великий «исход» на юг, в Месопотамию. Он сопровождался кровью, пожарами и трупами, гибелью энеолитического населения по пути их следования — в Болгарии и Месопотамии *(Woolley 1955: 67—69; Nagel 1964: 7—13 f.; Мерперт 1996)*. Событие падает на время существования там т. н. урукской культуры, сменившей в Южном Двуречье обеидскую культуру *(Брентьес 1976: 190—192)*. А евреи в Ханаане II тыс. до н. э., которым библейская традиция приписывает эту кровавую миссию *(И. Нав. VI. 20; III. 22—25; X. 10—12, 28—42, XI. 10—12)*, очевидно, не имеют к ней никакого отношения: там для II тыс.

археологи не находят таких многочисленных жертв *(Barrois 1939—1953; Rowley 1950; Albright 1956, 1957, 1961, 1968; Kenyon 1960; Eissfeldt 1964; Buccellati 1967; Mazar 1970)*.

Археологам хорошо известна т. н. северная урукская культура, которая якобы распространялась с юга на север Месопотамии, Сирии и Турции.[18] Однако, по всей видимости, эта версия не доказана, судя по радиокарбонным датировкам. Более того, на севере урукская культура богаче, ярче и шире распространена, хотя и наслоилась на местный субстрат как пришлая (а на юге она выступает в чистом виде, следует после «вырезанного» Обеида). Учитывая новый материал из архивов Каменной Могилы, археологические данные раскопок Икиз-тепе II для середины IV тыс. до н. э., по заключению Б. Брентьеса, близких к культуре Урука VI—V (ок. 3300 г. до н. э., т. е. 2090 лет спустя), и сирийский материал, придется пересмотреть позицию и значимость североурукской культуры. А именно, возможность ее распространения с севера на юг при тесном взаимооотношении ее с пулурским населением куро-аракской культуры на северо-востоке; вероятно, именно это население воспрепятствовало дальнейшему ее движению на восток *(Dever 1973: 37—62; Kühne 1976: 107—115; Yakar 1985)*.

Имея в своем распоряжении часть дешифрованных каменномогильских текстов, обратим внимание на панно № 25/B, в котором присутствует информация о правителях Абукуне и Акилиме и времени накануне «исхода» прото-шумеров из Каменной Могилы в середине IV тыс. до н. э.[19] Прото-шумеров увел Акилим (будущий «Моисей») после суда и расправы над местным правителем Абукуном. Первый, судя по имени, принадлежал к тотемному роду Мыши, второй — Тельца.

Акилим — один из правителей, о котором повествует текст панно № 25/B; судя по всему, именно при нем началась подготовка племен к уходу из Приазовья в Северную Месопотамию (через Икиз-тепе II близ Синопа в Малой Азии).[20] Абукун, которого Акилим сменил на царстве, подвергся какому-то 'суду людей извне' (dili-bar-kud). Сам переход этих племен в Ур и Урук сейчас имеет огромную археологическую литературу, в которой этот путь, однако, представлен в обратном направлении — с юга на север. Дальновидная гипотеза Б. Брентьеса о влиянии культуры Синопа на Урук VI—IV ок. 3260±10 г. до н. э *(Брентьес 1976: 190—192)* не получила развития, а распространение понтийской культуры прото-Урук VI—IV засвидетельствовано в Юго-Восточной Анатолии, Северной Сирии, районах Хабура и Керкука в северо-восточном Ираке. Приход прото-шумеров в юго-восточную Анатолию (из Икиз-тепе II), где пришельцы потеснили прото-эламитов к Пулуру в верховьях Евфрата и Шубат-Энлиля, близ верховьев Тигра, — археологами обстоятельно выяснен *(Кифишин, в печати: Послесловие)*. Другая волна прото-шумеров из юго-восточной Турции, которая, оттеснив часть прото-эламитов в район Кебана, продолжала преследовать прото-эламитов в районе истоков Хабура у Телль Лейлана (прото-эламский Шубат-Энлиль, хуррит. Ур-Кеш), отступавших к истокам Тигра на юго-восток.

Еще одна часть прото-шумеров, прорвавшись к верховьям Тигра из района Хабура, тоже повернула на юг — в район верховьев Диялы и западного Ирана, где создала культуру в Годин-тепе, Джови и Джаффарабаде в Сузиане.

Столь обширный район «блужданий» пришельцев в верховьях Евфрата, Хабура и Тигра не мог не отразиться в исследуемой нами древнейшей ритуальной традиции. Можно наметить путь следования «людей Моисея» от *Черного моря* до *Моря восхода солнца* в Персидском заливе. И пункты следования, отраженные в библейских источниках, могут помочь в реконструкции их смысла для первоисточника, которым пользовались Элоговист и Ягвист. Гору *Ор* (или *Гор*), где был захоронен Аарон — конечную точку исхода «богоизбранного народа» — возможно связать с *Уром* (urím$_2$-ma^{ki}, ŠEŠ.KI^{ki}).[21] Народ, двинувшись от *Хасирофа* (ср. *Assur^{ki}*) до пустыни *Фаран* (ср. *Harran^{ki}*), направил 12 разведчиков (от своих 12 племен-колен) на юг: «пойдите в эту *южную* страну, и взойдите на гору; и осмотрите землю...» *(Чис. 13. 18—19)*. «...Они пошли и высмотрели землю от пустыни *Син* даже до Рехова, близ Емафа» *(Чис. 13. 22)*. Как известно, бог *Син* (^{d}sin) связан с городом Harran^{ki}.[22] Итак, разведчики-лазутчики достигли долины *Есхол* ('Виноградная кисть') или *iṣ-ḪÚL$_2$* ('Древо радости' у шумеро-вавилонян). Однако 10 посланцев из 12 принесли нерадостную весть: «Земля, которую проходили мы для осмотра, есть земля, поядающая живущих на ней, и весь народ, который видели мы среди ее, люди великорослые. Там видели мы и исполинов, сынов *Енаковых* (ср. *unug^{ki}*, т. е. Урук): *Ахимана* (ср. *Haman*), *Сесая* (ср. *susa^{ki}*), и Фалмая (ср. umma^{ki}) от исполинского рода; и мы были в глазах наших, как саранча, такими же были мы и в глазах их» *(Чис. 13. 32—34)*.[23]

Эта праистория и исход прото-шумеров могли стать известными Элоговисту в IX в. до н. э. — после походов Ашшурнасирпала II и Салманассара III в Северную Иудею *(Craig 1887; Amiaud, Scheil 1890; Budge, King 1902; Birch, Pinches 1902; Gac 1907; Deimel 1912; King 1915; Luckenbill 1926; Michel 1947—1952; 1954—1960; 1967)* и Ягвисту в VIII в. до н. э. — после походов Тиглат-Паласcара III и Саргона II в Южную Иудею *(Schrader 1880; Lyon 1883; Winckler 1889; Rost 1893; Klauber 1913; Lie 1929; Olmstead 1930—1931; Barnett 1958; Tadmor 1970)*. Уже после нововавилонского пленения, при Навуходоносоре II и Набониде, верховный жрец Эздра в 458 г. до н. э. с благословения персидских властей переработал обе версии, на основе которых возникли взаимосвязанные библейские книги Исход и Числа. Реконструируемый текст мог находиться в библиотеке Тиглат-Паласcара I (1115—1077 гг. до н. э.), от которого она могла перейти по наследству к Салманассару III и Саргону II. Представляется весьма вероятным, что его видели, скопировали и переработали плененные еврейские историки Элоговист и Ягвист, судя по характеру их изложения событий *(Vatke 1835; Graf 1869; Wellhausen 1886; 1889; Cornill 1891)*. Если наша реконструкция верна, то «землей обетованной» сначала мог быть *Сенаар* (*Шумер*).

ЛИТЕРАТУРА

Акимова 1991 — Акимова Л. И. Трансформация греческих мифов в позднеантичном искусстве (цикл «Подвиги Геракла») // Сообщения ГМИИ им. А. С. Пушкина / Под ред. И. Е. Даниловой. М., 1991. — Вып. 9. — С. 9—38.

Акимова 1996 — Акимова Л. И. Троянский мир в античной мифоритуальной традиции // Акимова Л. И., Толстиков В. П., Трейстер М. Ю. Сокровища Трои из раскопок Генриха Шлимана. Каталог. — М., Милан, 1997. — С. 241—280.

Акимова 1997 — Акимова Л. И. Скипетр, посох и жезл в древнегреческом ритуале // Греция. Древняя. Средняя. Новая / Балканские чтения 4. Тезисы и материалы. Сост. И. А. Седакова. — М., 1997. — С. 13—15.

Акимова, Кифишин 1994 — Акимова Л. И., Кифишин А. Г. О мифоритуальном смысле зонтика // Этруски и Средиземиоморье. Материалы междуиародиой конференции, 9—11 апреля 1990 г. ГМИИ им. А. С. Пушкина. Под ред. Л. И. Акимовой / Випперовские чтения-XXIII. — М., 1994. — С. 167—244.

Акимова, Кифишин 1998 — Акимова Л. И., Кифишин А. Г. Тени богов. Об онтологическом смысле древних копий // Проблема копирования в европейском искусстве / Под ред. Г. И. Вздорнова. — М., 1998. — С. 7—29.

Ардзинба 1982 — Ардзинба В. А. Ритуалы и мифы древней Анатолии. — М., 1982.

Ардзинба 1988 — Ардзинба В. А. Хеттское царство и Эгейский мир // История Древнего Востока. — М., 1988. — Ч. II.

Брентьес 1976 — Брентьес Б. От Шанидара до Аккада / Пер. с нем. — М., 1976.

Велльгаузен 1909 — Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля. Пер. с нем. Н. Никольского. — М., 1909.

Елизаренкова 1989 — Ригведа. Мандалы III—IV. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. — М., 1989.

Кифишин 1990 — Кифишин А. Г. Геноструктура догреческого и древнегреческого мифа // Образ — смысл в античной культуре. Под ред. Л. И. Акимовой. — М., 1990. — С. 9—63.

Кифишин 1998 — Кифишин А. Г. Введение в храм. Опыт реконструкции шумеро-вавилоиского мифоритуала // Введение в храм. Под ред. Л. И. Акимовой. — М., 1998. — С. 27—49.

Кифишин, в печати — Кифишин А. Г. Каменная Могила. Опыт дешифровки протошумерского архива XII—III тыс. до н. э. — Т. 1. — Москва, в печати.

Липинська, Марциняк 1983 — Липинська Я., Марциняк М. Мифология Древнего Египта / Пер. с польск. Э. Я. Гессен. — М., 1983.

Матье 1956 — Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. Под ред. В. Д. Бонч-Бруевича. — М., 1956.

Матье 1996 — Матье М. Э. Хеб-сед. Из истории древнеегипетской религии // Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. Под ред. А. О. Большакова. — М., 1996. — С. 106—134.

Мерперт 1996 — Мерперт Н. Я. К вопросу о евразийских этно-культурных контактах в III тыс. до Р. Х. // Троя и ее сокровища. Тезисы международной научной конференции, 25—27 ноября 1996 г. ГМИИ им. А. С. Пушкина. — М., 1996.

Мифы Ирана 1998 — Мифы древнего и раннесредневекового Ирана (Зороастризм). Сост. И. В. Рак. — СПб., 1998.

Поэзия 1973 — Поэзия и проза Древнего Востока / Библиотека всемирной литературы. — М., 1973.

Танах 1898 — Танах. Шемет. Кетер Тораа. Книга Исход. Пятикнижие. — Иерусалим, 1898.

Танах Хумаш 1872 — Танах Хумаш Тегилим. — Берлин, 1872.

Тора 1871 — Тора, т. е. Закон, или Пятикнижие Моисеево. Пер. Л. И. Мандельштама. — Берлин, 1871.

Хашима 1908 — Хашима Хумше Тора. Pentateuches atque antiquus versionibus collectis a C. D. Ginsburg. — Londini, 1908.

Albright 1926 — Albright W. F. Ea-Mummu and Anu-Adapa in the Panygiric of Cyrus // JRAS, 1926. — P. 285—290.

Albright 1956 — Albright W. F. Archaeology of Palestine. — Harmondsworth, 1956[2].

Albright 1957 — Albright W. F. From the Stone Age to Christianity. — New York, 1957[2].

Albright 1961 — Albright W. F. The Role of Canaanites in the History of Civilisation // The Bible and the Ancient Near East. — London, 1961.

Albright 1968 — Albright W. F. Yahwe and the Gods of Canaan. — London, 1968.

Amiaud, Scheil 1890 — Amiaud A. et Scheil V. Les inscriptions de Salmanasar II. — Paris, 1890.

Barnett 1958 — Barnett R. D. The Siege of Lachish // JEA, 1958. — Vol. 8. — № 3. — P. 161 f.

Barrois 1939—1953 — Barrois A.-G. Manuel d'archéologie biblique. — Paris, 1939—1953. — Vol. I—II.

Bauer 1957 — Bauer Th. Ein viertes altbabylonisches Fragment des Gilgameš-Epos // JNES, 16, 1957. — P. 254—262.

Birch, Pinches 1902 — Birch, G. W. de., Pinches T. G. The Bronze Ornament of the Palace of Balawat (Shalmaneser II, 859—825 B. C.). — L., 1902. — Part V.

Böhl 1959 — Böhl Fr. M. Th. Die Mythe von weisen Adapa // Welt Orient, 2, 1959, — P. 416—131.

Bottero 1992 — Bottero J. L'épopée de Gilgameš. — P., 1992.

Buccellati 1967 — Buccellati G. Cities and Nations of Ancient Syria. — Rome, 1967.

Budge, King 1902 — Budge C. A. W. and King L. W. Annals of Kings of Assyria. The Cuneiform Texts. — London, 1902. — Vol. I—II.

Cagni 1969 — Cagni L. L'epopea di Erra // Studi semitici, 1969. — № 34.

Clay 1922 — Clay A. T. A Hebrew Deluge Story in Cuneiform and Other Epic Fragments in the Pierpont Morgan Library // Yale Oriental Series Research. — Vol. V. — F. 3. — New Haven, 1922.

Cohen 1973 — Cohen S. Enmerkar and the Lord of Aratta. Diss. — University of Pennsylvania Microfilms, 1973.

Cornill 1891 — Cornill C. H. Einleitung in das Alte Testament. — Freiburg und Leipzig, 1891.

Craig 1887 — Craig J. A. The Monolith Inscription of Salmanaser II / Leipziger Inauguraldissertation. — New Haven, 1887.

Deimel 1912 — Deimel A. Veteris Testamenti chronologia monumentis Babylonico-Assyriis illustrata // Scripta Pontifici Instituti biblici. — Roma, 1912.

Delitzsch 1886 — Delitzsch F. Assyrische Lesestücke. — Leipzig, 1886[3].

Dever 1973 — Dever W. G. The EB IV-MBI Horizon in Transjordan and Southern Palestine // Bulletin of the American Schools of Oriental Research, 210, 1973. — P. 37—62.

Dhorme 1961 — Dhorme E. Un nouveau fragment de l'epopée de Gilgameš // RA, 55, 1961. — P. 153 s.

Ebeling 1919 — Ebeling E. Keilschrifttexte aus Assur religiöser Inhalts (KAR II) // WVDOG, 1919. — Bd. 28; 1923. — Bd. 34.

Edda 1931 — Edda Snorra Sturlusonar. — København, 1931.

Eichhorn 1780 — Eichhorn J. G. Einleitung in das Alte Testament. — Leipzig, 1780.

Ehelolf 1925 — Ehelolf H. Wettlauf und szenisches Spiel im hethitischen Ritual // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. — Berlin, 1925.

Eissfeldt 1964 — Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. — Tübingen, 1964.

Frank 1914 — Frank C. Lamaštu, Pazuzu und andere Dämonen. Ein Beitrag zur babylonisch-assyrische Dämonologie // Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaften, XIV, H. 2. — Leipzig, 1914. — S. 17—19.

Gac 1907 — Gac, Y. de. Les inscriptions d'Assur-nasir-apli. — Paris, 1907.

Gernot 1988 — Gernot W. Neue akkadische Gilgameš-Fragmente aus Hattusa // ZA, 78, 1988. — S. 99—121.

Gössmann 1955/56 — Gössmann F. Das Era-Epos. — Würzburg, 1955/56.

Goetze, Lewy 1959 — Goetze A., Lewy S. Un nouveau fragment de l'epopée de Gilgames de Megiddo // 'Aliqot, Journal du Departement des Antiquités d' Israel, II. Jerusalem, 1959. — P. 121—128.

Graf 1869 — Graf K. F. Die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs // Merx's Archiv, 1869. — S. 466—477.

Greengus 1979 — Greengus S. Old Babylonian Texts from Ischali and Vicinity. — London, 1979. — Pl. 92. — N 277.

Güterbock 1934 — Güterbock H. G. Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethiter // ZA, 42, 1934. — S.1—91.

Gurney 1935 — Gurney O. R. A Bilingual Text Concerning Etana // JRAS, 1935. — P. 466 f.

Gurney 1935a — Gurney O. R. Babylonian Prophylactic Figures and their Rituals // Annals of Archaeology and Anthropology, 22, 1935. — P. 64—75.

Gurney 1954 — Gurney O. R. Two Fragments of the Epic of Gilgamesh from Sultantepe // JCS, 8, 1954. — P. 87—95.

Harper 1892 — Harper E. T. Die babylonischen Legenden von Etana, Zu, Adapa und Dilbara // Beiträge zur Assyriologie, II, H. 2. — Leipzig, 1892. — S. 390—521.

Haupt 1884 — Haupt P. Das babylonische Nimrodepos. Keilinschrifttext der Bruchstücke der sogenannten Izdubarlegende mit dem keilinschriftlichen Sintflutberichte nach den Originalen im Britischen Museum kopiert und herausgegeben // Assyriologische Bibliothek, Bd. III. — Leipzig, 1884. — S. 79—150: Abt. I. Der Keilschrifttext der XI. und XII. Tafel, so wie der seit 1882 neugefundenen oder vervollständigen Fragmente.

Haupt 1891 — Haupt P. Die XII. Tafel des babylonischen Nimrod-Epos // Beiträge zur Assyriologie, Bd. I. — Leipzig, 1891. — S. 48—80.

Held 1983 — Held G. F. Parallels Between the Gilgamesh Epic and Plato's Symposium // JNES, 42, 1983. — P. 133—141.

Hilprecht 1910 — Hilprecht H. V. The Earliest Version of the Babylonian Deluge Story in the Temple Library of Nippur // Babylonian Expedition, series D. — Vol. V. — № 1. — Philadelphia, 1910.

Hilprecht 1910a — Hilprecht H. V. Der neue Fund zur Sintflutsagengeschichte. — Leipzig, 1910.

Hornung 1963 — Hornung E. Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes. — Wiesbaden, 1963. — Bd. I—II.

Hruška 1972 — Hruška R. Einige Überlegungen zum Erraepos // BiOr, 30, 1972. — P. 3—7.

Jastrow 1891 — Jastrow M. A Fragment of the Babylonian «Dilbara» Epic // The University of Pennsylvania Series in Philology, Literature and Archaeology, Vol. I, fasc. 2. — Philadelphia, 1891.

Jastrow 1897 — Jastrow M. A New Fragment of the Babylonian Etana Legend // Beiträge zur Assyrologie, Bd. III. — H. 2. — Leipzig, 1897.

Jensen 1904 — Jensen P. Das Nationalepos der Babylonier and seiner Absenker. — Strasbourg, 1904.

Jensen 1906—1929 — Jensen P. Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. — Strasbourg, 1906. — Bd. I; Marburg, 1929. — Bd. II.

Kautzsch 1896 — Kautzsch E. Die heilige Schrift des Alten Testaments. — Berlin und Leipzig, 1896.

Keiser 1920 — Keiser C. E. Historical, Religious and Economic Texts // Babylonian Inscriptions in the Collection of J. B. V. Nies, Yale University. Part II. — New York, 1920.

Kenyon 1960 — Kenyon K. M. Archaeology in the Holy Land. — London, 1960.

King 1915 — King L. W. Bronze Reliefs from the Gates of Shalmaneser, King of Assyria. — London, 1915.

Klauber 1913 — Klauber E. G. Politisch-religiöse Texte aus der Sargonidenzeit. — Leipzig, 1913.

Kramer 1949 — Kramer S. N. A Blood-Plaque Motif in Sumerian Mythology // Archiv Orientální, 17, 1949. — P. 399—405.

Kramer 1952 — Kramer S. N. Enmerkar and the Lord of Aratta. A Sumerian Epic Tale of Iraq and Iran. — Philadelphia, 1952.

Kronasser 1963 — Kronasser H. Die Umsiedlung der schwarzen Gottheit (Das hethitische Ritual) / KUB 29, 4. — Wien, 1963.

Kühne 1976 — Kühne H. Die Keramik von Tell Chuera und ihre Beziehungen zu Funden aus Syrien-Palästina, der Türkei und dem Iraq // Vorderasiatische Forschungen der Max Freiherr von Oppenheim Stiftung. Bd. I. — Berlin, 1976. — S. 107—115.

Kümmel 1967 — Kümmel H. M. Erzatzrituale für den hethitischen König. — Wiesbaden, 1967.

Lambert 1960 — Lambert W. G. New Light on the Babylonian Flood // JCS, 1960. — Vol. 5. — P. 113—123.

Lambert, Millard 1969 — Lambert W. G., Millard A. R. Atra-hasis, the Babylonian Story of the Flood. — Oxford, 1969.

Langdon 1931 — Langdon S. The Legend of Etana and the Eagle, or the Epical Poem «The City They Hated» // Babyloniaca XII. — Paris, 1931. — P. 12—17.

Lexa 1925 — Lexa Fr. La magie dans l'Egypte antique. — Paris, 1925. — Vol. I—II. — P. 83 s.

Lie 1925 — Lie A. G. The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (Part I: Annals). — Paris, 1929.

Luckenbill 1926 — Luckenbill D. D. Ancient Records of Assyria and Babylonia. — Chicago, 1926.

Lyon 1883 — Lyon D. G. Keilschrifttexte Sargons, Königs von Assyrien. — Leipzig, 1883.

Mazar 1970 — Mazar B. et al. Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. — Jerusalem, 1970. — Vol. I—II.

Meissner 1894 — Meissner B. Alexander und Gilgamoš. — Leipzig, 1894.

Michel 1957 — Michel E. Die Texte Aššur-nasir-aplis II (858—824 B. C.) // Welt Orient, 2, 1957. — P. 313—321; 404—407.

Michel 1947—1952, 1954—1960, 1967 — Michel E. Die Assur-Texte Salmanassars III (858—824 B. C.) // Welt Orient, I, 1947—1952: 1—5, 266 f.; vol. 2, 1954—1960: 27—45; vol. 4, 1967: 34—36.

Nagel 1964 — Nagel W. Djamdat-Nasr-Kulturen und frühdynastische Buntkeramiker. — Berlin, 1964.

Olmstead 1930—1931 — Olmstead A. T. The Text of Sargon's Annals // AJSL, 47, 1930—1931. — P. 259—290.

Peiser 1889 — Peiser F. E. Eine babylonische Landkarte // ZA, 4, 1889. — S. 362 f.

Picchioni 1981 — Picchioni S. A. Il poemetto di Adapa // AZ Eötvös Loránd Tudománygyeten ókori történeti tanszékeinek kiadványai // Assyriologia VI, vol. 27. — Budapest, 1981.

Pinches 1891 — Pinches T. G. // Rawlinson H. The Cuneiform Inscriptions of Western Asia. — London, 1891[2]. — Vol. IV.

Poebel 1914 — Poebel A. Historical and Grammatical Texts // PBS, V. — Philadelphia, 1914.

Proosdij 1955 — Proosdij, B. A. von. Fragment von het Gilgameš Epos outdekt in Phoenix // Bulletin uitgegeven dor het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap «Ex Oriente Lux», I, 1955.

Roeder 1915 — Roeder G. Urkunden zur Religion des alten Ägypten. — Jena, 1915.

Roeder 1924—1937 — Roeder G. Usire // Roscher VI, 1924—1937.

Rost 1893 — Rost P. Die keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III, Bd. II: Autographierte Texte. — Leipzig, 1893.

Rowley 1950 — Rowley H. H. From Joseph to Joshua. — Manchester, 1950.

Scheil 1901 — Scheil V. Un nouveau fragment du mythe d'Etana // Recueil de Travaux, XXIII, 1901. — P. 18—27.

Scheil 1927 — Scheil V. Mythe d'Etana (prémiere tablette d'une version susienne // RA, 24, 1927. — P. 103—107.

Schrader 1880 — Schrader E. Zur Kritik der Inschriften Tiglath-Pileser III, des Asarhaddon und Asurbanipal. — Berlin, 1880.

Sijmons, Gering 1906 — Sijmons B., Gering H. Die Lieder der Edda // Germanische Handbibliothek, VII. — Halle, 1906.

Soden 1978 — Soden, W. von. Die erste Tafel des altbabylonischen Atrahasis-Mythus // ZA, 68, 1978. — № 1. — S. 50—94.

Sollberger 1962 — Sollberger Ed. The Babylonian Legend of the Flood. — London, 1962.

Speiser 1960 — Speiser E. A. The Atra-hasis Version // J. B. Pritchard, ed. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. — Princeton, 1960. — P. 99—116.

Tadmor 1970 — Tadmor H. The Inscriptions of Tiglat-Pileser III, King of Assyria // AJA, 77, 1970. — P. 290—291.

Thieme 1941 — Thieme P. Beiträge zur Vegaexegese // ZDMG, 95, H. 2. — Wien, 1941.

Thompson 1928 — Thompson R. C. The Epic of Gilgamish. A New Translation from a Collection of the Cuneiform Tablets in the British Museum (Tablet XI = P. 46—49). — London, 1928.

Thompson 1930 — Thompson R. C. The Epic of Gilgamish, Cuneiform Texts. — Oxford, 1930.

Ungnad 1923 — Ungnad A. Gilgamesch-Epos und Odyssee. — Breslau, 1923.

van Dijk 1957 — Dijk, J. van. Un fragment ancien babylonien // Sumer, XIII, 1957. — P. 66 (=IM 52265).

van Dijk 1964 — Dijk, J. van. Le motif cosmique dans la pensée sumerienne // Acta Orientalia Havniae, 28, №№ 1—2, 1964. — P. 1—59.

van Dijk 1967 — Dijk, J. van. VAT 8382: Ein zweisprachiges Königsritual // Heidelberger Studien zum Alten Orient. — Wiesbaden, 1967. — S. 249 f.

van Dijk 1983 — Dijk, J. van. Lugal-e ud me-lám$_2$-bi nir-gál$_2$. Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création. Texte. Traduction et Introduction. — Leiden, 1983. — T. I—II.

Vatke 1835 — Vatke W. Die biblische Theologie wissenschaftlich darstellt. — Berlin, 1835.

Walter, Weber 1923 — Walter A., Weber O. Hethitische Orakeltexte. Rituale Duplikate zum Hupanta-Lal-Verfrage / Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Bd. I. — Berlin, 1923.

Weiher 1972 — Weiher, E. von. Ein Fragment des Gilgameš-Epos aus Uruk // ZA, 62, 1972. — S. 222—229.

Weissbach 1903 — Weissbach F. H. Babylonische Miscellen // Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutsches Orient-Gesellschaft, IV. — Leipzig, 1903.

Wellhausen 1886 — Wellhausen J. Prolegomena zur Geschichte Israels. — Berlin, 1886^3.

Wellhausen 1889 — Wellhausen J. Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments. — Berlin, 1889^2.

Wette 1806—1807 — Wette W. M. L. Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. — Berlin, 1806. — Bd. I; 1807. — Bd. II.

Wilson 1958 — Wilson, J. V. Kinnier. The Gilgamesh Version // Winton Thomas D., ed. Documents from Old Testament Times. — London, 1958. — P. 17—26.

Wilson 1985 — Wilson, J. V. Kinnier. The Legend of Etana. — Chicago, 1985.

Winckler 1889 — Winckler H. Die Keilschrifttexte Sargons nach den Papierabklatschen und Originalen. — Leipzig, 1889. — Bd. I—II.

Wiseman 1978 — Wiseman D. J. Gilgamesh Epic. Fragment from Nimrud // Iraq, 37, 1978. — P. 157—163 (2 Tf.).

Wörner 1884—1886 — Aiakos // Roscher I, 1. — Leipzig, 1884—1886. — S. 110.

Woolley 1955 — Woolley C. L. Ur Excavations. Vol. IV. The Early Periods. — Philadelphia, 1955. — P. 67—69.

Yakar 1985 — Yakar Y. The Later Prehistory of Anatolia. The Late Chalcolithic and Early Bronze Age, P. I—II / BAR International Series, 268. — London, 1985.

Zimmern 1892 — Zimmern H. Zusatzbemerkungen zur Legende von Adapa // Beiträge zur Assyriologie, Bd. II, H. 2. — Leipzig, 1892. — S. 437 f.

Zimmern 1923 — Zimmern H. šar tamhari «King of Battle» // JSOR, 7, 1923. — P. 12—20.

Zimmern 1924 — Zimmern H. Die sieben Weisen Babyloniens // ZA, 35, 1924. — S. 3—20.

Zimmern 1926 — Zimmern H. Zum Era-Mythos (šar gimir dadme-Epos) // ZA, 34, 1926. — S. 89—90.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Библейский текст, ставший основой для данной работы, заключается в книгах: Исх. 3. 20—4. 27, 7. 20—12. 30; 14. 6—30; 15. 22—26; 16. 1—31—17. 1—7; 19. 1—7; Чис. 11. — 14. 4; 16. 4—17. 13; 20. 1—21. 9, согласно последней сводке III—VI изданий Корнилла *(Cornill 1891: 410—411)*. Он распределяет материал следующим образом:

J. Исх. IV. 1—12, 19, 20^{a}, 24—26, 27*, VII. 14—15^{a}, VIII—X, XI. 4—8, XII. 26—27$^{?}$, 29—39, XIV. 5^{a}, 6, 10—14$^{?}$, 19^{d}, 20^{c}, 21^{c}, 24, 25^{d}, 27*, 28^{b}, 30—31;

Чис. XI. 4—6, 10—13, 15, 31—34; XIII. 17c, 19, 22a, 28*, 29*; XIV. 1*, 3—4; XVI. 1^{b}, 2*, 12—14, 15*, 25, 26*, 27^{b}-33; XX, 1^{c}, 3^{a}, 5;

E. Исх. III. 1—15, 21—22; IV. 13—16$^{?}$, 17—18, 20^{b}, 27—28, 30^{a}, 31*, VII. 15^{b}, 17. ^{d}*—18, 20^{cb}, IX. 22—23^{a}, 24^{b}*, 25^{b}, 31—32, 35; X. 12—13 ^{a}*, 14 ^{ab}, 15^{b}, 20—23, 25$^{?}$, XI. 1—3, XII. 31^{a}, 35—36$^{?}$, 37*, 39^{b}; XIII. 17—19; XIV. 3*, 5^{b}, 7*, 9^{a-c}, 16^{a-c}, 19^{a}, 20*, 25^{a}, XV.20—26, 27; XVII—XXIV.

Чис. XI. 1—3, 14, 16—17, 24^{b}—30, XII, XIII. 20, 23—24, 26^{b}—27, 30—31, 32^{b}-33; XIV. 22—24, 25^{b}, 39—45, XX. 1^{b}, 14—21; XXI—XXIII;

P. Исх. VII. 1—13, 19, 20^{a}, 21^{b}—22, VIII. 1—3, 11^{a}—15; IX. 9—10; XII. 1—20; 28, 37*, 40—41, 43—51; XIII. 1—20, XIV. 1—2, 4, 8, 9, 10^{b}, 15*, 16*—18, 21—23, 26—27^{a}, 28^{a}, 29, XVI. 1—3, 6—13^{a-c}, 16—20; XVII. 1^{a-c};

Чис. XIII. 1—17^{a}, 21, 25, 26^{a}, 32; XIV. 1^{a},2, 5—7, 10, 26—38; XV; XVI. 1^{a-c}, 3—11, 16—24; XVII—XIX, XX. 1—13, 22—29; XXI. 4^{a}, 10*, 11*.

(a — начало стиха, c — середина стиха, b — конец стиха, * — переработано поздним писцом).

[2] К сожалению, синодальный перевод Библии, принятый у нас, не вполне отражает смысл (и даже структуру) оригинала и, в частности, среди «казней» обращают на себя внимание «песьи мухи». Скорее всего, имелись в виду «вороны» или «вороны-псы», крылатые собаки хеттских мифов (kurša); ср. Куршу нартских грузинских мифов. Топонимы в оригинале также существенно отличаются от переводных: ср. Гесем (синод. перев.) — Гешен (оригин.), Фаран (синод. пер.) — Паран (ориг.); Ор (синод. пер.) — Гор (ориг.) и т. д. Но в данном случае мы не акцентируем на этом внимание, коль скоро задача статьи иная. Отметим лишь, забегая вперед, что оригинальный текст гораздо ближе шумерскому. См. также прим. 21.

[3] Ср. Чис. 12. 9—10. Текст говорит о гневе Ягве: «10. И облако отошло от скинии, и вот Мариамь покрылась проказою, как снегом. Аарон взглянул на Мариамь, и вот она в проказе». Аарон обратился к Ягве — через Моисея — с просьбой о прощении *(Чис. 12. 12)*: «Умоляю, да не уподобится она тому *мертвецу*, у которого при выходе из утробы матери его — съедено *полтела*».

Мариамь была вне стен лагеря 7 дней, и пока она не отбыла наказание, народ не трогался в путь. «Проказа» ритуально аналогична «пеплу» или «праху».

[4] Необходимо обратить внимание на *числа* Ягве. Бог *из чисел* посвященных ему в жертву людей (т. е. богоизбранных *живых не-людей*) производит (за определенный выкуп этих «первенцев») многотысячный народ, не имеющий права роптать за вновь приобретенную людьми жизнь. Речь идет о жертве целого погибшего народа, выведенного в *числах* Ягве и принесшего его в виде *чисел* на крыльях орла к горе Синай, где и заключается с ними договор. Поэтому в дальнейшем подобная гибель народа ханаанеев на земле, приобретаемой богоизбранными, при первом же их ропоте, может сразу же замениться новыми *числами* Ягве, который тот мог принести к другой горе в пустыне Фаран, ритуально противопоставленной Синаю (ср. ассир.-вавил. Гору Маш (Курдурнуна — 'Гора связки двух Рыб ') с «садами Сидури» и Гору Крыла Осы (Кур-Катарпа) с «колодцем Гильгамеша» = «пропастью»). Не в этом ли смысл ритуальных *гор*, функционирующих в своей половине (Крыла Осы = Орла) ради сторонников «богоизбранных», которые отвергли «связку двух Рыб» (т. е. ханаанейцев).

[5] Будущий солнечный бог Ра, прежде чем трансформироваться в сокола-Гора, был лягушкой (r't.tꜣwj). Ближайшая к нему фигура, Mehen, имела змеиную форму. В змея превратилась в дальнейшем его «темная» ипостась — Apophi. Сын Ра, змеевидный Шу (Onoris), уже стал Indif'ом (хотя еще не dśr-tp, сопоставимым с вавил. sag-íl$_2$ < pa-íl$_2$ — сын Апофи); затем змеи-боги Геб и Нут (=Мерит-Сегер) окончательно оформились в змея Сата (śꜣtꜣ =dumu-zi), сына Джесер-тепа и внука Апофи. Именно с ним столкнулся в борьбе за власть солнечный Гор Старший, уже в образе сокола, Гора Младшего — мстителя за своего отца Озириса, расчлененного Сетом на 14 частей *(Plut. De Is. 18; Roeder 1924—1937: 128)*.

[6] Ср. следующие формы, приведенные Матье *(Матье 1996: 122)*: p 'птица', p.t 'небо', 'летать', p.t 'правремя' (WES I. 486—*496)*, dp 'змея', змеебогиня Подземного царства, магическая формула заклинания — 'украшать', 'dp.t 'украшение': «dp — intransiti — das Verbum, von Apophis zu Grunde gehen»; dp.j — «житель Депа» и «человек в солнечной ладье», а также «крокодил» — враг Гора *(WES V. 443—446)*.

[7] Вероятно, этот «страшный гнев» впоследствии стал объясняться именно *заносчивостью*, *необузданностью* подлежащего ритуальной казни противника. Так, в греческих мифах этим обусловливалась гибель атлантов у Платона, гибель Марсия от руки Аполлона или Афины в мифах, или наказание вполне реальных исторических лиц, например, полководцев эпохи греко-персидских войн (Фемистокла и др.). В Греции была выработана особая концепция, противопоставлявшая заносчивость (ὕβρις) умеренности, осознанию границ своих возможностей (σοφρωσύνη).

[8] Эта идея сохранилась и в авестийской традиции, где Аратта носит имя «владений Аримана». Когда дух зла Ариман был побежден царем Тахма-Урупи (Тахмураса) и в виде «черного коня» 30 лет возил победителя, — этот отчаявшийся Ангхро Майнью (А(х)риман) «поведал царю тайну, которую он до сих пор тщательней всего берег и скрывал от людей — тайну письменности: он открыл Тахме-Урупи семь видов письма» *(Меног-и Храт. XXVII. 33; Мифы Ирана 1998: 772)*.

[9] В поэме «Сотворение мира Аном» *(тбл. BE 13. 987, 24—40)* сообщается в *утвердительном* ключе: Вначале Ан сотворил бога Куллу (владыку кирпича) для владычества в «речном иле» (im) и «морской бездне» (ab-zu), затем богинь Нинилдум (^{d}nin-íldum$_2$) 'Владычицу плотничьего дела', Нинсимуг 'Владычицу кузнечного дела' и Аразу 'Знающую бога Изимуда' или 'Владычицу жертвоприношений для царения в 'Тростнике' (gi) и 'зарослях' (giš)'. Потом Ан сотворил бога Гушкинбанду ('Малое злато', творца людей) и богинь Нинагал (^{d}nin-á$_2$-gal), Нинзадим 'Владычицу камнерезного дела' и Нинкурру (^{d}nin-kur-ra) 'Владычицу горы' для царения над горами (KUR) и морями (a-ab-ba). И наконец, после них Ан создал богинь-соперниц Ашнан (^{d}ašnan = ^{d}še.tir) и Лахар (^{d}laḫar = du$_8$) — Овцематку, мать Думузи — для «роста» рожденных (mú$_2$-sar-ra = ina mu-sa-ri-e) и рытья «колодцев Сада» (túl$_2$ ^{giš}kiri$_6$).

Одновременно с ними были созданы боги Сириш (^{d}siriš), Нингишзида (^{d}nin-giš-zi-da) и Нергал (^{d}nin-SAR = ^{d}nin-mú$_2$ 'богиня роста') для господства над лесами (^{giš}tir-tir-ra) и горными вершинами далекими (ḫur-sag-sukud-da), а также бог Серебра ^{d}kù$_3$-sig и богини заходящего солнца (^{d}umun-mutam-nag и ^{d}umun mutam-kú$_2$); ср. с последними упомянутые в Utukku limnuti, V. 58—59: «заходящее солнце» (u$_4$-šú$_2$-uš) «молоко пило и ело», и змея «молоко, для Ану принесенное» (ga-an-tu), — это «молоко пила и ела» и т. д.

[10] Поэма «Сотворение мира Энки», или «О деяниях Энки и Мардука» *(тбл. 82—52-2, 1048; CT XIII, 1910: № 35)*, сообщает, что до сотворения «тростниковой чащи» (giš-gi-a) «святой дом» (храм богов) еще не был построен на священном месте, тростник еще не был взращен, деревья еще не были созданы. И лишь затем следует упоминание о сотворении кирпича (^{d}kulla = ^{d}sig$_4$) и кирпичной формы («еще не был заложен кирпич и кирпичная форма не была создана»), связанной с представлением о пресуществовании души живого существа до его рождения. Все это происходит до момента «сотворения мира Аном». Аналогичная *«отрицательная»* концепция мироустройства фигурирует и в других документах *(ср. Nies II. 22, 9—23)*.

[11] См. Ригведа, Мандала I. 24. 6 *(Елизаренкова 1989: 29)*, мандала III. 56. 1 *(Там же: 349)*. Обращает на себя внимание формула: ná... māyíno ná dhírāh («ни колдуны, ни мудрецы»), ср. шумер. NU kašipu, NU apkallu, NU-AD (не-отец) *(Там же: 717)*. «Поскольку в Ведах амбивалентное слово māyín- противопоставлено слову с *положительным* значением, оно толкуется как *отрицательное* понятие» *(Thieme 1941: 90)*.

[12] Данные об этом есть, в частности, в поэме ^{giš}al-zag-mí$_2$ «Хвала мотыге»: TCL XVI + UMBS X^2, 16 + SEM 33—34 + VS 207 + SRT 9 *(van Dijk 1964: 1—59)*.

[13] Приведенный в работах Циммерна и Гютербока ряд мудрецов не вписывается в реконструируемую мной более древнюю систему; вероятно, она соответствует более позднему времени.

[14] «Кровавые реки» *(Исх. 7. 20—22)* богини Инанны (ср. тему «суда богинь» в древнем ритуале) и «убиение первенцев фараона» *(Исх. 11. 1—6, 12. 29—30)* в Египте (ср. «страсти Энлиля»), связанного с «тьмой» *(Исх. 10. 21—23)*, находятся в соответствии друг с другом. По шумерским версиям, народ из-за *заклятья* (šéš$_2$-ag), подобно 'запаху трав', пребывал в Ущелье; мотыга голову свою еще «не определила» (т. е. не приобрела свой знак собственности, штамп — šub). И лишь когда эту 'голову'-штамп возложили на

'кирпич судьбы', Энлиль смог заняться 'семенем страны' (numun kalam-ma) и «вывести» его «из преисподней». Но божественное семя (numun nam-lú$_2$-gàl$_3$-lu) еще должны были вырастить (из 'имени') богиня Аруру или Нидаба. А затем самое главное — богиня Ашнан (še.tir 'Зерно Леса' в Кеше бога Энзу) из «темноты» приподняла этот штамп Кирпича в виде 'головы' (sag) из 'тьмы' (gíg$_2$-a) — тоже для взращивания. И только после двух божественных семян (из 'имени' и из 'темноты') бог прото-Уту, бог Реки (^{d}íd$_2$), вносит третье: человеческое 'семя' (a), т. е. 'воду'. Так рождается «на две трети бог, на одну человек» — *первый человек*, черты которого затем отмечались в образе Гильгамеша — протошумерского бога-владыки рек, информацию о чем дает табличка Р. Биггса 2Н-Т25 *(Biggs 1973: 26—33, pl. 2)*.

[15] Согласно «Сну Гильгамеша», в праистории выделяются два особо важных момента: 1) *время Нинту/Аруру*, когда часть человечества была выведена из преисподней, а другая часть просто перебита и осталась вместе с Аном у его гробницы в преисподней — по определению (si-sá$_2$) бога Уту. При этом оказалось, что мифическое чудовище — «перворыба» Сирара — для народа вывела древнее *оружие* (типа *потопа*) — к нему, вероятно, имел отношение и Гильгамеш. 2) *Время Ашнан*, последовавшее за первым периодом. Тогда в темной преисподней, чтобы вынуть 'голову' человечества из 'кирпичной формы', сын Уту Гибил зажег первый огонь, создав 'статуи' (alam) вместе с 'семенем' (a) 'человечества'. Тогда же Вепрь ослепил Быка и «серпом новолуния» пробил его бок. Таким образом установилась арена для кулачного боя и рукопашной борьбы. Огнем освещали помост те, кто не участвовал в состязаниях. В дальнейшем оказалось, что помост должен был выстроить Гильгамеш, перешедший уже на сторону Ана и не пожелавший иметь дело с Нинту, чем оскорбил богиню. Энлиль разъяснил Гильгамешу его будущий рок: разрыв сердца, поражение печени, болезни, чернота дней, безвыходность боев, неудачи в сражениях *(lin. 35—46)*.

Приводим два фрагмента из поэмы «Смерть Гильгамеша». В первом говорится о выведении из преисподней *народа* и *оружия*, причем *народ* делится на две части: один, погибший, остается в преисподней, другой, возрождаемый, выводится наверх:

A 1 [un-e] ḫar-ra-an dib-dib-ba ba-[ni-in]-gar
2 [un-e irigal]- bi-ta mu-un-e$_{11}$-da
3 [un-min irigal-]bi-ta sag-giš-ra-ra-da
4 [^{d} a-nu-s]ír$_2$ nam-ud-da u$_4$-ul-lí$_2$-a-aš
5 [sabad-an-na] gar-gar-ra-ba
6 [^{d}utu si]-sá$_2$ mi-ni-in-dug$_4$-ga
7 [sirara]-ku$_6$-lam-ma libir-ra u$_4$-ul-lí$_2$-a
8 [irigal-ta] ^{giš}tukul im-ta-an-e$_{11}$-da
9 [^{d}ut]u si im-sá$_2$-sá$_2$-a
10 [a]-ma-ru gú$_2$-bar-kalam-ma mu-un-zu-a

1 [*Народ*] (некий), к походу призванный, он там направил,
2 [Чтобы народ] (этот) из этой [преисподней] вывести,
3 [А *другой народ*] из этой [преисподней] погубить.
4 [Бог Ан] — это змей (длинный) при Уту от древних времен, —
5 [Гробницу Ана], чтобы ее устроить (там), —

6 [У]ту о направлении (ее сторон) там высказался.
7 [А Сирара] — рыба, выросшая в старые времена, в дни далекие, —
8 [Из преисподней] *оружие* (вместе с народом) вывела.
9 [Уту] его (народу) отдал, —
10 [Хотя и] знал, что погубит Страну (оно), [вызвав] потоп.

Второй фрагмент, следующий после ряда утраченных и плохо сохранившихся строк, повествует о ритуальном состязании двух «царей» — Старого и Нового года.

25 [^{d}gibil an-za-gàr$_3$] dumu ^{d}utu-ke$_4$
26 kur-ra ki-[gí]g$_2$-gíg$_2$(a)-ka ud hu-mu-na-an-gá$_2$-gá$_2$
27 nam-lú$_2$-[gà]l$_3$-lu níg$_2$ a-na sa$_4$-a-ba
28 alam-bi u$_4$-ul-lí$_2$-a-šè$_3$ a ba-da-an-dím$_2$-ma
29 šul kal igi-du$_8$ u$_4$-sar-gim zag-du$_8$ hu-mu-ta-an-ag-eš
30 igi-bi géšpu$_2$ SU.KAL (=lirum)-ma si ba-da-ab-sá$_2$
31 itud-izi-izi-gar e[ze]n-gi[di]m-ma-ke$_4$-ne
32 e-ne-da nu-me-a igi-bi-a ud nam-ba-an-gá$_2$-gá$_2$

25 [Гибил/Огонь], сын Уту,
26 В преисподней, (Горе), месте темном-претемном,
воистину для него (Гильгамеша/Энлиля) свет учреждает,
27 Ради тех, что названы пра-людьми,
28 Вместе с семенем их статуи их от древних дней создавал,
29 Вепрь Быка (Кусарикку) ослепил 'серпом новолуния',
бок его воистину пробил.
30 Перед глазами их кулачный и рукопашный бой
вместе с семенем их (т. е. статуй пра-людей) направил,
31 В месяц «зажжения огней», в «праздник теней».
32 А те, кто с ними не был, впереди (борцов) свет зажигали.

На этом сон Гильгамеша заканчивался, и далее следовал эпизод вручения ему Энлилем шести ME, предрешивших судьбу героя.

[16] «Страшные блески» (ní$_2$-gal$_5$-ni 'страх демонов галлу его') — очень важное ритуальное понятие, означающее некие «молнии-травы» в руках громовержцев позднейшего времени. В древнейший период они были собственностью двух лиц — Льва (ur-maḫ) и Царицы преисподней (^{d}nun-gal). Каждый обладал 8 «блесками». Они восстанавливаются в следующем виде: 3—6 блески имели имена: ḫumun A.TIR (zì$_3$-eša) níg$_2$-kú$_2$-dingir-re-e ^{kuš}ùmmu$_3$ a-sig; gìr$_3$-gal-gal ^{kuš}e-sír$_2$-gal-gal gìr$_3$-tur-tur-zu-uš ^{kuš}e-šír$_2$-tur-tur-e; ^{na_4}du$_8$-ši-a, ^{na_4}nir$_7$ (za-mir), ^{na_4}za-gìn$_3$-na *(lin. 148)*. Имена 1-го, 2-го и 7-го (9-го?) «блесков» мы уже не узнаем, хотя они, возможно, скрываются под «глазами», «лбом» и «зубами», «диафрагмой груди» Хувавы: igi-ni igi-pirig-gá$_2$-kam; sag-ki-ni giš-gi bí$_2$-kú$_2$-a lú$_2$ nu-mu-un-da-gal$_5$ šu-e-dam; zú$_2$-zú$_2$-ni zú$_2$-ušum-gal-la-kam; giš-gaba-a-ni a-gi$_6$-ul-du$_7$-dam *(lin. 99 102)*.

Имена «страшных блесков» (от 3-го по 6-й) сохранились в т. н. табличке (im-gíd$_2$-da) ^{d}šamaš-gim-la-an-ni: FLP 1053 (=AfO, 28, 1981/82. S. 123—131) и в багдадской табличке IM 11.053 (=TIM, 9, 47). Остальные («глаза», «лоб», «зубы», «диафрагма», стрк. 99—102) приводятся в документах: N 1787; BE 31, N 31; UET, VI/1, 50+51+53+UET VI/3, 86+154—400+14+63; Kish 1932, 155 (=JRAS, 1932, 914—921) LB 2110 (=TLB, 2, N 4); UM 29—16—84 (=JCS, I, 28)+N 1321+N 1570; 3N-T 777+3N-T 778; TMH, N. F. 3, N 12; N 3740; Ni 9694 (=IŠET, I, 178) UM 29—13—633 (=JCS I, 26). Кроме того, в трех таб-

личках (Kish 1932, 155; LB 2110; UET VI/1, 50+51+53+UET VI/3, 86+154+100+14+63) после 'лба' (sag-ki), появляется еще один признак «луча» в виде «мертвой души» или 'яда из рта' (KA x bad-da-a) у 'льва' (ur-maḫ), который то ли 'человека съедает' (lú$_2$-kú$_2$-a), то ли 'труп в рот' (adda-ka) берет или 'царя (хватает) каменным ртом' (lugal-ka-na) и 'кровь его не достигает'(úš$_2$-ám$_2$ nu-ra-gíd$_2$-dè$_3$).

Имена 9 «локусов» владыки этих «страшных лучей» *(lin. 193—199)* приводятся только в пяти табличках: UM 29—46—84 (=JCS, I, 28)+N 1321+N 1570; N 5696; N 1870+N 2422+N 2923+N 3138; IB 915=IM 79935; LB 2110 (=TBL, 2, N 4). При этом таблички не идентичны; в них наблюдается ритуальное «смещение» на один-два локуса, в результате чего 7 владельцев «лучей» смещаются на 9 позиций (на это обратил внимание Д. О. Эдцард).

[17] *Битие* тотема (затем бога) как ритуальный акт заслуживает специального внимания. См. о нем прим. 44 к нашей статье о структуре ассирийского ритуала в этом сборнике. Здесь добавим лишь следующее. Согласно шумерскому источнику Ḫarra-ḫubullu 'О долгах' *(MSL, VIII/2, 382)*, после периода Sirara^{ku_6}-tag 'бития вишапа' и выведения из него «семени» народа, в шумерском мифоритуале до появления периода sig$_4$ (^{d}kul-la)-tag 'битие кирпича' (мотыгой) были эпохи:

1) $^{ki\text{-}lim}$kiši$_5$, <-tag> 'битие Мыши';

2) a-za-lu-lu- <-tag> 'битие 60-рукого Быка (Азалулу)';

3) níg$_2$-gír$_2$-ÙZ$_3$ // anše-uz-<tag> 'битие того, что у ноги' (или: 'зерна Ана'=Осла) богини Козы';

4) níg$_2$-ki-<-tag> 'битие кое-чего Земли'.

[18] Т. н. канон девяти надписей (Каменная Могила) и его сокращенный вариант (Чатал-Гююк) рассматривается в нашей книге *(Кифишин, в печати)*.

[19] Относящийся к этим событиям текст Каменной Могилы гласит *(Кифишин, в печати: Табл. 147—150)*: $\frac{2\times360+3\times60\ lal\ 9\times10\ a\text{-}kud\ 3\times1}{}$ utu $\frac{dili}{}$-me $\frac{A\ x\ bukun\ 1\times60}{}$ A-kud $\frac{3\times60}{}$ -kud $\frac{1\times360+3\times60+9\times10+1\times1}{}$ Urím$_2$ $\frac{ki\ 6\times10}{}$-ma dili-$\frac{1\times60+1\times10\ pab\ A\text{-}kilim\ máš_2\ a\text{-}kud\ kilim\text{-}bar}{}$ $\frac{A\times bukun\ dili\text{-}bar}{}$ a-7 $\frac{5\times10}{}$ a $\frac{2\times1(0)}{}$-lal-bar sin máš$_2$ bára$_2$ $\frac{1\times10}{}$-si$\frac{1\times10}{}$ diš lú$_2$ × anše anše- 6×60 — A×áb$_2$-5-bar ib $\frac{4\times60+2\times10+1\times1}{}$-za-anše za nin $\frac{3\times60+2\times10+2\times1}{}$ pab me $\frac{1\times60+1\times10}{}$ a $\frac{1\times10}{}$ a $\frac{1\times10}{}$-kud-a-lal-kud $\frac{A\times1\times10}{}$ (подчеркнуты глоссы, вероятно, Аимдугуда, о котором говорится далее в Летописи, *табл. 151)*. Основной текст (без мало понятных пока цифровых выкладок) гласит: «'Уту (по) МЕ Судом Воды судил. В Уре 7 мужей Воды (судьбу) 'семени завязываемого' решали. Син (по) жребию Дом Барагеси (учредил), согласно Человеку-Ослу (избранному из) 60 Ослов. (Тот) (судьбу) семени 5 Коров решал. (Царь) Заиб — Ослиный Камень царицы Ура — правителей (по) МЕ, (по) Суду Воды 'завязываемое семя' судит» . Этот текст, оперирующий тотемными именами и понятиями, выглядит мало вразумительным. Но, несомненно, он имел важный ритуальный смысл, коль скоро в него были вписаны более поздние глоссы Аимдугуда, из которых ясно, что цари Абукун и Акилим имели отношение к какому-то «исходу» народа из Приазовья.

[20] Надпись и изображения на кинжале из Икиз-тепе *(Yakar 1985: Fig. XXXI)*: še-tir и SAR x SAR (или KI x sar, ср. umma^{ki}) напоминают нам панно № 16 Каменной Могилы, где «Ашнан» соседствует с концентрическим числом-кольцом (40 + 19), а позднюю надпись sabad en-líl$_2$ 'могила Энлиля' можно прочесть как: a-bukun en-líl$_2$ 3 ú$_2$-ag ' (в честь) Абукуна Энлиль траву («еду») установил', т. е. явное свидетельство заупокойного культа Абу-

куна. Разумеется, это лишь предположение, над которым еще нужно думать.

[21] *Ур* (urím$_2^{ki}$=šeš.ki^{ki}, т. е. 'Город места (нахождения) Братьев') — шумерский город в Месопотамии, где обитал бог луны Син («Тридцатка»), имевший право «завязывать семя» на земле. Энлиль, нарушив запрет и «завязав семя» во чреве Нинлиль, должен был уйти в преисподнюю. *Ор*, место покоения Аарона, близок *Уру* своей ритуальной функцией. Ср. также *Гешен* с аккад. *ḫašû* 'быть затемненным' (ср. также Sin adir 'затемненный Син'), типа u$_4$-šú$_2$-uš šub 'владения заходящего солнца' (VR 39, 14 g. h) = u$_4$-mu ḫa-šu-ú$_2$ или umu upputum *(Delitzsch 1886: 112)*. В таком случае страна *Гешен* сближается с ki-gíg$_2$-gíg$_2$ 'земля темных-претемных' богини Ашнан, напоминающих об обитателях ее ki-ilutin 'Страны образов'. Однако возможно и другое сближение *Гешена* — с шумерским *Кешем* (Kèš(i)$_3^{ki}$), городом лунного бога Сина/Энзу, который, по некоторым источникам, «совещался с Араттой». Если *Аратта* (Aratta^{ki}) может быть отождествлена с *Мицраимом*, то Кеш с Гешеном.

[22] Харран находился близ Дамаска.

[23] Необходимо обратить внимание на ритуал, связанный с 12 разведчиками, 10 из которых «распустили клевету» о земле обетованной, за что и погибли от руки Ягве; двое других славили эту землю, «текущую молоком и медом». Эти разведчики «разведали» землю; однако глагол twr означает «поворачивать», «возвращаться» (шумер. gi$_4$); в протошумерское время это ^{d}šeš.ki-uš-gi$_4$ 'Наннар — муж возвращающийся' (серп новой луны). Сюда относится и má$_2$-gi-lum 'Ладья возвращения Луммы (=Наннара)'.

Кроме того, в разведанной земле жили «допотопные люди», «дети великанов среди допотопных», «люди огромного роста». По сравнению с ними разведчики выглядели «стрекозами», «муравьями». Здесь для нас очень важна ритуальиая «встреча взглядов» *(о ней см. Акимова Л. И. Встреча взглядов на аттических надгробиях // Таманский рельеф. Древнегреческая стела из Северного Причерноморья. Под ред. Е. А. Савостиной, Э. Зимон. Москва, 1999)* «исполинов» и «стрекоз» (ср.: «И стали мы в глазах наших как стрекозы»). Получается: «глаза» «возвращающихся» — «стрекоз» встречаются взглядом с «исполинами». Встреча знаменует соединение «живых» и «мертвых» на рубеже того и этого света. Аналогичная встреча предполагается шумерским «диалогом двух статуй». Например, статуя правителя, на которой начертано некое обращеиие к богу (а письмо ритуально изобретено в преисподней — для подачи вести этому миру), имеет свое соответствие в невидимой статуе бога, который это сообщение прочтет. Такая пара взаимосвязанных статуй-образов представляется генетическим наследником древних парных тотемов, о которых известно по ритуальному плану шумеро-вавилонского храма-дома *(Кифишин 1998)*. Кстати, их там насчитывается 19 пар. Возможно, число 19 — ритуализовано, поскольку оно встречается и в других контекстах.

Любопытно, что «встреча взглядов» как преодоление рубежа между жизнью и смертью коррелирует в ритуале с *заимствованием* в том мире «возрождающимися» у «умерших» *золота* и *серебра* (история хитроумного обирания египтян покидающими страну израильтянами).

В. И. Кузин-Лосев

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД: ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ КУЛЬТУРЫ ЮЖНОРУССКИХ СТЕПЕЙ (В ПОИСКАХ ТИПОЛОГИЧЕСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ)

Древнейшие периоды истории традиционно восстанавливаются с большим трудом, еще больших усилий требует реконструкция религиозных систем исчезнувших культур и народов. Отсутствие вербальных текстов, достоверно относящихся к археологизированным культурам, вынуждает искать особые нестандартные методы и приемы работы с археологическими материалами, позволившими извлечь информацию мировоззренческого порядка из текстов, казалось бы, заведомо далеких от идеологических надстроек культуры. Определенную уверенность в возможности достижения положительных результатов в этом направлении вселяют известные слова Ю. М. Лотмана, высказанные им в начальный период формирования отечественной школы семиотического анализа истории культуры: «...исследователь может извлечь из орудий труда не только информацию о процессе производства, но и сведения о структуре семьи и иных форм социальной организации давно исчезнувшего человеческого коллектива» *(Лотман 1967: 30)*.

Рассмотрение явлений культуры как принадлежащих к разным знаковым системам дает возможность через сопоставление между собой различных семиотических систем расширить наши представления о символах культуры, их отношениях между собой, выявить семантические связи знаков и, в конечном счете, выйти пускай и не на конкретные мифологические тексты культур, но хотя бы на мифологическую структуру их. Однако для этого необходимо иметь одну знаковую систему, в достаточной степени информативную, чтобы, опираясь на нее, сопоставить с другой. В изучении археологических культур южнорусских степей имеется положительный опыт исследования иа материалах скифов, продемонстрированный Д. С. Раевским в книге «Модель мира скифской культуры» *(Раевский 1985)*. Успех его работы во многом был предопределен наличием вербальных нарративов, относящихся к скифам, в передаче греческих и латинских авторов. Для более древних степных культур, генетически связанных со скифами, таких как срубная, полтавкинская и ямная, к сожалению, вербальные тексты отсутствуют. Базовой семиотической системой для них можеть стать по многим причинам система погребального обряда. Придавая погребальной обрядности столь высокое значение, тем самым становимся перед необходимостью полного и всестороннего ее изучения — не только как феномена внутрикультурного, но и как некоего явления, по своей сути близкого многим однородным культурам, т. е. как *метаобряда* для определенного типа культур.

Типологический подход был и пока остается важнейшим в изучении культур. Его роль особенно велика в момент первичного изучения материалов, когда понимание культурных явлений, их места в рамках замкнутой системы, например, археологической, происходит через сопоставления с близкими фактами иных культурных образований, уже ранее изученных,

что позволяет ввести и понять новое с помощью уже известного. Семиотическое изучение степных культур бронзового века еще не проводилось, и в поисках параллелей для системы «культура — погребальный обряд» наше внимание привлекла культура Древней Греции.[1]

Сравнение явно архаического облика *культур степной бронзы* с *греческой* времен античности на первый взгляд кажется неправомерным, что во многом проистекает из распространенного убеждения о древнегреческой цивилизации как имеющей необычайно развитую культуру. Если говорить о *высокой* древнегреческой культуре, это, несомненно, так, но помимо высокой, любая культура обладает и *«низкой»*, на которой базируются и высочайшие образцы искусства, человеческой мысли, и повседневность с рядовыми вещами и заведенным порядком течения жизни в обществе. Сами произведения искусства были прежде всего смысловыми образами культуры: скульптура, воспринимаемая нами в качестве меры художественности, в античное время, как известно, раскрашивалась и была непосредственно связана с мифологическими представлениями, более близкими, например, к древней индоевропейской традиции, чем к отвлеченным идеям Платона. Помимо поклонения статуям богов греки с не меньшим усердием почитали необработанные камни, и в этом обнаруживается их поразительное совпадение с первобытными племенами Австралии и Африки. Одновременно с уважением к человеческой мысли существовала приближающаяся к религиозному фанатизму нетерпимость к нарушению ритуалов, к критике олимпийской мифологии. Исследование древнегреческой традиции обнаруживает глубокую мифологичность всех сторон жизни и творчества греков, при этом сама мифологическая система обладала многими архаическими чертами, восходящими к эпохе индоевропейского единства. Такого рода факты дают возможность расценивать древнегреческую культуру как благодатную почву для изучения мифологических культур, где высокие образцы художеств, их разнообразие и множественность способствуют раскрытию многих сторон различных индоевропейских культур.

Поводом для сравнения *древнегреческой культуры* и *культур южнорусских степей* эпохи бронзы послужила проблема соотношения ингумации и кремации внутри одной культурной традиции. В степи единичные случаи кремации имели место в ямной культуре, и они воспринимаются археологами как исключения. В полтавкинской культуре происходит увеличение числа кремированных, но все же их количество невелико. Перелом наступает в срубной культуре, когда процент кремаций резко возрастает, что заставляет видеть в них один из важнейших признаков срубной культуры. Возникают вопросы: какие внутренние причины повлияли на появление кремации в культурах и каким образом отразилось в них мировоззрение носителей рассматриваемых культурных традиций. В применении к Древней Греции такие вопросы ставились и на них находились свои ответы.

Так, Л. И. Акимовой была отмечена для периода «темных веков» зависимость появления геометрического изобразительного стиля от распространения кремации, а доминанта ингумации — с утверждением фигуративных, сюжетных видов искусства. Нечто подобное отмечено ею и для Рима *(Акимова 1990: 230)*. Можно продолжить этот ряд: в степных культурах бронзы отмечается бедность форм искусства, если не говорить о почти полном их отсутствии, и безраздельное господство геометризма в орнаментике посу-

ды. В скифской культуре, где кремации не было, присутствует известный скифский звериный стиль. Перемены в изобразительной области и в погребальной обрядности у греков на рубеже II—I тыс. до н. э. Л. И. Акимова тесным образом увязывает с качественными сдвигами в мировоззрении, социальной организации общества, что отразилось в представлениях о бессмертии и посмертном существовании души. В процессе кремирования совершалось распадение человеческой субстанции на части: «...умерший мыслится уже не целиком материальным существом, ведущим максимально подобную земной подземную жизнь, но в нем выделяется нематериальное, тонкое, «огненное» начало, принадлежащее верхнему миру; в нем просматривается будущая идеальная, небесная, «безóбразная суть», способная быть отделяемой от сути физической, противоположной ей по структуре и происхождению» *(Акимова 1990: 231)*.

Обращает на себя внимание оценка человека как состоящего *из частей*, т. е. понимание единого через некоторую сумму элементов, конструктивно связанных между собой. Именно подобный принцип единства части и целого лежит в основе орнамента: выделение единицы орнаментального поля и при этом всей декоративной системы, которая воспринимается цельно. Повторяемость элементов подчеркивает и семантизирует связи между ними, тогда как сами элементы десемантизируются, и главными в тексте становятся связи между его составляющими *(Лотман 1970: 111)*. Смысловое внимание к отношениям между элементами, передаваемое композиционным построением типа орнаментального, заставляет вспомнить «Илиаду», фабула которой завязана на отношениях индивида в лице Ахилла и общества — ахейцев. К этому можно добавить возрастание в период «темных веков» внимания к человеческой судьбе, составлявшей неотъемлемую часть человека, его жизни. В период «темных веков» древнегреческая мысль кружила вокруг проблемы отношений единого и его составных частей, что отразилось в декоре сосудов, субстанциональном понимании человека, в оценке его судьбы, воли божественных сил, в духовно-психической сфере, во взаимоотношениях индивида и общества.[2]

Анализ разных форм культуры выводит на содержание эпохи, но, со своей стороны, общее содержание увязывает между собой различные области человеческой деятельности. Продолжая начатое Л. И. Акимовой сопоставление древнегреческой погребальной практики с различными семиотическими системами греческой культуры, остановимся на вербальных текстах, так или иначе затрагивающих проблематику погребального обряда.

Отправным текстом станет «Илиада», в центре композиции которой — гнев Ахилла и его последствия. Смерть Патрокла, ставшая следствием гнева Ахилла, является одним из существенных эпизодов поэмы и вводит с собой в текст тему «смерти-погребения». Постепенно разворачиваясь, тема смерти Патрокла превращается в точку пересечения поступков и устремлений разных персонажей поэмы и приобретает смысловую напряженность, позволявшую развиться спекуляциям вокруг погребения погибших героев. «Илиада» построена так, что мифологический принцип определяет композиционную структуру поэмы. При внешнем следовании квазиисторической фабуле событийный план по своей внутренней организации выстраивается в соответствии с законами архаического мифа. Причем мифологическая парадигма несет в себе глубинную идею произведения, которая считывается не

столько сюжетно, сколько по внутренней конструкции поэмы. Это становится очевидным при сравнении инициальной и финальной цепочки «Илиады» в разрезе *«гнева Ахилла»*, где точкой инверсии служит смерть Патрокла.

1. гнев Ахилла	1. успокоение Ахилла
2. разрыв отношений с социумом и отделение от него	2. восстановление отношений с социумом и интеграция в него
3. разрыв происходит из-за женщины, чужой, ремесленницы	3. соединение происходит из-за мужчины, своего, воина
4. пассивное созерцание Ахилла	4. деятельное участие Ахилла
5. разрушительные последствия для ахейцев	5. разрушительные последствия для троянцев

Правая колонка выстраивается под знаком положительного отношения Ахилла к ахейцам, левая — отрицательного. Начиная с гнева Ахилла из-за обиды на Агамемнона, положение в стане ахейцев описывается в поэме с позиций неудач в столкновениях с троянцами, закономерным итогом чего стало проникновение троянцев в лагерь своих противников и даже поджог одного из кораблей, гибель многих рядовых воинов и ранение почти всех известных ахейских героев. Гибель Патрокла и последовавшее затем вступление в сражение Ахилла резко изменили ситуацию в пользу ахейцев. Троянцы отступили к стенам своего города, а самый отважный из них, Гектор, был убит; с его смертью Троя была обречена. В общем плане все представленные противоположные пары сводятся к одной глобальной: господство хаотических сил в стане ахейцев — ликвидация хаоса и восстановление благоприятной ситуации; переломом становится *смерть Патрокла*. После его погребения наступает успокоение Ахилла и его возвращение в состояние, предшествовавшее всем этим событиям, что выразилось в возвращении тела Гектора — поступке, отвечавшем нормам поведения в человеческом сообществе.

В своеобразной форме, описанной в квазиисторических реалиях, предстает классическая космогоническая схема: мир ввергается в Хаос — убийство и расчленение Патрокла; расчленение происходит *при погребении*, за которым следует интеграция Космоса. Помимо композиционной организации сюжета в горизонтальном движении, которая закреплена синтагматической структурой, «Илиада» несет в себе парадигматическую, выстроенную по мифологической схеме. В мифологических текстах именно парадигматика передает сообщения. В этом эпическая «Илиада» соприкасается с мифом, так как передаваемое сообщение считывается с внутреннего парадигматического построения текста. Героический век оставался временем господства мифологического мышления, поэтому естественным выглядит построение эпического произведения с использованием законов мифологической поэтики *(Мелетинский 1986: 62—66, 79—83)*. Мифологическое сознание находит свое проявление в использовании космологических схем мифа при создании эпоса. Внутренняя семантика соответствующих отдельных элементов и эпизодов позволяет предположить существование цельного замысла «Илиады», сознательно опиравшегося на мифологическую концепцию трактовки и размещения внутри поэмы ее отдельных составных частей. Таким образом, представлены не просто героические события у стен Трои, некие эпизоды из жизни греков, а космологическая драма, переданная особым языком.

По мифу, причины Троянской войны восходят к временам брака родителей Ахилла — богини Фетиды и царя Пелея. С самого начала брак со смертным обладал глубоким космологическим конфликтом. Первоначально Фетида предназначалась Зевсу, но от их союза должен был появиться сын, который низверг бы Зевса с трона и стал бы править Космосом. Чтобы избежать этого, решено было выдать богиню замуж за смертного и убрать с перенаселенной земли виднейших героев. Именно на свадьбе Фетиды завязался спор о красоте трех богинь, послуживший причиной раздоров и Троянской войны *(Акимова 1990а: 112)*. Своими действиями боги избежали уничтожения и сохранили Вселенную, но за это должна была быть принесена непомерная ж е р т в а — жизнь их детей, так как практически каждый олимпиец имел своего сына, внука или любимца на полях Трои. Столь большая цена за сохранение мироздания была обусловлена самими основами существования, ведь речь шла о гибели богов и космического порядка. «Это — высшая жертва, поскольку высшей родовой ценностью является потомство... Это — *самопожертвование* в буквальном смысле, поскольку дитя отождествляется с родителем как часть с целым» *(Цивьян 1989: 127)*.

За внешними событиями «Илиады» стоит проблема смерти, ее необходимости и неизбежности, великая трагедия бытия. Люди приносились в жертву вне зависимости от их желания, а по воле богов.[3] За всеми поступками героев в «Илиаде» так или иначе стоят пожелания богов, а воля людей, как бы она ни была сильна, не может противостоять воле богов. Поэтому столь печален и меланхоличен Ахилл, прекрасно сознающий неизбежность своей смерти, отсюда мотивы эсхатологии у людей, но никак не у богов. Подчиняясь их воле, герои подчиняются порядку, который воплощают в себе боги (космический порядок), и тем самым способствуют сохранению и поддержанию космоса, подтверждая действенность своей жертвенности. Когда Ахилл говорит, что он должен умереть и сам с этим внутренне соглашается, это не равнодушие к своей судьбе, а подтверждение своего состояния, при котором он должен оказаться по ту сторону жизни. Поскольку воины выступают в обстоятельствах, подразумевающих, что они жертвы, то с ними после их кончины в бою поступают, как с жертвенными животными — предают огню. *Огонь*, следовательно, выступал в жертвоприношении необходимым средством.

В «Илиаде» есть существенный эпизод, в котором довольно прозрачно просматривается первоначальная значимость огня при погребении. Ахилл, удрученный смертью Патрокла, восклицает, что отдаст тело Гектора на растерзание птицам и псам *(Il. XXII. 336)*. Для древних греков не было ничего более страшного и оскорбительного, чем непредание тел умерших земле. Показателен эпизод из «Илиады» — встреча Ахилла и Приама. В их беседе всплывает миф о Ниобе, содержащий в себе погребальный аспект. Когда умерших некому стало хоронить, этим занялись боги *(Il. XXIV. 610—613)*. Утверждается мысль, что умерший не должен остаться непогребенным ни при каких обстоятельствах. И при столь жесткой традиции Ахилл вдруг заявляет, что отдаст тело Гектора на терзание псам. Кощунственный акт возмездия возмущает богов, и они приказывают Ахиллу передать тело Гектора отцу для предания земле.

В этом эпизоде привлекают внимание две четко очерченные, противоположные по сути оценки в отношении к мертвым: погребение умершего по

обычаю, после чего происходит переход его души в загробный мир, и непогребение: отдание тела птицам и псам, что приводит к вечному скитанию души между живыми и мертвыми и ее мучению. Наблюдается смысловое противопоставление расчленения в огне во время погребального обряда расчленению мертвого псами и птицами. С операционной точки зрения отличия никакого нет — происходит дисъюнкция целого, но конечные результаты совершенно различны. Значит, важен не только сам принцип разъятия целого на составные части, но и условия, при которых это происходит. *Огонь* противостоит *птицам и псам*, представителям хтонического мира (ср. Кербер, охраняющий вход в мир мертвых, и огонь, первоначально принадлежавший богам и находившийся на Олимпе, пока его не передал людям Прометей). При расчленении плоти псами и птицами человек оказывается целиком во власти хтонизма. Происходит нарушение вертикали: люди-боги, середина-верх, и замена ее на: люди-хтонический мир, середина-низ, что явно принимает угрожающие формы для космоса. Таким образом, огонь выступает необходимым условием перехода из мира живых в мир мертвых и становится медиатором между людьми и богами.

Так постепенно кристаллизуется в погребальном обряде смысл огня. Для дальнейшего уяснения роли его в этом процессе необходимо расширить круг привлекаемых текстов, и логичным представляется движение по линии, заданной космологической схемой «Илиады»: *жертвенность — жертвоприношение — погребение*. В этом отношении важны мифы о смерти Геракла, связанные с добровольным его восхождением на костер. Образ Геракла сопричастен «Илиаде» не только тем, что о нем часто упоминается в различных контекстах поэмы. Существуют более весомые связи на уровне некой «эквивалентности» Геракла и Ахилла и возможности их взаимной мены *(Топоров 1990: 94, прим. 54)*. Объединяет героев и безумие, охватывающее их время от времени. Гнев в древнегреческой традиции расценивается как слепая сила, несущая с собой разрушение и смерть. Гневливость Ахилла и Геракла сигнализирует о проникновении хтонического начала в суть героев. Истоки хтонизма Ахилла раскрыты во многих работах *(см. Топоров 1990: 64—95)*. Природа хтонизма Геракла проискетает из постоянного непосредственного соприкосновения с потусторонним миром во время многочисленных подвигов. «Зараженность» Геракла в конечном итоге превращает его в «сплошную хтоническую рану»; яд гидры, попавший на тело, становится последним и самым сильным действием хтонической среды, которая уже начинает полностью завладевать героем, и единственным средством от яда становится огонь, выжигающий «злокачественную опухоль» *(Евзглин 1993: 241)*.

Внутри Геракла столкнулись огонь жертвенный, священный, и огонь хтонический, губительный (ядовитый). Нейтрализация негативного и очищение человека возможно посредством конструктивного огня. Это радикальное очищение становится условием перехода к подлинно высокому «онтологическому состоянию» — космическому бессмертию. Внутреннее очищение Геракла и обретение им высшего бытия перекликается с космогонией: очищение героем мира от хтонических чудищ и освобождение от смертного начала (символическое добывание яблок бессмертия из сада Гесперид и передача их богине Афине) *(Евзглин 1993: 300)*. Геракл словно спасает богов от смерти, но при этом сам становится ее заложником. Вступая в простран-

ство столкновения главнейших космических сил, Геракл выбрал для себя путь жертвенности, закончившийся *самовосхождением на костер* и *самопожертвованием*. В отличие от «Илиады», где идея бессмертия развивалась вокруг воинской славы и вечной памяти, в Геракловом цикле бессмертие разрабатывалось в русле возможности личного спасения, и достижение бессмертия мыслилось через очищение священным огнем.

Однако огонь не всегда способен принести бессмертие. Так, с огнем связан мотив «несостоявшегося бессмертия», — например, Ахилла. Чтобы уничтожить смертный элемент, унаследованный Ахиллом от отца, Фетида помещала сына в огонь, но из-за вмешательства Пелея (смертного мужа) ей это не удалось, и в конечном счете Ахилл приобрел только неуязвимость *(Apollod. III. 13. 6)*. Из этого эпизода видно, что огонь расценивался в качестве самого важного и непременного условия достижения бессмертия. Это особенно контрастирует с возможностями священных вод, придавших Ахиллу лишь неуязвимость. Приоритет огня над водой, его большей силы так или иначе обыгрывается в «Илиаде»: эпизод борьбы Ахилла с Ксанфом, во время которой воды реки были остановлены с помощью огня *(Топоров 1990: 72—73)*. Но огонь не давал автоматически бессмертия. Заложенное в нем деструктивноее начало способно было убить человека. Тема несостоявшегося бессмертия вследствие убийственной силы огня нашла свое развитие в мифе о смерти Мелеагра. Как известно, жизнь Мелеагра была поставлена в зависимость от головни, и при непопадании ее в пламя Мелеагр мог жить вечно. Но в приступе безумия его мать бросила головню в огонь, что и вызвало смерть героя. Стоит внимательнее проанализировать образ Мелеагра.

Прежде всего, бросается в глаза отсутствие явной связи героя с идеями жертвенности и самопожертвования; даже наоборот, цель поступков Мелеагра свидетельствует о его стремлении удовлетворить свои желания, не считаясь с окружающими. При этом мотив жертвоприношения составляет стержень, вокруг которого нанизаны события, имеющие прямое отношение к Мелеагру и его смерти. Причиной, повлекшей за собой всю цепь происходящего, было нарушение порядка при сборе урожая, когда царь Ойней обошел Артемиду жертвоприношением *(Il. IX. 533 sq.)*. Сбор урожая — это время торжества плодородия и порождающих сил земли, наибольшей концентрации хтонизма на земле. Невыполнение действий, направленных на их нейтрализацию, что должно было произойти при жертвоприношении, привело к нарушению порядка в мире и расползанию хтонических сил. Возле Калидона появился вепрь, посланный Артемидой, чтобы нести смерть. Для его уничтожения была организована охота, закончившаяся убийством зверя. Но победа оказалась мнимой. Во время охоты произошла ссора Мелеагра со своими родственниками, приведшая к войне и еще большим разрушениям для Калидона. Эскалация конфликта и разрастание отрицательного для жизни потенциала привели бы к поглощению города и его жителей, если бы не были приняты специальные меры. Необходимо было *жертвоприношение*, т. е. повторение того действия, которое не было произведено в нужный момент. Жертва должна была соответствовать развернувшимся событиям, и ею стал сын владыки Калидона, Ойнея, — Мелеагр, наибольшая из всех возможных жертв (царский сын). Мелеагр не отягощен мыслями о своей смерти, не просматривается в его поступках и некая осознанная жертвенность. Сама ее тема в мифах оттеснена и перекрыта другими. Зато здесь

появляется мотив отождествления героя с мертвым деревом. Слегка намеченный в мифе о добыче яблок Гесперид Гераклом (замещение Атланта, поддерживающего небесный свод, проистекает из семантического тождества Атланта = мировой горы = мирового древа), он получает дальнейшее развитие в мифе о Мелеагре.

Мотив несостоявшегося бессмертия довольно широко представлен в древнегреческой традиции, и это неслучайно. Добиться бессмертия возможно. Пример, указанный Гераклом, продемонстрировал «реальность» этого, но очень важным оказался субъективный фактор. Какая-то случайность или мелочь не давали свершиться великому таинству, но эта мелочь есть продолжение в той или иной степени частицы героя, чаще всего в образе его родителей: Пелея для Ахилла, Алфеи для Мелеагра, Метаниры для Демофонта. Случай объясняется судьбой героя, некой предрешенностью, идея которой столь активно разрабатывалась в античности. И все же личная воля героя позволяет ему достичь бессмертия. Во многом успех Геракла обусловлен не только его выдающейся физической силой, но и умением прислушиваться к советам, следовать им, быть конструктивным в своих поступках. Особенно актуальной становится позиция *выбора*. Правильный выбор, как в случае с самосожжением Геракла, сумевшего понять природу своего безумия и нашедшего в себе силы сделать правильный выбор, давал шанс освобождения от смертного начала. Выбор Ахилла — не возвращаться после ссоры с Агамемноном домой, остаться возле стен Трои — дает ему возможность достичь частично бессмертия через славу, добытую подвигом, который навечно останется в памяти людей. В ином положении оказывается Мелеагр, поставленный в позицию пассивного субъекта, судьбу которого решают другие. Его выбор на уровне любви к Аталанте и отказа от участия в сражении близок выбору, делаемому Ахиллом в отношении Брисеиды и ахейцев,[4] но это не тот онтологический уровень, на котором Ахилл совершает свой выбор смерти и славы, или Геракл, предпочитающий смерть на костре настоящему спасению. Пассивность Мелеагра сродни пассивности Ахилла в детстве, когда была предпринята попытка сделать его бессмертным. Отождествление Мелеагра с деревом понадобилось, чтобы решить проблему принесения жертвы, минуя его желания, превратив в свидетеля не-участника событий своей смерти. Древнегреческая мифология словно утверждает, что достижение бессмертия возможно лишь посредством собственных усилий героя, что пассивность не способствует тому.[5] Ахилл и Мелеагр при совпадении определенных внешних событий их жизней расходятся по своей внутренней сути. Мелеагр трагичен в своей полной зависимости от внешних обстоятельств, приведших его к бесславной смерти. Ахилл поднимается до высот героики, потому что он смог переступить через смерть и добиться славы.

Тем не менее оба героя проходят кремацию, правда, метафорически: Ахилл, умирая в образе его друга Патрокла *(Акимова 1990а: 103)*, Мелеагр — через головню. Причина предания обоих огню, как было показано выше, заключалась в нейтрализации хтонической природы героев, одним данной с рождения, другим — приобретенной в жизни при столкновении с хтоническим началом. Но с позиций жертвоприношения такое объяснение не вполне удовлетворительно. Существует более веская причина сожжения, учитывающая фактор *жертвенности*. М. С. Евзглин, подробно анализируя мифологе-

мы, соотносящиеся с Гераклом, подошел к раскрытию сущности огня как энергетического начала мироздания, которое было тесно связано с хтонической стихией *(Евзглин 1993: 238—300)*. Так, источник мировой энергии М. С. Евзглин соотносит с сакральным центром, скрытым в глубине мира. Обитатели этого мира сами были наделены в свернутом виде энергетическим началом. Лернейская гидра, подобно Медузе, обладала ядовитостью, а яд может быть определен как всепожирающий огонь, что свидетельствует о легкости, с которой последний трансформируется из созидательного начала в слепое, разрушительное. Огонь, представляя энергетический элемент мироздания, сохраняет близость к хтонической стихии. Но энергия нужна и богам и людям для поддержания жизни. Убивая чудовище, герой словно открывает отверстие, через которое вливается в мир священная энергия, истощающая хтонизм. Распространение ее пробуждает разрушительные силы, и она должна быть преобразована в действенную, созидающую энергию, и одно из важнейших средств для этого заключено в окультуренном огне. Энергетическое начало потенциально заложено во многих субъектах мира, и чтобы его пробудить и им воспользоваться, необходимо было их предать огню. Так, яд Лернейской гидры начинает действовать на Геракла, когда тот разжигает огонь для жертвоприношения. Дерево тоже обладает энергетическим запасом, и для его освобождения также необходим огонь. Тождественность человека растению, дереву слишком явно прочитывается в древнегреческой мифологии, и потому человек с самого начала мог рассматриваться источником космической энергии. Герои благодаря своей природе содержали энергию в наибольшем количестве, и с позиций жертвоприношения именно они расценивались как наиболее предпочтительные кандидаты.

Погребальный обряд, представляя собой модель первоначального космологического акта, обязательно предполагал ритуальные действия по освобождению энергии для восстановления первоначального порядка и космологизации мира, и прежде всего истощения ее запасов в среде, в которой совершался обряд: посредством пиршества, состязаний, раздачи подарков и имущества покойного или его ближайших родственников. Сам покойник, помещенный в центр космологической драмы, был подвержен действиям, связанным с энергетическим началом. Из его тела выделялась энергия посредством огня, и в конце кремирования костер заливался водой или вином, что символизировало открытие источника плодородящих сил (ср. мотив молнии и воды во время грозы в мифологиях, восходящих к основному мифу). Распад человека на составные части во время действа, повторяющего акт первоначальной космогонии, предполагал нисхождение на первоначальный уровень, когда человек был сотворен из огня, энергетического начала, и земли (воды) — плодотворящего. Становится понятна практика установления сосудов над погребением в древнегреческой культуре: поскольку после смерти человека мыслилось выделение одной из его субстанциональных основ в материализованном виде (воды), сосуд помимо символа жидкости становился тем местом, где она аккумулировалась, а сосуды-надгробия превращались в накопитель сил, необходимых для жизни. Отсюда и особый культ почитания умерших, их могил, связанный с процветанием и благополучием живых.

Такое смысловое понимание особенностей погребальной практики подводит нас к уяснению причинности использования кремации и ингумации

умерших. Прежде всего, критерии, по которым определялся круг членов социума, достойных кремирования, не поддается какому-то исчерпывающему формальному описанию, приближающемуся к алгоритмизации; присутствует некий иррациональный момент, обусловленный субъктивными оценочными причинами. Кремации мог быть подвергнут жрец, вероятнее, всего, тот, который был ближе к хтоническим силам. Победитель Олимпийских игр мог удостоиться не только чести пройти через проломленные стены своего города и постановки своей статуи в святилище, но и быть подвергнутым кремированию после смерти. Какой-нибудь член общества, обладавший в глазах своих сограждан некими выдающимися талантами, тоже объективно мог претендовать на подобный ритуал погребения. Умерший молодой человек, еще наделенный нерастраченной силой, благодаря этим своим качествам вполне мог выступать как носитель хтонического начала. В то же время кремация умершего могла быть обусловлена какими-то внутрисоциальными причинами: конфликты в семье, продолжительные болезни членов семьи, неудачи в хозяйственной или коммерческой деятельности, совпавшие с фактом смерти одного из близких родственников, могли дать повод рассматривать кремирование умершего как способ пресечения череды неудач и выхода социума из кризисного состояния. Не стоит исключать и фактор престижности кремации по отношению к ингумации. В общем, всех кремированных должно было объединять некое необычное их состояние при жизни, связываемое окружающими с нечеловеческими способностями или природой умершего. Неслучайно кремация была широко распространена в Греции и Риме в период становления их цивилизаций и государственности, широкого освоения Средиземноморья, эпохи великой героики. Уменьшение доли кремаций в погребальном обряде намечается с удалением во времени этого периода, когда общество достигает высокой степени зрелости, становится более цивилизованным, гражданским, когда происходит распад его на группировки и отдельные личности, не объединенные идеями и целями. Такое общество уже не может строиться на идеалах героики, превалирует личностный интерес и успех. При таких условиях рушатся идеалы жертвенности ради общего блага, исчезает общественная героика воинов «Илиады», сменяемая героикой отдельной личности в трагедиях Еврипида.

Древнегреческий материал при сопоставлении с культурами южнорусских степей эпохи бронзы важен в нескольких ключевых моментах. Греческая погребальная обрядность обнаруживает тесные связи с мифологической системой, в которой особое место занимают архаические мифологемы *огня* и *воды*. Сохранение в Древней Греции столь архаического пласта, причем включенного в контекст культуры и являвшегося его составной частью, придает и всей традиции архаические черты. Такого рода наблюдения очень важны — они сближают древнегреческую и степные культуры, поскольку последние, несомненно, не обнаруживают признаков, позволяющих исключить их из типологического ряда архаических культур. Если принять, что и в степных культурах мифологемы огня и воды составляют основу мифологических систем,[6] то корреляция ингумации и кремации в них может быть сопоставима с ситуацией в древнегреческой традиции. Изучение срубных погребений с кремациями (уже отмечалось, что для срубной культуры кремация была культурозначимым признаком) не обнаруживает каких-то чет-

ких критериев, позволивших бы соотнести данный погребальный обряд с той или иной социальной группой срубного общества, вообще выделить устойчивую группу признаков, характерных только для погребений с кремациями. Это позволяет предположить, что применение кремации в срубной культуре было определенным образом ориентировано на субъективные оценки и мнения при выборе форм погребения умерших, сами же оценки и мнения формировались на широком общекультурном пространстве, что создавало условия для гибкости и недетерминированности при выборе того или иного ритуала погребения в срубной культуре, по крайней мере, для некоторой части ее общества. Вполне допустимо, что основанием для принятия решения о кремации служил предполагаемый контакт умершего с хтоническим миром.

ЛИТЕРАТУРА

Акимова 1990 — Акимова Л. И. Об отношении геометрического стиля к обряду кремации // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. Под ред. Вяч. Вс. Иванова и Л. Г. Невской. — М., 1990. — С. 228—237.

Акимова 1990а — Акимова Л. И. Анализ вазы Франсуа // Образ — смысл в античной культуре. Под ред. Л. И. Акимовой. — М., 1990. — С. 96—133.

Евзглин 1993 — Евзглин М. С. Космология и ритуал. — М., 1993.

Леви-Строс 1983 — Леви-Строс К. Структурная антропология. Пер. с фр. под ред. и с прим. Вяч. Вс. Иванова. — М., 1983.

Лотман 1967 — Лотман Ю. М. К проблеме типологии культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1967. — Т. 3. — С. 30—38.

Лотман 1970 — Лотман Ю. М. Структура художественного текста. — М., 1970.

Мелетинский 1986 — Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. — М., 1986.

Раевский 1985 — Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тыс. до н. э. — М., 1985.

Топоров 1990 — Топоров В. Н. Об архаичном слое в образе Ахилла (Проблема реконструкции элементов прототекста) // Образ — смысл в античной культуре. Под ред. Л. И. Акимовой. — М., 1990. — С. 64—95.

Цивьян 1989 — Цивьян Т. В. Образ и смысл жертвы в античной традиции (в контексте основного мифа) // Палеобалканистика и античность. Под ред. В. П. Нерознака. — М., 1989. — С. 119—131.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Сближение возможно не только по линии общетипологических параллелей. Существуют не до конца понятные связи между древнегреческой традицией и степными культурами, не сводимые просто к принадлежности их к общей индоевропейской традиции. Достаточно указать на ряд моментов: во-первых, известное расселение древних греческих племен из областей северных Балкан — именно того района, в котором засвидетельствовано проникновение «ямных» племен; во-вторых, до образования самостоятельных языковых групп греки составляли с индоариями единую языковую общность, а степи Северного Причерноморья традиционно рассматриваются как ареал обитания индоарийских и даже индоевропей-

ских племен. Хронологическая и территориальная близость заставляет с вниманием относиться к возможности совпадения мифологических и ритуальных систем древних греков и населения южнорусских степей, обусловленных общей генетической подосновой обеих культурных традиций. Какие-то глухие отголоски этого находим у Геродота во фрагменте, посвященном описанию города Гелона в Северном Причерноморье: «Ведь гелоны в древности — это эллины, которые покинули гавани и поселились у будинов. И говорят они на языке отчасти скифском, отчасти эллинском» *(Herod. IV. 108)*.

[2] См. замечание В. Н. Топорова о «герое своего времени» Ахилле, в котором смешаны и гнев, проистекающий от хтонического прошлого, и печаль, меланхолия — от предвидения будущего *(Топоров 1990: 81)*.

[3] Ср. Поле Куру, фигурирующее в «Махабхарате» в качестве места битвы, в старейших источниках упоминается как место жертвы богам *(Мелетинский 1986: 84)*.

[4] Вообще отмечается устойчивая переклнчка мотивов, концентрирующихся вокруг Мелеагра и Ахилла: не состоявшееся бессмертие, ссора с близкими, причем из-за женщины, отказ участвовать в сражении, вступление в него после «пожара» (поджог кораблей у Ахилла, поджог домов у Мелеагра), демонстрация необузданности, решающее воздействие мифологемы «гнева Мелеагра» на развитие темы «гнева Ахилла» *(см. Акимова 1990а: 102)*.

[5] Подобная трактовка темы «смерти — жизни (бессмертия)» во многом восходит к идеям К. Леви-Строса о мифологии как средстве разрешения противоречий *(Леви-Строс 1983: 189—195)*.

[6] Для этого есть определенные основания. Использование огня в погребальном обряде безусловно. Сам же ритуал входнл в общее семиотическое поле культуры, и в нем так или иначе должны были проявлять себя общие культурные символы, семантические связи между элементами культуры.

Ф. Р. Балонов

КОЛЕСНИЧНЫЕ РИСТАНИЯ КАК ФОРМА ПОГРЕБАЛЬНОГО ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Какими бы странными ни показались читателю этого научного сборника первые абзацы настоящей статьи, автор ее вынужден начать с явлений, к науке о древностях не имеющих как будто бы ни малейшего отношения.

Вспомним хорошо всем известное: на современных стадионах направление движения спортсменов, соперничающих в забегах на дальние, короткие ли дистанции, проходит *против хода солнца* («против часовой стрелки»). И даже когда мы видим бег на короткую дистанцию, нам все-таки понятно, что она составляет только часть замкнутой кривой, имеющей тот же вектор: против хода солнца. Это направление движения явно традиционно. Но никакого объяснения этой традиции не найти ни в литературе по психологии спорта, ни в той, которая посвящена вопросам устройства стадионов, а также — организации и порядку проведения спортивных состязаний. То же касается и направления движения на беговой дорожке ипподрома, вело- и мототрека, цирковой арене etc.

Оказалось, что никто из современников не может объяснить «откуда пошла есть» эта традиция. Так бывает тогда, когда она уходит корнями в очень отдаленное прошлое.

Ряд наблюдений автора, кажется, позволяет приблизиться к пониманию генезиса этого любопытного явления. Не последнюю роль при этом, как представляется, играет такой вид состязаний как ристания колесниц, восходящие к глубокой древности и отраженные в многочисленных письменных памятниках, начиная с хеттского трактата Киккули, индийских Вед и произведений эпоса («Махабхарата» и пр.). В свою очередь, эти сведения опираются на складывавшийся постепенно (со II тыс. до н. э.) *культ коня и колесницы*, связанный с культом погребальным.

А тесная связь коней и колесного транспорта с отправлением погребального культа вообще и погребальным ритуалом в частности не подлежит сомнению.[1] В таких случаях одним из элементов погребального ритуала являлось приношение в жертву покойному и/или богам животных (лошадей) и вещей (повозок, колесниц). Последние зачастую рассматриваются в археологическом контексте как погребальный инвентарь. При таком подходе за скобки выносится не только изрядная доля семантики всего погребального ритуала (а значит, и вся эта семантика в целом приобретает искаженные черты), но и сам ритуал как процесс остается непознанным, из-за чего неизбежно возникает убеждение в его принципиальной непознаваемости. Однако имеются хотя и немногочисленные, но безупречные по происхождению и точности факты, позволяющие взглянуть на этот вопрос несколько иначе и полученные выводы экстраполировать на все множество подобных явлений.

Первый из привлекаемых здесь фактов — археологического происхождения. В 1969 г. Новочеркасской археологической экспедицией Ленинградского госуниверситета в урочище Соколовская балка был раскопан курган сарматской эпохи *(Каталог 1985: 23—25, 60—61, 70)*. Здесь около квадратной погре-

бальной ямы были обнаружены два колеса большого диаметра от двухколесной повозки. Яма погребения была перекрыта деревянными тонкими плахами, по-видимому, частями кузова повозки. На слое выкида из ямы (материковой глине) тщательная расчистка позволила выявить части колеи, оставленной колесами повозки, и следы лошадиных копыт. Полевые наблюдения позволили прийти к выводу о том, что повозка, запряженная лошадьми, совершила вокруг погребальной ямы полный круг, причем в направлении *противоположном ходу солнца* («против часовой стрелки»).

Второй факт — филологического свойства. И здесь требуется небольшой семантический анализ, опирающийся на контекст. В «Илиаде» есть довольно ясное указание на то, что во время конных состязаний, устроенных наряду с другими в честь Патрокла после его погребения, движение колесниц осуществлялось по замкнутой кривой. Оно содержится в наставлении, даваемом Нестором своему сыну Антилоху, как обогнать колесницы соперников. Для этого надо искусно обогнуть столб-мету, стоящий в конце первой части дистанции заезда (промежуточный финиш):

ἤ τό γε νύσσα τέτυκτο ἐπὶ προτέρων ἀνθρώπον.
καὶ νῦν τέρματ' ἔθηκε ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς.
τῷ σὺ μάλ' ἐγχρίμψας ἐλάαν σχεδὸν ἅρμα καὶ ἵππους·
αὐτὸς δὲ κλινθῆναι ἐυπλέκτῳ ἐνὶ δίφρῳ,
ἦκ ἐπ' ἀριστερὰ τοῖιν· ἀτὰρ τὸν δεξιὸν ἵππον
κένσαι ὁμοκλήσας, εἶξαί τέ οἱ ἡνία χερσίν.
ἐν νύσσῃ δέ τοι ἵππος ἀριστερὸς ἐγχριμφθήτω,
ὡς ἄν τοι πλήμνη γε δοάσσεται ἄκρον ἱκέσθαι
κύκλον ποιητοῖο· λίθου δ' ἀλέασθαι ἐπαυρεῖν,
μή πως ἵππους τε τρώσῃς, κατά θ' ἅρματα ἄξῃς·
χάρμα δὲ τοῖς ἄλλοισιν, ἐλεγχείη δὲ σοὶ αὐτῷ
ἔσσεται· ἀλλά, φίλος, φρονέων πεφυλαγμένος εἶναι.

(Il. XXIII. 332—343)[2]

Столп сей и ныне метою избрал Ахиллес быстроногий.
К оной ты близко примчась, на бегу заворачивай коней;
Сам же, крепко держась в колеснице красивоплетенной,
Влево легко наклонись, а коня, что под правой рукою,
Криком гони и бичом и бразды попусти совершенно,
Левый же конь твой пускай подле самой меты обогнется
Так, чтоб казалось, поверхность ее колесо очертило
Ступицей жаркою. <...>

(Илиада. XXIII. 333—340)[3]

Из приведенного фрагмента явствует, во-первых, то, что вся дистанция была по крайней мере в два раза больше, чем расстояние от старта до поворотного пункта, обозначенного столбом-метой (ἡ νύσσα, τό τέρμα), и, значит, движение колесниц во время ристаний в самом деле шло по замкнутой кривой (условно можно сказать: по кругу) и, во-вторых, это было движение *против хода солнца* («против часовой стрелки»). Последнее обстоятельство довольно ясно вытекает из того, что Антилоху было рекомендовано ослабить вожжи первого коня в упряжке, когда его колесница достигнет меты, и тем самым облегчить крутой поворот влево другому коню.

Именно такой поворот запечатлен и на многочисленных образцах вазописи, где изображены колесницы на ристалище как раз в момент поворота вокруг столба-меты: здесь колесница представлена бегущей влево и находится (по отношению к зрителю) за поворотным столбом, то есть совершает левый поворот. (Так же, впрочем, на панафинейских амфорах изображались бегуны на дальние дистанции: ὁ διαυλοδρόμον или ὁ δολιχοδρόμον). О причине этого тождества композиционных приемов будет сказано далее).

Движение по замкнутой кривой, имеющее явно ритуальный характер, известно во многих древних культурах, в том числе и индоевропейских. Самые ранние термины, его обозначающие, донесли памятники санскритской литературы. В них встречается два термина — pradakshina и apasavya — для обозначения двух противоположных направлений движения во время ритуального обхода святыни. Первое — движение по ходу солнца, второе — против солнца. При этом, как поясняет индолог Я. В. Васильков, второй вид ритуального хода «использовался в заупокойных обрядах (шрадха) и в актах вредоносной (в частности, воинской) магии. И п[радакшина], и апасавья имеют аналогии в обрядности других индоевропейских народов (славян, кельтов)» *(Васильков 1996: 333)*.

Многочисленные примеры распространения этих ритуалов и их семантики у древних и современных народов приводил в своем уникальном и, к сожалению, не используемом современными исследователями труде Уильям Симпсон еще сто лет назад *(Simpson 1896: 30, 76, 78, 81, 132, 182, 276)*.[4] Однако и этот вдумчивый и внимательный ученый не принял в расчет XXIII песнь «Илиады».

Другой англичанин, Э. Гардинер, исследуя генезис и особенности античных атлетических и иных состязаний, рассматривал и вопрос происхождения их от погребального ритуала. В ряду прочего он отмечал, что атлетические игры имеют несомненную связь с религией и могут быть прослежены в тех состязаниях, которые были устроены, по Гомеру, в честь погибшего Патрокла на его похоронах. «Нет причин ставить под сомнение всеобщую традицию, восходящую к погребальным обрядам, — писал Гардинер. — Поэтому мы можем предполагать, что эти игры, первоначально устраивавшиеся в годовщину действительно совершенного когда-то погребения, имели тенденцию стать, подобно другим, связанным с погребением обрядам, периодическими. И так же, как почитание предков превратилось в почитание героев, они стали частью отправления культа героев, который, по-видимому, повсюду в Греции предшествовал почитанию Олимпийских богов» *(Gardiner 1910: 27)*. Далее английский исследователь отмечал, что это не является чем-то присущим только Греции. «Среди погребальных сцен, изображенных на стенах этрусских гробниц, — писал он, — мы видим изображения колесничных ристаний, конских скачек, кулачного боя, борьбы и других атлетических состязаний наряду со сценами и более жестокой природы. От этрусков этот обычай перешел к римлянам, которые позаимствовали как раз у этого народа бои гладиаторов, которые, возможно, так же происходят от погребальных состязаний» *(Gardiner 1910: 28)*. Здесь же он приводит примеры подобных состязаний у черкесов, киргизов, в Сиаме (Тайланде), Северной Америке, Ирландии. Повсюду их корни восходили к глубокой древности.

Древнейшими из греческих были, согласно Павсанию *(Paus. VIII. 4. 5)*, игры в Аркадии, впервые устроенные при похоронах Азана, сына Аркада. Пав-

саний не знает полного их содержания, но уверенно называет состязания колесниц. Э. Гардинер отмечал, что еще сами римляне полагали, что этрусские состязания, от которых ведут свое происхождение и бои гладиаторов, были первоначально своеобразным замещением человеческих жертвоприношений, совершавшихся при погребении. Отсюда, вероятно, ведут свое происхождение и военные виды состязаний (бег гоплитов со щитом, в шлеме и поножах и при оружии, стрельба по мишеням из боевого лука всадниками на полном скаку и т. п.) в ранних Олимпийских и Панафинейский играх.

Что касается описанных в XXIII песни «Илиады» состязаний у могилы Патрокла, следует обратить оособое внимание на факт настоящего человеческого жертвоприношения, предшествовавшего собственно соревнованиям. Ведь Гектор, строго говоря, был не просто убит в отместку за смерть Патрокла, но принесен в жертву. И это жертвоприношение было совершено при помощи колесницы, к которой привязали Гектора, и коней, которые повлекли колесницу, в результате чего тело жертвы волочилось за ней по земле. Таким образом, инструментом этого человеческого жертвоприношения стало триединство: кони, колесница, земля.

Итак, на основе рассмотренных выше фактов можно смоделировать гипотетическую реконструкцию исходного ритуала с применением в погребальной обрядности колесниц.

Погребение сопровождалось человеческим жертвоприношением. Следом за ним устраивались воинские игры, имитирующие боевые действия, что являлось формой отправления воинской магии. Воины бегали вокруг могилы, здесь же устраивались конные и колесничные ристания. При этом направление движения определялось обязательно *против хода солнца*, что имело семантику смерти: поскольку солнце — даритель жизни, соответственно попятное движение должно было осмысляться как связанное со смертью (оппозиция, тождественная санскр. pradakshina — apasavya).

Со временем (очевидно, уже в классической Греции) первоначальная семантика и самих состязаний, и направления движения бега, конных скачек, колесничных заездов забывается. Но традиционно направление движения сохраняется до сих пор. И на современных стадионах, на арене цирка направление движения (даже тогда, когда не совершается полный цикл, то есть составляет только отрезок замкнутой кривой, как, например, бег на короткие дистанции) проходит против хода солнца (против часовой стрелки).

ЛИТЕРАТУРА

Каталог 1985 — Алешина Т. А., Балонов Ф. Р., Крайсветный М. И., Раев Б. А. Каталог археологических коллекций (Соколовский курганный могильник). — Новочеркасск, 1985.

Балонов 1996 — Балонов Ф. Р. Культ коня и колесницы в скифо-сарматскую эпоху у народов евразийских степей и предгорий. Канд. дисс. — СПб., 1996.

Васильков 1996 — Васильков Я. В. Прадакшина // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. — М., 1996.

Homers Iliade 1865 — Homers Iliade. Erklärt von J. U. Faesi. — Berlin, 1865.

Gardiner 1910 — Gardiner E. N. Greek Athletic Sports and Festivals. — London, 1910.

Simpson 1896 — Simpson W. The Buddhist Praying Wheel. A Collection of Material Bearing upon the Symbolism of the Wheel and Circular Movements in Custom and Religious Ritual. — London, 1896.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Этим вопросам посвящен цикл работ автора настоящей статьи. См. их перечень в работе: *(Балонов 1996)*.

[2] Цит по: *(Homers Iliade 1865: 366)*.

[3] Перевод Н. И. Гнедича.

[4] Выражаю искреннюю признательность Я. В. Василькову за то, что он обратил мое внимание на эту книгу.

Л. И. Акимова, А. Г. Кифишин

АПОЛЛОН И СИРЕНЫ
(О РИТУАЛЬНОЙ СПЕЦИФИКЕ ДЕЛЬФ)

Святилище Аполлона в Дельфах, несмотря на множество посвященных ему работ, остается концептуально неясным. Целый ряд вопросов остается без ответа, в том числе вечные проблемы Аполлона-Диониса, смысла дельфийского ритуала как главнейшего прорицалища в Греции, значения посвящаемых даров. Представляется, что в решении ряда проблем не использован пока полностью текст Павсания, изобразившего Фокиду с ее священными Дельфами в последней, десятой книге «Описания Эллады». Этот труд получил репутацию добросовестного и полезного, но поверхностного и компилятивного. Такая оценка кажется нам незаслуженной: каждая глава-область и Эллада Павсания в целом могут быть поняты как специфический мифоритуальный пейзаж, скрытый под оболочкой многовековых легенд. Попытаемся показать это на примере Аполлоновых Дельф — поймать ту единую нить, на которую могут быть нанизаны разнородные факты «истории».

Поразителен фон, на котором развернут рассказ о Фокиде. Тревожный и мрачный, он пронизан темой г р а б е ж а — бесконечных хищений достояния бога. «По-видимому, святилище в Дельфах уже с самого начала было предметом злоумышлений со стороны очень многих людей», — заявляет Павсаний (X. 7. 1).* Еще в древности грабил местность Пифон, сын Крия с Эвбеи (X. 6. 3); приходил сюда и неистовый Пирр, сын Ахилла; чинило разбои племя флегийцев; сами фокейцы грабили Аполлона, распахивая его священные поля и похищая дары из святилища; вторгалась часть персидских войск Ксеркса; грабили галаты. Традиция продолжалась при римлянах: одним лишь Нероном было похищено 500 принадлежавших богу даров (X. 7. 1). Так что Аполлон у Павсания, главный владелец святилища, предстает как *ограбленный бог*.

И место, где совершались разбои, было ритуально нечистым. Одно из его имен было Пифон (Πυθώ) — от слова πύθεσθαι 'гнить, разлагаться' (X. 6. 5): здесь разлагалась гниющая плоть убитого Аполлоном дракона. Дракон, прежний владелец местности и оракула, имел нарицательное имя Пифон (Πύθων). «Дурной запах» распространялся и на соседнюю область Озольских Локр (Λοκροί οἱ Ὀζόλαι — Локры 'Дурно пахнущие'), что связывали то ли с гниением нечистой воды, то ли с плохо выделанными шкурами животных, то ли с тяжелым духом, шедшим от разлагавшегося на солнце трупа кентавра Несса (X. 38. 1).

Последнее обстоятельство позволяет думать, что в Фокиде и Локриде некогда существовал архаичный погребальный обряд, в соответствии с которым тела умерших не сжигались и не предавались земле, но выставлялись на солнце до полного очищения от плоти костей. Кости затем собирали в особой «остоте-

---

* Здесь и далее перевод С. П. Кондратьева: Павсаний. Описание Эллады. Т. 2. М., 1940. В работе использован источник: Pausaniae Graeciae Descriptio. Vol. III. Edidit M. H. Rocha-Pereira. Leipzig, 1989.

ке» — с ними связывалась надежда на возрождение умерших. Подобный обряд, восходящий еще к палеолиту, был открыт в Центральной Анатолии, в Чатал-Гююке, и датируется VII—VI тыс. до н. э. *(Mellaart 1967: 204 f.)*. Но он имел место и на Балканах, судя по упоминаниям в мифах «жрецов», собиравших черепа своих убитых противников. Среди них особенно известны: Эномай *(Schol. Pind. Isthm. 4. 92; ср. Schol. Pind. Ol. I. 114)*, Кикн *(Schol. Pind. Ol. 2. 147, 11, 19; ср. Eur. Her. 391)*, Форбант *(Philostr. Im. p. 842 (424))*. Все эти персонажи имеют внутренние связи с Аполлоном, который в мифе тоже собирал «кости» Пифона, чтобы внести их в свой дельфийский храм *(Hyg. Fab. 140)*, а Форбант, помимо прочего, был царем флегиев, древнейших поселенцев на фокейской земле *(Fontenrose 1959: 22)*.

Аполлон, таким образом, был причастен к обряду выставления тел. Более того, он, очевидно, мыслился сам приобщенным к нему, о чем можно судить по одному необычному посвящению в Дельфы, сделанному врачом Гиппократом. В храме находилось «медное изображение [человека], у которого уже пропало все мясо и остались одни только кости» (X. 2. 4). Как посвященная богу вещь изображение должно было соотноситься с его сущностью: «скелет» и был Аполлон, лишенный плоти в ритуале погребения, а дельфийский храм был первично чем-то вроде его «остотеки».

Но кто же «грабил» мертвую плоть? Кто вершил ритуал? Аполлон, оставляющий разлагаться Пифона, не был первичным жрецом. Он сам был такой же жертвой, к тому же дошли сообщения, что он убивал дракона вместе с Артемидой *(Paus. II. 7. 7)* или даже был тем драконом убит *(Porphyr. Vit. Pyth. 16)*. «Грабить» плоть божества могли хищные птицы и звери. В исторические времена обряд выставления не считался достойным культурных народов, и Павсаний как о высшей дикости пишет о том, что галаты оставляли своих павших без погребения: «им было безразлично, примет ли их земля или пожрут дикие звери или птичье племя, враждебное мертвым» (X. 21. 4). Лишиться погребения, став достоянием псов или воронов, было самой жестокой судьбой для участников войн, как гласит «Илиада» *(Hom. Il. XXII. 336, 339, 345—349)*.

Но есть основания думать, что в доклассической древности именно этот обряд гарантировал возрождение мертвым. Растерзание плоти зверями и птицами почиталось высшим, божественным актом. Уже в святилищах Чатал-Гююка фигурировали на фресках громадные коршуны (или жрицы в оперении птиц), обезглавливавшие мертвых и клевавшие их плоть *(Mellaart 1967: 167—169, fig. 47, pl. 45—49, shrine 8. VIII. 8)*; там же было открыто и изображение «остотеки» *(Ibid: 153, 168, fig. 44, pl. 8, 29, shrine VI. B. 1)*. Аналогичный обряд запечатлен на древнеегипетской Стеле коршунов, кон. IV тыс. до н. э. *(Матье 1968: Илл. 3а)*. Его можно встретить еще на ряде памятников, вплоть до этрусско-коринфских ваз VII—VI вв. до н. э. *(Сцилади 1994: Илл. 8, 9)*.

Следы существования ритуала видим, помимо истории Пифона, в других фокейских легендах. Во-первых, все рассказы о Дельфах связаны с хищными птицами. Согласно античным авторам, в этих скалах селились лишь кошуны. Коршуны всплывают в мифах о Титии, убитом Аполлоном и Артемидой за преследование их матери Лето: они терзали его печень *(Hom. Il. XXI. 407; Od. XI. 576—581)*.[1] Сцена убийства Тития была представлена близ сокровищницы сикионцев в Дельфах (X. 11. 1). А могилу Тития указывали в фокейском Панопее

(X. 4. 4). В том же Панопее обитал другой великий «грешник», Прометей (X. 4. 4), которому, как и Титию, тоже терзали печень — правда, уже не два коршуна, а один орел *(LIMC VIII, 1996: Prometheus 36, 38, 41, 54, 69, 71, 72 etc.)*. Поблизости, в Давлиде, две сестры-птицы, соловей и ласточка — Филомела и Прокна[2] — совершали подобный обряд в отношении Итиса-Терея. И любопытно, что имя *Филомел* было присвоено одному из виднейших фокейских грабителей (X. 2. 1—2; ср. также Соловья-разбойника русского эпоса). Связь Аполлона с Прокной-Филомелой засвидетельствована изображением мифа на метопе архаического храма Аполлона в Фермосе *(Колпинский 1977: Илл. 133)*.

Хищная птица, богиня и жрица, имела место и в самих Дельфах. Здесь прочно поселилась священная самка ворона (κόραξ), первоначально белая, но затем «провинившаяся» перед Аполлоном и превращенная им в черную. Это была вещунья, пророчица, связанная с ритуалом смерти-возрождения, о чем говорит ее отношение к воде[3] (очевидно, живой и мертвой, сохранившейся еще в русских сказках), из-за которой она, собственно, и «провинилась». Иногда на греческих вазах Аполлон предстает совершающим ритуал возлияния в честь этой древней богини *(LIMC II, Apollon 455)*. Преемницей самки ворона стала возлюбленная Аполлона Коронида (Κορωνίς 'Ворона'), дочь Флегия или Короноса, мать Асклепия, родившая сына аналогично фиванской Семеле — погибнув в огне. Один из вариантов имени Асклепия, Аскалаф ('Ασκάλαφος), присвоен тоже вещей и мудрой птице сове, блюдущей законы преисподней.[4]

Древнее святилище Аполлона, его второй храм, рисуется вообще как птичье (ἐκ πτερῶν — X. 5. 5), созданное пчелами из воска и перьев или критянином по имени Πτέρας — 'Перо'. Подобно птице, этот храм улетел по указу Аполлона в Гиперборейскую страну (X. 5. 5). С птичьим миром были связаны два эпонима местности. Один, Фок, считался внуком Сизифа и сыном Орнитиона (от ὄρνις — 'птица'), второй, сын Посейдона, открыл искусство гадания по полету птиц (X. 6. 1).

Но самое замечательное, что сам храм Аполлона, с его омфалом и мантическим треножником, находился в ведении богини-птицы. На третьем, медном, храме Аполлона сидели крылатые сирены (X. 5. 5):

> А сверху, с фронтона,
> В золоте все, пели чудесно свою песнь чародейки.

Сомневаясь в правоте процитированного им Пиндара, Павсаний, тем не менее, вспоминает Гомера *(Od. XII. 44—46)*, описавшего драматическое следствие волшебных песен сирен. Они пели

> .....на светлом
> Сидя лугу; а на этом лугу человечьих белеет
> Много костей, и разбросаны тлеющих кож там лохмотья.
>
> *(Перев. В. А. Жуковского)*

Песни чаровали только мужчин, в особенности проплывавших мимо острова сирен моряков. Те застывали, замирая в забвении прошлого, пока с их костей не начинала отваливаться плоть. Можно думать, что посвященный Гиппократом *скелет* представлял собой наглядную экспликацию результата магических песен. Эвфемистическая «песня» сменила собой брутальный акт «пожирания» птицей-богиней мертвой, загнивающей плоти мужского паредра.

Но ритуал пожирания плоти в Дельфах отнюдь не исчез. Следы его сохранились во множестве. К нему, например, причастен памятник новорожденному Зевсу, *проглоченному* Кроносом в виде камня и исторгнутому обратно; он чествовался жертвоприношениями (X. 24. 5). Или теменос Пирра-Неоптолема, убитого по оговору: якобы он хотел ограбить святилище (X. 7. 1). Убил его или сам Аполлоном, или его жрец Майхаревс (Μαχαιρεύς — *'Жертвенный нож'*), или в целом «дельфийцы». Пирр был убит в самом храме Аполлона или даже на его омфале, на празднике Теоксении, во время *дележа жертвненного мяса* (X. 24. 4; см. также II. 29. 2). Один из вариантов его убийцы, Орест, принадлежал к роду Тантала, широко практиковавшему ритуальную омофагию (ср. съедание Пелопса или детей Фиеста). Параллелизм съедаемых жертв с дельфийским Пифоном — Титием, Прометеем, Аполлоном, Зевсом, Пирром-Неоптолемом *(Fontenrose 1959: 22 f., 412)*,[5] а жрецов с дельфийской богиней-птицей (и волчицей)[6] — Прокной/Филомелой, Коронидой, сиренами показывает, что жрец и жертва должны были находиться между собой в особой родственной связи.

Дельфийская жертва Пифон символизировала собой первичный водный Хаос *(Fontenrose 1958: 420)*. Рождение нового мира, связанное в Дельфах с преданием о Девкалионовом потопе (X. 6. 2), могло произойти лишь после расчленения, разделения на части аморфного тела первосущества. Из этих частей, как то известно по космогоническим мифам, возникли части космоса. Птицы-жрицы, расклевав плоть, превратили «скелет» Пифона в мировое дерево, отделявшее небо от земли (в дельфийских понятиях — крышу храма с сиренами от омфала с останками жертвы). Сами они стали воплощением неба, их жертва — земли и воды, но обе полярные части оставались органически связаны: птицы-сирены представлялись водными божествами, хозяйками «острова в море», а треножник в Дельфах был поставлен перед храмом «на медном драконе». Треножник, что следует подчеркнуть особо, был посвящением богу после Платейской битвы от *всех эллинов* (X. 13. 5). И сам храм, не только дельфийский, но эллинский храм вообще, носит название *корабля* (ναός, νεώς) — *крылатого и оперенного* (ср. περίπτερος).

Стало быть, связанные с Дельфами миф и ритуал представляли собой один из вариантов широко известного представления о расчленении Хаоса в виде Медузы Горгоны, Химеры или Пифона. Кстати, и Медуза Горгона, и Химера вплетались в дельфийские мифы, ибо те называют дельфийский омфал украшенным двумя головами Горгоны *(Eur. Ion. 224 sq.)*, позднее будто бы замененными фигурами двух орлов *(Schol. Pind. Pyth. 4, 6)*,[7] а сына Пифона именуют Αἴξ (букв. Козья шкура), и козы считались открывательницами расщелины земли с πνεῦμα ἐνθυσιστικόν *(Diod. 16, 26; Fontenrose 1958: 408, 410)*; козлоногий Пан, владелец Корикийской пещеры, где якобы проходил первый бой Аполлона с драконами *(Fontenrose 1958: 411)*, научил мантике Аполлона *(Ibid.)*, а собственно шкура козы, знаменитая эгида (αἰγίς), была оружием Аполлона и Зевса *(Hom. Il. XV. 308, 318, 361; XXIV. 20; ср. Macrob. I. 17, 67)*. Козел был главным жертвенным животным в святилище — его приносили в дар *восходящему солнцу* (ср. статую-посвящение от Клеон, X. 16. 3), а коза, вскормившая близнецов Аполлона от критянки Акакаллис (X. 16. 3), вообще может считаться символом дельфийского космоса.[8] Исходя из вероятного тождества Пифона и Αἴξ *(ср. Plut.*

Quaest. Gr. 12; Roscher IV, 2: 3379—3381, s. v. Pythios), а также из данных о погребении последним Пифона *(Plut. Quaest. Gr. 12)*, можно думать, что между ними существовали отношения жертвы-жреца. В контексте ритуала Фокиды, где жрецы выступали супругами жертв (ср. Рея — Кронос-Зевс; Лето — Титий-Аполлон) или их матерями (ср. Филомела-Прокна — Терей-Итис; ср. также Эдипп-Иокаста. Знаменитая Схиста, где Эдип убил отца и был ведом роком к браку с матерью, находилась, что любопытно, в Фокиде — X. 5. 2), можно полагать, что и Αἴξ — изначально существо женского пола, супруга-мать.[9] Пережевывая мертвую, гниющую плоть,[10] мать возрождала супруга как сына; отсюда позднейшие формы *детских* жертв (ср. Зевс, Итис). В процессе ритуального пира-брака жрец и жертва сливались в исходное первосущество. В данном случае возникает образ крылатого *козлоподобного дракона* вроде мифического гиганта Палланта. Можно думать, отсюда проистекает разноречивость данных о противнике Аполлона: он и дракон (δράκων), и драконица (δράκαινα) — якобы мать дракона *(Hom. Hymn. Apoll. 300)*, и драконья чета *(Fontenrose 1958: 373f.)*.

В дельфийских понятиях дракон и драконица сопоставимы с Пифоном (Πύθων) и Пифией (Πυθία). Первосущество, будучи расчлененным на части, превращается в водного змея и птицу. Пифия восседает в адитоне храма Аполлона над расщелиной земли, из которой исходят дурманящие пары или дыхание Пифона *(Fontenrose 1958: 374, 417)*. В то же время она сидит над омфалом, под которым погребены останки Пифона — или Диониса *(Luc. Astrol. 23; Varro. L. l. 7, 17)*. Треножник, словно выраставший из обнаженных костей и покрытый шкурой Пифона *(Serv. Aen. 3, 92, 6, 347; Eustath. Dionys. Per. 441; Myth. lat. 5, 8, 5)*, уподоблялся «скелету» бога, о чем дополнительно говорила и семантика «трехногости».[11] Пифия сидела на нем, как священный ворон на лавре, как сирены на крыше храма.

Примечательно, что иконография представляет Пифию (и Аполлона) сидящей не на треножнике, а в стоящем в нем котле[12]. В нем должны были находиться останки умершего бога,[13] перевариваемые в этом котле как в утробе богини-птицы. Легенды о парах, хотя и не подтвержденные исследованиями *(Fontenrose 1958: 412)*, хорошо вписывались в семантику «кухни». Ритуал варения в котле известен в обрядах омоложения Медеи — так она возрождала барана (кстати, и Пифон называется сыном *Крия* — X. 6. 3), Эсона, Пелия; аналогичный обряд отмечен в соседней с Фокидой Беотии — с ним тесно связана история золотого руна.[14] Вероятно, вера в спасительную функцию «переваривания плоти» обусловливала дары в святилища или гробницы реальных котлов на треножниках;[15] нередко на ранних котлах можно видеть сидящих сирен.[16] Пифия представлялась «поедающей плоть»: перед началом пророчеств ей полагалось *пить* воду Кассотиды *(Luc. Hermot. 60)* и *есть* листья священного лавра *(Luc. Bis. accus. 1; Lykophr. 6; Schol. Hes. Theog. 30)* или ячмень *(Plut. De Pyth. or. 6)*.

Источники называют Пифию то *старухой* — γραῦς *(Aesch. Eum. 38)*,[17] то *девой* — παρθένος *(Plut. De Pyth. or. 22)*: якобы юных дев заменили пожилыми вещуньями после того, как фессалиец Эхекрат похитил молодую пророчицу. Вероятно, Пифия и сама «варилась» в котле, превращаясь из старухи в юную девушку; ср. купальский обряд омоложения у русских *(Снегирев 1990:*

47).[18] Но любопытно, что прорицателями могли быть и мужчины. Дошли сведения, что одним из первых в Дельфах вещал гиперборeец Олен (X. 5. 4); при Пифоне же, говорили, пророчества изрекал сам Дионис *(Fontenrose 1958: 415)*. Противоречивость сведений относительно пола пророка можно устранить таким образом, что воплощенная в Пифии душа умершего возрождалась путем андрогинизма, восстановления двуполого первосущества. Эта традиция существовала на всем протяжении античной культуры. Так, она оставила свой след в росписи критского саркофага из Агиа Триады (ок. 1400 г. до н. э.), где возрождаемый представлен в женском одеянии *(Marinatos 1986: Taf. XXX, XXXII)*. Много спустя в росписи поздних южноиталийских ваз, в погребальных сюжетах, господствует Эрот-андрогин.[19] В приложении к Дельфам видим прямую аналогию: и Аполлон, и Дионис — божества-андрогины, женственные юноши, фигурирующие в ритуальных сценах с женскими прическами и в женском платье.

Пророчества Пифии были связаны с кипячением, бульканием варящейся плоти в котле. Словно охваченная манией (μανία), она изрекала странные фразы. Тема голоса — одна из ведущих в Дельфах. Голос мог возвещать смерть, подобно песне сирен. Но он мог быть и спасительным, как о том говорят коннотации, связанные с целым рядом обетных даров: *вой волка* еще при Девкалионе увел местных жителей на вершину горы (X. 6. 2); и тот же *волчий вой*, но в другое время, указал дельфийцам местонахождение похищенных у бога сокровищ (X. 14. 1); *рев осла* спас в критической ситуации амбракиотов от молосов (X. 18. 3); *мычание быка* указало коркирцам в море стаи тунцов (X. 9. 2). Особо замечательный случай представляет *рык льва*, внезапно излечивший в Кирене Батту; Βάττος — 'Заика' (X. 15. 4). Невнятная, полуартикулированная речь превращается в настоящий человеческий голос. Так и туманные вещания Пифии оформлялись жрецами в гекзаметры *(Plut. De Pyth. or. 25; Strab. IX. 419; Eur. Ion. 416 sq.)*. Дельфийский ритуал был ритуалом *рождения голоса жизни* во мраке тления. Поэтому ведущим состязанием на Пифийских играх, ἀγῶν ἐπιτάφιος, было «исполнение гимна в честь бога» (X. 7. 2).

Но со временем единый ритуал раздвоился. Первобытная омофагия с ее «бульканием плоти» заменилась «песней сирен», а «песня» в истоках имела двойственный смысл. Со временем она поляризовалась, распавшись на «музыку жизни» и «музыку смерти» (каковой и стали гомеровские песни сирен). В Дельфах как раз и видим процесс их дифференциации. Здесь «музыку смерти» стала представлять *флейта — духовой* инструмент, сделанный из тростника или опустошенных от мозга костей животных. Думали, что она исторгает из тела дух, вызывая разрушение и гниение плоти. А «музыку жизни» воплощала *кифара* (и *лира*) — *струнный* инструмент, созданный из черепашьего панциря и овечьих жил. Она вызывала наращение плоти, натяжение суставов и жил, восстановление всей духовной конституции бога.[20] Сиренам, часто предстающим в искусстве с флейтами (а также тамбуринами, свирелями и прочими оргиастическими инструментами), в Дельфах противостоял Пиндар, чествовавший бога исполнением пэанов под звуки кифары; для него в целле храма предназначался *железный трон* (X. 24. 4). Пиндар творил новую божественную судьбу: рядом стояли статуи двух Мойр и двух Мойрагетов — Аполлона и Зевса.

Старые аэды не попали сюда. Гесиод не был допущен до состязаний, «так как он не научился сопровождать свою песню игрой на кифаре» (X. 7. 2). И Гомер не владел инструментом, будучи к тому же слепым (X. 7. 2).[21] Устроители Пифийских игр пытались восстанавливать древний порядок: в третий год сорок восьмой Олимпиады амфиктионы ввели «состязание в пении под звуки флейты и в самой игре на флейте» (X. 7. 3). Но вскоре они отменили его, «осудив такую музыку как дающую неблагоприятное впечатление: по напеву эти песни под флейту являются очень суровыми и грустными, песнями печали и слез — ἐλεγεῖα { θρῆνοι (X. 7. 3).

Лира с кифарой перешли в руки Аполлона и Муз. Флейта осталась у сирен и приверженцев древней традиции. В состязании двух инструментов победила лира. Музы одержали над сиренами верх, и те бросились в море с высокой скалы, погибнув смертью дельфийских «грабителей» (ср. X. 2. 2). Случилось это на Крите или в Южной Италии, в местечке *Аптера* (X. 5. 5) (Ἄπτερα 'Бескрылые'; ср. упоминание *критской Аптеры* в связи с происхождением строителя «птичьего» храма Аполлона в Дельфах — *критянина Птераса*). Там сирены лишились крыльев и потеряли способность летать. Имя одной из сирен, Парфенопа — Παρθενόπη *(Suid. s. v.* Νεάπολις*; Lykophr. 717, 732; Strab. I. 23, 26; V. 246; Weicker 1902: 65, Anm. 1)* и название места, где сиренам был учрежден общий культ — Athenaion *(Roscher IV: 607, s. v. Seirenen)*, наводят на мысль об их связях с богиней Афиной (Ἀθηνᾶ). Ее город не только был местом рождения «бескрылого» Икара, тоже погибшего смертью сирен. На Акрополе, у самого входа в святилище, где бросались вниз со скалы Эгей и другие герои афинской истории, стоял храм *Бескрылой* (Ἄπτερος) *Афины Ники.*[22]

Что общего у сирен и Афины? Прежде всего, они — богини света, что чрезвычайно важно для Дельф, посвященных олимпийскому световому богу; об этой функции говорит, с одной стороны, их отношение к истории похищения Коры Плутоном, с другой — к Одиссею. Сирены и Афина вместе с Корой срывали цветы, когда ее похитил бог смерти *(Ovid. Met. V. 554—555; Ростовцев 1913—1914: 166, табл. XLIX)*.[23] Одиссей же был тем единственным персонажем, кому довелось, не погибнув, слышать песню сирен: более того, для него дальнейшие события означали спасение *(Hom. Od. XII. 39—54, 158—200)*. Руководила действиями Одиссея Афина, причем важно, что Одиссей тесно связан с Дельфами. Он имел на Парнасе, во владениях своего деда Автолика, древний культ «ограбленного бога».[24] Афина как «грабительница плоти» выступала в ритуалах терзания дельфийского бога. Ведь именно *афинские* фиады раз в два года ходили на Парнас справлять с дельфийками оргии Диониса (X. 4. 2), при этом в фокейском Панопее, где была могила Тития, они исполняли ритуальный танец (X. 4. 2). К тому же все важнейшие действа Диониса известны по ритуалам *Афин*.

Знавшие ритуал смерти-возрождения, эти богини обладали особым могуществом: сирены — *ученые* (*Ovid. Met.* V. 555), Афина — *мудрая (Hom. Il. V. 260; XVIII. 31; Hes. Theog. 896; Plat. Crat. 407A)*. Они родились «из головы» своих отцов — сирены из головы Ахелоя, которому Геракл сломал один рог *(Luc.* π. ὄρχ. *50; Liban. Progymn. 4)*, Афина из головы Зевса, расколотой молотом Гефеста.[25] Все они в олимпийской традиции — *девы*, но в архаичной форме *две* фигуры сирен сопоставимы с *двумя* ликами Пифии (παρθένος и γραῦς) и с *дву-*

мя ипостасями Афины в акропольском культе (Πολιάς — 'Старуха'[26] и Παρθένος — 'Дева').

Птичий образ Афины прекрасно известен. У нее три ипостаси: *самка ворона — ласточка — сова*. Афина изображалась птицей на одном из виднейших дельфийских даров, представлявшем «медную финиковую пальму, а на пальме статую Афины, выложенную золотыми пластинками» (X. 15. 3). Афина — буквальный аналог дельфийской Корониды *(Грейвс 1992: 136)*; она же — сирена и Пифия. Афина — божество-андрогин (мужеподобная дева, паредр Аполлона-Диониса), она мифическая Αἴξ, «сдиравшая шкуры» с мертвых богов — почему в честь нее и совершалось приношение пеплоса;[27] она — δράκαινα, чей постоянный атрибут — змей. Вплоть до позднейших времен Афина ассоциировалась с дельфийским культом *(LIMC II,1984: Athena / Minerva 26)* и еще в римское время прямо изображалась сиреной *(LIMC II,1984: Athena / Minerva 110, 110c)*. Очевидно, именно Афина была древнейшей владычицей Дельф. Хотя ее храм Провидицы — Πρόνοια (X. 8. 4) при строительстве святилища Аполлона в VI в. до н. э. оказался за его пределами, но лишь на месте храма Афины были открыты следы микенского культа; там же были найдены изображения сидящей на троне богини-птицы *(Poulsen 1920: 61, fig. 9b)*.

Афина считалась *изобретательницей флейт*. В известном мифе о Марсии силен вступает в ритуальный спор уже не с богиней, а с Аполлоном и карается им же — сдиранием кожи. Но искусство хранит память о древней роли богини. В сценах состязания Аполлона и Марсия (а таже сирен и Муз) на римских саркофагах Афина всегда стоит на стороне побежденных, защищая свою «музыку смерти» *(LIMC II, 1984: Apollo 469, 470, 471)*.

Но что происходило с богиней, утратившей крылья? Об этом косвенно говорит дельфийская ипостась Афины — Гомер. Согласно Павсанию, он был допущен лишь в пронаос храма Аполлона, где концентрировалась эллинская мудрость. Там на стенах были начертаны изречения семи мудрецов, с их культом самоконцентрации, самоограничения, «натяжения суставов и жил» (X. 24. 1). Наряду с ними присутствовало изображение Гомера, которое сопровождалось эпиграммой с пророчеством о смерти (X. 24. 2):

Но берегись ты загадочных слов от мальчиков юных.

Согласно легенде, однажды на о. Иос престарелый Гомер увидел двух юных рыбаков, шедших с уловом рыбы. Он вопросил их о добыче, они ответили загадкой:

ὅσσ ἔχομεν, λιπόμεσθα,
ὅσ οὐχ' ἔχομεν, φερόμεσθα.

Не сумев ее разгадать, Гомер от огорчения умер *(Aristot. Ps.-Plut. I. 3; Cramer. Anecd. Paris II 227, 28)*, побежденный своими соперниками. Его смерть, подобно кончине известных прорицателей Калханта и Мопса, продиктована ритуалом. Причина ее кроется в отгадке: старую мудрость крылатой сирены (и сфинги, ср. Афину-сфингу) побеждает связка рыб.[28] Немая рыба, пойманная сетью, обретает голос и — превращается снова в сирену. Выход из вод как спасительный акт засвидетельствован в идее ряда дельфийских вотивов: здесь и *снятие с якорей* триер Ксеркса (X. 19. 1), и *извлечение из рва* с помощью веревок диких пеонийских бизонов (X. 13. 2), и *вылавливание сетью* рыбаками с Лесбоса головы Диониса Фаллена (X. 19. 2), сделанной из оливкового дерева (т. е. дерева Афины).

Сеть как имманентный атрибут космогенеза увековечена и на дельфийском омфале *(LIMC II, 1984: Apollon 745, 768a, 890; Apollon/Apollo 356 etc.)*.

Следовательно, Афина ἄπτερος периодически превращалась в богиню-рыбу, «русалку», становилась «старухой» и «матерью». В Дельфах эту ее форму специально представляет Ф е т и д а, «среброногая богиня», аналог Афины в ритуале Троянской войны *(Акимова 1996: 255 сл.)*. Фетида не проявляется в тексте Павсания, но ее образ подспудно скрывается в Дельфах. Прежде всего, ее представляет эпоним Фокиды, Фок (Φώκος — 'Тюлень'), ее племянник, но, возможно, некогда и сын: Фетида сама имела способность обращаться в тюленя *(Apollod. III. 12. 6)*. Далее, ее «законный» сын Ахилл — вариант бога-реки Ахелоя *(Топоров 1990: 77 сл.)*, отца дельфийских сирен и потока Касталии (X. 6. 2). Но, кроме того, ее внук Неоптолем, сын Ахилла, как говорилось, был предтечей Аполлона-Диониса; его прах был отправлен в Дельфы по указу Фетиды *(Ziegler 1936: 2457)* и погребен сначала под порогом Аполлонова храма *(Fontenrose 1958: 419)*, а затем уже получил специальный теменос и героический культ всесожжения (X. 24. 5). Второе имя Неоптолема, Пирр — Πῦρ (Огненный), позволяет восстановить дуальную пару *Пирр-Пирра* (Пирра у греков — супруга Девкалиона, создававшая вместе с ним после потопа λαοί — первых *людей из камня*),[29] типа дельфийских Пифона-Пифии, Гермеса-Гермионы, Геры-Геракла. В этой паре Фетида противостоит Пирру, как водный Хаос творческому огню. Ведь не случайно Фетида была подобна Горгоне Медузе — она обладала способностью *окаменевать людей (Ovid. Met. 11, 366 sq.; 380 sq., 398 sq.; Eudoc. 762, p. 563 Fl.)*.

Двойственная форма божества-андрогина, разделенного в четвертый день лунного месяца[30] на отдельные части (мать-супруга и сын-супруг), проходит сквозь всю систему дельфийских ритуалов и мифов: две сирены на крыше храма Аполлона; две парнасские фиады Фийя (или Феано) и Мелайна (X. 6. 2); две богини-жрицы в мифе о Прокне-Филомеле; две головы Горгоны (или два орла) на омфале; две богини рядом с Аполлоном (Артемида и Лето); два коршуна, терзавших печень Тития; две Мойры в целле храма Аполлона; два Мойрагета там же; два юных рыбака в истории Гомера; два эпонима Фокиды, с общим именем — Фок, но один из Коринфа, сын Орнитиона (от ὄρνις — 'птица'), пришедший ранее в область Дельф, другой, 'тюлень' — из Эгины, сын Эака, сводный брат мужа Фетиды Пелея (X. 1. 1). Знаменательно, что оба Фока погибли жертвенной смертью,[31] как Дионис-Аполлон и их многочисленные дельфийские ипостаси.

Впоследствии две формы божества приурочились к двум частям календарного года. Летняя была владением «птицы», зимняя — «рыбы»: летом в Дельфах царил Аполлон, зимой Дионис *(Plut. De Ei. 9; Иванов 1994)*.[32] Границами года могли служить дни летнего и зимнего солнцестояний: сфинкс, или сфинга, обычно задавала загадки на поворотах года, а повороты, в свою очередь, ассоциировались с потопом (зимой) или с пожаром (летом). Так и о третьем храме Аполлона, на котором сидели сирены, говорили, что он или расплавился от огня или провалился в расщелину земли (X. 5. 5). Дельфийский ритуал у Павсания — *зимний*. Его ритуальное время — *полночь* (дня-года), *полнолуние* (X. 1. 5), когда бродят призраки, сонные фантомы и видения и когда владелец Корикийской пещеры Пан поражает врагов паническим ужасом (X. 23. 7). Именно в это время фиады терзали дельфийского бога — вероятно, на 14 частей, со-

ответствовавших 14 дням «смерти луны»; в ритуалах Диониса известно 14 жриц. И тогда же должны были вершиться пророчества и ἀγῶν ἐπιτάφιος; в историческое время Пифийские игры справлялись осенью, от Метагейтниона до Пианепсиона. Первично оракул вещал только в день возрождения бога, т. е. прибытия Аполлона из Гиперборейской страны, 7-го Бизия (в феврале), и вопрошать его могли только мужчины *(Plut. De Ei. 2; ср. Eur. Ion. 226 sq.; Pind. Pyth. 4, 5)*. Поэтому победители в играх могли получать в награду не только ветвь пальмы или лавровый венок, но и *яблоко (Luc. Anach. 9. 13, 16; Anthol. Pal. 9, 357, 4; ср. IG 3, 116)*. Это был *брачный дар* богини своему паредру, знак его спасения от смерти.

Вот почему святилище Дельф так напоминает театр. Серебристо-сиреневый фон Федриад оттеняет его, как чрево земли, как δελφύς — материнское лоно. В нем, как в хтоническом мире, царит мрак, и вошедший в святилище с востока, где были врата, попадал в царство запада, смерти. От сокровищниц, знаков умершего солнца,[33] посетитель шел к храму, на западном фронтоне которого было изображено «заходящее солнце» (X. 19. 3), а в адитоне, доступном лишь для жрецов, стояла «золотая статуя Аполлона» (X. 24. 4). А далее, обойдя храм, путник уже шел на восток. Его конечной целью была Лесха книдян, расписанная фресками «Загробный мир» и «Разрушение Трои» (X. 25. 1 sq.). В «Загробном мире», помещенном в *западной* части здания, были собраны изображения знаменитых людей Эллады, как бы вся прошлая эллинская история. В «Разрушении Трои», написанном в *восточной* части Лесхи, были тоже картины смерти и разрушения, но в нем центральное место занимала освобожденная пленница Елена, готовая вступить на греческий корабль (X. 25. 2). Здесь еще проходили ритуальные бои между жизнью и смертью (в Лесхе имели место настоящие кулачные бои), но в этом «пожирателе плоти» (λέσχη значит «саркофаг»)[34] уже зажигался свет и прорезался человеческий голос; другое значение λέσχη, от λέγω — 'говорить', — 'здание для разговоров' *(Oehler 1925: 2133—2134)*.[35] Здесь был конец пути, трудного, опасного: святилище расположено очень круто по скале Федриад (X. 8. 5). Лесха означала конец пути не только для посетителя святыни, но и для Павсания. Заканчивая «Описание «Эллады» описанием важнейшего греческого святилища, он совершил путешествие, постепенно восходя, в платоновских понятиях, от «материи» (матери, Афины) к «духу» (отцу, Аполлону). Ведь его первая книга была посвящена Афине и Аттике, последняя — Фокиде и Аполлону.

ЛИТЕРАТУРА

Акимова 1992 — Акимова Л. И. Ферейские фрески. Опыт реконструкции мифоритуальной системы. Докт. дисс. — М., 1992.

Акимова 1996 — Акимова Л. И. Троянский мир в античной мифоритуальной традиции // Акимова Л. И., Толстиков В. П., Трейстер М. Ю. Сокровища Трои из раскопок Генриха Шлимана. — М., Милан, 1996.

Альтман 1936 — Альтман М. С. Пережитки родового строя в собственных именах у Гомера. — Л., 1936.

Грейвс 1992 — Грейвс Р. Мифы древней Греции. Пер. с англ. А. А. Тахо-Годи. — М., 1992.

Иванов 1994 — Иванов Вс. И. Дионис и прадионисийство. — М., 1994[2].

Кёйпер 1986 — Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. Пер. с датского. М., 1986.

Кифишин 1998 — Кифишин А. Г. Введение в храм. Опыт реконструкции шумеро-вавилонского ритуала // Введение в храм. Под ред. Л. И. Акимовой. — М., 1998. — С. 27—49.

Колпинский 1977 — Колпинский Ю. Д. Великое наследие античной Эллады и его значение для современности. — М., 1977.

Матье 1968 — Матье М., и др. Искусство Древнего Востока / Памятники мирового искусства. — М., 1968.

Никифоровский 1897 — Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья. — Витебск, 1897.

Ростовцев М. И. Античная декоративная живопись на юге России. Текст и Альбом. — СПб., 1913—1914.

Снегирев 1990 — Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Под ред. А. Г. Кифишина / Русская мифология. — М., 1990. — Ч. 2.

Сцилади 1994 — Сцилади Я. Г. Об иконографии этрусской мифологии в эпоху архаики // Этруски и Средиземноморье. Материалы международного коллоквиума 1990 г. / Випперовские чтения-XXIII. Под ред. Л. И. Акимовой. — М., 1994. — С. 111—126.

Топоров 1990 — Топоров В. Н. Об архаичном слое в образе Ахилла (Проблемы реконструкции элементов прототекста) // Образ — смысл в античной культуре. Под ред. Л. И. Акимовой. — М., 1990. — С. 64—95.

Boitani et al. 1973 — Boitani et al. Le città etrusche. — Verona, 1973.

Dümmler — Dümmler F. Kleine Schriften. — Berlin, 1892. — Bd. II.

Enßlin 1937 — Enßlin W. Peleus,1 // RE XIX, 1937. — S. 271—308.

Fontenrose 1959 — Fontenrose J. Python. A Study of Delphic Myth and its Origins. — Berkeley, Los Angeles, 1959.

LIMC II,1984 — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC). — Zürich, München, 1984 (Apollo, Athena).

LIMC VIII, 1996 — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC). — Zürich, München, 1996 (Prometheus).

Marinatos 1986 — Marinatos S., Hirmer M. Kreta, Thera und das mykenische Hellas. — München, 1986.

Mellaart 1967 — Mellaart J. Çatal-Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia. — London, 1967.

Oehler 1925 — Oehler J. Leschai // RE XII, 1925. — Sp. 2133 f.

Orthmann 1975 — Orthmann W. Der Alte Orient / Propyläen Kunstgeschichte. Bd. 14. — Berlin, 1975.

Poulsen 1920 — Poulsen F. Delphi. Transl. from Dutch by G. C. Richards. — London, 1920.

Roscher IV — Roscher W., Hrsg. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. — Leipzig, 1909—1915. — Bd. IV.

Trendall, Cambitoglou 1978 — Trendall A. D., Cambitoglou A. The Red-Figured Vases of Apulia. — Oxford, 1978. — Vol. I.

Weicker 1902 — Weicker G. Der Seelenvogel in der antiken Literatur und Kunst. Leipzig, 1902.

Weicker 1909—1915 — Weicker G. Sirenen // Roscher IV, 1909—1915. — S. 602—639.

Ziegler 1936 — Ziegler K. Neoptolemos oder Pyrrhos, 1 // RE XVI, 1936. — S. 2440—2462.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Об *одной* птице см.: *(Verg. Aen. VI. 597 sq.; Hor. Od. 3, 4. 78 sq.; Ovid. Ib. 182 sq. etc.)*.

[2] В греческих мифах Филомела часто выступает соловьем (Аэдон), Прокна ласточкой (Хелидон); в римских наоборот.

[3] Аполлон якобы посылал ворона за водой, но тот не прилетел вовремя обратно, за что и был наказан жаждой в самые жаркие дни года *(Plin. N. h. X. 32; Ael. Hist. an. I. 47)*. Ворон вызывает ветер и дождь *(Aristot. Frg. 241, 7)*. Ср. роль ворона в преданиях о потопе, где он в трансформированном виде представляет творца космоса; ср. также его место в ритуале Чистого четверга у русских — для обеспечения здоровья на целый год нужно было набрать воды из криницы, «пока ворон не искупал своих детей» *(Никифоровский 1897: 242, № 1905)*.

[4] Согласно античным источникам, Аскалаф донес Аиду, что Кора пыталась «ограбить» его, тайно съев гранатовый плод из его сада. За это Кора или Деметра превратили сына Ахеронта и Горгиры в сову *(Stat. Theb. 3, 511; Myth. Vat. 2, 100; Serv. Aen. 4, 462)*.

[5] К числу протообразов дельфийского бога относятся: Пифон, Девкалион, Лик или Ликор, Парнас, Пирр-Неопотолем, Прометей, Титий, два Фока, Посейдон, Гермес, Геракл, Зевс, Аплоллон, Дионис, Гомер, Гесиод, Пиндар.

[6] Волк играет очень важную роль в дельфийском святилище, о чем говорят: одно из древнейших названий местности — *Ликорея* (X. 6. 2), сообщение о спасении волком жителей при потопе (X. 6. 2), посвящение статуи волка богу самими дельфийцами и самое место ее постановки — «при большом жертвеннике» (X. 14. 4). Судя по имени, «волчий» образ имел дед Одиссея Автолик, обитавший на Парнасе в районе гимнасия (X. 8. 8). Сведения о волчьем образе Лето, бежавшей из Гиперборейской страны в Ликию или на Делос рожать близнецов, позволяют думать, что и дельфийская владычица иногда мыслилась волчицей — традиционной «грабительницей», «разбойницей».

[7] См. сведения об украшении омфала изображениями лебедей *(Plut. De def. or. 41)*; воронов *(Strab. IX. 3. 6., p. 420)*.

[8] Ср. аналогичную формулу в применении к древним городам: Рим — смоковница, дятел, волчица с Ромулом и Ремом; Афины — олива, сова, сука с двумя «девочками-арреформами»; Делос — пальма (олива, лавр), Лето с близнецами Аполлоном и Артемидой, и т. д.

[9] Ср. указания о том, что шкурой козла был покрыт дельфийский треножник или омфал (что предполагает нахождение под ним останков Αἴξ), и широкое распространение «козлиных» имен в топонимике Дельф *(Steph. Byz., s. v. Αἰγά; Eustath. Dionys. Per. 132)*.

[10] Ср. брачный контекст «гниющих», «с дурным запахом» супругов в мифах о наказании лемносских женщин Афродитой или в мифе об излечении Прокридой Миноса, наделенного болезнью Пасифаей, которой он был неверен.

[11] По известной загадке фиванской сфинги, на трех ногах (т. е. опираясь на палку) ходит старик, эквивалент ритуально умершего.

[12] См. краснофигурный килик из Вульчи с изображением Пифии-Фемиды, из Гос. музеев Берлина *(LIMC I, 1980: Aigeus 24)*. Ср. также летящего в котле на треножнике Аполлона *(LIMC II, 1984: Apollon 382)*.

[13] Ср. комментарии *(Serv. Aen. 3, 360)*: tripus cum ossibus et dentibus Pythii serpentibus. Треножник с котлом именуется cortina *(Hyg. Fab. 140)*.

[14] История «золотого руна» (как содранной шкуры) аналогична истории Марсия; Марсий — ритуальный аналог греческого Ареса, этрусского Мариса, римского Марса; золотое руно, принадлежавшее золотому барану (Гермесу, Фриксу-Хрису, Пелию), хранилось в Колхиде на дубе Ареса. Орхоменская история Афаманта и Геры-Нефелы-Ино включает варение в котле младенца Меликерта, под которым могли понимать возрожденного Зевса-Афаманта; жертва в мифе приносилась в честь Зевса Лафистия. Одним словом, колхидско-беотийско-иолкская история руна предполагает тот же архаичный ритуал погребения в виде выставления тел для «разграбления плоти», что зафиксирован в Дельфах.

[15] Котел с протомами грифонов из Черветери.

[16] К сожалению, от них дошли лишь бронзовые накладки-атташе с сиренами *(ср. Mer Egée 1979: N 105—111, p. 165—167)*.

[17] Ср. γυνὴ πρεσβυτέρα πεντέκοντα ἐτῶν *(Diod. 16, 26)*; γυνή *(Eur. Ion. 91)*.

[18] В Новгородской губернии.

[19] Ср., напр. *(Trendall, Cambitoglou 1978: Pls. 92,5; 107,6; 124, 6; 127, 3, 5; 130, 6 etc.)*.

[20] Противопоставление двух инструментов изображено уже на саркофаге из Агиа Триады, где убиение жертвы совершается под музыку флейты *(Marinatos 1986: Taf. XXI)*; а воскрешение умершего — под музыку лиры *(Ibid.: Taf. XXXI)*; примечательно, что подобно умершему оба музыканта выступают в *женских* одеждах.

[21] Слепота Гомера расценивалась, очевидно, как эквивалент мужского бессилия: дельфийский Гомер был тоже «ритуально мертв» *(Альтман 1936: 65—68)*. В том же ряду стоят: бесплодие Пирра-Неоптолема, из-за чего он приходил в Дельфы вопрошать оракул; бесплодие Эгея; бесплодие фокейских соловьев и ласточек, которые «не делают гнезд и не кладут яиц», потому что «боятся страны Терея» (X. 4. 6).

[22] См. об Афине Нике работу К. Йеппесена *(Jeppesen 1987: 50—52)*.

[23] Склеп Алкима в Керчи.

[24] Его плоть «ограбила», очевидно, местная богиня в образе вепря, вырвав кусок ее из ноги и оставив шрам *(Hom. Od. XIX. 413—450)*. Ср. смерть Адониса от богини-вепря.

[25] См. в сценах рождения на вазах *(LIMC II, 1984: Athena 346, 347, 353)*.

[26] В классическое время эпиклеза означала «Градодержица», но культ Афины на Акрополе существовал непрерывно с крито-микенских времен, когда еще не было полиса (πόλις), но был ритуал в честь богини-матери; поэтому Πολιάς могло прежде означать «Старуха». В олимпийской религии функцию матери забрала у Афины *Гера*. Ср. пары: Афина-Гера — Геракл; Афиа-Гера — Зевс. Гера подразумевалась и в ритуале дельфийской Афины: она вырастила, «без мужа», Тифона — аналог Пифона; она преследовала Лето; она была ритуальной парой Геракла, отбиравшего у Аполлона треножник и киренейскую лань; она была также *сиреной* — ср. статую Геры в беотийской Коронее с сиреной на руке (IX. 34. 2) и, кроме того, ср. топоним Κορωνεία с именем Κορωνίς.

[27] См. о ритуале приношения пеплоса нашу работу *(Акимова 1992: 38 сл.)*. Причастность Афины к «сдиранию шкур» засвидетельствована мифом о Марсии, Палланте, дельфийских Аполлоне-Дионисе; сама Афина постоянно носит эгиду — Аполлон и Зевс получили ее, очевидно, в наследство от нее; «эгиды» (звериные шкуры) носят участницы дионисийских обрядов. Ср. обряд приношения пеплоса (мантий) Гермесу и Аполлону на Теоксениях в Пеллене *(Pind. Nem. 10, 81)*.

[28] Ср. ритуал жертвоприношения *связки рыб*, изображенный в Западном доме Акротири на о. Фера, ок. 1500 г. до н. э. *(Marinatos 1986: Taf. XXXIV)*. Ср. связку нагих пленников у бога Нингирсу на шумерской Стеле коршунов из Гирсу (Телло), ок. 2470 г. до н. э. *(Orthmann 1975: Abb. 90)*. Любопытно, что завязка сети на этом рельефе имеет форму льва-орла, *взлетающей птицы*.

[29] Пирр благодаря Пирре был причастен к акту творения первых людей, с которым связаны Дельфы: ср. факт лепки людей Прометеем в Панопее, где долго лежали комья глины, издающие запах человеческой кожи (X. 4. 3). В Фокиде обитали древнейшие люди *из камня* — лапифы и люди *из дуба* — дриопы *(Hom. Il. XXII. 1264; Od. XIX. 163)*. См. также работу Дж. Фонтенроуза *(Fontenrose 1959: 423)*. Ср. любопытный сюжет в позднем искусстве: Прометей творит людей из скелетов *(LIMC VII, 1996: Prometheus 80, 81, 81a, 81b, 83)*.

[30] По мифу, Аполлон убил Пифона на четвертый день своего рождения *(Hyg. Fab. 140)*. Аналогичные сведения об убийстве Индрой дракона *(Кёйпер 1986: 31)* позволяют думать, что это достаточно древний ритуал. Упоминание о *четвертом* дне как дне рождения *Гермеса и Афродиты* могут быть истолкованы лишь таким образом, что это был день разделения двуполого первосущества *Гермафродита* на две половины. День «расчленения» одновременно был днем их брака. Очевидно, потому *четвертый день* считался счастливым для свадеб *(Hes. Theog. 799—801)*.

[31] Фок, сын Орнитиона, внук Сизифа, чествовался в фокейской Тронис ежедневными кровавыми жертвами с поеданием мяса (X. 4. 7); Фок, сын Эака от Псаматы, был убит по наущению мачехи Мегары, дочери Скирона, сводными братьями Теламоном и Пелеем *(Enßlin 1937: 274—275)*.

[32] Это подтверждается иконографией — у Аполлона целый ряд *птичьих ипостасей*, в частности, лебедь и ворон *(ср. LIMC II, 1982, Apollon 343, 344, 346, 350—352)*, у Диониса они вовсе отсутствуют. В позднем ритуале оба бога рождались около дня зимнего солнцестояния, как показывают их праздники «прибытия» (т. е. рождения): Аполлон прибывал из Гиперборея в Дельфы 7-го Бизия, Диониса терзали на Парнасе в середине зимы, а прибывал он в Афины в Антестерионе, т. е. тоже в феврале.

[33] Детальнее о сокровищах как метафоре старого солнца см. в работе *(Кифишин 1998: 47—48, прим. 107)*. Ср. сокровищницы с *золотой* статуей Аполлона в западной части храма, *золотыми* «чародейками» на кровле, *золотой* Афиной на финиковой пальме, а также двумя *золотыми* статуями — посвящениями смертных людей, изображавшими их самих — гетеры Фрины работы Праксителя (X. 14. 4) и Горгия из Леонтин (X. 18. 7). Золото символизировало световых богов и их пребывание в стадии перехода от смерти к рождению.

[34] Причем, саркофаг типа *клине*, предназначенный для возлежания и ритуальной трапезы. Вокруг таких саркофагов и погребальных ниш собирались члены рода для обсуждения общих дел; затем происходили заседания советов *(Hesych. s. v. λέσχη; Harpokr. s. v. λέσχαι; Etym. M. 561, s. v. λέσχη)*.

[35] Ср. эпиклезу Аполлона *Лесхенориос* в Гортине и Фессалии *(Harpokr. s. v. λέσχαι; Cornut. 32)*.

С. И. Финогенова

АНТИЧНЫЕ ПРОТОМЫ В СИСТЕМЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Протомы — одна из разновидностей мелкой терракотовой пластики — нередко встречаются в материалах раскопок. Но особенно пристальное внимание к себе со стороны ученых они привлекли после открытия святилища Афины Линдии на о. Родос в начале XX столетия и, соответственно, после публикации их Ш. Блинкенбергом *(Blinkenberg 1961)*. Впервые в одном святилище было найдено огромное количество протом в различных вариантах. Эти находки вызвали многочисленные дискуссии, связанные с проблемами происхождения и определения их религиозного смысла. С тех пор список протом значительно расширился. Их много было найдено не только в самой Греции, на островах, в античных центрах Малой Азии, но и в Северном Причерноморье. О них часто упоминают многие исследователи, и, несмотря на неоднократные попытки ученых определить их происхождение и назначение, до сих пор не существует единого мнения.[1]

Интерес исследователей к протомам вызван не только желанием объяснить причины появления столь необычной для изделий коропластики формы терракот, но и попытками раскрыть их смысловое и ритуальное значение в греческом культе. Данная работа представляет собой еще одну попытку, сделанную в этом направлении.

Среди множества разнообразных типов греческих терракот протомы выделяются не только своеобразной формой, но и, как правило, своей анонимностью, т. е. отсуствием каких-либо атрибутов, позволяющих связать их с конкретным божеством.

Прежде чем перейти к конкретному описанию и анализу протом, надо отметить, что многие авторы, даже современнные, часто не делают разграничений между протомами и вотивными масками, имеющими с ними внешнее сходство.[2] Функциональное назначение этих предметов и близко, и в то же время весьма отлично. Основное назначение маски — скрыть истинное лицо, придав ему новое обличье. Это предмет трансформации, превращения, если это театральные маски, или воспроизведения, воссоздания облика божества — если это культовые маски, например, маски Диониса. В последней своей функции культовая маска близка протоме, так как обе они репродуцируют антропоморфный облик божества. Внешними отличительными признаками вотивной маски являются ее небольшие размеры, помимо наличия сквозных отверстий в области рта и глаз — необходимая деталь настоящей маски, используемой во время ритуального или театрального представления. Кроме того, маска изображает только лицо, прическу, головной убор, т. е. все то, что передает не только внешний облик, но и характер персонажа.

Протома, будучи изначально небольшим предметом, никогда не была воспроизведением своих более крупных прототипов, ибо их и не было. Как правило, это небольшая вещь (от 8 до 25 см в высоту), отвечающая характеру вотивных приношений. На протоме показано не только лицо божества, но и верхняя часть его торса (в зависимости от этого они назывались погрудными или полуфигурными), а иногда и сопутствующие ей атрибуты (например, яблоко, цветок, яйцо, животное, птица) или характерный жест.

Илл. 1. Погрудная протома богини из Пантикапея родосского производства. Конец VI в. до н. э. Москва, ГМИИ им. А. С. Пушкина.

Век протомы как одного из видов терракотовых изделий был недолог. Первые экземпляры появились в эпоху геометрики и были вылеплены вручную *(Higgins 1954: Pl. 6. 35, 3; 1967: Pl. 17b)*. Наиболее широкое распространение они получили в эпоху поздней архаики, со второй половины VI в. до н. э. Большинство исследователей исходной географической точкой их появления считает о. Родос *(Higgins 1954: 120—121)*. Наиболее ранние родосские протомы представляют лицо богини без каких-либо эмоций, лишь «архаическая» улыбка, характерная для всех пластических образов этого времени, придает лицу радостно-изумленное выражение *(илл. 1)*. Другие центры, придерживаясь в общих чертах общеизвестных признаков, отличаются локальными вариантами. Например, для аттических протом характерен более удлиненный овал лица, большие округлые глаза, особое внимание к украшениям и разнообразным головным уборам. Та же родосско-ионийская схема легла и в основу беотийских протом, очень близких аттическим *(Winter 1903: 242. 2,4,5,8; 243. 2,3,9,11,12)*, южно-италийских *(Winter 1903: 242. 4;, 244. 4—11)* и даже протом Западного Средиземноморья *(Bisi 1983: 16—17)*.

Северное Причерноморье не было исключением. Среди архаических протом, найденных в античных городах, подавляющее большинство принадлежало родосско-ионийскому типу. Но уже с середины VI в. до н. э. все чаще и чаще встречаются протомы местного производства, изготовленные или в привозных формах, или по привозным образцам, а с V в. до н. э. появляются свои северо-причерноморские типы. Как правило, их отличают грубая и небрежная отделка и не всегда совершенный оттиск. Протомы, найденные в Фанагории *(Блаватский 1951: 215, рис. 65, 5; с. 219, рис. 16, 5—7; Марченко И. 1974: 31—35, табл.37, 38)*, Тиритаке *(Пругло 1970: 90, табл. 36, 1—5)*, Нимфее *(Худяк 1952: 263, рис. 22)*, Гермонассе *(Коровина 1974: 39, табл. 461, 2)*, Пантикапее *(Силантьева 1974: 15—16, табл. 2)*, Ольвии *(Леви 1970: 33—56, табл. 10, 1—3)* и в других центрах, по стилистическим признакам повторяют родосско-ионийские образцы.

Появление новых типов протом в середине V в. до н. э. сопровождается появлением новых персонажей: наряду с женскими божествами известны и мужские, правда, чрезвычайно редкие. В Аттике и в соседней с ней Беотии, например, известны протомы с изображением Диониса-Плутоса в невысокой стефане и с головной повязкой, коицы которой свисают на грудь.

III в. до н. э. — это последний этап в массовом производстве протом. В коропластике II—I вв. до н. э. они почти не встречаются.

Вопрос о происхождении и религиозном назначении античных протом неодиократно поднимался в научной литературе *(Передольская 1962: 54; Марченко И. 1962: 122—128; Zuntz 1971: 144—146)*, но остался неразрешенным и по сей день. К сожалению, нет никаких упоминаний о протомах в древности, ни литературных, ни эпиграфических, а потому, естественно, нет и никаких сведений об их культовой роли. Возникает даже сомнение, насколько правильно применяется само название п р о т о м а к этому виду терракот *(Croissant 1983: 2, 3)*. Возможно, истоки появления протом надо искать в древнем Египте, где лица умерших прикрывались масками, внешний облик которых имеет миого общих черт с архаическими протомами: покрывало очень напоминает головной убор фараонов — клафт. Сходство подчеркивается передачей жесткой фактуры покрывала, концы которого как на египетских масках, так и на архаических протомах спускаются на грудь (см. портреты с изо-

бражением фараонов Хефрена, Аменемхета, Сенусерта, Тутанхамона). Сходна даже манера заправлять край покрывала за ухо, оставляя его открытым.

Однако античный мир воспринял столь своеобразную форму антропоморфного изображения божества не от Египта, а вероятно, от финикийцев, которые уже в III тысячелетии были тесно связаны с греческими территориями и чье искусство в свою очередь испытывало заметное влияние со стороны Египта *(Каптерева 1980: 25—27)*. Первоначально оно выражалось в простом подражании египетским мотивам, а впоследствии отдельные элементы египетского искусства, будучи творчески переработанными и осмысленными, привели к трансформации последних и к выработке своеобразного финикийского стиля.

Это воздействие прослеживается, в частности, и на интересующем нас материале. Протомы многих финикийских колоний (Мотии, Тарроса, Ибиза) несут ярко выраженные черты египетского художественного влияния *(The Phoenicians 1988: 358, 363)*. Финикийское искусство в свою очередь оказывало влияние на другие регионы Средиземноморья. Как известно, бассейн Средиземного моря — это место, где сменялись и скрещивались различные культурные веяния. А воздействие финикийской культуры на греческую цивилизацию было предрешено уже в I тыс. до н. э., когда финикийские города начали активную колонизацию Средиземного моря и островов Эгейского архипелага, среди которых на первом месте стоит о. Родос *(The Phoenicians 1988: 17, 49)*. Таким образом, финикийскую цивилизацию можно считать связующим звеном между культурами стран Древнего Востока и греческого мира. Эта мысль хорошо аргументирована рядом исследований *(Laumonier 1956: 58)*. Наиболее наглядно она прослеживается по материалам крупнейшей финикийской колонии Карфаген.

В женских образах многих карфагенских протом переплетены египетские и греческие традиции. Наряду с экземплярами, для которых характерно застывшее безразличное выражение лица в традиционном уборе — клафте, существуют протомы, примыкающие по стилю к греческому типу погрудных изображений женского божества. Из сочетания египетских и греческих элементов и родилась архаическая протома с легкой, едва заметной «архаической» улыбкой.

В VI—IV вв. до н. э. протомы были распространены во всем Средиземноморье, а также во всех античных центрах Северного Причерноморья.

Наряду с вопросом о происхождении протом встает много других проблем, до сих пор окончательно не решенных и вызывающих многочисленные дискуссии. Прежде всего, это вопрос об их религиозной интерпретации. Как объяснить доминанту почти исключительно женских образов, представленных на них? Из мужских протом известны лишь беотийские — с Дионисом-Плутосом, держащим в руке яйцо.

Как уже говорилось, женские протомы на ранней стадии своего существования анонимны, так как не имеют никаких атрибутов. К тому же все персонажи их связываются с образами Деметры, Коры-Персефоны и Диониса-Плутоса, которые являются божествами сугубо хтоническими (у Диониса-Плутоса, например, на это указывает яйцо — хтонический символ). Это дает повод отнести протому как предмет культового назначения к хтоническому культу. На такую связь указывалось и раньше *(Orlandini 1963: 30—31; Русяева 1979: 39—41)*, и в первую очередь она объясняется морфологически, так как, по-видимому, первоначально протома произошла от египетских погребаль-

ных масок, которые, естественно, связаны с культом мертвых. Не случайна и форма протомы, внешне напоминающая погребальную маску.

Вместе с тем, многочисленнее и чаще находки протом бывают в святилищах *(Blinkenberg 1961: 37; Newton 1863: 253; Payne 1940; Цветаева 1968: 138—148; Марти 1941: 26, рис. 26—33; Худяк 1940: 160, табл. XV—XIX; Марченко И. 1962: 22—28)*. О присутствии протом во время подготовки женщин к религиозным церемониям в сикионском святилище говорит Э. Потье *(Pottier 1909: 63)*. Он упоминает три большие протомы, висящие на стене: Деметры, Персефоны и Диониса. Их местонахождение на стене не случайно, а было предусмотрено и самой конструкцией протомы, так как для этих целей служили специальные отверстия сзади на козырьке.[3]

Известно несколько случаев находок протом в городских слоях, в частности, в помещениях, где они использовались в домашних культах (*Марченко К. 1974: 1—3, табл. I; Яценко 1970: 69, табл. 7, 2. 4; Белов 1970: 74, табл. 20, 3; Славин 1941: 296; Худяк 1940: 90—97)*. В Тиритаке, например, они были найдены вместе с небольшим керамическим алтариком (*Гайдукевич 1952: 77—78, рис. 93—96)*. К сожалению, условия находок не позволяют сказать, где и как протому помещали в домашних святилищах. Лишь на Лузанском поселении зафиксировано, что протома лежала у северо-западной стены вместе с небольшими чашами на высокой ножке, которые выполняли функции жертвенников *(Диамант 1980: 117—118, рис. 1—3)*. Там протома лежала лицом вниз; очевидно, она упала откуда-то сверху, вероятнее всего, со стены, где она висела.

Расположение лица на протоме, по-видимому всегда было рассчитано на обзор немного снизу, для чего она имела легкий наклон вперед. Учитывая эти конструктивные особенности, можно предположить, что архаические протомы в первую очередь были предназначены для помещения их на стену, и, скорее всего, на стену святилища, так как на стенах склепов их не находили. Многочисленность, а иногда даже изобилие протом, найденных в фависсах святилищ, косвенно подтверждает их первоочередное назначение как вотивного приношения в храм. Приношение протом в погребальном культе можно, вероятно, рассматривать как дар умершим предметов, которыми они пользовались и в жизни, но в отличие от бытовых вещей (сосуды, оружие, статуэтки жанрового характера и т. д.) протома, будучи предметом сугубо культовым и являющимся как бы эквивалентом божества, была наделена особым смыслом, связанным с его идеей.

К сожалению, попытки проследить место расположения протом в могилах не дали определенных результатов. Поскольку подавляющее большинство их было найдено в то время, когда не составляли точный план могилы с его инвентарем, то говорить о какой-либо системе в размещении культовых предметов и, в частности, протом, чрезвычайно проблематично. Там же, где эти сведения имеются, их место среди прочего погребального инвентаря не подчиняется определенной закономерности. Например, в двух случаях протомы кон. V — нач. IV вв. до н. э. были найдены у ног с правой стороны костяка *(Романченко 1907: 176—177, рис. 4, 7)*. В одном из нарушенных детских захоронений Нимфея протома лежала около правой руки скелета *(Силантьева 1959: 39)*, в одной из детских могил в Ольвии три архаические протомы лежали слева от головы *(Скуднова 1988: 84)*, в одном из фанагорийских склепов протома лежала с внешней восточной стороны каменного двускатно-

го саркофага *(Шавырина 1985: 12)*. Так что выявить определенную закономерность в расположении протомы в погребениях пока не удается.

Возникшее на первый взгляд противоречие, а именно: погребальное происхождение и использование протомы как предмета, предназначенного для приношения в храм, на самом деле не является таковым, так как сущность эзотерической религии в равной степени проявляется и в заупокойных обрядах, и в храмовых служениях.

Связь протомы с идеей возрождения и перевоплощения выражена в образах, представленных на них. Как уже говорилось выше, это хтонические божества, во всяком случае, на ранней стадии существования этой категории вещей. Однако отсутствие атрибутов на архаических протомах вызывает много споров при определении изображенного персонажа. Атрибуты же появляются лишь тогда, когда в Греции устанавливаются конкретные иконографические типы. Поэтому большинство исследователей склонны считать, что на протомах представлен образ синкретического божества плодородия. Такое явление прослеживается и на других архаических терракотах: например, статуэтках богини, сидящей на троне, которые также не поддаются персонификации.

Анализ материалов, обнаруженных при исследовании святилищ, показывает, что не было строгих правил в выборе приношений, ориентированных на какое-то конкретное божество, так как в святилищах, посвященных Афродите, находили изображениие Артемиды-охотницы, а в святилище Геры — изображение Кибелы со львом. Как свидетельствует А. Ламонье, анализ материала Герейона на Делосе показывает, что там встречены почти все известные типы изображений богов *(Lautonier 1956: 58)*. То же можно сказать и о терракотах, найденных в Артемисионе на о. Фасос *(BCH 1958, № 82: 808—814)*. Но, как отмечает Ш. Круассан, были области, в которых протомы середины VI в. до н. э., не имеющие атрибутов, связывались только с Деметрой и Корой *(Croissant 1983: 6)*.

Много споров вызвал вопрос, кто изображался на протомах: тот, кто приносит дар божеству, или же само божество, которому посвящают приношение? Ш. Блинкенберг, на материале Линдоса, более склоняется к первой версии *(Blinkenberg 1961: 589)*. Но большинство исследователей считает эту гипотезу устаревшей и не подчиняющейся логике. Во-первых, среди дарителей были скорее всего представители обоего пола, в то время как изображения на протомах преимущественно женские. Во-вторых, многочисленные реплики, изготовленные по одной и той же форме, исключают какую-либо связь с конкретными дарителями. Таким образом, принято видеть в изображениях на протомах божество, которому приносят вотивный дар *(Croissant 1983: 2—3)*. И такими божествами были боги эзотерических культов, дающие надежду на возвращение к жизни после смерти. Среди женских образов с ними в первую очередь связана Кора-Персефона, среди мужских — Дионис, единственное мужское божество, представленное на протомах, где он фигурирует как Дионис-Плутос *(Русяева 1979: Рис. 14)*. В элевсинском культе Плутос, отождествляясь с Плутоном, богом подземного мира, объединяется с Деметрой и Персефоной *(Тахо-Годи 1988: 317)*. Относясь к катахтоническим божествам, Персефона и Плутон были связаны с культом умерших и таким образом благоприятствовали плодородию земли, пробуждая зерно, брошенное в него, к жизни *(Русяева 1979: 31)*.

Как отмечает А. А. Передольская *(Передольская 1962: 54)*, обычай класть в погребение протому (или полуфигуру) являлся отражением момента выхода Персефоны из подземного царства Аида на землю. Поэтому образы на архаических протомах, вероятно, надо связывать именно с ней, а не с Деметрой. Кстати, в ряде случаев удалось установить, что протомы часто находили в детских погребениях, в частности, в погребениях девочек, что перекликается с сюжетом знаменитого гомеровского гимна Деметре.

Мужские протомы, чрезвычайно редкие, возможно, связаны с выходом Аида (он же Плутон, в данном контексте — Плутос) из-под земли в момент похищения Персефоны.

С V в. до н. э. традиция изображения символа возрождения через протому переходит к другим божествам, также связанным с эзотерическими воззрениями (Деметра, Афродита, Артемида).

И наконец, остается неясным еще один вопрос: является ли протома вотивным приношением или своего рода жертвоприношением, жертвой. Нам кажется, что вотивное приношение, то есть дар богу, уже является одной из форм бескровного жертвоприношения, так же, как и воскурение благовоний, например. Принесение жертвы, выраженное в форме вотивного дара, отражает взаимоотношение дарителя с богом. Вальтер Буркерт *(Burkert 1987: 49)* отмечает, что именно так охарактеризовал эту форму взаимоотношения в свое время Платон *(Plat. Euthyphr. 14e)*, считавший, что благочестие есть умение торговать с богами. Изучая эту сторону жизни древних греков, В. Буркерт *(Burkert 1987: 49)* подчеркивает эту мысль. Часто дары являлись, по-видимому, не только залогом просимых у богов благ, но искупительной жертвой. Тот же В. Буркерт приводит пример из «Одиссеи» *(Od. III. 273 sq.)* Гомера, когда Эгисф после убийства Агамемнона повесил на стену храма принесенные им дары *(Burkert 1987: 46)*.

Круг представленных на протомах божеств (Деметра, Персефона, Афродита, Артемида, Дионис) так или иначе связан с идеей плодородия земли, с природными силами, а значит, и с идеей смерти и возрождения. А именно в земледельческих религиях у многих древних народов животные или птицы, а иногда и другие предметы, являлись воплощением бога, которого в этом новом качестве приносили самого в жертву (убивали). В Средиземноморье обычай принесения бога в жертву напрямую связан с идеей возрождения. «Вкушая тело бога, он (человек — *С. Ф.*) приобретает часть атрибутов и способностей бога. Когда богом является дух хлеба, то его подлинным телом является хлеб. Когда это бог винограда, то виноградный сок является его кровью. Таким образом, едя хлеб и вкушая вино, верующий реально ест тело и пьет кровь своего бога» *(Фрэзер IV, 1928: 29)*. По аналогии с приведенным примером протому, олицетворяющую божество и принесенную в храм, можно рассматривать как жертву тому же самому земледельческому божеству, связанному с природными циклами. Поэтому и протому, помещенную в могилу, можно считать залогом возрождения после смерти.

«Мысль о зерне, погребенном в землю, для того, чтобы возродиться к новой более высокой жизни, совершенно естественно внушала сравнение зерна с человеческой судьбой и укрепляла надежду, что для человека могила, быть может, является лишь началом более прекрасного и счастливого существования в некоем неизвестном, но более прекрасном мире. Уже этого совершенно простого и естественного сравнения как-будто достаточно для того,

чтобы объяснить связь, которая существовала между Елевсинской богиней хлеба с одной стороны, и тайной смерти и надеждой на блаженное бессмертие — с другой» *(Фрэзер III, 1928: 112)*.

ЛИТЕРАТУРА

Белов 1970 — Белов Г. Д. Терракоты Херсонеса // САИ. — Ч. II, 1970. — Вып. Г1—11.

Блаватский 1951 — Блаватский В. Д. Раскопки некрополя Фанагории в 1939—1940 гг. // МИА, 1951. — № 19.

Гайдукевич 1952 — Гайдукевич В. Ф. Раскопки Тиритаки в 1935—1940 гг. // МИА, 1952. — № 25.

Денисова 1981 — Денисова В. И. Коропластика Боспора (по материалам Тиритаки, Мирмекия, Илурата и сельской усадьбы). — Л., 1981.

Диамант 1980 — Диамант Э. И. Протома Коры-Персефоны из Лузанского поселения // Исследования по античной археологии Юго-Запада Украинской ССР. — Киев, 1980.

Каптерева 1980 — Каптерева Т. П. Искусство стран Магриба. — М., 1980.

Коровина 1974 — Коровина А. К. Терракотовые статуэтки Гермонассы // САИ. — Ч. IV, 1974. — Вып. Г1—11.

Леви 1970 — Леви Е. И. Терракоты Ольвии // САИ. — Ч. I, 1970. — Вып. Г1—11.

Марти 1941 — Марти Ю. Ю. Разведочные раскопки вне городских стен Тиритаки // МИА, 1941. — № 4.

Марченко И. 1962 — Марченко И. Д. Новые данные об античном святилище вблизи Фанагории // 50 лет ГМИИ им. А. С. Пушкина. Под ред. Б. Р. Виппера. — М., 1962.

Марченко И. 1974 — Марченко И. Д. Терракоты из святилища на Майской горе (Блеваке) // САИ. — Ч. IV, 1974. — Вып. Г1—11.

Марченко К. 1974 — Марченко К. К. Терракоты Елисаветовского городища // САИ. — Ч. IV, 1974. — Вып. Г1—11.

Передольская 1962 — Передольская А. А. Терракоты из кургана Большая Близница и гомеровский гимн Деметре // ТГЭ. — Л., 1962. — Т. VII.

Пругло 1970 — Пругло И. Т. Терракоты из Тиритаки // САИ. — Ч. I, 1970. — Вып. Г1—11.

Романченко 1907 — Романченко Н. Ф. Раскопки в окрестностях Евпатории // ИАК, 1907. — № 25.

Русяева 1979 — Русяева А. С. Земледельческие культы в Ольвии догетского времени. — Киев, 1979.

Русяева 1982 — Русяева А. С. Античные терракоты Северо-Западного Причерноморья (VI—I вв. до н. э.). — Киев, 1982.

Силантьева 1959 — Силантьева П. Ф. Некрополь Нимфея // МИА, 1959. — № 69.

Силантьева 1974 — Силантьева П. Ф. Терракоты Пантикапея // САИ. — Ч. III, 1974. — Вып. Г1—11.

Скуднова 1988 — Скуднова В. М. Архаический некрополь Ольвии. — Л., 1988.

Славин 1941 — Славин Л. М. Ольвийские кварталы северо-восточной части верхнего города // СА, 1941. — Вып. 7. — С. 292—307.

Тахо-Годи 1988 — Тахо-Годи А. А. Плутос // Мифы народов мира. Энциклопедия. — М., 1988. — Т. 2.

Шавырина 1985 — Шавырина Т. Г. Отчет об археологических раскопках некрополя Фанагории в 1985 г. // Архив ИА РАН.

Цветаева 1968 — Цветаева Г. А. Новые данные об античном святилище в Горгиппии // ВДИ, 1968. — № 1. — С. 138—148.

Худяк 1940 — Худяк М. М. Терракоты Ольвии // Ольвия. — Киев, 1940. — Т. I.

Худяк 1952 — Худяк М. М. Раскопки святилища Нимфея // СА, 1952. — Вып. 16. — С. 232—281.

Фрэзер III—IV, 1928 — Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Предисловие проф. П. Ф. Преображенского. — Л., 1928. — Вып. III, IV.

Яценко 1970 — Яценко И. В. Терракоты из городища у санатория «Чайка» // САИ. — Ч. II, 1970. — Вып. Г1—11.

Bisi 1983 — Bisi A. N. Funerary Terracottas of Ibiza from Sikeliote. Moulds // Etudes consacrées à Marie Louise Bernhard / Etudes et Travaux, XIII. — Warszawa, 1983. — P. 13—29.

Blinkenberg 1961 — Blinkenberg Ch. Lindos. Fouilles de l'Acropole (1902—1914). I. Les petits objets. — Berlin, 1961.

Burkert 1987 — Burkert W. Offerings in Perspective: Surrender, Distribution, Exchange // Gifts to the Gods / Proceedings of the Uppsala Symposium 1985. Ed. by Tullia Linders and Gullog Nordquist / Boreas, 15. — Uppsala, 1987. — P. 43—50.

Croissant 1983 — Croissant Fr. Les protomes féminines archaïques, Athènes. — Paris, 1983.

Higgins 1954 — Higgins R. A. Catalogue of the Terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum. — London, 1954.

Higgins 1967 — Higgins R. A. Greek Terracottas. — London, 1967.

Laumonier 1956 — Laumonier H. A. Les figurines terre cuite / Exploration archéologique de Délos faite par l' Ecole française d'Athènes. № 23. — Paris, 1956.

Newton 1863 — Newton C. Th. A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidos and Branchidae. — London, 1863. — Vol. II.

Orlandini 1963 — Orlandini P. Monumenti Antichi, 46, 1963.

Payne 1940 — Payne H. and others. Perachora. The Sanctuaries of Hera Akraia and Limenia. — Oxford, 1940.

Pottier 1909 — Pottier E. Diphilos et les modeleurs de terres cuites grecques. — Paris, 1909.

The Phoenicians 1988 — The Phoenicians. Under the Scientific Direction of Sabatino Moscati. — Bompiani, 1988.

Robinson IV, 1931; VII, 1933; XIV, 1952 — Robinson D. V. Excavations at Olynthus. — Oxford. — Vol. IV, 1931; VII, 1933; XIV, 1952.

Winter 1903 — Winter F. Die Typen der figürlichen Terracotten. — Berlin, Stuttgart, 1903. — Bd. I. — Teil III.

Zuntz 1971 — Zuntz G. Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia. — Oxford, 1971.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Дальнейшее их изучение сводилось лишь к суммарному описанию и типологизации в связи с их находками во время раскопок.

[2] Это приводит к искажению фактов. Например, В. И. Денисова *(Денисова 1981: 27, сноска 7)*, говоря о появлении первых протом в материковой Греции, приводит в качестве доказательства маски сер. VII в. до н. э. из храма Артемиды Бравронской, которые надо считать древнейшими культовыми.

[3] В Северном Причерноморье и, в частности, на Боспоре, нередко встречаются протомы без отверстий для подвешивания, что, возможно, говорит о том, что их не подвешивали на стену, а ставили на жертвенный стол, прислоняя к стене.

Е. Н. Кувшинова

К ВОПРОСУ ОБ ИЗОБРАЖЕНИИ ВОЗЛИВАЮЩИХ БОГОВ В АНТИЧНОМ ИСКУССТВЕ

Сознательно приносимая жертва характеризует уровень и характер духовного мира жертвующего, его причастность к той или иной культурной традиции. То, какая жертва приносится чаще, свидетельствует о наиболее типичных чертах культуры.

В ряду античных жертвоприношений одним из наиболее частых видов жертв было возлияние. Жертва жидкой субстанции упоминалась как в более древних источниках, так и уже в христианских, но в классический период она имела совершенно особое значение, что отразилось, в частности, в искусстве.

Возлияние (греч. σπονδή, лат. libatio), в котором применялись масло, молоко, вода, кровь, в античности являлось как самостоятельной, так и сопроводительной жертвой. Его значение далеко не всегда ясно сейчас, отчасти потому, что в древности оно было настолько привычным обрядовым действом, что о нем упоминали часто лишь в экстраординарных, скорее не типичных случаях *(Hanell 1937: 2131—2137)*.

Как видно по многочисленным памятникам искусства, возливающими мыслились не только смертные, но и боги. Проблеме изображения возливающих богов была посвящена единственная специальная работа — книга Эрики Зимон *(Simon 1953)*. Но с той поры благодаря археологическим раскопкам стали известны другие памятники такого рода. Их рассмотрение может если не изменить взгляд на проблему, то внести коррективы в ее изучение.

С иконографией возлияния прямо или косвенно можно связать огромный круг памятников — в том числе изображения пиров. Но нами они будут затронуты лишь постольку, поскольку способствуют раскрытию смысла произведений, в которых возлияние составляет главное действо.

Тема возлияния присутствует в памятниках разного рода — рельефах и круглой скульптуре, мозаиках и настенных росписях, глиптике и вазописи. Трудно назвать вид искусства, в котором бы в античности эта тема не имела места. Возливают Зевс и Гера, Лето и Артемида, Аполлон и Музы, Афина и Геракл, Меркурий и Веста, Конкордия и Юнона, Деметра и Психея, Нимфы и Ника. И это далеко не полный ряд богов, творящих жертву возлияния.

В данной статье будет рассматриваться лишь один аспект темы, связанный с возлияниями отдельных богов — *Аполлона, Лето, Артемиды и Ники*.

* * *

В качестве сосуда для возлияния использовалась плоская чаша — фиала (σπονδεῖον). В торжественных случаях особый жрец наливал жертвенную жидкость из ойнохои *(Hanell 1937: 2134)*, однако можно указать на случаи возлияния не только из фиалы, но и из кувшина *(LIMC II,1—2, 1984: Artemis 1004, p. 697)*[1] *(илл. 1)*. Фиалы обычно выполнялись из глины, бронзы, благородных металлов *(Фиала 1989: 604)*. Нередко в центре их мы видим небольшое возвышение — омфал.[2] На них могут быть нанесены украшения в виде астр и кругов *(Hanell 1937: 2137 f.)*.

Илл. 1. Артемида, Аполлон и Лето. Фрагмент аттической краснофигурной гидрии из Вульчи. Ок. 469 г. до н. э. Лондон, Британский музей.

Важно, где производится возлияние и на что именно льется жертвенная жидкость. Памятники искусства показывают, что она может возливаться на землю, на омфал, на жертвенник, на фимиатерий. Кроме того, возлияние может совершаться близ сложной системы предметов ритуального назначения. Их мы видим на вазе из Британского музея, где изображена Ника, возливающая одновременно из ойнохои и фиалы перед постаментом, на котором стоит треножник *(Seyffert 1891: 198, fig. 1) (илл. 2)*.

Омфал, таким образом, может являться предметом, с которого возливают и на который возливают. Иногда помимо одного персонажа, который возливает из ойнохои на фиалу, появляется второй, также включенный в действие. В таком случае совершается двойное возлияние на омфал — т. е. сначала на чашу, а с чаши на камень. Но следует отметить, что возлияние на омфал изображается сравнительно редко.

Одним из примеров такого рода является классический мраморный рельеф из музея Спарты *(LIMC II,2, 1984: Apollon 679b)*. Он представляет Аполлона и Артемиду, возливающих на омфал, по обеим сторонам которого сидят птицы, напоминающие орлов или воронов *(LIMC II,2, 1984: Apollon 679b, p. 238) (илл. 3)*.

Именно эти птицы — два ворона или два орла, прилетевшие один с Востока, а другой с Запада, — указали некогда центр земли, отмеченный в Дельфах омфалом *(Strab. XI. III. 6)*. Омфал представлял собой округлый камень с изображенной на нем сеткой. Около него были посажены изображения двух

Илл. 2. Ника, совершающая возлияние у треножника. Роспись вазы. Лондон, Британский музей.

птиц — золотых орлов *(Delphic Oracle 1891: 176)*. Омфал находился либо в целле дельфийского храма Аполлона *(Delphic Oracle 1891: 176)*, либо на участке в непосредственной близости от храма, где находились посвятительные дары *(Paus. X. 16. 3)*. Обнаружено же их было при раскопках на территории Дельф два *(Павсаний 1994: 485, прим. 31)*.

Боги возливают, держа сосуды в правой руке: Аполлон — чашу, Артемида — ойнохою. В левой руке Аполлон держит лиру. Боги облачены в одеяния, но ноги их не обуты. Головы на рельефе повреждены, и поэтому трудно сказать, были ли они увенчаны, однако, судя по аналогии с вазописными сценами, следует ответить утвердительно. Вероятно, возлияние в данном случае могло быть связано с культом Земли или хтонических богов. Прорицалище Геи, где она сама давала предсказания, было именно в Дельфах *(Paus. X. 5. 6)*; к Аполлону оно перешло от предшественников. Одной из целей возлияния было получение мудрого предсказания *(Pfister 1922: 2177—2179)*, и не исключено, что в данном случае действие совершается именно для этого.

Приведенный факт может рассматриваться как вариант возлияния на землю.

Но при переходе к рассмотрению этого вида возлияния стоит отметить и другую сторону действа возлияния на омфал — как собственно возлияние на камень. Согласно Павсанию, в Дельфах был и другой каменный объект почитания — камень, который мать Зевса Рея дала проглотить вместо младенца его отцу Кроносу *(Paus. X. 14. 6)*. На него возлагали шерсть и совершали возлияния маслом.

Возлияние на землю запечатлено на многих памятниках античного искусства. Оно могло совершаться стоящим или сидящим жрецом. Такую жертву могут творить Аполлон, Артемида, а с ними нередко и мать их Лето. Артемида при этом часто держит ойнохою. Во время возлияния ноги богов, как

Илл. 3. Аполлон и Артемида, возливающие на омфал. Вотивный мраморный рельеф из Спарты. Сер. IV в. до н. э.

правило, не обуты. Артемида при этом часто изображается с луком *(LIMC II,2, 1984: Artemis 981)* или с копьем *(LIMC II,2, 1984: Artemis 982)*.

Возливающий Аполлон часто увенчан лавровым венком *(LIMC II,2, 1984: Apollon 449, 455, 457)*.

Обычно Аполлон и Артемида представлены полностью в одеждах. Но Аполлон мог творить возлияние и обнаженным, с перекинутым через плечо плащом. При этом он держит в руке большую ветвь, напоминающую деревце типа лавра, как это видно на краснофигурных вазах *(LIMC II,2, 1984: Apollon 449)* и небольших рельефах *(LIMC II,2, 1984: Apollon 452, 453)*. Аполлон может совершать возлияние и сидя, с обнаженным торсом и закрытыми одеянием, но все же босыми ногами *(LIMC II,2, 1984: Apollon 461)*.

Аполлон может творить возлияние стоя *(LIMC II,2, 1984: Apollon 404, 447, 678b)* или сидя *(LIMC II,2, 1984: Apollon 455, 457, 459)*. При этом могут присутствовать и упоминавшиеся выше дельфийские вороны *(илл. 4)*.

Ворон в контексте античных преданий нередко рассматривается как птица вещая.

В «Описании Эллады» Павсаний *(Paus. IX. 38. 3)* сообщает о предсказании Пифии орхоменцам, что они спасутся от моровой язвы, если привезут в Орхомен кости Гесиода из Навпакта, а обнаружить их поможет ворона. Именно это произошло, когда они увидели птицу сидящей на скале, а в скале — кости беотийского поэта.

Илл. 4. Стоящий Аполлон с фиалой и кифарой. Монета из Истрии. 218—222 гг.

Другая переданная Павсанием легенда *(Paus. X. 15. 5)* сообщает о роли воронов (или ворон) в предупреждении афинян против сицилийской экспедиции. Они даже сломали копье и испортили золотых сов на статуе Афины в Дельфах, изображенной на финиковой пальме.

Ворона упоминается также как вестник недобрых знамений, а часто и вестник смерти. За это ее проклинают Аполлон *(Грейвс 1992: 134)* и Афина *(Грейвс 1992: 69)* и превращают свою бывшую белоснежную любимицу в зловещую черную птицу.

Примечательно, что во всех «вороньих» историях гибнут женщины, а дети остаются живыми.

Возможно, судя по обилию «вороньих» имен в мифологии классической Греции, их носители некогда были богами. К ним принадлежит, например, *Фороней* — брат Ио, сын речного бога Инаха и нимфы Мелии, супруг нимфы Кердо (=Деметры). Фороней заимствует у Прометея его функцию похитителя огня, выступая в важнейшей роли «культуртрегера». Этот правитель Пелопоннеса и почитатель богини Геры имел сына Кара, основателя Мегары. *Кар*, судя по звукоподражательной форме его имени, тоже мог быть связан с «вороном». Кроме Форонея, обращают на себя внимание знаменитый царь богов доолимпийского поколения *Кронос*, а также лапиф *Коронос* (дочь его была возлюбленной Посейдона) и другие родственные им персонажи.

Но в классической традиции ворон выступает как вестник хтонической сферы, и такое представление о нем, видимо, было для древности устойчивым, о чем говорит семантика птицы, дожившая до нового времени.

И, конечно, не случайно ворон появляется рядом с творящими возлияние Аполлоном и Артемидой — в частности, на белофонных лекифах, сосудах для масла, применяемых в похоронном ритуале *(илл. 5)*. При таком возлиянии Аполлон и Артемида облачены в белые одежды, но с перекинутым через плечо пурпурно-коричневым плащом, с увенчанными головами и босыми ногами. Они при этом могут возливать жидкость если не на жертвенник *(LIMC II, 1—2, 1984: Artemis 972, p. 518)*, то прямо на землю *(LIMC II,2, 1984: Apollon 455)*.

Остановимся детальнее на *формах жертвенников*, связанных с ритуалом возлияния Аполлона, Артемиды и Ники. Часто это жертвенник с волютами типа ионической капители, как свидетельствуют краснофигурные вазы *(LIMC II,2, 1984: Apollon 457; Artemis 1006, 1001)*, или же он украшен букраниями *(LIMC II,2,1984: Apollon 611)*. Бывает, что жертвенник имеет завершение вро-

Илл. 5. Возливающая Артемида. Фрагмент белофонного аттического лекифа из Спарты. Ок. 460 г. до н. э. Вюрцбург. Мартин-фон-Вагнер Музей.

де рогов, как на краснофигурном сосуде с изображением возливающих Аполлона и Артемиды *(LIMC II,1—2, 1984: Artemis 1006, p. 521)*. Во всяком случае, «рога» — один из постоянных элементов в образе алтаря.

Нередко в сценах возлияния присутствуют и собственно рогатые животные. Часто это бык, изображенный, например, на белофонном сосуде с несущей факел и возливающей Артемидой *(LIMC II,2, 1984: Artemis 971, 974)*; реже лань, представленная на упоминавшемся белофонном лекифе *(LIMC II,2, 1984: Artemis 972)*, или олень, показанный на миниатюрном рельефе *(LIMC II,2, 1984: Apollon 452)*.

Далее мотив рогов варьируется в сценах возлияния и другими способами. Так, возливающий жертвенную жидкость Аполлон может иметь в левой руке «рогатую» лиру. Таким он изображен на многочисленных краснофигурных вазах *(LIMC II,2, 1984: Apollon 456, 457)*, на белофонных лекифах *(LIMC II,2, 1984: Apollon 402)*, на рельефах *(LIMC II,2, 1984: Apollon 679b, 964)*. Интересно, что иногда при возлиянии его лира украшена символическим подобием змей с гребешками. Таков фрагмент краснофигурной вазы с Аполлоном

Илл. 6. Возливающие Аполлон и Артемида. Фрагмент краснофигурного апулийского кратера. Brunswick (Maine), Bowndoin College.

(LIMC II,2, 1984: Apollon 456) и краснофигурный сосуд из Британского музея *(LIMC II,2, 1984: Apollon 457)*. Примечательно, что в обоих случаях присутствует круг с меандровым орнаментом.

Не только Аполлон может иметь лиру при совершении возлияния, но и другие боги, как, например, Ника *(LIMC VII,1—2, 1992: Nike 108, p. 169)*.

Нередко жертва возлияния совершается одновременно *с жертвой сожжения*. На аттическом белофонном лекифе из Музея Виктории и Альберта в Лондоне *(LIMC VII,2, 1992: Nike 108)* Ника изображена льющей жидкость в пламя на алтаре. Аполлон тоже может возжигать и возливать одновременно *(LIMC II,2, 1984: Apollon 954, 955)*. Именно о подобном типе возлияний с сожиганием на жертвенниках, применявшемся для получения предсказаний, говорит Павсаний *(Paus. V. 15. 10)*. Он сообщает, что при таком жертвоприношении в Олимпии по древнему обычаю жгли ладан с пшеницей и медом. Само воскурение ладаном на жертвеннике могло производиться с целью получения прорицания *(Paus. VII. 12. 3)*.

Подобному типу жертв сродни возлияние, совершаемое одновремненно *с воскурением* фимиатериона. Оно изображено на ряде ваз, где участниками действа выступают Аполлон, Артемида *(LIMC II,2, 1984: Artemis 997)* и Ника *(LIMC VII,2, 1992: Nike 115, 116) (илл. 6)*. Воскурение рассматривалось как один из способов почитания богов *(Paus. IX. 30. 1)*.

Кроме того, в аналогичных сценах часто фигурируют *растения*, особенно аканф (типа «медвежья лапа»), лавр, пальма, олива. Не исключено, что они могли выступать в данном контексте как «огненные» деревья. Павсаний упоминает *(Paus. V. 15. 10)*, что оливу сожигали перед возлиянием. В быту лавровым листом окуривали помещение. Лавр мог наделять прорицателей способностью познания тайн и снятия вины с убийцы. Именно лавровой ветвью некогда Пифона убил Аполлон *(Лавр 1989: 304)*.

Собственно, и само возлияние может рассматриваться звеном единой цепи: *Оракул*-Аполлон — наделенный способностью прорицания *лавр* (в виде венка, ветви или дерева) — *ворон*-провозвестник будущего — возливаемая *жидкость*. Не исключено, что в данном случае, как и все остальные компоненты этой цепи, возлияние тоже связано с прорицанием.

Кому возливают боги, если жертвы должны приноситься им самим? В подобных сценах присутствуют только животные и растения. В мифологии классического периода они лишь сопутствуют богам в человеческом образе, вытеснившим на второй план богов-животных, богов-птиц, богов-растений и пр. Антропоморфные боги совершают возлияния доантропоморфным богам — своим зооморфным и фитоморфным предшественникам.

Возлияние — принесение в жертву жидкой субстанции мира — может намекать на истоки его происхождения из Водного Хаоса. С округлой по форме фиалы, сохранявшей элементы сакральной символики, жертвуемая жидкость льется вниз прямо на землю или на предметы, стоящие на ней и непосредственно с нею связанные. Растения, фигурирующие в сценах возлияний, по своей «огненной» семантике близки астральной символике фиалы. Животные и птицы в этих сценах могли иметь как хтоническое, так и астральное значение. В образе ворона/орла или черно-белой вороны сохранена идея перехода от одного смысла символа к другому.

Возлияние восстанавливает связь между хтоническими и астральными элементами мира, как то было в момент его смерти/рождения.

ЛИТЕРАТУРА

Грейвс 1992 — Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Пер. с англ. под ред. А. А. Тахо-Годи. — М., 1992.

Лавр 1989 // Словарь античности. Пер. с нем. под ред. В. И. Кузищина. — М., 1989. — С. 304.

Павсаний 1994 — Павсаний. Описание Эллады. Введение и пер. С. П. Кондратьева. — М., 1994 (переизд. 1938—1940 гг.). — Т. 1—2.

Фиала 1989 — Фиала // Словарь античности. Пер. с нем. под ред. В. И. Кузищина. — М., 1989. — С. 604.

Delphic Oracle 1891 — Seyffert O. A Dictionary of Classical Antiquities. Mythology, Religion, Literature and Art. — London, New York, 1891. — P. 176.

Hanell 1937 // Hanell. Trankopfer // RE VI, 1937. — Sp. 2131 f.

LIMC II,1—2, 1984 — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC). — Zürich, München, 1984. — Bd. II, 1—2 (Apollo, Artemis).

LIMC VII,1—2, 1992 — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC). — Zürich, München, 1992. — Bd. VII, 1—2 (Nike).

Martin 1987 — Martin M. Römermuseum und Römerhaus Augst // Augster Museumshefte 4, 1987. — S. 103.

Pfister 1922 — Pfister K. Wasser. Kultus (Riten) // RE, 1922. — Sp. 2177—2179.

Seyffert 1891 — Seyffert O. A Dictionary of Classical Antiquities. Mythology, Religion, Literature and Art. — New York, 1891.

Simon 1953 — Simon E. Opfernde Götter. — Berlin, 1953.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Краснофигурная роспись гидрии из Вульчи, Британский музей.

[2] Например, изображение возливающего лара *(Martin 1987: 103, fig. 92)*.

О. А. Кифишина

ЖРИЦЫ СЕМЕЙНЫХ КУЛЬТОВ В АФИНАХ КЛАССИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

Всякий раз, когда мы затрагиваем тему мировоззрения афинян, нам приходится сталкиваться в той или иной степени с проблемами их весьма насыщенной религиозной жизни. Афиняне старались умилостивить всех богов: градодержцев (ἀστυνόμων), небесных (ὑπάτων), подземных (χθονίων), домашних (τῶν τε οὐραίων), площадей (τῶν τ' ἀγοραίων) *(Aesch. Ag. 88—90)*. Сеть алтарей покрывала город извне, а сеть празднеств — изнутри, таким образом, все пространство полиса было сакрализовано.[1] Большую роль в этом играли семейные культы граждан. Еще Фюстель-де-Куланж ввел понятие «домашнего культа», в котором присутствовали священный очаг, демоны, герои, обожествленные предки-маны. Исследователь отмечал наличие культа мертвых, который требовал, с одной стороны, сохранения семейных традиций, а с другой стороны, — соблюдения строжайшей тайны *(Фюстель-де-Куланж 1906: 23—25)*.

Если мы коснемся вопроса о положении и роли афинянок в жизни полиса, то и здесь мы встретимся с проблемой скрытности и недостатка информации: афинянки вели замкнутый образ жизни. До сих пор дискутируется вопрос, являлось ли это проявлением мужской агрессивности или, наоборот, — заботы. Следует также учитывать, что афинское гражданство передавалось через женщин. Вопрос о положении женщины в семье определяет характер государства и систему его ценностей. Эти кажущиеся несоответствия в передовом, развитом во всех отношениях, могущественном полисе вызывают интерес.

Сам город Афины считался местом особого покровительства и почитания Афины Паллады, дочери верховного божества эллинов Зевса. Несомненно, что для афинян отношения между олимпийскими богами служили во многом примером для подражания, своеобразной поведенческой моделью.[2] Поэтому афинянка выступает, рассматривается и проявляет себя, главным образом, как «отцовская дочь».

В трагедии Еврипида «Электра» дочь Клитемнестры оказывается более близкой отцу, нежели матери, причем настолько, что готова мстить за его убийство. Еврипид показывает ее толкающей, воодушевляющей на убийство матери колеблющегося брата Ореста *(Eur. El. 967, 970)*. Электра представлена в виде жрицы, ведущей на жертвенный стол под нож брата свою преступную мать *(Eur. El. 1141—1144)*:

θύσεις γὰρ οἷα χρὴ σε δαίμοσιν θύη.
κανοῦν δ' ἐνῆρκται καὶ τεθηγμήνη σφαγίς,
ὕπερ καθεῖλε ταῦρον, εὖ πέλας πέσει
πληγεῖσα·

Принесешь жертву, как следует тебе, духам пожертвовать:
Корзина начала, и орошен нож,
там уничтожим быка, куда близко падет
сраженная.

Слова Электры содержат мрачную и таинственную двусмысленность. В них есть указания о жертве, должной богам, которая начинается с корзин τὰ κανᾶ, а завершается действием ножа (ἡ σφαγίς) — кульминацией жертвоприношения, кровопролитием. Мы видим здесь предстоящее заклание быка — Эгиста. Таким образом, дети Агамемнона выполняют требование Аполлона — смывают скверну, запятнавшую их дом, очистительным жертвоприношением. В этом эпизоде следует отметить проявление культа семейного очага. Об этом культе известно немного из-за давно установившейся традиции тщательно охранять подобные тайны *(Элиаде 1995: 159)*. Поэтому дошедшие до нас свидетельства требуют особого внимания.

Каждый афинский дом обладал особым священным очагом, к защите которого мог обратиться даже прелюбодей, застигнутый на месте преступления, если, конечно, успевал до него добежать *(Lys. 1)*. Домашний очаг и святыни афинянин почитал издревле. Они были свидетельством его корней и связью с предками *(Phuc. Hist. 2. 16)*. Чистоту святынь оберегали от осквернения: τὸ ἄγος — тяжкий грех, особенно убийство; τὸ μίασμα — скверна; τὸ κακόν — зло, порок; ὁ πόνος — страдания, болезнь, горе; ὁ πότμος — несчастная судьба, смерть, — именно от этих бедствий стремились афиняне оградить и свой дом, и себя. Для этого женщины пели у алтарей светлые пеаны или печальные гласы *(Soph. O. R. 185—190)*.

Под звуки молений на алтарях сжигались жертвы — βωμοὶ δώροισι φλέγονται *(Aesch. Ag. 91)* и совершались возлияния — φαρμασσομένη χρίματος ἁγνοῦ *(Aesch. Ag. 94)*. Чистоту святынь не должна была осквернить человеческая кровь *(Eur. I. T. 381)* или руки, запятнанные убийством *(Eur. Her. 922, 940)*. Требовалось предварительно очиститься от скверны водой — проточной или, еще лучше, морской *(Eur. I. T. 1193)*:

θάλασσα κλύζει πάντα τ' ἀνθρώπον κακά.

Море очищает все человеческие пороки.

Берегли семейный очаг не только от оскверненных кровью, афинянин опасался и осквернения взглядом *(Eur. Her. 1161; I. T. 1216)* или словом *(Dem. 21. 79)*. В трагедии Эсхила «Персы» Атосса после зловещего сновидения совершает вполне эллинский обряд. Она омывает родниковой водой руки, которыми несет к алтарю жертву — лепешку *(Aesch. Pers. 201—204)*:

ἐπεὶ δ' ἀνέστην καὶ χερσὶν καλλιῤῥόου
ἐψαύσα πηγῆς, σὺν θυηπόλῳ χερὶ
βωμὸν προσέστην, ἀποτρόποισι δαίμοσι
θέλουσα θῦσαι πέλανον ὧν τέλε τάδε.

затем, встав, и руки у прекраснотекущего
омывши источника, с совершающей жертву рукой
у алтаря предстала, отворотным духам
желающая пожертвовать лепешку — как приношение им.

Вальтер Буркерт выделяет в афинском жертвенном ритуале этап «чистого жертвования» («pure offering»), когда приносились дары в виде лепешек, плодов земли и меда, и этап кровопролитного действа («sacred bloodshed»), когда в жертву приносилось животное *(Burkert 1983: 138)*. Во втором женщины исполняли вспомогательные функции, и их рук кровь не касалась. Но, как мы видим, они могут принимать активное участие, когда речь идет о

«чистых жертвах». Можно предположить, что именно дочери (особенно незамужние) были хранительницами и жрицами домашних культов. Они были детьми своего отца, и его культ был родным и для них. И они не были запятнаны никакой скверной.

Интересен эпизод комедии Аристофана «Ахарняне», где отражено празднование неким Дикеополем торжеств в честь Диониса. Для шествия по улицам Афин в обрядовой фаллической процессии Дикеополь приглашает свою незамужнюю дочку. И она, украшенная золотом и ожерельем *(Arph. Ach. 258—259)*, идет в процессии, неся корзину *(Arph. Ach. 254—255)*. Тогда как ее мать в шествии не участвует, а наблюдает за торжеством с крыши *(Ibid. 264)*.

В трагедии Эсхила «Агамемнон» мы находим сюжет, где на пышном мужском пиру под третью чашу поет доброжелательный пеан отцу его девственная (ἀταύρωτος) дочь. Кроме того, указано, что это происходило часто — πολλάκις *(Aesch. Ag. 238—243)*.

Афинянин-отец, проводивший время в основном вне дома, а в V—IV вв. до н. э. часто на войне, должен был заботиться о том, чтобы дурной взгляд или речь не причинили зла его любимицам и тем самым не потревожили его святынь. Еврипид подчеркивает ужас Геракла, когда он видит своих детей, уже приготовленных и переодетых для смерти *(Eur. H. F. 550)*. Неким мистическим образом смерть уже коснулась его еще живущих детей: «при жизни погибли!» Замкнутая, скрытая от посторонних глаз жизнь афинянок была связана с тщательно охраняемыми тайнами семейных культов, которые также были скрыты от непосвященных.

Сохранность этих культов напрямую зависела от благочестия афинянок-жриц. Нарушение ими этого принципа могло привести к величайшему бедствию — гибели отцовского очага *(Eur. Hec. 1210—1220)*. К подобному же бесславному концу приводило и нечестие дочерей. Таково было афинское общественное мнение.

В трагедии «Вакханки» Еврипид показывает, как нечестие дочерей Кадма *(Eur. Bacch. 1343)*, непризнание ими бога Диониса *(v. 1302)* и непочтительное отношение к отцу, который тщетно пытался их образумить, привели к гибельному финалу. Именно эти преступления вменил в вину Дионис своим смертным теткам, когда завершил свой суд: дом был разрушен, а Кадм уже в преклонных годах был вынужден отправляться на чужбину.

Для афинянина не было большего горя, чем разлад в семье и неудачные дети. Эти несчастия перечеркивали все предыдущие успехи, особенно если злая слава шла об отцовских любимицах — дочерях *(Eur. Or. 540)*.

Один из неписаных древних законов афинян говорит, что дети посылаются богами *(Xen. Mem. 4. 4. 20)*. Боги решают: дать сына или дочь *(Eur. Bacch. 1305)*, а люди по детям могут судить, благословенны или прокляты их родители *(Xen. Mem. 4. 4. 21—21)*.

Афиняне всегда отличались и острым интеллектом, и житейской практичностью. И поскольку дочери представляли для них ценность в личных отношениях — как предмет глубокой и нежной привязанности, и в религиозном аспекте — как жрицы в семейных культах, афиняне прятали своих дочерей, и делали они это со всем старанием *(Eur. I. T. 738)* в геникее, отделенном от мужской половины дома крепкой дверью с засовами *(Xen. Oec. 9. 5)*. Афинянин воспринимал проникновение на территорию своего дома человека, явившегося без его ведома, как тяжелое оскорбление *(Lys. 1. 4)*. Вторже-

ние же на женскую половину расценивалось как проявление крайней наглости и распущенности *(Lys. 3. 7)*. Эти сюжеты мы можем найти в судебных речах Демосфена и Лисия. Они содержат апелляции к судьям граждан, старающихся особенно обеспечить безопасность сестер и дочерей *(Dem. 30. 21)*. Ведь те привыкли избегать мужчин и стеснялись даже в присутствии родственников *(Lys. 4. 51)*.

Такая замкнутость неразрывно связана со жреческими функциями афинянок, что можно отметить при изучении такого важного обряда, как похороны. Участие в погребении умершего могли принимать только те женщины, которые считались старыми, и родственницы, включая двоюродных племянниц. Также и после вынесения тела в дом было разрешено входить только близким родственникам *(Dem. 43. 62)*. И это был не просто обычай, речь идет о законе, установленном Солоном, за соблюдением которого следил полис. Этот закон дает понять, что во время погребальных таинств, когда душа умершего переходит в инобытие, присутствовать могли только близкие родственники, полностью посвященные в семейные обряды. Семейный культ предстает достаточно замкнутой системой, включающей ограниченный круг лиц. Для исполнения его обрядов необходимы женщины. В этом плане дочери афинских семейств — это незаменимые жрицы с активной сакральной значимостью.

Следует отметить, что афиняне придавали особенное значение кровнородственным связям, например, между братом и сестрой. Культовое значение этой связи уходит далеко в древность, когда для женщины брат был дороже ее собственных детей. В. П. Горан, исследуя эллинские архаичные обычаи, связанные с кровной местью, отмечает «странные приоритеты», когда мать губит своего сына из мести за братьев *(Горан 1990: 87)*.

Кажется уместным привести наблюдения Джейн Гарднер относительно «Greek theories about reproduction». Она обращает внимание на сложившуюся у греков теорию, что мужчина был единственным поставщиком генетического материала, а женщина обеспечивала место (the container) и питание для ребенка *(Gardner 1986: 57)*. Действительно, мы можем проследить подобную мысль по произведениям греческих трагедий. Это наиболее четко изложено Еврипидом. Как ответ на страшные обвинения Тиндара, Еврипид вкладывает в уста Ореста встречное обвинение деду, что тот родил Клитемнестру порочной *(Eur. Or. 586)*. В трагедии ясно излагается приоритет отцовства над материнством *(v. 585—587)*:

τι χρῆν με δρᾶσαι; δύο γὰρ ἀντιθὲς δυοῖν·
πατὴρ μὲν ἐφύτευσέν με, σὴ δ' ἔτικτε παῖς,
τὸ σπερμ' ἄρουρα παραλαβοῦς' ἄλλου πάρα·
[ἄνευ δὲ πατρὸς τέκνον οὐκ εἴη ποτ' ἄν.]
ἐλογισάμην οὖν τῷ γένους ἀρχηγέτῃ
μᾶλλόν με φῦναι τῆς ὑποστάσης τροφάς.

Что следовало мне сделать? Двоих сопоставлю.
Отец родил меня, тобой же рожденная дочь,
семя нива приняла со стороны,
без отца дитя быть не может,
полагаю, она — не причина рождения,
лучше воздать ей, подобие вскормившей.

Ту же мысль мы можем найти у Эсхила в словах Аполлона *(Aesch. Eum. 658—660)*:

οὐκ ἔστι μήτηρ ἡ κεκλημένη τέκνου
τοκεύς... τίκτει δ' ὁ θρώσκων...

Не мать — названного ребенка
родитель... рождает оплодотворяющий.

Более того, можно утверждать, что к V в. до н. э. завершилась трансформация древнего неписаного закона, считающего сыновей принадлежащими отцу, а дочерей — матери. Именно нарушение этого закона предуготовило смерть Агамеменона от рук возненавидевшей его с этого момента Клитемнестры *(Asch. Ag. 154—156)*.

οὐ δεισήνορα μίμνει γὰρ φοβερὰ παλινόρτος
οἰκονόμος δολία μνάμων μῆνις τεκνόποινος.

Не боящаяся мужей остается,
и страшный, вновь восстающий,
правящий в доме, коварный,
помнящий гнев, мстящий за детей.

У Эсхила Клитемнестра ищет мести и утоления гнева, у Еврипида она требует справедливости. И в том и в другом случае она винит Агамемнона в посягательстве на ее дочь *(Eur. I. A. 898)*:

παῖδά μου κατακτενοῦσι σοῖς δολώσαντες γάμοις.

Дитя мое убиваете вы твоим обманным браком.

Таким образом, противопоставлены права отцовские и права материнские, Клитемнестра противопоставляет себя и дочь своему мужу и сыну. Но следует помнить, что трагедия в Древней Греции означала не просто зрелище определенного эмоционального настроя. Трагик представлял миф. Он не должен был выходить за рамки сюжета, он мог только его объяснять, давать свою трактовку. Зрители также были участниками действа, примеряя на себя увиденное *(Элиаде 1987: 75)*. Несомненно, что Клитемнестра — это темная, скомпрометированная модель. Ни одна женщина в Афинах, да и во всей Элладе, не пожелала бы, чтобы ее отождествили с ней, а если бы это произошло, то она, пожалуй, оскорбилась бы. Но тогда, согласно законам религиозного мировоззрения, оказываются скомпрометированными и все речи Клитемнестры, а также ее претензии на справедливое воздаяние. И ее крик воспринимается уже неоднозначно. Об этом хор заявляет ей *(Eur. El. 1051)*: «Справедливо ты сказала. Твоя справедливость позорна.» Справедливость и нечестивость для афинян были несовместимы.

Таким образом, Еврипид отдал первенство в родительской власти отцу. И это еще больше укрепляло родственную связь между братом и сестрой, поскольку теперь афинянка — «дитя благое» — отцовская дочь *(Arph. Lys. 644)*. У брата и сестры одна кровь — отцовская, они оба являлись его отпрысками *(Eur. El. 522—523)*. С самого рождения они были приобщены к отцовскому культу, с возрастом их обоюдные связи также росли. Их обязанности друг перед другом и родным домом считались священными и посланными от богов *(Eur. I. T. 684—686)*. Вершиной несчастия было для афинянки оказаться предоставленной самой себе, одной, без покровителей *(Eur. I. T. 309—310)*. Афиняне приветствовали крепость семейных уз, и общественное мнение полиса считало наиболее достойным, когда родственники сообща делят и радости, и невзгоды вплоть до смерти *(Eur. Or. 307)*. К тому же пренебреже-

ние мольбой о помощи со стороны сестры грозило проклятием дому брата *(Eur. I. T. 788—789)*. Поэтому для афинянки, особенно молодой и незамужней, не было никого ближе и дороже, чем брат и отец, готовые встать на ее защиту и оказать помощь *(Eur. El. 243, 260)*.

Покровительницей этих родственных уз считали Артемиду. Ей молилась, и ее помощь призывала Ифигения, спасаясь со своим братом Орестом бегством в Афины, в традиционной формуле: «как ты поступаешь, так дай поступить и мне». Как Артемида выступает союзницей и соратницей своего брата Аполлона, так же поступает Ифигения и напоминает об этом в своей молитве *(Eur. I. T. 1401—1402)*.

То, что сказано об отношениях между братом и сестрой, можно отнести и к отношениям между сестрами. Пожалуй, они были даже ближе друг к другу, поскольку находились в равном положении. Они могли больше общаться друг с другом, выполняли одни и те же функции. Вместе они могли участвовать в жертвоприношениях, охраняющих родной дом, когда приносились жертвы сжигаемые (ὑποκαίων), возливаемые (ὑπολείρων) и слезные (δακρύων ἀπύρων ἱερῶν) *(Aesch. Ag. 68—70)*. Именно они, как ближайшие родственницы, могли совершать необходимые обряды очищения для воинов, вернувшихся к родным святыням, к родному очагу *(Aesch. Per. 503—504)*.

Пока афинянин не был очищен от осквернения убийством, он не мог ни входить в дом, беседовать с близкими, ни участвовать в молениях, жертвах и омовениях, для того чтобы скверна не поразила весь город *(Soph. O. R. 238—242)*:

μήτ' εἰσδέχεσθαι μήτε προσφωνεῖν τινα,
μήτ' ἐν θεῶν εὐχαῖσι μήτε θύμασιν
κοινὸν ποιεῖσθαι, μήτε χέρνιβος νέμειν·
ὠθεῖν δ' ἀπ' οἴκων πάντας, ὡς μιάσματος
τοῦδ' ἡμὶν ὄντος.

не принимать, не говорить с ним,
ни к богам молитв, ни жертв
сообща не творить, не давать права омовения,
гнать же из всех домов вон того, кто скверну
ту на нас навел.

От сестры ждали вполне конкретной помощи — слезной молитвы *(Eur. Or. 61)*:

κλαίουσ' ἀδελφὴν συμφοράν τε δωμάτων.

плачущая над сестрой и несчастьем домов.

Сравните —

ἵετε δάκρυ καναχὲς *(Aesch. Choe. 152)*:

лейте звучные слезы

У Лисия мы можем найти такой пример, как просьба осужденного на смерть к сестре, чтобы она его навестила в тюрьме и он смог бы с ней попрощаться *(Lys. 13. 39)*. В такой просьбе нет ничего удивительного, поскольку сестра как ближайшая родственница должна была не только утешить в столь грустный момент, но и позаботиться о сакральной стороне этой проблемы. Афинянин считал необходимым присутствие сестринской руки — ἀδελφὴς χεὶρ — и в жизни, и в смерти *(Eur. I. T. 227)*.

После смерти брата сестре, как замужней, так и незамужней, предписывалось соблюдать траур, она не должна была украшать себя *(Lys. 1. 14)*, и ей

следовало носить темные одежды *(Aesch. Choe. 10—12)*. Во время траура, помимо оплакивания умершего, она совершала приношения на могилу в виде локона и возлияния *(Eur. Or. 96, 113)*:

κομὴς ἀπαρχὰς καὶ χοὰς φέρουσ' ἐμάς.
καὶ λαβὲ χοὰς τάσδ' ἐν χεροῖν κόμας τ' ἐμάς·

Локон волос посвящаю и возлияние несу мое.
И прими возлияние то в руках и локон мой на могиле.

Заупокойное возлияние — ἡ χοὴ — состояло из молока, смешанного с медом и пеной вина *(v. 115)*:

μελίκρατ' ἄφες γάλακτος οἰνωπόν τ' ἄχνην

Полагалось, чтобы умерший был должным образом оплакан. Помимо громкого плача *(Aesch. Choe. 152)*, женщины били себя в грудь, царапали себе лицо и рвали на себе одежду, выражая этим свою скорбь *(Aesch. Choe. 22—28)*.

Скорее всего, существовали определенные предписания, по которым следовало совершать этот обряд. У Эсхила говорится о некоем законе νόμος, который регламентировал обряд, а также о затруднениях, которые испытывала Электра, когда хотела подобрать верные для молитвы слова, сопровождавшей возлияние *(v. 78—79)*. Электра сомневалась, следует ли ей исполнить все по предписаниям и призвать такое же зло на убийц отца. Если мы сравним этот эпизод с соответствующими словами из проклятия Эдипа, изложенного Софоклом, то найдем такое пожелание *(Soph. O. R. 271—272)*:

ἀλλὰ τῷ πότμῳ τῷ νῦν φθερεῖσθαι κἄτι τοῦδ' ἐχθίονι.

Но страданием таким погибнуть и пагубой этого злей!

С другой стороны, Электра могла бы в соответствии с тем, как убит ее отец, — молча и бесславно — σῖγ' ἀτίμως - через плечо, даже не глядя, совершить возлияние и уйти *(Aesch. Choe. 91—99)*:

τῶνδ' οὐ πάρεστι θάρσος, οὐδ' ἔχω τί φῶ
χέουσα τόνδε πέλανον ἐν τύμβῳ πατρός.
ἢ τοῦτο φάσκω τοῦπος, ὡς νόμος βροτοῖς.
ἴσ' ἀντιδοῦναι τοῖσι πέμπουσιν τάδε
στέφη, δόσιν γε τῶν κακῶν ἐπαξίαν;
ἢ σῖγ' ἀτίμως ὥσπερ οὖν ἀπώλετο
πατὴρ, τάδ' ἐκχέασα, γάποτον χύσιν
στείχω, καθάρμαθ' ὥς τις ἐκπέμψας, πάλιν
δικοῦσα τεῦχος ἀστρόφοισιν ὄμμασιν;

На то нет смелости, не имею слов, чтоб сказать,
возливая жертву на могилу отца;
или такую утверждаю речь, как закон смертных:
пусть возмездие тем пошлют такое же,
наградят возданиям порочных достойным;
или молча, бесславно, так же как был убит
отец, так, вылив землей поглощенное возлияние,
обратно уйду, через плечо, как пославшая, назад
бросив сосуд, не обратив туда глаз.

У Софокла Антигона говорила о том, что этот закон следует соблюдать для всех умерших без исключения *(Soph. Ant. 519)*. Она утверждала, что этот долг женщин — долг любви, для которого она рождена *(Ibid. 523, 899—902)*.

Этот долг она совершает по отношению к матери и братьям собственноручно — αὐτοχείρ. Она сама и прибирает умерших, и оплакивает их, и совершает возлияния *(Ibid. 429—431)*:

Καὶ χερσὶν εὐθὺς διψίαν φέρει κόνιν,
ἔκ τ' εὐκροτήτου χαλκέας ἄρδην πρόχου
χοαῖσι τρισπόνδοισι τὸν νέκυν στέφει.

И руками прямо сухую приносит пыль,
и из славновыбитой медной высокоподнятой чаши
возлиянием троекратным умершего чтит.

Мы видим, что после поминального плача Антигона посыпает тело Полиника сухой пылью или известью, а затем, подняв вверх медную чашу, чтит брата троекратным возлиянием. Можно предположить, что следовало точно и правильно соблюсти все предписания. У Эсхила находим, что афиняне считали своей священной обязанностью сохранять законы без изменений, а нововведения и отклонения от традиций приравнивали к добавлению грязной воды в чистый источник *(Aesch. Eum. 663—665)*. В пользу этого утверждения говорят последние слова из клятвы афинских старц: они не только чисты и непорочны, но и соблюдали празднества в соответствии с обычаями предков и в надлежащее время *(Dem. 59. 78)*:

κατὰ τὰ πάτρια καὶ ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις.

Вероятно, это связано с культом предков, которого придерживались афинские семьи, считавшие, что умершие, которых помнят и почитают возлияниями, служат защитой, некоей отвращающей силой от зла и скверны *(Aesch. Choe. 153—156)*:

πρὸς ἔρυμα τόδε κἀκῶν
κεδνῶν τ' ἀπότροπον
ἄγος ἀπεύχετον κεχυμένων χοᾶν.
σέβας, κλύε δέ μοι...

защита от зла
для заботливых и отвращенная
скверна проклятая от льющих возлияние.
О, многочтимый, услышь меня...

Афиняне верили в то, что если они правильно совершают обряды домашних культов, то радуют их умерших предков, а если нет — то гневают *(Aesch. Choe. 286—287)*:

τὸ γὰρ σκοτεινὸν τῶν ἐνερτέρων βέλος
ἐκ προστροπαίων ἐν γένει πεπτωκότων

темна подземных боль,
от духов мести родственники трепещут.

Свирепый гнев предков — μῆνις πατρῶν — должен был принести, как считалось, множество бед и болезней — вплоть до смерти *(Aesch. Choe. 277—280)*.

Нарушение обрядов культа мертвых считалось не только оскорблением умершему, но и проявлением нечестия, грозившего проклятием со стороны богов всему городу. Зловоние этого нечестия приносило осквернение всем алтарям города. От него невозможно было защититься, что делало его особенно опасным *(Soph. Ant. 1080—1083)*.

Поэтому совершивший подобный нечестивый поступок должен был быть изгнан из города и в одиночестве нести кару — гнев предков *(Aesch. Choe. 293—296)*:

βωμῶν τ' ἀπείργειν οὐχ ὁρωμένην πατρὸς
μῆνιν· δέχεθαι δ' οὔτε συλλύειν τινά.
πάντων δ' ἄτιμον κἄφιλον θνῄσκειν χρόνῳ
κακῶς ταριχευθέντα παμφθάρτῳ μόρῳ.

От алтарей отгоняет невидимый отца
гнев. Никто не желает жить вместе с ним.
Всеми презираем и без друзей, умирает он со временем
скверно, иссушенный всегубящим роком.

Срок скитаний мог быть долгим, до самой смерти, или пока виновный не будет очищен жертвоприношением и временем *(Aesch. Eum. 286)*:

χρόνος καθαίρει πάντα

время очищает все.

Несомненное значение было у афинянки как жрицы, воссоединяющей семью, когда она ритуальным жертвоприношением вновь приобщала к семейному культу изверженного из него. У Эсхила и Еврипида мы можем найти сюжеты об узнавании Ореста сестрами. Эти сюжеты связаны с жертвоприношениями. Электра узнала Ореста по локону, оставленному им на могиле отца, и признала его своим братом. Следует обратить внимание на то, что ранее Орест был объявлен умершим, а позднее он вместе с Электрой мстил за отца, совершая очищающее дом жертвоприношение. Таким образом Орест утверждает себя в мире живых. Это можно отнести и к Электре, поскольку он обретает право на брак. Другой момент узнавания Ореста относится к сцене с Ифигенией, когда он встретил ее во время своих очистительных странствий через моря *(Aesch. Eum. 77)*.

На этот раз узнавание связано с водой, важнейшим элементом ритуала очищения. Орест вспомнил, как Ифигении мать дала воду из дома для ритуального омовения перед свадьбой *(Eur. I. T. 818)*. Тогда Ифигения признала Ореста своим братом. А затем, поскольку на нем была скверна и его преследовали Эринии *(Aesch. Eum. 399)*, Ифигения объявила о необходимости его очищения морем *(Eur. I. T. 1193)* и исполнила этот ритуал, после чего Орест имел право обратиться к заступничеству Афины. У Софокла Антигона, рискуя жизнью, совершила погребальную церемонию над телом Полиника, объявив его своим братом, и таким образом посмертно возвратила его к семейному культу.

Для афинских семейных культов важнейшее место занимало поддержание сакральной связи с миром умерших предков. Это являлось обязанностью афинянок, одной из их жреческих функций. Женщины в Афинах были неким связующим звеном между миром реальным и миром потусторонним.

Если от рождения афинянка опекалась как «отцовская дочь» и была жрицей-хранительницей отцовского дома, то с возрастом число ее обязанностей увеличивалось. Ксенофонт проводит грань между деятельностью мужчины и женщины, объясняя это разграничение специфическими особенностями мужского и женского пола *(Xen. Oec. 7. 22—23)*. Если в центре внимания афинского гражданина весь мир, то афинянка должна сконцентрировать свое внимание на ее κύριος и его доме. Дом мужа становится предметом всех забот жен-

щины. Она молится его очагу и алтарям *(Soph. Trach. 915—917)*, брачному ложу — ὦ λέχη *(Soph. Trach. 921—923; Eur. Alc. 178—189)*. Следует обратить внимание на то, что и Деянира Софокла, и Алкеста Еврипида молятся брачному ложу на пороге смерти. Таким образом, одно их действие объединяет несколько событий: брак, связанное с ним деторождение, смерть.

Женщины совершают некий ритуал, охватывающий всю временную цепь событий. Интересно, что это совершается, когда их κύριος близок к смерти и завершается их добровольным концом. В этом ритуале можно увидеть взаимосвязь женщины и времени.

Старость приносила афинянке наибольший почет и уважение еще и потому, что афиняне, как отмечалось раньше, верили в очистительную силу времени. В преклонных годах афинянка могла даже помогать при погребении умерших, не состоявших с ней в близком родстве.

Тщательное соблюдение семейных обрядов определяло в Афинах отношение к женщине. Женщины исполняли незаменимую роль связующего звена между ирреальным и реальным пространством-временем. Особенности их образа жизни можно объяснить как определенный компромисс между необходимостью исполнения женских жреческих функций в семейных обрядах, с одной стороны, и приспособлением к специфическому миру мужчин. Благодаря этому компромиссу, женский мир в Афинах мог существовать по своим собственным, следующим ритуальной традиции, правилам.

ЛИТЕРАТУРА

Горан 1990 — Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. — Новосибирск, 1990.

Лауэнштайн 1996 — Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. Пер. с нем. Н. Федоровой. — М., 1996.

Фюстель-де-Куланж 1906 — Фюстель-де-Куланж Н. Д. Гражданская община древнего мира. Пер. с фр. А. М. Под ред. Д. Н. Кудрявского. — СПб., 1906.

Элиаде 1994 — Элиаде М. Священное и мирское. Пер. с англ. — М., 1994.

Burkert 1983 — Burkert W. Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Transl. by P. Bing. — Berkeley, Los Angeles, 1983.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Д. Лауэнштайн сообщает о календарной реформе Солона, проведенной в 594 г. до н. э. по настоянию дельфийских жрецов, согласно нововавилонскому образцу, и описывает измененный культовый календарь афинян *(Лауэнштайн 1996: 121—132)*.

[2] М. Элиаде пришел к выводу, что «религиозный человек воспринимает человечество таким, каким оно представлено в сверхчеловеческих всевышних моделях... Религиозный человек — это не некая данность, он формирует себя по божественным образцам» *(Элиаде 1994: 66)*.

В. А. Хршановский

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ЕВРОПЕЙСКОГО БОСПОРА II В. ДО Н. Э. — IV В. Н. Э. (ПО МАТЕРИАЛАМ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ РАСКОПОК НЕКРОПОЛЕЙ ИЛУРАТА И КИТЕЯ)

Следы тризн и сопутствующих им жертвоприношений (зольники, керамические остатки поминальной трапезы, отдельные кости — или целые захоронения — животных, алтари или жертвенные ямы) археологически фиксируются достаточно редко, особенно на грунтовых некрополях. На Боспоре до недавнего времени они обнаруживались преимущественно в насыпях курганов, подавляющее большинство которых относилось к концу V — началу II вв. до н. э. *(Кастанаян 1950: 124)*.

В статье, написанной уже более 40 лет назад и специально посвященной обряду тризны в курганах, отмечалось, что исследование тризны в грунтовых могильниках требует специальной разработки, а кроме того, этот обряд, «насколько можно судить по дошедшим до нас неразграбленным погребениям, не представлен там настолько ярко, как в курганах. Если кое-где в отчетах и встречаются упоминания о следах тризн, то они случайны и редки» *(Кастанаян 1950: 137)*.

Судя по последнему, достаточно полному обзору некрополей первых веков нашей эры, с тех пор картина существенно не изменилась. Следы тризн на грунтовых некрополях ограничиваются захоронением рядом с могилами отдельных костей, полных или частичных скелетов животных — преимущественно лошадей и собак *(Масленников 1990: 16—62, 70—98)*.

Тем больший интерес представляют разнообразные комплексы II в. до н. э. — IV в. н. э., связанные с погребально-поминальными обрядами, открытые в ходе многолетних исследований экспедицией Государственного музея истории религии на грунтовых (скальных) некрополях двух малых городов юго-западной хоры Европейского Боспора — Илурата и Китея. Важнейшей и неотъемлемой частью совершавшихся обрядов (тризн) были жертвоприношения. На некрополях встречался практически весь спектр фиксируемых жертвоприношений: человека, домашних и диких животных, домашних и диких птиц, пресмыкающихся (черепах), рыб и крабов, растений (зерен), терракотовых статуэток, керамической и стеклянной посуды и т. д. Описание сохранившихся следов этих жертвоприношений в сопутствующем археологическом контексте позволит, как нам кажется, выявить некоторые закономерности. А соотнесение их с общей моделью мира, конструируемой мифосознанием, — в той или иной степени раскрыть семантику совершенных обрядов.

Одно из самых монументальных сооружений, открытых в последние годы на некрополе Илурата, — двухкамерная катакомба № 37. Открытый дромос (2,2×1,2 м), вырубленный в скале на глубину 2 м, на всю высоту был облицован хорошо обработанными блоками известняка. Закладная плита (1,5×1,3×0,3 м) закрывала входной проем в первую (погребальную) камеру (3,36×2,3 м). Стены этой камеры также были сложены из тщательно подо-

гнанных друг к другу блоков, оштукатурены и окрашены в железисто-охристый цвет. За первой камерой, отделенной стеной со следами дверного проема, находилась вторая — вырубленное в скальном массиве пещеровидное помещение (2,35×2,25 м).

Во второй (пещеровидной) камере, округлой формы, в скальном полу было вырублено сужающееся книзу воронковидное углубление (диаметр в верхней части — 0,9—1 м, в нижней — 0,25—0,3 м, глубина — 0,5 м). Точно над ним лежали нижние позвонки, тазовые и несколько других человеческих костей. Полукруг из мелких камешков символически отделял это скопление от другого, где поддавались определению плечевая и локтевая кости. Над всеми костями встречались отдельные угольки *(Кубланов, Хршановский 1989: 29—35)*. Антропологический анализ показал, что кости принадлежали взрослому, довольно крупному мужчине. Есть все основания полагать, что здесь было совершено человеческое жертвоприношение. Такие случаи уже были зафиксированы на некрополе Илурата (во второй камере склепа № 18) и в святилище на городище *(Гайдукевич 1950: 197—201; Кубланов 1983: 110)*. Функциональное назначение пещеровидной камеры и воронковидного углубления как камеры для жертвоприношений и жертвенной ямы подтверждается тем, что здесь же на разных уровнях в большом количестве найдены кости животных: лошади, коровы, овцы, лисицы, зайца и крупной птицы.

Время использования этого погребального сооружения — конец I—III вв. н. э.

Еще в конце XIX в. К. Думберг в рукописи «Несколько замечаний по поводу тризны» писал о том, что на территории некрополей должны существовать специальные места для жертвоприношений, которые могут не быть связаны с конкретными погребениями *(Думберг 1894: № 16)*. Раскопки некрополей Илурата и Китея подтвердили это предположение. В южной части илуратского некрополя, исследованной М. М. Кублановым, на ритуальной площадке между вырубных могил оказались два зольника — остатки двух костров.

Площадь золы от первого костра составляла 4 кв. м., при мощности слоя до 0,5 м. Зольник оказался насыщен большим количеством различных бытовых вещей, по-видимому, преднамеренно разбитых. Среди них были фрагменты 6 неопределимых краснолаковых сосудов, 22 краснолаковых чашек, 5 краснолаковых блюд, неоплавленные фрагменты 10 стеклянных сосудов, множество кусочков оплавленного стекла, два бронзовых ключика от шкатулок, вотивная терракота — кисть руки с чашей или лепешкой, фрагменты кухонных горшков и крышек от них, лепных горшков, амфор, сломанная пряжка, шляпка от гвоздя. «Создается впечатление, — пишет М. М. Кубланов, — что в дело шло все, — не только целые (специально разбиваемые) предметы, представляющие определенную ценность, но и обломки» *(Кубланов 1983: 113)*. Второй зольник — меньшего размера — находился в 1,5 м от первого. Наряду с тем, что уже встречалось, в нем были найдены кремневый отщеп, бронзовый шарнир от дверцы шкатулки, ладьевидный светильник и фрагменты сероглиняных ойнохой.

Под этим зольником было обнаружено захоронение собаки, умерщвленной, несомненно, в связи с совершенным здесь ритуалом. Помимо всего перечисленного на «ритуальной площадке», в специально вычлененном пространстве (между двумя поставленными на ребро небольшими известняковыми плитками, примкнутыми к вырубке в скале), размером 1,5×1 м, был выложен ряд крупных трубчатых костей лошади и коровы — возможно, след жерт-

венного мяса. Лошадь была обращена головой на запад, передние и задние ноги подогнуты. Никаких следов упряжи не сохранилось. Местонахождение лошади позволяет предположить, что она не случайно оказалась возле «ритуальной площадки». Среди остеологического материала оказались также кости овцы, зайца, козла, птиц. По краснолаковой керамике тризна может датироваться II—III вв. н. э.

На северном участке илуратского некрополя в ходе работ был обнаружен разрушенный склеп, состоящий из дромоса (1,6×1,4×1,6 м), стены которого образованы хорошо обработанными большими блоками и плитами известняка, и камеры (5×3 м) с полом, вымощенным по скальному основанию тонкими (0,03—0,05 м) плитками известняка.

Вся прилегающая к западной половине склепа территория представляла собой своего рода большую «ритуальную площадку» со следами совершавшихся некогда обрядов. В целом они уже были знакомы по «ритуальным площадкам» на южном участке некрополя. Прямо у входа в дромос, в небольшом углублении иа выходе растрескавшейся материковой скалы, было обнаружено зольное пятно неправильной овальной формы, вытянутое с севера на юг (1×0,4 м, мощность 0,07—0,09 м). В слое золы были найдены фрагменты керамики и стекла, кости молодой коровы[2] и — что встретилось впервые — значительное скопление обгоревших зерен: ржи, многорядного и двурядного ячменя, мягкой и антикварной пшеницы. В западной части этой «ритуальной площадки» лежал костяк лошади (на левом боку, черепом на запад, мордой на север, передние и задние ноги подогнуты так же, как у лошади на южном участке некрополя). Заслуживает упоминание и то, что позвоночник и ребра у этой лошади отсутствовали. Над костями в ходе расчистки были выявлены фрагменты керамики II—III вв. н. э., обломок ноги ритуальной терракотовой статуэтки, фрагмент бронзового «сарматского» зеркала с рельефным орнаментом и несколько бусин.

Примерно в 1 м к югу от этой площадки и в непосредственной близости от входа в дромос было найдено захоронение собаки. На костяке вастречались угольки и фрагменты керамики, под костяком оказалась прослойка щебня. Впоследствии на прилегающем к этому сооружению участке количество захоронений собак увеличилось до четырех.

Еще два зольника находились к западу и северо-западу от дромоса. Один представлял собой пятно неправильной формы, вытянутое с севера на юг (2,6×0,8 м, мощность слоя золы всего 0,01—0,02 м), и содержал помимо выразительных фрагментов керамики кости крупного рогатого скота, лошади и овцы. Другой — к северу от него (2,25×0,8 м, с мощностью зольного пятна 0,1—0,15 м) — имел более сложную конструкцию. В слое золы попадались фрагменты оплавленного стекла, были найдены две разбитые краснолаковые чашки II в. н. э., а также кости мелких парнокопытных, овцы и рыбы. Но над этим слоем находилось несколько (от 2 до 4) небольших жертвенников. Два из них являются, бесспорно, искусственной конструкцией; небольшие ямки, облицованные плитками известняка, поставленными на ребро и врытыми под углом в землю (их размеры: 0,45×0,3 м, при высоте 0,2 м, и 0,2×0,15 м, высотой — 0,12 м). В дальнейшем такие жертвенники встречались на одном участке неоднократно. Один или два других жертвенника, обнаруженных под зольником, представляли собой плоский камень неправильной формы, огороженный со всех сторон камнями (высота 0,16 м).

Еще один комплекс — площадка из щебня размером 3×2 м — находилась к северу от дромоса. На ней в беспорядке лежали разрозненные кости животных (коровы, овцы, ягненка, свиньи, не менее 3 собак, черепахи, птицы, рыбы) и фрагменты мужского и женского черепов. Здесь же было обнаружено большое скопление обломков амфор и краснолаковых чашек II—III вв. н. э., а также краснолаковый светильник с рельефным щитком, граненая сердоликовая бусина и фрагмент лучковой подвязной фибулы *(Кубланов, Хршановский 1989: 8—18; Хршановский 1996: 35—36)*. С противоположной стороны — к югу от дромоса — был найден развал красноглиняной амфоры без ручек, врытой в землю горлом. Над ней лежало 2 плоских камня. Подобный случай был зафиксирован в одном из боспорских курганов II в. н. э. *(Кастанаян 1950: 130)*.

На всей площади этой, примыкающей к дромосу территории было найдено около 10 тысяч фрагментов керамики: обломки амфор, краснолаковых тарелок и чашек, красноглиняная и сероглиняная домашняя посуда (т. н. кухонные горшки), небольшое число лепной керамики, обломки стекла (часто оплавленные). Особый интерес представляют фрагменты ритуальных терракотовых статуэток (ноги, фалл, головки и детали головных уборов). Не вызывает сомнения, что части терракот должны были иметь отношение к хтоническим божествам, которым приносились в жертву. Это подтверждается еще одной находкой.

В 3—4 м к северу от северной стенки дромоса, на небольшой куче камней была обнаружена преднамеренно разбитая терракотовая статуя высотой 0,62 м *(Кубланов, Хршановский 1989: 18—20)*. Иконографически статуя ближе всего к изображениям Афродиты, культ которой на Боспоре в начале нашей эры распространен довольно широко.

Обращение к богам плодородия (хтоническим богам) могло иметь совершенно конкретный адресат, что подтверждается материалами ритуального комплекса с зольником, найденного на некрополе Китея. Центром этого комплекса (3×3 м) являлся зольник в виде ямы неправильной округлой формы (диаметром 0,7—1 м), сужающейся книзу (глубина 0,5—0,6 м). По окружности ямы шло ограждение из одного ряда небольших камней. Насыщенность фрагментами керамики в самом зольнике и на прилегающих к нему квадратах комплекса (ок. 5700) намного превосходила среднее количество на территории некрополя. Сам комплекс с юга и востока был ограничен грядой из прямоугольных плоских известняковых плит и камней.

Керамика была весьма разнообразна: боспорская и импортная амфорная, красно-, желто- и сероглиняная, чернолаковая, буролаковая, краснолаковая, расписная (лагинос) и рельефная (фраменты «мегарских» чаш). На многих фрагментах буролаковых и красноглиняных тарелок имелись пятна нагара. Значительное количество лепной посуды открытых форм, в пропорциях, не характерных для поселений,[1] является дополнительным подтверждением ритуального характера комплекса.

Главным же доказательством этого можно считать 15 граффити, найденных на черепках из зольника и в непосредственной близости от него. Наибольший интерес в данном случае представляют граффити, поддающиеся расшифровке по аналогии с материалами китейского зольника. К ним относятся монограммы и аббревиатуры: «А» — посвящение Афродите, «Δ» и «ΔМ» — Деметре, «I» и «IK» — Иакху (Дионису). Несколько раз встречался косой крест «Х».

Временной разброс материалов велик — от IV—III вв. до н. э. до римского времени. Трудно допустить, однако, что комплекс функционировал на протяжении всего периода, тем более, что выделить в нем слои не представляется возможным. Скорее всего время его появления — первые века нашей эры, к которым относится самый поздний материал. А эллинистическая керамика в этом случае была использована при совершении тризны вторично (источником ее могла служить находящаяся неподалеку эллинистическая часть некрополя). В пользу этой версии говорит и то, что вокруг ритуального комплекса находились могилы I—III вв. н. э.

К числу самых выразительных материалов римского времени относится фрагмент миниатюрного краснолакового сосуда в виде ноги в сандалии на высоком котурне. Сосуд, вероятнее всего, импортный, малоазийский, и датируется I—II вв. н. э. Обращает на себя внимание тот факт, что в тризнах обоих некрополей среди фрагментов терракот явно преобладают ноги, возможно, маркирующие на уровне «микрокосма» подземный, хтонический мир. Немногочисленный остеологический материал был представлен обгоревшими костями зайца и двух коз или овец.

На северном участке илуратского некрополя в последние годы были обнаружены и более сложные ритуальные сооружения. Под дисковидным камнем (плотный известняк), диаметром 0,45 м, толщиной 0,06 м, со сквозным отверстием посередине, сужающимся от 0,1 до 0,05 м, находилась конструкция из 3 поставленных на ребро известняковых плит (четвертая могла не сохраниться). Они ограничивали прямоугольное в плане пространство (0,65—0,75×0,45 м). Внутри в грунте заполнения были найдены мелкие невыразительные фрагменты костей человека. Ниже, под скоплением небольших камней, оказалось пятно темно-серого цвета, диаметром ок. 1,15 м. Выборка грунта «по пятну» позволила «поймать» яму, имевшую форму усеченного конуса, расширяющегося книзу (диаметр на уровне пола — выход материковой скалы 1,35 м; на уровне краев — 1,1—1,15 м, глубина — 0,8 м). Грунт внутри ямы был более мягкий, влажный, с большим включением раковин виноградных улиток и щебня. На разной глубине встречались фрагменты амфорной красноглиняной и лепной керамики (некоторые со следами копоти), угольки, невыразительные обломки костей мелких животных (возможно, мышей), а также две стеклянные бусины и кремневый отщеп.

По материалу яма может датироваться достаточно широко — первыми веками нашей эры. Но близлежащие могилы относятся ко второй половине I — нач. II вв. н. э. Неподалеку, также в межмогильном промежутке, была обнаружена еще одна яма, очень похожей конструкции и таких же размеров. Содержание грунта заполнения оказалось абсолютно идентичным: мелкие фрагменты керамики со следами копоти, кремневый отщеп и камень, условно отнесенный к антропоморфным изваяниям. Правда, над этой ямой не было дисковидного камня. Зато возле еще одной ямы их оказалось сразу 3. В отличие от двух предыдущих она имела воронковидную форму. Овальная в верхней части (диаметр 0,6—0,4 м), она сужается книзу и становится почти круглой (диаметр 0,2 м, глубина 0,5—0,6 м). Грунт ямы по цвету не отличался от обычного здесь желтовато-серого суглинка, но был более рыхлым.

Над ямой, с небольшим смещением к южному краю, лежал дисковидный камень с отверстием посередине, в обрамлении нескольких мелких кам-

ней. Диаметр его — 0,4—0,5 м, толщина — 0,15 м, диаметр отверстия — 0,13—0,15 м. Обработан он достаточно грубо, форма округлая неправильная, с выступами и сколами по ободу и шероховатой поверхностью с выщерблинами и кавернами на плоскостях.

В 0,9 м к северо-западу от центра камня, в том же слое, было обнаружено скопление костей животного, оказавшегося скелетом козленка или ягненка — без головы. Здесь же лежала часть нижней челюсти козы или овцы. Местонахождение костей животных и особенно скелета обезглавленного животного служит бесспорным подтверждением жертвенного характера этой ямы и всех подобных сооружений, обнаруженных на некрополе Илурата.

Возможной частью конструкции жертвенника над ямой являлись еще два дисковидных камня, обнаруженных неподалеку в отвале грабительских раскопок. Они вырублены из плотного известняка гораздо тщательнее и имеют правильную круглую форму. Судя по некоторым признакам, эти камни первоначально использовались в качестве жерновов.

К третьей группе памятников, предназначенных для отправления тризн, относятся открытые на некрополе Илурата круглые в плане помещения, диаметром 6—7 м. Полом и основанием стены у них является выровненная скала, иногда частично насыпной грунт. По всей длине окружности над вырубленным скальным основанием идет кольцевая кладка. Толщина стен — от 0,3 до 0,8 м. Стены имеют небольшой отрицательный уклон, так что верхние ряды кладки нависают над нижними, и внутренний диаметр сооружения по мере движения ввысь уменьшается. В предыдущих публикациях высказывалось предположение, что это своего рода наблюдательные башни *(Кубланов, Хршановский 1989: 27—28)*. Однако обнаружение и исследование трех идентичных сооружений на некрополе и консультации со специалистами по фортификации Боспора заставили отказаться от первоначальной версии и пересмотреть их назначение.

Коль скоро «башни» находятся на территории некрополя и обнаруженный в них материал (амфорная керамика — более половины, красноглиняная — от четверти до трети, а остальное — лепная, краснолаковая и сероглиняная) датируется достаточно надежно II—III вв. н. э., т. е. временем функционирования некрополя, то почему бы не попытаться рассмотреть их в этом контексте. Наличие помимо фрагментов керамики (почти одинаковой по составу и соотношению) довольно большого количества костей животных (лошади, коровы, овцы, козы, зайца, собаки, домашней птицы — гусей, уток или кур, а также рыбы) наводит на мысль о тризне. Если же рассматривать круглые сооружения как своеобразные места для отправления тризн — «тризницы», то некоторые непонятные до сих пор вещи находят себе объяснение.

Так, скажем, в первом из таких сооружений, исследованных на северном участке илуратского некрополя (№ 67), находился хорошо обработанный блок известняка почти правильной кубической формы (со стороной 0,45 м), сориентированный по сторонам света, а почти в центре помещения, на полу, в скале было вырублено овальное в плане углубление (0,7×0,6×0,5 м). В «тризнице» они оказываются вполне уместны как эсхара и ботрос. Судя по всему, на территории некрополя имеется еще несколько подобных сооружений; в настоящее время их открыто 7.

В 1997 году на некрополе Илурата было открыто близкое по конструкции сооружение подпрямоугольной формы. В нем, наряду со множеством выго-

родок, образующих лабиринт, был найден in situ жернов-жертвенник, под которым лежала яйцевидная галька, а рядом — железный лабрис, что является бесспорным свидетельством культового характера памятника. По монете комплекс датируется рубежом I—II вв. н. э.

В связи с этим небезынтересно, что и на некрополе Китея была открыта площадка округлой формы, имеющая, по всей вероятности, также ритуальный характер. В отличие от илуратских сооружений с кольцевой кладкой она была лишь оконтурена рядом небольших необработанных плоских камней. Камни лежали на плотном грунте со значительным включением щебня. Диаметр площадки — 3,2—3,7 м.

О ритуальном назначении этого комплекса свидетельствует захоронение собаки — в северной части площадки, на ограждающих ее камнях. Собака лежала на правом боку, головой к юго-востоку, мордой на север. На камнях, ограждающих площадку с востока, были обнаружены развалы двух сероглиняных сосудов с черным покрытием — фрагменты канфара и чаша с бантиковидными ручками. Они датируют комплекс второй половиной II в. до н. э.

Внутри круга, ограниченного камнями, было найдено более 400 фрагментов амфорной (местной и импортной), кружальной (красно-, желто- и сероглиняной керамики, чернолаковой, буролаковой, краснолаковой и рельефной — «мегарские» чаши), а также лепнина. В основном найденная здесь керамика относится к эпохе эллинизма. Но в целом временной разброс ее настолько велик — от IV в. до н. э. до I в. н. э., что вряд ли этот материал из мешаного слоя заполнения может быть привлечен для уточнения времени функционирования комплекса.

Почти в центре площадки, примерно на 0,5 м ниже уровня обрамляющих ее камней, было обнаружено горелое пятно. Пятно имело неправильную вытянутую форму (длина 1,5 м, ширина 0,5 м у восточного края; 0,7—0,8 м в середине и 0,5—0,6 м у западного края). Мощность слоя угля и золы невелика — всего 0,02—0,03 м. В западной части пятна было обнаружено большое скопление углей, обожженных ракушек, костей и фрагменты обгорелого черепа (возможно, человеческого). Другой череп, найдениый в восточной части, принадлежал овце или собаке. Были найдены и обгоревшие обломки костей какого-то некрупного животного, а также зуб овцы или козы. Наличие человеческих костей из-за состояния материала не может быть ни полностью подтверждено, ни абсолютно отрицаемо. Найдены были и фрагменты керамики, развалы небольшого лепного сосуда, буролаковой чашечки II—I вв. до н. э. и кремневый отщеп.

Близкий по типу комплекс открыт и на некрополе Илурата. На северном участке, возле разграбленной детской грунтовой могилы первых веков нашей эры, находилась тризна, с захоронением черепа и костей ног лошади, а также целой собаки.

Захоронение черепа и костей ног лошади в возрасте 4—5 лет (нижние конечности — метоподий, грифельные кости, фаланги и другие) было отделено от восточной оконечности могилы рядом камней. Череп был обращен к северо-западу. Среди костей лошади оказались и кости домашней курицы.

К юго-востоку от этого захоронения, в том же слое, был обнаружен круг диаметром около 1 м, выложенный из небольших необработанных камней. В юго-западном секторе этого круга находилось захоронение собаки.

Собака лежала внутри круга (отчасти под образующими его здесь камнями, на правом боку, закинув морду назад — на северо-запад). Помимо костяка внутри круга были найдены яичная скорлупа и фрагменты плохо сохранившегося черепа плода человека (7—8 месяцев).

Следы жертвоприношений животных и птиц были обнаружены в специальных жертвенных ямах возле склепов, в дромосах или погребальных камерах при их вторичном использовании. Так, в грунте над камерой и в заполнении дромоса земляного склепа I — нач. II вв. н. э. на некрополе Илурата были обнаружены: зуб лошади, кости молодой коровы, трех взрослых овец, двух овец или коз с ягнятами или козлятами, двух или трех поросят (один новорожденный), собаки, зайца (череп и берцовая кость) и птиц: диких — чомги, огаря, лысухи, золотистой ржанки, чайконосой крачки, кряквы, морского голубка и дрозда-дерябы, и домашних — курицы и утки.

Ввиду того, что склеп использовался минимум дважды и был разграблен и в древности и в наше время, относить весь найденный остеологический материал к тризне нельзя. Какое-то количество костей животных, и особенно птиц, из найденных над камерой могло быть следом жизнедеятельности хищников, обитавших в норах, но сам факт приношения здесь жертв представляется бесспорным.

Следы богатейшей тризны (или тризн) были обнаружены на некрополе Китея внутри больших двухкамерных склепов со стенами, сложенными насухо из квадров, блоков и плит известняка, и полами, вымощенными известняковыми же плитами. Ранние материалы дают основание датировать их сооружение IV—III вв. до н. э. Вероятно, однако, что во II—IV вв. н. э. и позже склепы использовались, и неоднократно, для новых захоронений, сопровождавшихся жертвоприношениями большого числа разнообразных животных и птиц.

Палеозоологический анализ позволил выявить здесь костные останки следующих животных — лошадей, коров, овец (коз), свиней, сайги, собаки, кошки, зайца, ежа; птиц — малого буревестника, кудрявого и розового пеликанов, утки-свиязи, болотного луня, серой куропатки, дрофы, баклана, большой выпи, белохвоста, орла-могильника, сокола-балобана, чомги и домашней курицы.

Помимо этого среди фаунистических остатков оказались кости дельфина, рыб (в том числе осетровых пород), клешни крабов и окаменевшая кость животного — возможно, из другой геологической эпохи.

Посреди дромоса одного из склепов, на высоте ок. 0,6 м от пола, были найдены череп и кости овцы. Этот комплекс производит впечатление непотревоженного, что подтверждает версию о вторичном использовании склепа для совершения жертвы, когда он уже был разрушен, и дромос на половину высоты заполнен грунтом. Череп был обращен к входу в камеру (на север). Найденные рядом кости овцы принадлежали другой полувзрослой особи.

Эта закономерность: *сочетание при жертвоприношении взрослой и молодой особей* (в том числе новорожденной или даже эмбриона) в одном из склепов прослеживалась почти у всех животных, как домашних — лошади, коровы, овцы/козы, свиньи, собаки, так и диких — сайги, лисы, зайца. Она, конечно, не случайна и имеет свой глубинный смысл, равно как и другая доминирующая черта ритуала, сформулированная А. К. Каспаровым: «Среди об-

ломков костей животных... практически отсутствуют обломки ребер и позвонков, что может говорить о том, что туши разделывались где-то в другом месте, а на место приносились уже подготовленные части. Приносились главным образом голова и конечности. Причем в основном средние и дистальные участки их, т. е. не очень богатые в мясном отношении или вовсе несъедобные части» *(Каспаров 1996: 39)*.

Последнее наблюдение подтверждает необходимость различать среди погребально-поминальных обрядов возможные следы поминальной трапезы и ритуальное жертвоприношение таких несъедобных частей животного, как голова и конечности. Об особом отношении населения Боспора первых веков нашей эры к этим частям тела свидетельствуют специальные захоронения черепа и костей ног лошади, неоднократно встречавшиеся на некрополе Илурата. Наряду с ними зафиксированы и синхронные захоронения целых костяков (в некрополях обоих городов), причем только лошадей и собак. Это может означать, что мы встречаемся здесь не просто с известным принципом pars pro toto, но и различной семантикой захоронения целого животного или частей его тела.

Необычайная пестрота и динамика этнической ситуации на Боспоре во II в. до н. э. — V в. н. э. *(см., напр. Храпунов 1995)* не позволяют с абсолютной уверенностью соотнести тот или иной обряд с определенной этнокультурной традицией — скифской, сарматской, готской, гуннской или какой-либо еще. Бесспорно, однако, то, что все эти народы были носителями сознания архаического типа, которое н проявлялось в совершавшихся ритуалах. Поэтому сохранившиеся и зафиксированные материальные следы их могут быть ннтерпретированы в соответствии с общеизвестными закономерностями и особенностями этого сознания.

Так, например, во всех случаях жертвоприношений пространство, где онн совершались, было вычленено и маркировано. Границей могли служнть: ограждение из небольших камней, плиток известняка; подстилающнй слой щебня или (и) перекрывающий сверху камень или плита; или же специальная жертвенная яма; камера для жертвоприношений; вторично использованный склеп или же спецнально сооруженное святилище — тризница. Не исключено, что для маркировки этого вычлененного пространства нспользовался огонь, так как очень часто жертвоприношения совершались над костром или возле него. Таким образом, налицо следы иерофании, разрыва однородного пространства, ведущего одновременно к открытию пути вверх (в божественный мир) и вниз (в нижние области царства мертвых) и возвращения его к первоначальному состоянию — перекрытию этих путей после завершения действа *(Элиаде 1994: 31)*. Причем, судя по доминанте *горизонтали* — к западу или северу от погребального сооружения (входы во все святилища-тризницы обращены к этим сторонам света), обозначенной прн помощи жертвенной ямы, и *вертикали* — мировой оси (axis mundi) — столпа, кургана, обелиска и т. п., и в данном случае жертвенный локус должен был совпадать с центром мира, а акт его — моделировать акт первотворения, становления Космоса из Хаоса, достигаемого приношением жертвы *(Топоров 1988: 16; Байбурин 1993: 135)*.

Судя по обнаруженным остаткам жертвоприношений, совершавшихся во время тризн — костные остатки человека, домашних и диких животных, рыб, зерна, фрагменты терракотовых статуэток, глиняной и стеклянной по-

суды и др., — все приносимое не только помещалось в сакральное пространство, но и было тем или иным способом препарировано для того, чтобы этому пространству соответствовать. Отсюда стремление трансформировать передаваемую вещь так, чтобы она была наиболее адекватна ее получателю *(Новик 1994: 147)*. В данном случае «адекватна» получателю в ином мире — значит «неадекватна» отправителю из этого. Не тем ли объясняется необходимость расчленения или разбивания жертв, оплавления их в огне, маркировки их «инакости» этому и сопричастности иному миру. Сакральность приносимого в жертву в каких-то случаях могла быть присуща ему изначально в силу функционального назначения (предназначения), но могла быть и придана ему в результате совершенного над ними действия, маркировки особым знаком, символом, буквой, словом, надписью. Известно, что у многих народов существовала особая система меток для животных, предназначенных в жертву. И способы их умерщвления (и орудия, с помощью которых это делалось) отличались от обычных приемов забоя *(Новик 1994: 148—149)*. Встречаемость в большинстве тризн голов и конечностей, при отсутствии туловища, наводит на мысль о ведийской традиции соотнесения тела жертвы со структурой мира. Эта традиция предполагает соотнесение трех миров (или трехчастного мира) с тремя жертвами (или трехчастную жертву) *(Топоров 1979: 14)*. Отсутствие в описанных тризнах средней части животного (или ритуальной терракоты) позволяет думать об отношении головы жертвы к верхнему миру, божественному и будущему, а ног — к подземному, прошлому, миру предков. Туловище же («средний мир») отсутствует по его соотношению с земным, профанным миром, выключенным из жертвенного ритуала в данный момент.

В связи с этим возникает вопрос: можно ли считать жертвоприношениями целостные захоронения *коней* и *собак*? Судя по тому, что только два этих вида животных удостаивались таких захоронений, можно думать, они обладали в погребально-поминальной обрядности особым статусом. Возможно, это статус медиаторов — «переводчиков» из одного мира в другой *(Петрухин 1975: 12; Пропп 1986: 171—173; Собака на грани миров 1997; Хршановский 1996: 36—37)*.

Семантика жертвоприношений в погребально-поминальных обрядах, как нам кажется, не может быть раскрыта вне основного контекста стоящей сверхзадачи: обеспечить переход из одного мира в другой, восстановить непрерывность жизненного цикла. Намеки на эту сверхзадачу обнаруживаются в составе тризны: фаллы от глиняных ритуальных терракот, зерна — универсальный символ возрождения, яичная скорлупа и эмбрионы (в том числе и человека), наконец, открытая палеозоологами закономерность — принесение в жертву старой и молодой особей каждого вида одновременно. В стремлении включить в жреческо-жертвенный круг максимум живых существ: и летающих, и бегающих, и плавающих, очевидна глобальная креационная идея. Но в устойчивом сочетании «старое-молодое» («отжившее-зародыш», или эмбрион) видится механизм преодоления смерти, вечного обновления в цикле «жизнь — смерть — жизнь». Как в свое время писала О. М. Фрейденберг, «Образ рождающей смерти вызывает образ круговорота, в котором то, что погибает, вновь нарождается; рождение, да и смерть служат формами вечной жизни, бессмертия, возврата из нового состояния в старое и из старого — в новое» *(Фрейденберг 1936: 67)*.

ЛИТЕРАТУРА

Байбурин 1993 — Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. — СПб., 1993.

Гайдукевич 1950 — Гайдукевич В. Ф. Боспорский город Илурат // СА, 1950. — Вып. XIII. — С. 173—204.

Думберг 1894 — Думберг К. Отчет о расследовании Львиного кургана в Керчи. 1894 г. // Архив ИИМК РАН 158 / 1894. № 16.

Каспаров 1996 — Каспаров А. К. Фаунистические остатки с некрополей боспорских городов Илурата и Китея // Животные и растения в мифоритуальных системах. Материалы научной конфереиции. Под ред. Т. Н. Дмитриевой и В. А. Хршановского. — СПб., 1996. — С. 38—40.

Кастанаян 1950 — Кастаиаян Е. Г. Обряд тризиы в боспорских курганах // СА, 1950. — Вып. XIV. — С. 124—137.

Кубланов 1983 — Кубланов М. М. Раскопки некрополя Илурата. Итоги и проблемы // Научно-атеистические исследования в музеях. Под ред. С. А. Кучинского. — Л., 1983. — С. 96—129.

Кубланов, Хршановский 1989 — Кубланов М. М., Хршановский В. А. Некрополь Илурата: раскопки 1984—1988 годов // Проблемы религноведения и атеизма в музеях. Под ред. Р. Ф. Филипповой. — Л., 1989. — С. 6—42.

Масленников 1990 — Маслеиников А. А. Население Боспорского государства в первых веках н. э. — М., 1990.

Новик 1994 — Новик Е. С. Архаические верования в свете межличностной коммуиикации // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. ст. памяти С. А. Токарева. Сост. В. Я. Петрухин. — М., 1994. — С. 110—169.

Петрухин 1975 — Петрухин В. Я. Погребальные культы языческой Скандинавии. — М., 1975.

Пропп 1986 — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Под ред. В. И. Ереминой и Н. М. Герасимовой. — Л., 1986.

Собака на грани миров 1997 — Собака на грани миров. Сост. И. А. Алимова и М. А. Родионов. — СПб., 1997.

Топоров 1979 — Топоров В. Н. К семантике троичности (слав. *TRIZNA и др.) // Этимология-1977. Под ред. О. Н. Трубачева. — М., 1979. — С. 3—20.

Топоров 1988 — Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раинелитературных памятииках. Сост. Л. Ш. Рожанский. Под ред. Е. С. Новик. — М., 1988. — С. 7—60.

Фрейденберг 1936 — Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. — Л., 1936.

Храпунов 1995 — Храпуиов И. Н. Очерки этнической истории Крыма в раннем железном веке. Тавры. Скифы. Сарматы. — Симферополь, 1995.

Хршановский 1996 — Хршановский В. А. Собака в погребальном обряде античного Боспора // Животные и растения в мифоритуальных системах. Материалы научной конференции. Под ред. Т. Н. Дмитриевой и В. А. Хршановского. — СПб., 1996. — С. 35—37.

Элиаде 1994 — Элиаде М. Священное и мирское. Пер. с. фр. Предисловие и комм. Н. К. Гарбовского. — М., 1994.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Наблюдения старшего научного сотрудника ИИМК РАН, доктора исторических наук К. К. Марченко.

[2] Здесь и далее определение костей животных сделано сотрудником ИИМК РАН А. К. Каспаровым, птиц — сотрудником Зоологического института РАН А. В. Пантелеевым.

Ю. Ю. Старкова

БРАТЧИНА-ПИР В ЯЗЫЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Вера в могущество сил природы и глубокое понимание ее законов лежат в основе жертвоприношений у населения Древней Руси. Жертва, жертвоприношение — в языческой традиции главный религиозный обряд, осуществляемый жрецами («жрец» и «жертва» от одного старославянского корня) *(СМ 1995: 181)*. Жертвы обращены к стихиям, добрым и злым духам, связанным с водой (рекой, источником, колодцем) или огнем, к антропоморфизированным языческим богам *(Рикман 1983: 176)*.

В языческой религии древних славян существует обряд, который сопровождал большинство жертвоприношений и сам, по сути, являлся жертвоприношением, — *братчина*. В переводе с древнерусского «братчина» означает — пиршество, устраиваемое в складчину, то есть общинный праздничный пир *(Даль 1909: 128)*.

Общественные пиршества, известные под именем братчина, сохранялись в почти неизменном виде с древнейших времен вплоть до нач. XX в. Для их сохранения необходима была, помимо силы традиции, и сила общественных инстинктов (сила рода); только она могла преодолеть разрушительное влияние развивающейся экономики.

Источниками изучения этого обряда служат различные упоминания в летописях, уставные грамоты, уголовные дела о совершенных на братчинах преступлениях, этнографические материалы, заговоры, былины и русские народные песни. В письменных источниках сохранились упоминания о принесении жертв определенным силам природы. Макарий пишет: «обычая держахуся от древних прародителей <...> Суть же скверные молбища их лес и камение, и реки и блата, источники и горы и холмы, солнце и месяц и звезды, и озера и проста рещи всей твари поклоняхуся ако Богу, и чтяху и жертву приношаху кровную бесом волы и овцы, и всяк скот и птицы» (*Фаминцын 1995: 35*). В Слове, которое приписывается св. Иоанну Златоусту (список XIV в.), встречаем упоминание о приношении жертвы воде, колодцам, рекам, огню и камням. Источники отмечают, что жертвы приносились четырем стихиям мироздания: земле, воде, огню, воздуху (рассеивали пепел по воздуху во время тризны).

Сами стихии воплощали определенные космические силы. *Земля* — одна из основных стихий мироздания. Она осмысливалась как всеобщий источник жизни, мать всего живого, в том числе и человека (мать-сыра земля). *Вода* — источник жизни и средство магического очищения. *Огонь* — очищающего пламени, несущего свет и тепло, так как он связан с солнцем, воплощающим творческое, активное начало, но он мог быть и стихией яростного, мстительного пламени. *Воздух* связан с небом, это — сфера пребывания душ и невидимых демонических существ *(СМ 1995: 192, 96, 284, 99)*. Жертвы приносились этим стихиям в течение всего года. Жертвы земле приносились: ради плодородия — в календарной обрядности (лето, осень, весна); при поминовении предков — в жизненном цикле (весной, осенью); при погребении. Жертвы воде приносились: при помоле зерна нового урожая — в календарной обрядности (зимой); чтобы умилостивить духов — водяного, русалок (осень,

весна). Жертвы огню совершались в течение всего года. Слово *жрети* — «греть», «гореть» созвучно с *жертвой*. В семье домашний очаг являлся жертвенником. Огонь выступал как посредник между богом и людьми. По мифологическим представлениям древних славян, объятая пламенем жертва превращалась в дым и пар и возносилась к небу, где жили боги. Жертвы ветру, воздуху должны были охранять жизнь и имущество членов семьи.

Необходимо отметить не только стихии, которым приносились жертвы *(требы)*, но и места совершения священнодейств. Одним из главных культовых мест являлось святилище, которое располагалось обычно за пределами поселений на возвышенном месте. Вокруг святилища существовала сакральная граница, а вблизи находились священные колодцы или целебные источники *(Русанова 1997: 48)*. Археологи выделяют несколько видов культовых камней: камни-следовики, камни с выемками, камни с крестами, камни без следов обработки *(Шорин 1991)*. В заговорах нередко места совершения обрядов — «чистое поле» и другие объекты, в том числе жилые и иные постройки. Упоминания о камне Латыре носят преимущественно мифологический характер. К местам совершения обрядов относятся также священные рощи и отдельные деревья *(Турилов, Чернецов 1997: 103)*. Одним из наиболее почитаемых деревьев на Руси был дуб. Так, со дна Днепра поднят ствол дуба, с девятью вбитыми в него кабаньими клыками, интерпретированный как объект ритуальных обрядов *(Иванкин 1981: 126—127)*. Дуб у славян — священное дерево, связанное с культом предков, с перевоплощением душ умерших, а также с идеей мирового дерева *(СМ 1995: 169—171)*. Как отмечалось ранее, жертвы приносили колодцам, источникам и рекам. Символика воды связана с ее природными свойствами: прозрачностью, свежестью, быстрым течением, способностью очищать и с представлениями о воде как об опасном пространстве, принадлежащем потусторонним силам. Жертвенные дары находят в погребениях: украшения, горшочки с едой, кости животных и прочий инвентарь.

Существовали различия и в трактовке жертв: *кровавые* (животные: курица, петух, конь, барашек, свинья и другие) и *бескровные* (зерно, кутья, блины, пиво или мед, яйцо; различные предметы).

В данном исследовании предпринята попытка систематизировать известные факты, связанные с братчиной: ритуал, его эволюция, смысл жертвований, приносимых на пиру.

Одним из первых исследователей братчины был Д. К. Зеленин *(Зеленин 1928: 130—134)*. Д. К. Зеленин выдвигает гипотезу о том, что свое происхождение древнерусская братчина ведет от коллективного древнего охотничьего обряда, а дальнейшее изменение происходит под влиянием двух факторов: усложнения и трансформации религиозных верований; изменения соответствующих занятий населения (*Зеленин 1928: 130—134*). Он выделил земледельческую, скотоводческую и пчеловодческую братчины. Разделение на виды весьма условно, так как оно связано с предметом принесения в жертву. Д. К. Зеленин определил братчину как обрядовый праздник, но не рассмотрел все ее функции и в честь каких богов совершался данный обряд.

Земледельческая братчина приносится бескровными жертвами: пивом, кутьей (кашей), хлебом и т. д. Пиво варится из продуктов, собранных в складчину, или же каждый варит отдельно, а затем приносит на место общего собрания, где все и сливается в общий котел. Земледельческая братчина совершалась в разное время и по разным поводам.

Братчина засвидетельствована в народном календаре как непременный элемент ряда праздников. Обряд колядования, который относится к зимнему солнцестоянию, напоминает языческую братчину: группа колядников ходит по дворам, они поют песни и танцуют, наряжаются в козу, медведя и других сказочных персонажей, желают хозяевам всяческих благ, а в мешок собирают *пожертвования*. Так, А. Н. Афанасьев отмечает: «По всему вероятию, и сбор припасов имел некогда религиозное значение: жертвенные приношения и праздничное пиршество могли совершаться не только в каждой отдельной семье — перед ее отцовским очагом, но и сверх того — перед очагом князя, от имени всего подвластного ему племени, и в этом последнем случае должны были устроиться на общий счет, в складчину» *(Афанасьев 1994: 752—753)*. Смысл колядских приношений состоял в приветствовании солнца, так как с 24 декабря день начинал прибавляться, и жизнь возрождалась, то есть боги рождались заново вместе с солнцем.

Одним из языческих празднеств, сохранившимся до наших дней, является Масленица. На Масленицу приносились бескровные жертвы — хлеб, блины, масло, питье, солома. Центральной жертвой являлась соломенная кукла, которую выносили за окраину села и сжигали — как символ зимы и богини смерти Морены. На Масленицу сваренное в складчину пиво вместе распивалось, и этот обычай — варить пиво в складчину — назывался братчиной. Смысл жертвований — призывание плодородия, проводы зимы (смерти) и торжество жизни (весны).

В Семик (седьмой четверг после Пасхи) совершался благочестивый обычай погребения и поминовения убитых на убогих домах, или скудельницах, которые располагались в основном в рощах. Обряд этот напоминал тризну *(Снегирев 1990: 131)*. Затем в различных областях поселяне и горожане собирались на Семик в леса и рощи, пели песни, завивали ветки, срубали молодое березовое дерево и наряжали его в женское платье или обвешивали разноцветными лентами и лоскутьями. Потом следовал общий пир, изготовляемый в складчину или ссыпчину, то есть из мирского сбора муки, молока, крашеных яиц и других припасов; на покупку вина или пива назначались денежные взносы (*Афанасьев 1994: 705*).

В России в августе праздновались *Госпожинки, Оспожинки или Спожинки.** В различных областях России день этот назывался *успенщиной* — от мирской складки, собираемой поселянами для справлеиия праздника *(Снегирев 1990: 56—57)*. Упоминание о земледельческой братчине, относящейся к данному празднеству, сохранилось в фольклорной традиции. В одной из песен описывается весь процесс посадки и сбора урожая от «пашенку пахати» до «солод солодити», а заканчивается песня так:

— Кто с нами, кто с нами
Кто пива варити,
Кто с нами?
— Мы с вами, мы с вами,
Мы пиво варити,
Мы с вами!

(РНП 1988: 83)

* Название «Спожинки», по мнению исследователей, относится к языческим временам: от слова *жниво*, *жнитво*.

В другой песне также описывается трудная крестьянская работа, конец которой знаменует братчина:

А я ржи напашу да в скирду сложу,
Во скирду складу, домой выволочу,
Домой выволочу, да дома вымолочу,
Драни надеру, да и пива наварю,
Пива наварю, да и мужиков напою...

(Песни 1909—1910)

Смысл братчины, совершаемой после напряженной работы в поле, связан с благодарением богов за помощь. По представлениям древних славян, боги сильны, им дано право повелевать, людей же и богов связывает не их роковая зависимость, а сосуществование в природе. Поэтому воля богов не уничтожает воли человека, обладающего известной автономностью, а он, человек, в свою очередь, обращается к богам именно как к старшим по роду и для этого приносит жертвы.

Земледельческая братчина, празднуемая в течение года, связана со сменой сезонов, астрономического времени и подготовкой или снятием урожая, стремлением показать непрерывность вегетативного цикла. В горести и в радости язычник делился со своими богами и просил у них помощи.

Скотоводческая братчина совершалась в разных формах; она культивировала кровавые жертвы. В распоряжение общины поступало много животных, из которых выбиралось несколько для общей трапезы; домохозяева выделяют отдельные части животных: бараньи лопатки, свиные головы; производился сбор продуктов или денег, и в складчину покупалось жертвенное животное; *обетное* (обреченное) животное откармливалось за счет всей общины *(Зеленин 1928: 130—134)*.

Цели совершения скотоводческой братчины также разнообразны, как и земледельческой. С 20 июля/2 августа — Перунова дня — начинался самый трудный период лета в году земледельца — жатва. Чествовать богов накануне трудной работы ради получения их поддержки — характерные черты языческой культуры. В этот день ритуально закалывали бычка, собирались всей общиной и готовили его в общем котле, затем съедали, а кости захоранивали. Самого бычка начинали откармливать еще с Петрова дня (30 июня/12 июля). В некоторых источниках сообщается о поедании бычка в Петров день, что связано с серединой лета, когда начинается перелом на осень-зиму.

Археологами в Новгороде, в слое X в., обнаружены следы братчины в яме с двумя бычьими черепами без нижних челюстей. Черепа были поставлены на нижнее основание на расстоянии 1 м друг от друга, носовыми костями на юг. Недалеко от черепов в середине ямы, также на дне ее, лежал деревянный ковш, перевернутый вверх дном *(Седов 1957: 28)*. В. В. Седов подчеркнул роль ковшей, из которых пили обрядовые напитки на братчине: пиво, мед, зеленое вино *(илл. 2)*.

Для братчин использовались различные сосуды: золотые, серебряные, деревянные: чаши, ковши, братины, турьи рога, котлы, горшки, ведра, бочки, чаны *(Майков 1863: 50)*. Иногда для братчин выделялся специальный ковш, его захоранивали вместе с приношениями в яму или оставляли до следующей братчины и не использовали в хозяйстве. Судя по археологическим данным, братчина совершалась не только в деревне, в основном связанной с охраной или приплодом скота и земледельческим календарем, но и в городе. Здесь

братчина приобретает усложненный характер, поскольку в городе традиционные нормы жизни исчезали значительно быстрее, чем в деревне.

По составу участников братчина могла быть чисто *мужской, совместной* или *женской*. В древних культурах пиры были исключительно мужскими (греч. *симпосион,* нартский *кувд* и др). Женские (и совместные) пиры должны были распространиться позднее, когда архаический ритуал переживал процесс эволюции. Однако в славянской культуре господствовало равноправие, *братчина-складчина* устраивалась для всего Рода. О женских братчинах сохранилось немало сведений. Так, вплоть до кон. XIX в. сохранялся праздник *троецыплятницы*. *Куриный* праздник, *троецыплятница,* отмечался собранием вдов или замужних женщин. В некоторых областях его называли женским праздником. Д. К. Зеленин описывает: «Исключительно только вятчанами называется обряд «троецыплятницы». Суть его состоит в поверье, что курицу, выведшую три семьи цыплят, необходимо зарезать, причем есть ее могут только одни «честные» вдовушки. Процесс потребления таких куриц обставляется многочисленными обрядами и церемониями, сильно напоминающими языческую жертву» *(Зеленин 1994: 103—113).* При совершении мольбы соблюдаются следующие обряды: до начала мольбы отыскивается несколько кур-троецыплятниц; хозяйка накануне сбора варит канун, то есть сусло без хмеля или пиво; во время обеда не употребляют ни вилок, ни ножей, чтобы не повредить кости обрядовой курицы; кур-троецыплятниц едят только одни старушки-вдовы и притом без разговора, молча; во время всего обеда не бывает ни одного мужчины, ни даже детей мужского пола; после трапезы перья этих куриц и внутренности не бросают, а собрав, складывают их в котомку или корчагу, которую потом опускают в воду, а если нет поблизости реки или ручья, то закапывают в землю.

Очевидный каждому смысл этого праздника — уход тепла, то есть завершение трех теплых времен года — весны, лета, осени, поэтому он называется «троецыплятницей». В это время в жертву приносились куры, так как они были связаны с такими женскими богинями, как Жива — весна, Леля — лето, Морена — осень (зима). Жива — олицетворение плодоносной силы, юности и красоты всей природы и человека, то есть весны. Леля (Лельо, Лель от «лелеять, нежить, любить») — пламенная жаркая любовь, то есть лето. Морена — богиня бесплодная, богиня болезненной дряхлости, увядания жизни и неизбежного конца ее — смерти. Память о ней сохраняется как о жестокой, неумолимой богине, которой неугодны никакие жертвы, кроме увядших цветов, сгнивших плодов, опавших листьев и угасших человеческих жизней *(Грушко, Медведев 1995).* Богини отождествляли собой природные явления, связанные со сменой времен года: рассвет природы, набирание сил — весна; цвет, страсть, жар — лето; увядание, переход к зиме — осень.

Но прослеживается и более архаический смысл праздника. Курица могла выступать как «годичная» жертва и, судя по роли курицы в русском обрядовом календаре, «троецыплятница» могла означать завершенный годичный земледельческий цикл, тождественный завершенному жизненному циклу женщины, почему ее и справляют только старушки и вдовы.

Определенный интерес представляет *пчеловодческая братчина.* Для нее обрядовым напитком был медовый напиток, жертвой — воск. При раскопках в Новгороде, на одном из участков наиболее раннего заселения, была обнаружена яма. В ней были расположены полукругом, вдоль западной стенки, семь

деревянных ковшей, поставленных на ребро и обращенных днищами к стенке. Как бы продолжая полуокружность, образованную ковшами, около южной стенки ямы поставлены два куска воска, имевшие форму правильных полукругов. Кроме того, два ковша, опрокинутые вверх дном, лежали в середине ямы *(Седов 1956: 138)*.

Перед нами — несомненное жертвоприношение языческой эпохи. Оно было совершено, нужно думать, первыми поселенцами этого района Новгорода. Деревянный ковш и куски жертвенного воска — неотъемлемая часть пчеловодческой братчины — позволяют считать, что они принадлежат к остаткам такого языческого пира. По-видимому, девять семей перед поселением в данном месте устроили братчинный пир. Совершая обряд, они принесли в жертву богам девять ковшей с обрядовым напитком и двумя восковыми «хлебами», поместив их в специальную яму. Все девять братчинных ковшей внутренней стороной обращены на восток, навстречу лучам восходящего солнца. Жертва была совершена для обеспечения богатства на новом месте жительства.

Аналогичная картина была прослежена в Смоленске — здесь исследована яма, также вырытая в материке, содержавшая пять деревянных чаш, лежавших на боку. Возможно, это также жертвоприношение первопоселенцев, но уже XII в. *(Авдусин 1968: 45)*.

И. И. Срезневский упоминает в своей работе о том, что после принесения жертвы устраивалась складчина припасов для совершения пира-братчины *(Срезневский 1846)*. Так, на культовых местах, кроме костей животных и обломков посуды, встречаются небольшие глиняные хлебцы — имитация круглых караваев *(Русанова 1997: 48)*. Возможно, при братчинах приносились в жертву не только восковые, но и глиняные хлеба. Хлеб являлся наиболее сакральным видом пищи, символом достатка, изобилия и материального благополучия. Исследователи считают, что хлеб использовался для кормления предков, богов (*Сумцов 1885*). Круглая форма хлебов связывалась в мировоззрении язычников с культом солнца. Солнце — небесное светило, почитавшееся как источник жизни, тепла и света. Солнце отождествлялось со Сварогом, Хорсом и Дажьбогом. В народном быте символ солнца, орнамент в виде круга с точкой в центре, встречается на многих предметах и украшениях. На братчине по кругу пускалась чаша — *братина* круглой формы, в былинах ее называют *рядобной*. Если чаша кого-либо обходила, это считалось оскорблением, так как именно этой чашей древний славянин чествовал богов на пиру и потому чувствовал себя полноправным членом общего собрания или общины *(Липец 1969: 207)*. При братчине люди, участвующие в общей трапезе и сидящие за одним столом, объединены общими узами. Родство по пище равно родству по крови *(Ветловская 1987: 58)*. Можно думать, изначально в братчине участвовал один род, который подчеркивал свою кровную связь единым питьем и пищей.

В своей монографии о былинных пирах к братчине обратился Р. С. Липец *(Липец 1969)*. Он подробно рассмотрел всю утварь пиров и братчин, напитки, яства, особенности приглашения на пир и посадки за столами. Он описал также значение трехразовой рядобной чаши. Р. С. Липец подробно проследил весь ритуал пиров и братчин в былинном эпосе, но, к сожалению, ему не удалось полностью отразить смысл жертвований на пиру, так как он рассматривал пир, прежде всего, в контексте развития новых общественных

отношений между князем и дружиной и различными слоями населения. Он описал сохранение древнего обычая — *приглашение* на братчину или пир. При родовых отношениях не приглашенный на братчину считался изгоем, так как он в чем-то пошел против рода и, следовательно, богов. В городах людей, пришедших на братчину, ограничивала складчина. В новгородской былине Василий Буслаев, внося свою долю в складчину, становится полноправным участником братчины.

Не малу мы тебе сыпь платим,
За всякого брата по пяти рублев.
А и за себя Василей дает пятьдесят рублев;
А и тот староста церковный
Принимал их во братчину в Никольщину...

(Попов 1854: 36)

Авторитет братчины в XIV—XVII вв. был настолько силен, что различные сборщики налогов (чиновники, тиуны и другие) стремились прийти на братчину незваны и еще при этом взять «канун» или налог. Великий князь Иван Васильевич пытался запретить им нарушать законы братчины: «<...> а на пиры и на братчины в их слободы незваны не ездит никто, а поедет на пиры и на братчины незваны, а лучится туто какова гибель, и тому платити без суда и без исправы вдвое» *(Попов 1854: 20—22)*. А. Н. Попов, который одним из первых обратился к братчине, предполагал, что при большом стечении народа на ней могли случаться преступления и, вследствие этого, вину необходимо было на кого-то возложить. Расплачивались за кражу те, кто приходил на братчину незваным.

К XIX—XX вв. определенный праздник справлялся в определенном селе, и поэтому одно село приходило на братчину в другое село, естественно, при предварительном приглашении. Традицию сохранения братчины я наблюдала в 80—90 гг. в деревне Семеновское Тверской области, когда люди, давно уехавшие в города, стремились приехать к Петрову дню (12 июля) в родную деревню для того, чтобы вместе в складчину отметить этот праздник. Изначальный смысл братчины, конечно, утерян, но сохраняются архаические особенности — складчина, ритуал «приглашения», празднование всеми членами складчины.

Необходимо отметить различие понятий *пир* и *братчина*. А. Н. Попов замечает по этому поводу: «Пиры находятся в ближайшем отношении с братчинами и оба названия употребляются одно с другим» *(Попов 1854: 30)*. Однако понятие *братчина* представляется более емким, чем *пир*, так как, кроме описанных ранее отличий — складчина и выбор старосты, братчина имела много различных функций. Одна из функций братчины — общественный пирсовет. Так, в источниках есть упоминание о приглашении князя Ростислава Мстиславовича «полоцанами» (жителями Полоцка) — на братчину, чтобы потом убить его там; Ростислав узнал об этом и одел броню «под порты», — «и не смеша на нь дьрзнути». О том, что в городской гриднице был устроен пирсовет, говорит отказ князя вторично встретиться с горожанами, так как все «речи» должны быть сказаны на пиру.

Обряд братчины совершался при праздновании профессиональных праздников. В городе Кимры в кон. XIX в. отмечался праздник сапожников, на который собирались мастера-сапожники, предварительно сдававшие денежные взносы.

В былинном эпосе на братчине разрешаются различные вопросы: о войне и мире; о выборе невесты и ее сватовстве; о споре богатырей и различных закладах; о делах торговых.

Братчина могла выступать в роли общественного суда, но не уголовного *(Попов 1854: 33)*. Псковская судная грамота гласит: «Братщины судить как судьи». Этнографическими материалами представлены сведения о том, что братчина имела право суда. Однако, если на братчине происходило убийство, то суда братчины было недостаточно, и ее участники обращались в уголовный суд.

Христианство приурочило обряд братчины к храмовым праздникам. Этнографами XIX в. отмечается наличие ритуала на праздники: Б. Никольщина (Николин день), Б. Покровщина, Б. Рожденственская, Михайловская и другие. В 1624 г. «у Якова де Мусина Пушкина была ссыпная крестьянская братчина, после светлого воскресенья в Понедельник» *(Попов 1854: 34)*, то есть на Николин день.

Конечно, нельзя забывать об обрядовом характере братчины. Братчины служили своего рода вехами в земледельческом (народном) календаре крестьян. Перед или после свершения очередного этапа посадки или сбора урожая необходимо было восславлять богов и приносить им жертву. Каким богам приносились жертвы? Ответ на этот вопрос требует обращения к основным принципам деления обрядов, предложенным К. В. Чистовым. Первые связаны с цикличностью функционирования природной среды и соответственно хозяйственных занятий человеческого коллектива. Вторые — с цикличностью функционирования человека от рождения и до смерти, то есть производственными и жизненными циклами. Третьи — окказиональные обряды, совершавшиеся не регулярно, а только по мере возникновения особых, часто критических, кризисных обстоятельств (пожар, засуха, эпидемия, строительство дома, рытье колодца и другие). Четвертые — специализированные обряды, как правило, связанные с неземледельческими занятиями в земледельческой деревне — обряды мельников, кузнецов, пастухов, пчеловодов и других *(Чистов 1990: 103)*.

Природный цикл связан с временами года. Зимой на Коляду, когда возрождалось солнце и зарождались боги, братчина совершалась в честь всех богов, и в первую очередь солнца. Весной на Масленицу и другие праздники встречи весны чествовались богиня Жива и бог Ярило, а также все четыре стихии мироздания. Летом наиболее чествуемым был Перун, как самый могущественный из богов творец земных урожаев. Осенью при братчине благодарили всех богов и делились долей урожая. Так, в сказке А. Н. Островского «Снегурочка» звучит песня:

Минует лето красное,
Сгорят огни купальные.
Пройдет и осень желтая
С снопом, с скирдой и с братчиной...

(Островский 1972: 240)

Конечно, это не все вехи земледельческого календаря, так как изучение системы жертвоприношений в календаре требует отдельного исследования.

В жизненном цикле братчины сопутствовали важнейшим событиям в судьбе человека. Эволюцию земледельческой братчины мы наблюдаем в «рожаничной» или второй трапезе. Жертвоприношение, которое сопровождало

все праздники и отражало культ Рода, — *вторая трапеза*. В источниках встречается упоминание о трапезе Роду и рожаницам: «<...> требы класти Роду и рожаницам преже Перуна бога их; <...> сего не могут ся лишити проклятого ставленья вторые трапезы, нареченные Роду и рожаницам <...>» *(Афанасьев 1994: 418)*. Трапеза сродна с жертвой, потому что пир одновременно и жертва. Каждое моление и жертва, и справление того или иного праздника сопряжено с пиршеством. Обильные жертвы и сама возможность совершать моления составляют центральную религиозную заботу человека. Так, язычники, отдельно от обычной трапезы, ставили *вторую* — рожаничную трапезу. Приношения на этой трапезе были: кирпичный хлеб, кутья, сыр, вино или мед.

Род воплощал единство рода человеческого и божественного. Культ рожаниц (они всегда во множественном числе — берегини), связан с женской средой и продолжением рода. Судьбу новорожденного определяли рожаницы *(Комарович 1960)*. В славянской мифологии Род — бог вселенной, от него пошел весь мир богов и людей. Роль рожаниц играли богини (Лада, Макошь, Морена), которые главенствовали на небе, земле и под землей. Существует версия о том, что у каждого человека три матери. В Русских Ведах написано: «Ваша первая мать — Лада Матушка, мать небесная, богородица, а вторая мать — Мать сыра Земля. Третья мать — что мучилась в родах» (*Русские Веды 1992: 130*). Именно эти три матери хранят и оберегают каждого человека в течение жизни, поэтому при принятии христианства рожаницы получили имя берегинь.

Смысл жертвоприношений Роду и рожаницам — добиться их благосклонности к новорожденным, взять под свой покров и наделить счастьем. Поэтому, прежде всего, *вторая трапеза* справлялась в день рождения ребенка. В дом новорожденного несли припасы, из которых потом ставилась она, в начале для показа, а затем съедалась при общем веселье. Возможно, с принятием христианства праздник, посвященный Роду и рожаницам, переродился в день ангела (именины). *Вторая трапеза* ставилась и на свадьбах.

Братчиной, в частности, скотоводческого типа, сопровождались похороны. В Повести временных лет есть упоминание о приглашении Ольгой древляи на тризну-братчину: «Вот уже иду к вам, приготовьте меды многие у того города, где убили мужа моего, да поплачусь на могиле его и сотворю тризну по своем муже» *(ЛДР 1990: 31)*. Затем Ольга, справив тризну и спраздновав братчину, убивает их. Исследователи считают, что Ольга совершает человеческое жертвоприношение при тризне-братчине, связанное с языческой традицией. Те, которые уходили в мир иной, должны были соединиться с ушедшими ранее, в том числе и богами. Представления славян о смерти, загробном мире, о душе сложны и противоречивы. Возможно, душа представлялась им как некая материя, которая со смертью тела переходила в какое-либо другое существо, что, в конечном счете связано с круговоротом жизней. Более определенные сведения сохранились об «ином мире», в котором обитают предки *(Вагнер, Велецкая 1997: 25)*. В «ином мире» предки живут такой же жизнью, как и на земле и, следовательно, справляют пиры и братчины. К примеру, в былине о Садко описывается пир-братчина в подводном царстве, на который Садко приглашают поиграть на гуслях-яровчатых, так как музыка и пляски сопровождали любую братчину (*Былины 1986: 270*). Кстати, игра на музыкальных инструментах тоже была своеобразной жертвой богам. Ин-

тересен и факт жертвоприношения водной пучине при возвращении Садко из похода. В начале Садко приносит разбушевавшемуся морю бочонок золота, затем серебра и жемчуга, а напоследок самого себя *(Былины 1986: 277—279)*. Почему морской царь требует жертву? Перед отъездом Садко просит купцов новгородских устроить складчину своих товаров для продажи в другие страны. Видимо, царь морской требует долю с вырученной от складчины прибыли, так как жертвы ему с нее не принесли. В то же время царь морской содействовал приобретению данной прибыли тем, что обеспечил спокойствие на море, по пути в другие страны. В приведенном факте прослеживаются «деловые» отношения между богами и людьми, то есть: «Ты мне — я тебе». Открывается также смысл складчины: доля берется со всего коллектива сразу.

По особым «окказиональным» случаям некогда тоже могли справляться братчины. После постройки дома, как в былине о Садко, устраивался пир, куда приглашенные приходили с приношениями и подарками. В данном случае чествовался домовой как принадлежавший к культу дома — родового очага — его хранитель.

На братчине обязательно должен был кто-либо чествоваться. В былинном эпосе все братчины называются *почестными*, так как пир-братчина, в первую очередь, устраивалась в честь богов, а затем князя, рода, новорожденного, урожая, нового поселения. И. С. Тургенев довольно точно определял характер пиров в честь верховных божеств: «Благодетельность!... Благодарность!» *(Тургенев 1968: 495)*. Верховные божества благодетельствовали, а язычники выражали свою благодарность.

Таким образом, обряд братчины восстанавливается примерно следующим образом: назначается день братчины и выбирается староста-пирник; собираются взносы на покупку продуктов; откармливается «обреченное» животное; варится пиво, курится вино, то есть готовится *канун*. Община, гости торговые, купцы, богатыри, поселяне, горожане выбирают место проведения братчины. Местом для братчины мог служить специальный дом (длинные дома на святилищах), дом старосты братчины, поле, курган и другие места. На братчину необходимо получить приглашение, в том числе и скоморохам, музыкантам, песенникам. Гости рассаживаются на братчине в строгом порядке, за разными столами: «передними», «средними», «окольными». Принцип размещения мог иметь разную основу: по заслугам перед общиной или по возрасту. Скоморохи в былинах сидели за печкой, и только по мастерству их игры определяли, пересаживать ли их на более почетное место. Обязательно на братчине выпивались три *рядобные* чаши, то есть братины, идущие строго по ряду сидящих за столом, остальные можно было не пить, так как пьянство не приветствовалось. На пирах-братчинах обсуждались различные вопросы, — видимо, именно от этого зависел состав участников и участниц. В источниках не отмечается строгого запрета на участие в братчине женщин. В мировоззрении язычников женщина-богиня была настолько же сильна, как и Перун, а если на небе господствовало равноправие, то и на земле оно должно было торжествовать. Пир мог продолжаться несколько часов подряд — день, три дня, двенадцать, месяц *(Липец 1969: 143—145)*. Кости съеденных животных, восковые или глиняные хлеба и другие приношения захоранивались, топились в воде, сжигались. Жертвы приносились упомянутым ранее богам и четырем стихиям мироздания. Вероятно, при принесении жертв возносились молитвы, заговоры.

Необходимо отметить, что с течением времени христианство пыталось укрепить свои позиции и приурочивало свои праздники к языческим. Например, христианский праздник святого Ильи соответствует языческому, посвященному Перуну. В обряде братчины роль старосты, устроителя пира стал иногда выполнять священник, а культовым местом свершения обряда выступила церковь. Священник мог приходить на братчину без приглашения, даже не внося плату в складчину. В число обрядовой утвари братчины входили иконы. Огромную роль в церковных ритуалах играет святая вода и крест. О роли воды как магического символа говорилось ранее. Крест в мифологических и религиозных системах — один из наиболее распространенных символов, нередко функционировал как символ высших сакральных ценностей. Во многих культурных исторических традициях крест символизирует жизнь, плодородие, бессмертие, дух и материю в их единстве, с крестом связывается идея процветания и удачи *(Топоров 1988: 13—14)*. В целом обряд братчины сохраняется практически неизменным с языческих времен. Конечно, христианская религия использует его для укрепления своего культа и пытается придать ему новое значение, то есть церковный календарь наложить на народный (земледельческий), что осуществлялось ею искони.

Анализ главных особенностей обряда братчины показывает, что в основе жизни славян лежат родовые и общинные отношения. Родство по крови постепенно уступает место «родству по пище». В течение многих веков видное место в формировании мировоззрения славян занимали традиции общины. Община представляла собой целый мир, в рамках которого проходила вся жизнь человека. В представлении язычников мир богов был аналогичен миру земному, но боги выступали в роли старших по роду и имели право повелевать. «Иной» мир у язычников выступал в роли закона, которому они подчинялись. Нарушившие закон богов изгонялись и не имели права присутствовать на братчине. Данный обряд включал только *честных* — пир носил имя *почестного*. Братчина выступала в роли посредника при заключении союзнических отношений между богами и людьми. Жертва являлась залогом будущего единства.

На наш взгляд, братчина представляет собой выражение определенной сложившейся системы жертвоприношений у язычников Древней Руси. Формирование всех циклов жертвоприношений происходило на протяжении длительного времени — это наблюдения нескольких поколений рода. С помощью обрядов жертвоприношений население Древней Руси закладывало родовую память на века. Языческая религия являлась целостной и развивающейся системой, которая на протяжении нескольких веков смогла противостоять христианству. Братчина существовала без изменений вплоть до конца XIX в., так как представляла собой социальный институт взаимоотиошений человека и бога. Историком С. М. Соловьевым отмечалось как особенность иационального характера русских — стремление к равноправию, какой и выступает данная традиция.

ЛИТЕРАТУРА

Авдусин 1968 — Авдусин Д. А. Смоленская археологическая экспедиция // АО 1967. М., 1968. — С. 45.

Афанасьев 1994 — Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. — М., 1994[2]. — Т. II. — С. 418; Т. III. — С. 705, 752—753.

Былины 1986 — Былины. Под ред. В. С. Киселева, сост. Путилова Б. Н. — М., 1986.

Вагнер, Велецкая 1997 — Вагнер Г. К., Велецкая Н. Н. Становление личности в христианском сознании Киевской Руси // Истоки русской культуры. Под. ред. А. В. Чернецова — М., 1997. — С. 21—29.

Ветловская 1987 — Ветловская В. Е. Летописное осмысление пиров и даренний в свете фольклорных и этнографических данных // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Под. ред. О. Е. Хованова. — Л., 1987. — Вып.10. — С. 58—72.

Грушко, Медведев 1995 — Грушко Е., Медведев Ю. Словарь славянской мифологии. — М., 1995. См.: «Русский купец» и «Братья славяне» из Нижнего Новгорода».

Даль 1909 — Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. — СПб., 1909. — Т. 2.

Зеленин 1928 — Зеленин Д. К. Древнерусская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая // Сборник статей в честь академика А. И. Соболевского. Под. ред. акад. В. Н. Перетца. — Л., 1928. — С. 130—136.

Зеленин 1994 — Зеленин Д. К. Троецыплятница // Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901—1913. — М., 1994. — С. 103—113.

Иванкин 1981 — Иванкин Г. Ю. Священный дуб Перуна // Древности Среднего Поднепровья. Под ред. И. И. Артеменко. — Киев, 1981. — С. 124—159.

Комарович 1960 — Комарович В. Л. Культ Рода и земли в княжеской среде XI—XII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. — М.-Л., 1960. — Т. XVI. — С. 84—104.

ЛДР 1990 — Литература Древней Руси. Хрестоматия. Под. ред. Д. С. Лихачева. — М., 1990. — С. 31.

Липец 1969 — Липец Р. С. Эпос и Древняя Русь. — М., 1969. — С. 127—237.

Майков 1863 — Майков Л. О былинах Владимирова цикла. — СПб., 1863.

Островский 1972 — Островский А. Н. Снегурочка // Избранные пьесы. — М. — 1972. — С. 224—328.

Песни 1909—1910 — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. — М., 1909. — Ч. I.

Попов 1854 — Попов А. Пиры и братчины // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Н. Качаловым. — М., 1854. — Кн. 2. — Пол. 2. — С. 19—41.

РВ 1992 — Русские Веды. Сост. А. И. Асов. Под. ред. И. Б. Чистякова. — М., 1992.

Рикман 1987 — Рикман Э. А. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. Под ред. С. А. Токарева. — М., 1983.

РНП 1988 — Русские народные песни. Сост. В. В. Варганова. Под ред. С. А. Суркова. — М., 1988.

Русанова 1997 — Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. — М., 1997.

Русские Веды 1992 — Сост. А. И. Асов. Под ред. И. Б. Чистякова. — М., 1992.

Седов 1956 — Седов В. В. Языческая братчина в Древнем Новгороде // КСИИМК, 1956. — Вып. 65. — С. 138—141.

Седов 1957 — Седов В. В. К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде // КСИИМК, 1957. — Вып. 68. — С. 20—32.

СМ 1995 — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. — М., 1995. Статьи: Вода // Виноградова Л. Н.; Воздух // Плотникова А. А.; Земля // Топорков А. Л.; Огонь // Топорков А. Л.; Дуб // Топорков А. Л.

Снегирев 1990 — Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Под ред. А. Г. Кифишина. / Русская мифология. Вып. 2, ч.1., вып. 3, ч. 2. — М., 1990[2].

Срезневский 1846 — Срезневский И. И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян. — Харьков, 1846.

Сумцов 1885 — Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. — Харьков, 1885.

Топоров 1988 — Топоров В. Н. Крест // Мифы народов мира. — М., 1988 — Т. 2. — С. 12—14.

Тургенев 1968 — Тургенев И. С. Пир у верховного существа // Собрание сочинений. — М., 1968. — Т. 5. — С. 495—496.

Турилов, Чернецов 1997 — Турилов А. А., Чернецов А. В. К характеристике народных верований восточных славян // Истоки русской культуры. Под. ред. А. В. Чернецова. — М., 1997. — С. 99—110.

Фаминцын 1995 — Фаминцын А. С. Божества древних славян. — СПб., 1995[2].

Чистов 1990 — Чистов К. В. К классификации обрядов жизненного цикла // Язычество восточных славян. Под. ред. И. В. Дубова. — Л., 1990. — С. 102—106.

Шорин 1991 — Шорин М. В. Вопросы классификации культовых камней // КСИА, 1991. — № 205. — С. 77—82.

Публикации
(памятники)

М. Ф. Косарев, А. Г. Кифишин

ГЛИНЯНЫЕ ТАБЛИЧКИ ГОРБУНОВСКОГО ТОРФЯНИКА

Восточное Зауралье и Западно-Сибирская равнина издревле были открыты для далеких южных связей. В каменном и бронзовом веках здесь фиксируется не менее четырех мощнейших волн далеких южных воздействий. *Первая волна* датируется эпохой мезолита (примерно XII—VIII тыс. до н. э.). Большинство сибирских археологов разделяет точку зрения В. Н. Чернецова, согласно которой носители урало-западносибирских мезолитических культур были в значительной массе выходцами из Приаралья и Прикаспия, расселившимися после своего прихода на Урал к западу и к востоку от Уральского хребта *(Чернецов 1968; Матюшин 1985)*.

Вторая волна относится к неолиту (около VII—V тыс. до н. э.) и отмечена распространением в восточноуральской и западносибирской тайге, вплоть до ее самых северных границ, кошкинской, боборыкинской и родственных им культур, генетические истоки которых обнаруживаются в арало-прикаспийском регионе в кругу неолитических культур кельтеминарского типа *(Чернецов 1953: 30—31; Ковалева, Варанкин 1976; Зах 1987 и др.)*.

Третья волна приходится на вторую треть II тыс. до н. э. (период развитой бронзы); она выразилась в широком распространении в предтаежной и южнотаежной полосе Западной Сибири культур самусьско-логиновского типа. Самая яркая из них — самусьская культура в низовьях Томи. Многие декоративные сюжеты на самусьской культовой посуде находят поразительные соответствия в глиптике древней Месопотамии, на что не раз обращали внимание ученые *(Пелих 1972; Глушков 1986)*.

Четвертая волна приурочена в основном к последним векам II тыс. до н. э. (период поздней бронзы). Она документируется широким распространением далеко на север Западной Сибири многих элементов степных и лесостепных культур андроновского типа, что привело к сложению в южной половине западносибирской тайги огромнейшего массива т. н. «андроноидных» культур — сузгунской, еловской и других *(см. Косарев, 1981, 1993)*. Примечательно, что «андроноидный орнаментальный комплекс», придя на север Урала и Западной Сибири, прочно вошел в изобразительную манеру западносибирских народов и, сохранив все свои специфические черты, дожил до этнографической современности — особенно полно в декоративном искусстве обских угров — хантэ и манси *(Чернецов 1948; Иванов 1963: Рис. 100)*. Небезынтересно в этой связи наличие у последних ряда сюжетов индоиранской мифологической традиции, а также элементов ведийской и зороастрийской культовой и ритуальной практики *(см. напр., Балакин, Яшин 1985: 25—27)*.

Урало-сибирские археологи (В. Ф. Старков, Е А. Васильев и др.) обратили внимание на сходство поселенческих «холмов» Среднего Зауралья, образованных иногими культурными напластованиями — от раннего неолита до железного века (Махтыльский холм, Кокшаровский холм и др.), со среднеазиатскими и переднеазиатскими теллями. Архитектурная и семантическая сопоставимость зауральских поселений с реконструируемыми по ведической литературе индоиранскими отмечена и для ранних этапов бронзового века *(см., напр.: Зданович 1995; Ковалева 1996)*.

В отдельные периоды контакты между урало-западносибирским севером и югом носили как бы «встречный», взаимопроникающий характер. Такого рода взаимодействия были наиболее интенсивными в переходные историко-археологические стадии (на эпохальных рубежах между мезолитом и неолитом, между неолитом и бронзовым веком, между эпохой бронзы и началом железного века), совпадавшие по времени с существеннными климатическими изменениями: переход от бореала к атлантику, от атлантика к суббореалу, от суббореала к субатлантику.

Сейчас начинает накапливаться материал, позволяющий предположить, что в неолите, энеолите и на ранних этапах бронзового века Зауралье и Нижнее Притоболье были не столько «культуроотдающими», сколько «культуропринимающими» районами. В названные историко-археологические периоды здесь сложились и длительное время существовали необыкновенно богатые и колоритные культуры, носителями которых были многолюдные, социально высокоорганизрванные этносы с очень высокой плотностью населения: кокшаровская, боборыкинская (неолит), липчинская, суртандинская, аятская (энеолит), ташковская, аркаимская, коптяновская (первая половина бронзового века) и другие культуры.

Вообще создается впечатление, что на рубеже эры камня и эры металла, когда велись особенно активные поиски новых средств и форм существования, здесь, в пограничье предтаежного и таежного поясов, в сопряжении горных и равнинных рельефов, на стыке нескольких разных этнолингвистических массивов, в течение нескольких тысячелетий апробировался и накапливался положительный опыт выживания, продуцируемый носителями разных культурных, социальных, хозяйственных и мировоззренческих позиций.

Синтез разных манер адаптаций обусловил здесь в то время многие «необыденные» варианты этнических, социально-экономических и историко-культурных трансформаций. Одним из проявлений этой «необыденности» является находка на Горбуновском торфянике близ г. Нижнего Тагила (около 58-й параллели) двух странных глиняных табличек.

Горбуновский торфяник (VI разрез) исследовался московским археологом Д. Н. Эдингом в течение четырнадцати полевых сезонов (с 1926 по 1939 гг.). К сожалению, Д. Н. Эдинг не уделял должного внимания керамическому материалу. Его в первую очередь интересовала высокохудожественная деревянная скульптура этого памятника, которой он почти всецело посвятил все свои публикации, касающиеся горбуновских древностей *(Эдинг 1929, 1937, 1940а, б)*. Только в одной из перечисленных работ *(Эдинг 1929)* часть текста была отведена общему описанию горбуновской керамики (исключительно посуды), вне ее эпохальных и стратиграфических соотношений. При этом подводился итог лишь первым трем (из четырнадцати) годам раскопок: 1926—1928. Указывалось, что обломки глиняных сосудов залегали преимущественно в пограничье гиттии (озерного ила) и основания торфа и сосредоточивались главным образом возле широких жердяных свайных настилов, которые в те далекие времена выходили к еще незаторфованному озеру и являлись *жертвенными площадками*, соединявшимися меж собою идущими вдоль берега озера жердяными мосточками. В целом памятник был совершенно справедливо трактован как грандиозное древнее святилище.

Создается впечатление, что уделяя акцентированное внимание резной деревянной скульптуре, Д. Н. Эдинг или не заметил упомянутых табличек, или

Илл. 1, а–б. *Табличка Горбуновского торфяника, разрез VI. Глина. III тыс. до н. э. Нижне-Тагильский музей. Инв. ТМ 2230/200. Лицевая и оборотная стороны.*

Илл. 2, а–б. *Табличка Горбуновского торфяника, разрез VI. Глина. III тыс. до н. э. Нижне-Тагильский музей. Инв. ТМ 2230/201. Лицевая и оборотная стороны.*

не понял их «необычности», тем более что изначально являлся убежденным сторонником абсолютной автохтонности развития восточноуральских культур в доскифское время *(Эдинг 1940б: 5—6)*.

Публикуемые нами таблички *(илл. 1, 2)* хранятся, как и весь материал из раскопок Д. Н. Эдинга, в Нижне-Тагильском государственном музее-заповеднике горнозаводского дела Среднего Урала под шифрами ТМ-2230/200—201, вместе (в одной коробке) с несколькими обломками посуды энеолитического облика и удлиненным глиняным грузилом с рожковидным раздвоением на концах (липчинский тип, энеолит), зашифрованными в той же кодовой манере и считающимися вкупе единым поступлением. Все это, учитывая ряд других показателей, позволяет предположительно датировать публикуемые таблички в эпохальных рамках урало-западносибирского энеолита III тыс. до н. э.

Возможно, новое, более тщательное изучение горбуновской коллекции позволит выявить новые глиняные таблички или их фрагменты.[1]

* * *

Таблички из Горбуновского торфяника имеют на обеих сторонах каждая странные знаки, которые, несомненно, являются письменными. Это чрезвычайно важное их свойство заставило обратить на них пристальное внимание.

В 1994—1996 гг. одним из авторов статьи, А. Г. Кифишиным, был предпринят опыт дешифровки письмен Каменной Могилы — грандиозного древнего святилища-архива, функционировавшего, по крайней мере, с XII по III тыс. до н. э. Памятник был известен давно, но не обращал на себя внимания специалистов по древним языкам. К настоящему времени прочитана примерно третья часть архива — тексты на огромных плитах из 60 гротов и пещер; имеются еще около 160 каменных (песчаниковых) табличек-плиток, хранившихся на Каменной Могиле тремя или четырьмя компактными комплексами. Таблички, судя по всему, более древние, чем надписи на плитах-панно, пока не прочитаны. Любопытно, что ближайший аналог каменномогильскому письму был найден в надписях на покрове одной из рельефных фигур богинь в знаменитом Чатал-Гююке — святилище 23 слоя VII *(Mellaart 1964, 1967)*. Этот памятник датирован Дж. Меллаартом ок. 6200 г. до н. э., но надписи, дешифрованные на покрывале богини, представляются сейчас более поздним вариантом каменномогильских: они имеют более системную и унифицированную форму написания и по характеру более схематичны и кратки. Тем не менее, кажется важным само существование связи между такими двумя известными памятниками культуры, как анатолийский Чатал-Гююк и приазовская Каменная Могила. Исследованная часть текстов из обоих источников подготовлена к изданию *(Кифишин, в печати)*.

В этом плане крайне любопытно, что обе горбуновские таблички принадлежат к тому же ареалу письменности, который Каменной Могилой не ограничивается, хотя она, несомненно, является совершенно уникальным, гигантским хранилищем ритуальных текстов — единственным пока известным в мире.[2] Памятники аналогичного письма открыты в широкой географической зоне, от Средней и Центральной Азии до Пиренеев. Но они носят в большой мере частный, лапидарный характер, представляя собой как бы крошечные осколки тех текстов, которые на Каменной Могиле представлены развернуто и полно. Это письмо читается в протошумерском ключе и представляет очень древний, чрезвычайно архаичный вариант протописьменности.

Первая табличка (ТМ-2230/200) из Горбуновского торфяника представляет собой плоско-выпуклую форму: светлосерая глина с примесью песка или шамота, очень плотная, не очень хорошего обжига. Ее плоскость до обжига видимо примята с помощью деревянной доски.

16 сентября 1996 г. обозначенные на табличке знаки удалось прочитать. На *лицевой* стороне ее *(илл. 3а)* значилось, в шумерской транскрипции:

ud utu balag LAM.KUR.ru tuku

На *оборотной* стороне *(илл. 3б)*:

dumu-zi nin-a-zu ki-<in>-dar a-a-gi

Перевод: 1) *лицевая* сторона:

«Когда Уту лирой (в) Аратте завладел»,

2) *оборотная*:

«Думузи (к) Ниназу (в) пропасть семена направил».

На оборотной стороне под именем Думузи заметна стертая предыдущая строка:

en-líl$_2$-PA-<ga-tu> 'Энлильпаиль'.

Почему Думузи «направлял» семена (a-a) в пропасть (ki-in-dar), в то время как Энлильпаиль (Энлиль Крыло поднявший, или Затемненный, или Преступный) выводил их оттуда, неизвестно. В шумерских текстах об этом ничего не говорится. И почему надпись оказалась частично стертой, тоже судить трудно.

Вторая табличка (TM-2230/201) (*илл. 4а, б)* из Горбуновского торфяника имеет аналогичную плоско-выпуклую форму и выполнена из того же материала. На выпуклой ее стороне *(обороте*-реверсе) начертано *(илл. 4а)*:

en x an-bír$_2$- bír$_2$ ezen-uru-zälag

на плоской, *лицевой (илл. 4б)*:

mes-lam-ta-ud.du mušen-ra / nin-dar-a utu A x kud.

Первый текст можно перевести так:

«Владыка Ану Сверкающий праздник в городе заставил сиять».

Второй:

«Месламтаэа птицу ударил, / Ниндара (и) Уту Суд Воды (устроили)».

Этот текст близок по форме и смыслу прочитанному ранее в Гроте Быка Каменной Могилы; он фигурирует под номером 9/6 и в надписи 3, дешифрованной на покрывале богини из святилища VII.23 Чатал-Гююка *(Кифишин, в печати)*. Упоминание целого ряда имен шумерских богов характерно для практически всех памятников протошумерского письма, известных к настоящему времени: Бог солнца *Уту*, «страдающий» бог *Думузи*-Таммуз, бог неба *Ан(у)*, богиня подводного мира *Ниндара*, один из лунных богов *Месламтаэа*. *Энлильпаиль* («преступный» бог) в такой форме в шумерских текстах неизвестен, но фигурирует в надписях Каменной Могилы и Чатал-Гююка. *Суд Воды* — распространеннейший в каменномогильских текстах ритуал, смысл которого однако пока неизвестен. Возможно, он был связан с архаичнейшим обрядом потопления — отправления отживших «царей» в первобытную стихию моря. *Лира* как ритуальный объект тоже широко известна в этих прототекстах. Она является атрибутом мужских богов, в особенности тотема-Медведя (AZ), наследниками которого стали вполне «цивилизованные» шумерские боги. Что касается ритуала «ударения», «избиения» или подобных негативных акций по отношению к «птице», то он тоже известен на Каменной Могиле и, что любопытно, упоминается еще на одной табличке, пиктографический текст которой был любезно передан мне для изучения археологом Л. Л. Галкиным. Найдена была эта табличка в северо-восточном Прикаспии, в районе Мангышлака. Датируется примерно VI—IV тыс. до н. э. *(см. о ней: Кифишин, в печати)*.

Горбуновские таблички еще требуют большой исследовательской работы. Но уже предварительно их, очевидно, можно рассматривать как жертвенный дар богам, почитавшимся в этом необычном святилище; возможно, указанные боги — Думузи, Ану и Ниназу, а также Месламтаэа, рассматривались как жертвы, «погибавшие» на дне священного озера.

Илл. 3, а–б. Табличка ТМ 2230/200. Прорись надписи. Лицевая и оборотная стороны.

Илл. 4, а–б. Табличка ТМ 2230/201. Прорись надписи. Лицевая и оборотная стороны.

ЛИТЕРАТУРА

Балакин, Яшин 1985 — Балакин Ю. В., Яшин В. Б. Представление об огне у иранцев и манси // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Тезисы докладов. Под ред. Э. Л. Львовой. — Томск, 1985. — С. 25—27.

Глушков 1986 — Глушков И. Г. Керамика самусьско-сейминской эпохи лесостепного Прииртышья. Автореф. канд. дисс. — Новосибирск, 1986.

Зах 1987 — Зах В. А. К вопросу о боборыкинской культуре // Роль Тобольска в освоении Сибири. Тезисы областной научной конференции, посвященной 400-летию Тобольска. Под ред. Р. С. Васильевского. — Тобольск, 1987. — С. 11—13.

Зданович 1995 — Зданович Г. Б. Аркаим. Арии на Урале или несостоявшаяся цивилизация // Аркаим. Исследования, поиски, открытия. Под ред. Г. Б. Здановича. — Челябинск, 1995. — С. 21—42.

Иванов 1963 — Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. — М.-Л., 1963.

Кифишин, в печати — Кифишин А. Г. Каменная Могила. Опыт дешифровки протошумерского архива XII-Ш тыс. до н. э. Т. 1. — М., в печати.

Ковалева 1996 — Ковалева В. Т. Космогонические представления населения ташковской культуры // Археоастрономия: проблемы становления. Тезисы докладов международной конференции. Под ред. Т. М. Потемкиной. — М., 1996. — С. 76—80.

Ковалева, Варанкин 1976 — Ковалева В. Т., Варанкин Н. В. К вопросу о происхождении боборыкинской культуры // Вопросы археологии Приобья. Под ред. И. Н. Сосновкина. — Тюмень, 1976. — С. 21—29.

Косарев 1981 — Косарев М. Ф. Бронзовый век Западной Сибири. — М., 1981.

Косарев 1993 — Из древней истории Западной Сибири: общая историко-культурная концепция. — М., 1993.

Матюшин 1985 — Матюшин Г. Н. Каменный век Южного Урала. Предуралье. Проблемы становления производящего хозяйства. Автореф. докт. дисс. — М., 1985.

Пелих 1972 — Пелих Г. И. Происхождение селькупов. — Томск, 1972.

Чернецов 1948 — Чернецов В. Н. Орнаменты ленточного типа у обских угров // СЭ, 1948. — № 1. — С. 139—152.

Чернецов 1953 — Чернецов В. Н. Древняя история Нижнего Приобья // МИА, 1953. — № 35. — С. 7—71.

Чернецов 1968 — Чернецов В. Н. К вопросу о сложении уральского неолита // История, археология и этнография Средней Азии. Под ред. С. П. Толстова. — М., 1968. — С. 41—53.

Эдинг 1929 — Эдинг Д. Н. Горбуновский торфяник. Предварительный отчет археологических работ за 1926—1928 гг. // Материалы по изучению Тагильского округа, 1929. — Вып. 3. — Полутом 1. — С. 3—27.

Эдинг 1937 — Эдинг Д. Н. Идолы Горбуновского торфяника // СА, 1937. — Т. IV. — С. 133—145.

Эдинг 1940а — Эдинг Д. Н. Резная скульптура Урала // Труды ГИМ, 1940. — Вып. X. — С. 3—102.

Эдинг 1940б — Эдинг Д. Н. Новые находки на Горбуновском торфянике // МИА, 1940. — № 1. — С. 41—47.

Mellaart 1964 — Mellaart J. Excavations at Çatal-Hüyük. Preliminary Reports // Anatolian Studies, 1964. — Vol. 12.

Mellaart 1967 — Mellaart J. Çatal-Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia. — London, 1967.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] В конце 1970-х — начале 1980-х годов раскопки на Горбуновском торфянике (VI) разрез продолжил московский археолог В. Ф. Старков. К сожалению, В. Ф. Старков не планирует публикацию своих материалов, поскольку целиком переключился на разработку новой многолетней плановой темы, связанной с освоением Арктики.

А. В. Круглов

РЕКОНСТРУКЦИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МРАМОРНОГО АЛТАРЯ ИЗ ОЛЬВИИ

В коллекции Государственного Эрмитажа хранится фрагмент алтаря (илл. 1),[1] который был найден на городище Ольвии во время раскопок И. В. Забелина в 1873 г. Упоминаний о нем в ОАК за этот год нет, в Эрмитаж передан в 1874 г. из Археологической комиссии.

Памятник представляет собой левую часть небольшого, чуть суживающегося кверху алтаря прямоугольной формы. Рельеф помещен только на его лицевой стороне — над верхней частью базы, состоящей из лесбийского киматия с полумальметкой на углу, изображена процессия с сохранившимися двумя фигурами. Выше находятся розетка и часть лепестка от другой, между ними протянута гирлянда, которая перевита лентой со свисающими концами.

Поскольку нам известна высота памятника, можно определить его длину, пользуясь средним отношением высоты греческих прямоугольных алтарей к их длине (1,3: 1). Это отношение было выверено на большой группе алтарей классического и послеклассического времени *(Yavis 1949: 155)*. Таким образом, длина нашего алтаря должна составить 21,5 см, сохранившаяся часть является его половиной, и, следовательно, в предполагаемом пространстве могут разместиться еще две фигуры, как и третья розетка с гирляндой вверху. В конструкциях алтарей обычно имеется соответствие элементов базы и венчающей части. Трехчастному строению базы ольвийского алтаря должны отвечать тонкая полоса жемчужника, полочка, проработанная овами с полумальметкой на углу, и верхний плинт.

Обычно алтари высотой менее 30 см устанавливались на постаментах или в нишах, они использовались не в общественных местах, а в домах *(Yavis 1949: 154)*. Отсутствие не только изобразительных мотивов, но даже орнаментальной порезки на боковой и обратной сторонах ольвийского фрагмента убедительно показывает, что алтарь стоял когда-то в нише. Подобные ниши в домашних святилищах известны и для Ольвии *(Славин 1975: 23—24)*.

Рассмотрение декоративного мотива из розеток и гирлянд позволяет сделать первые предположения, к какому культу относился ольвийский алтарь. Розетка представляет собой стилизованный цветок мака, а гирлянда составлена из листьев, своей формой напоминающих мирт. И то и другое имеет отношение к элевсинскому культу.

Плод мака, полный семян, символизирует изобилие, что сближает его со значением Деметры как богини плодородия, а свойство мака исцелять, смягчая боль и даруя сон *(Ovid. Fast. IV, 529—532, 547—548)*, служит метафорой того безмятежного существования людей после смерти, какое гарантировалось только посвященным в таинства Деметры. На метопах Малых пропилей элевсинского святилища среди эмблем культа Деметры находятся розетки в виде мака.

Мирт, очевидно, считался растением радости и блаженства, поскольку рос в саду Харит *(Aristoph. Av. 1099—1100)*. Один из персонажей Аристофана, рисуя лишенную тягот и забот жизнь в стране птиц, рассказывает, что кормятся они маком и миртовыми ягодами *(Aristoph. Av. 159—160)*. Именно в миртовых

Илл. 1. Фрагмент алтаря из Ольвии. Мрамор. Гос. Эрмитаж.

рощах живут после смерти те счастливые, кто был посвящен в мистерии *(Aristoph. Ran. 154—157)*. Об этом могли напоминать и венки из вечнозеленого мирта, приносимые на могилы умерших. Являясь знаком приобщения к элевсинскому культу, мирт стал обязательным атрибутом мистов — 19-го боэдромиона во время процессии из Афин в Элевсин ее участники были увенчаны миртовыми венками, а в руках держали перевязанные миртовые ветви.

В одном из изображенных на алтаре персонажей, в крайней левой фигуре, легко узнается крылатый Эрот с лирой. Второго — в энергичном движении направленного вправо, в развевающемся плаще, с венком в поднятой руке — вряд ли также следует считать Эротом, так как фрагментированный предмет у левого его плеча не может быть крылом, такое расположение крыла противоречило бы всякой логике передачи направления движения. Должно быть, в этой руке персонаж держал какой-то высокий предмет, от которого сохранилась лишь верхняя часть. Им мог быть рог изобилия — именно таковы его изображения у фигур на монетах и в вазописи, а при внимательном рассмотрении на нашем фрагменте различаются наполняющие его плоды, широкий венчик, декорированный овами, и часть каннелированного тулова.

Следовательно, вторым персонажем является божество богатства Плутос. Добавим, что на его правой ноге и поднятой руке различаются тонкие браслеты. Обнаженность и при этом накинутый за плечи плащ являются одними из основных иконографических черт ребенка-Плутоса *(Clinton 1992: 49—50)*. Близкую аналогию предоставляет изображение бегущего ребенка с плащом за спиной, в зеркальном отображении по отношению к нашему, с греческой надписью «Плутос» над ним на краснофигурной маленькой ойнохое ок. 400 г. до н. э. (Берлин, Гос. музеи) *(LIMC VII,2: Ploutos 418, N 17)*.[2]

Из памятников, относящихся к элевсинскому культу, которые могли бы помочь в объяснении и восстановлении композиции на ольвийском алтаре, есть смысл привлечь золотые пластинки из коллекции Стататос, которые составляли когда-то часть погребального инвентаря *(Amandry 1953: 77, 86—88, pl. XXXIV)*. На них изображены Триптолем на колеснице, Деметра и Кора-Персефона в окружении эротов. Композиционным центром каждой из этих лент с идентичным рисунком является фигура Триптолема, что говорит об особом его значении — роль посланника Деметры, распространившего среди людей хлебопашество, здесь, на погребальном памятнике, отходит на второй план, и предстает Триптолем в качестве судьи в Аиде, каким он называется у Платона *(Plat. Apol. Sokr. 41a)* и каким обозначен в некоторых случаях в вазописи *(Trendall, Cambitoglou 1978: 431, N 82)*.

Деметра, держащая в руках колосья и скипетр, определена как владычица вселенной: она и подательница плодородия, и установительница таинств, значение которых определено в гомеровском гимне к Деметре и передается в произведениях многих древних авторов (*Hymn. Hom.* V. *480 — 482; Soph. Frg. 719; Pind. Frg. 137; Aristoph. Ran. 452—459; Isokrat. IV. 28; Cic. De legg. II. 14)*. Кора-Персефона с факелами воплощала идею бессмертия в ее взаимосвязи вечного умирания и возрождения. Наиболее полно эти идеи были разработаны орфиками, создавшими целое учение, которое должно было помочь смертному обрести блаженство, пройдя суд в загробном царстве. Хорошо известны орфические золотые таблички, найденные в погребениях, наставлявшие умерших в их путешествии в подземном мире, но только тех, кто был «чист», т. е. причастен к мистериям. Обращаясь к стражам Аида, прибывший туда должен был, в частности, сказать: «...я прихожу просителем к благородной Персефонее, чтобы она благосклонно послала меня в места пребывания беспорочных...» *(Лурье 1966: 27—28)*. В III в. до н. э. такие таблички-«паспорта», находимые прежде в южной Италии и на Крите, распространились вне сферы влияния орфиков, что свидетельствует о проникновении орфических учений Деметры и Диониса *(Лурье 1966: 24)*. Подобное же соприкосновение орфиче-

ских и элевсинских традиций иллюстрируется всем единством изображения на пластинках коллекции Стататос — сочетанием главных персонажей, об отношении которых к представлениям орфиков было упомянуто, и эротов. Одни держат в руках ветви и увенчивают себя венками — т. е. здесь эроты выступают как мисты, с их атрибутами, в экстатическом шествии восхваляющие богов. К ним присоединяются эроты, играющие на лире и двойной флейте и также прославляющие богов. Кроме того, музыка помогала сблизиться с божеством *(Strab. X. 3. 9)*. Можно также вспомнить, что музыкой когда-то, по поэтической версии Еврипида, было смягчено горе Деметры, потерявшей Кору (*Eur.* Hel. 1337—1352). Наконец, музыка скрашивает пребывание в загробном мире (*Aristoph. Ran. 154)*, она постоянно звучит на островах блаженных (*Luc. Ver. hist. II. 5)*.

Особое место занимает Эрот в представлениях орфиков, где он часто отождествляется с Протогеном, высочайшим божеством, единоначально породившим мировую жизнь *(Новосадский 1900: 59)*. На то, как глубоко проникли взгляды орфиков в мировоззрение греков, указывает посвященная Эроту песнь в комедии Аристофана «Птицы», являя своеобразный сплав традиционной и орфической космогонии *(Aristoph. Av. 685 sq.)*.

В орфических гимнах Эрот наделен различными всеобъемлющими качествами, но для нас в данном случае интересно одно, выраженное в обращении к Эроту в орфическом гимне LVIII (9—10): «Ныне, блаженный, гряди же на помыслы чистые мистов, все побужденья дурные, ненужные, прочь отгоняя» *(Античные гимны 1988: 238)*. Вероятно, именно это качество Эрота как охранителя и защитника мистов, наряду с постоянным его значением божества, связанного с рождением, способствовало тому, что он был введен в круг элевсинских богов.

Об орфической природе соединения культа Эрота и почитаемых в Элевсине богов можно заключить из сообщений Павсания о том, что в древности поэты Памф и Орфей сочинили в честь Эрота гимны, чтобы ликомиды их исполняли во время таинств *(Paus. IX. 27. 2)*; представители жреческого рода, которые совершали обряды элевсинских таинств в Андании, знали гимн к Деметре, написанный для них Мусеем *(Paus. IV. 1. 5—6)*, который, как известно, считался учеником Орфея. Однако, трудно сказать, было ли исполнение орфических гимнов во время мистерий Деметры и Персефоны общераспространенным явлением.

Поводом для сопоставления изображений на золотых лентах и ольвийском алтаре послужило сначала внешнее сходство в построении их композиций, основанных на показе главных представителей культа в обрамлении музицирующих эротов. Принцип замкнутой симметричной композиции на ольвийском памятнике должен подтвердиться включением у правого края алтаря фигуры играющего на двойной флейте Эрота, обращенного лицом к центру.

Остается определить, кем мог быть персонаж между ним и Плутосом. Соотнесение внутреннего содержания подсказывает, что если на погребальных лентах главные персонажи представлены как судьи в подземном царстве, то на алтаре должны появиться элевсинские божества, значение которых велико в этом мире.

Как мы уже установили, одним из них является Плутос. Его функция определена в гомеровском гимне к Деметре: Плутос дарует богатство тому, кто удостоился любви богинь *(Hymn. Hom. V. 486—489)*. Удостоенный любви

Деметры и Коры-Персефоны суть посвященный в мистерии и ведущий праведный образ жизни. В одноименной комедии Аристофана Плутос вспоминает, что ребенком собирался посещать только праведных и честных *(Aristoph. Plut. 87—91)*. В обоих случаях ясно обозначено необходимое для достижения блаженной жизни качество праведности и чистоты. Олицетворением чистоты тех, кто устремляется к таинствам Деметры, является божество Иакх, поводырь мистов *(Clinton 1992: 64—71, 96, 136—138)*. Считают, что он был введен в элевсинские мистерии орфиками *(Русяева 1978: 99)*.

В представленной на керченской пелике (Гос. Эрмитаж, инв. № Пав. 8) элевсинской ассамблее Иакх занимает столь же важное место в композиции, что и Кора-Персефона, составляя тесное окружение Деметры. Первое упоминание об Иакхе в надписях относится к началу V в. до н. э. *(С. I. А. 1, 5)*. Пятым веком датируется и ольвийская посвятительная надпись Деметре, Персефоне и Иакху в храм Деметры *(Русяева 1979: 47—48)*. Культ Иакха в Ольвии засвидетельствован также граффито IV в. до н. э. *(Толстой 1953: 49, № 68; Русяева 1978: 99)*.

Павсаний *(Paus. I. 2. 4)* сообщает, что в Афинах в храме Деметры были статуи, изваянные Праксителем и изображавшие Деметру, Кору и Иакха, который держит факел. В Афинах также был храм этого бога — Иакхейон *(Plut. Arist. 27)*, откуда на пятый день больших мистерий 19-го боэдромиона брали статую божества и несли ее в процессии из Афин в Элевсин. Возглавлял процессию специальный жрец — иакхогог. Процессия носила пышный характер, это был один из самых торжественных дней в религиозном календаре афинян. Он носил имя божества, которое неоднократно повторялось в призывных криках мистов *(Aristoph. Ran. 325 sq.)*, а образ Эрота с лирой, с поникшей головой, на нашем алтаре просто иллюстрирует усталое состояние миста на длительном празднестве.

Постоянные атрибуты Иакха — факелы, которые он держит в руках. Огонь, как считали древние, обладал очищающей силой *(Plut. Kamil. 20)*. Другой атрибут Иакха, упоминаемый Вергилием, — веялка (*Verg. Georg. I. 166)*. Подобно зерну, очищаемому с помощью веялки, души людей очищались, если они были приобщены к мистериям *(Лосев 1957: 182)*.

Можно заключить, что Иакх считался избавителем от нечистых, анализируя фрагмент трагедии Еврипида «Ион» *(1074 sq.)*, а также вспомнив, что традиция приписывала покровительству Иакха победу греков при Саламине *(Herod. VIII. 65; Plut. Themist. 15, Phok. 28)*. Почему именно этому богу, сравнительно недавно появившемуся в греческом пантеоне (в гомеровском гимне к Деметре Иакх не упоминается), приписывалось решающее значение в победе греков? Составила ли это представление его собственная нравственная сила или оно было обусловлено единением Иакха с более мощным богом, Дионисом, в его орфической ипостаси Загрея, растерзанного титанами, а затем, будучи возрожденным, поборовшего их? Одни исследователи полагают, что Иакх действительно являлся элевсинским воплощением орфического Диониса и что ритуальная сторона мистерий насыщалась связанными с ним действиями и представлениями *(Новосадский 1887: 119, 126—127, 164; Nilsson 1941: 567; Русяева 1979: 68)*. Другие подчеркивают самостоятельность элевсинских обрядов и ограничивают функции Иакха лишь его предводительством процессии в Элевсин и следовавших за ней пения и танцевания в честь богинь с 19-го на 20-е боэдромиона *(Foucart 1914: 111, 253; Farnell 1907: 150—153; Mylonas 1961: 238, 308—309)*.

Противоречие как будто существовало и в саму античную эпоху. С одной стороны, у Аристофана или в вазовых сценах IV в. до н. э. одновременно встречаются ясно разделенные образы Иакха и Диониса *(Metzger 1965: 34, № 2, pl. XIV, 1; p. 40, № 35, pl. XXIV; p. 41, № 39, pl. XXIII, 1, 2)*. С другой стороны, Софокл и Пиндар в одном образе наслаивают их черты *(Soph. Antig. 1115—1116, 1146—1152, Pind. Isthm. VII)*, а Страбон свидетельствует, что греки называют Иакхом не только Диониса, но и демона-предводителя мистерий Деметры *(Strab. X. 3. 10)*.

Трудно определить истину, пытаясь составить некий идеальный образ Иакха, но можно приблизиться к ней, представив, что участник элевсинских мистерий мог также быть участником других таинств и переносить взгляды об одном божестве на другое, близкое по своим функциям. Оргиастический характер мистерий послужил основой для подобных взаимовлияний.

Несколько слов об иконографии Иакха. Он представлен юношей *(Aristoph. Ran. 395)*. В памятниках изобразительного искусства, в частности, на вазах, он предстает в роскошно расшитых одеждах, в высоких сандалиях, держащим факелы в руках *(Mylonas 1961: Pl. 81, 84, 85, 88)*. Отмечают также и совпадение иконографии Иакха и Диониса *(LIMC V,1: Iakchos 614)*. А. С. Русяева, исследовавшая ольвийские земледельческие культы, считает, что Иакх изображался крылатым *(Русяева 1979: 68)*. Однако, литературные источники на это не указывают, поэтому подобные изображения следует отнести к синкретическим образам Иакха-Эрота.

В эллинистическую эпоху Иакх мог быть показан в виде ребенка[3]. Из литературных свидетельств об Иакхе-ребенке существует вариант легенды, сообщаемый Клементом Александрийским и восходящий к орфическим поэмам *(Mylonas 1961: 292)*. Специальное описание изображений Иакха-ребенка дано у Э. Герхарда *(Gerhard 1828: 80, Taf. CCCXI, CCCXII)*, другие упомянуты в работе А. С. Русяевой *(Русяева 1979: 68—69)*, хотя не все приводимые в обоих случаях памятники можно бесспорно отнести к иконографии Иакха.

Следуя логике композиции ольвийского алтаря, Иакх на нем должен быть представлен ребенком, что основано также на внутреннем единстве образов и их согласованности друг с другом. О значении Эрота и Иакха как покровителей мистов уже было сказано. Могут быть соотнесены — при посредстве Диониса — Иакх и Плутос: в схолиях к «Лягушкам» Аристофана сообщается, что во время ленейских праздников на призыв дадуха собравшиеся вторили: «Иакх, сын Семелы, податель богатства» *(Scholia in Ranas, 479)*.

Представленная в образах детей композиция *(илл. 2)* — не просто излюбленная тема в репертуаре эллинистического искусства. В приложении к элевсинскому культу она полна особого смысла. Деметра, подательница плодородия, естественным образом связывалась с покровительницей брачной жизни и человеческого потомства. Известно, что посвященные в мистерии свои новые одежды, в которых они были во время празднования, использовали потом в качестве пеленок для детей *(Mylonas 1961: 279)*. Афиняне даже специально избирали ребенка для посвящения в мистерии за счет государства — его участие гарантировало расположение богинь к городу и их особую благосклонность к молодому поколению *(Mylonas 1961: 236—237)*. Добиться его, видимо, было необходимо потому, что залогом бессмертия человека считалась жизнь его детей и их потомства *(Plat. R. P. 363 d) (Clinton 1992: 55)*.

Илл. 2. Алтарь с изображением эротов, Плутоса и Иакха. Реконструкция автора, рисунок художника Ю. Васильева.

Совершающий жертвоприношение на ольвийском алтаре и возносящий перед ним молитву многократно рассматривал изображения. Вглядываясь в детали, он мог видеть в знаковой системе целую идейную программу, возможно, схожую с тем учением, которое он слышал от иерофанта во время посвящения, — с указанием на то, что он должен быть праведен и чист (факел Иакха) и удостоиться благосклонного отношения богинь (венок в руке

Плутоса — ведь боги не смотрят на того, кто без венка *(Sapph. 77))*, дабы боги его оберегали (браслеты-амулеты Плутоса) и даровали ему богатство (рог изобилия) и счастливое потомство (детские персонажи), и на то, что он тоже участвует, как и они, в восхвалении богов. Приверженец орфической традиции мог следовать своим взглядам при восприятии образов ольвийского алтаря, подобно тому как можно было изменять орфический текст по своему усмотрению *(Жмудь 1992: 108)*. Благодаря найденным материалам предполагают существование в Ольвии орфического фиаса *(Русяева 1978: 95)*.

Как уже говорилось, на нашем памятнике предполагается изображение Иакха, божества чисто аттического, что служит косвенным свидетельством аттического происхождения алтаря. На последнее указывает и материал, из которого он исполнен, — пентелийский мрамор.

Датировка памятника основывается на стилистических особенностях его изобразительного мотива. Пропорции фигур Плутоса и Эрота, отличающиеся от пропорций Эрота работы Лисиппа, говорят о более позднем этапе развития скульптуры и указывают на начало — первую половину III в. до н. э. Сходные композиционные приемы обнаруживают упоминавшиеся пластинки коллекции Стататос, кон. IV — нач. III вв. до н. э. *(Amandry 1953: 87)*, изображения шествия эротов на золотых лентах из Британского музея, ок. III в. до н. э. *(Marshall 1911: 221, N 1984, pl. XXXVIII)* или музицирующих эротов на «мегарских» чашах, в частности, на одном из нимфейских фрагментов, близком по стилю. Обычно композиции с эротами на «мегарских» чашах датируются III в. до н. э., нимфейский фрагмент относится к первой половине III в. до н. э.[4] Мелкая эллинистическая пластика, в частности, терракотовые и бронзовые статуэтки, также дают богатый сравнительный материал *(LIMC III, 1—2: Eros 236, p. 873)*. Особенную стилистическую и композиционную близость обнаруживает терракотовая фигурка Эрота из Лувра, датируемая первой четвертью III в. до н. э. *(LIMC III, 1—2: Eros 68b, p. 861)*. Приведенные аналогии подтверждают датировку ольвийского алтаря первой половиной III в. до н. э.

ЛИТЕРАТУРА

Античные гимны 1988 — Античные гимны. Под ред. А. А. Тахо-Годи. — М., 1988.

Жмудь 1992 — Жмудь Л. Я. Орфические граффити из Ольвии // Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья. Под ред. А. К. Гаврилова. — СПб., 1992. — С. 94—110.

Лурье 1966 — Лурье С. Я. Древнегреческие паспорта для входа в рай // Вопросы античной литературы н классической филологии. Под ред. М. Е. Грабарь-Пассек. — М., 1966. — С. 23—28.

Лосев 1957 — Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. — М., 1957.

Новосадский 1887 — Новосадский Н. И. Элевсинские мистерии. — СПб., 1887.

Новосадский 1900 — Новосадский Н. И. Орфические гимны. — Варшава, 1900.

Русяева 1978 — Русяева А. С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // ВДИ, 1978. — № 1. — С. 87—104.

Русяева 1979 — Русяева А. С. Земледельческие культы Ольвии догетского времени. — Киев, 1979.

Славин 1975 — Славин Л. М. Кварталы в районе ольвийской агоры (раскопки 1961—1970 гг.). // Ольвия. Под. ред. С. Д. Крыжицкого. — Киев, 1975. — С. 23 сл.

Толстой 1953 — Толстой И. И. Греческие граффити древних городов Северного Причерноморья. — М.-Л., 1953.

Amandry 1953 — Amandry P. Collection H. Stathatos. Les bijoux antiques. — Strasbourg, 1953.

Clinton 1992 — Clinton K. Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries // Svenska Institutet i Athen. — Stockholm, 1992. — Skrifter 8, XI.

Farnell 1907 — Farnell L. R. The Cults of the Greek States. — Oxford, 1907. — Vol. III.

Foucart 1914 — Foucart P. Les mystères d'Eleusis. — Paris, 1914.

Gerhard 1828 — Gerhard E. Antiken Bildwerken. — München, Stuttgart und Tübingen, 1828.

LIMC III, 1—2 — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC). — Zürich, München, 1986 — Bd. III, 1—2 (s. v. Eros).

LIMC V, 1—2 — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC). — Zürich, München, 1990. — Bd. V, 1—2 (s. v. Iakchos).

LIMC VII, 1—2 — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC). — Zürich, München, 1994. — Bd. VII, 1—2 (s. v. Ploutos).

Marshall 1911 — Marshall F. H. Catalogue of Jewellery, Greek, Etruscan and Roman, in the Departments of Antiquities, British Museum. — London, 1911.

Metzger 1965 — Metzger H. Recherches sur l'imagerie athénienne. — Paris, 1965.

Mylonas 1961 — Mylonas G. E. Eleusis and the Eleusinian Mysteries. — Princeton, 1961.

Nilsson 1941 — Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion. — München, 1941.

Trendall, Cambitoglou 1978 — Trendall A. D., Cambitoglou A. The Red-Figured Vases of Apulia. — Oxford, 1978. — Vol. 1.

Yavis 1949 — Yavis C. G. Greek Altars. — Saint-Louis, 1949.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Инв. № ОГ. 1873.145 (Ол. 154). Выс. 28,3, шир. 19,3, дл. 10,5 см. У верхнего основания сколот весь край.

[2] Другие изображения Плутоса с коротким плащом *(LIMC VII, 2: 416—417, 419, Ploutos 6, 8, 9, 11—13, 35)*.

[3] Но он не изображался ребенком в искусстве классического времени *(Clinton 1992: 91)*.

[4] Инв. № Н. 82. 489. Его датировка, любезно нам сообщенная в свое время руководителем Нимфейской археологической экспедиции Н. Л. Грач, основывается на сопутствующем материале археологического слоя.

И. В. Толочко

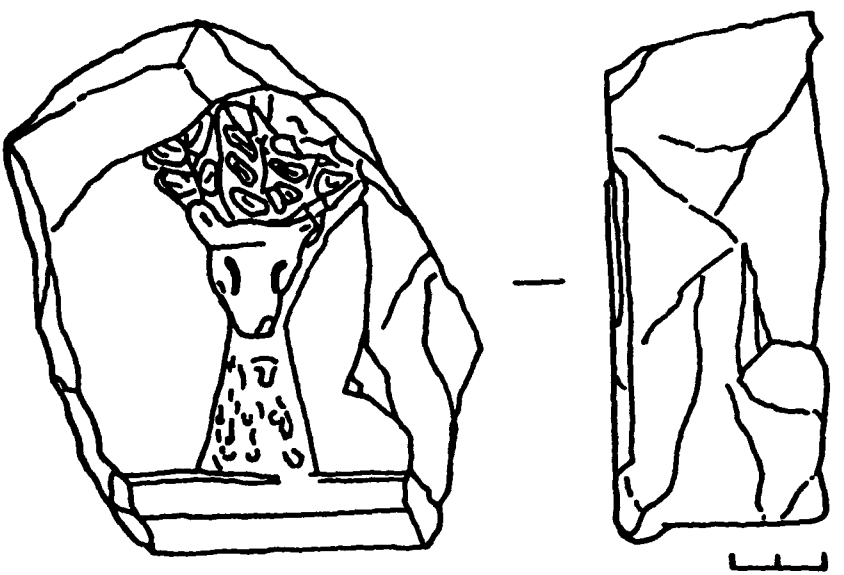
ДВА МРАМОРНЫХ РЕЛЬЕФА ИЗ ТАНАИСА

В сентябре 1993 г. сотрудниками российско-германского отряда Нижне-Донской экспедиции ИА РАН на раскопе, разбитом в районе предполагаемой агоры, было найдено необычно многочисленное для Танаиса скопление фрагментов мраморных плит с надписями и рельефами *(Böttger 1995: 117 f.)*. На одном из мраморных фрагментов изображено дерево со стилизованными ветвями и листьями и рельефным стволом, в центральной части которого виден небольшой изящный букраний *(илл. 1)*.

Обломок рельефа был найден в каменном завале в верхнем слое пожара середины III в. н. э., на территории северо-западного участка ворот, вместе с другими мраморными фрагментами и керамикой первой половины III в. н. э.

Верхняя и боковые части рельефа утрачены, хорошо сохранилась лишь нижняя, отшлифованная, с небольшим выступом-карнизом. Рельеф низкий, мрамор белый кристаллический, покрытый сероватым налетом. Фрагмент имеет размеры 9×11,2 см, толщина — 4,5 см.

Аналогия этому изображению нашлась в Новочеркасском музее истории Донского казачества. Мраморная стела с надписью о праздновании дня Танаиса датировалась 401 г. боспорской эры = 104 г. н. э. Она имеет трапециевидную форму, верхние углы немного закруглены. Ее высота 74 см, ширина 22 см в верхней части, книзу расширяется до 29 см, толщина 13 см. Изготовлена из белого мрамора с сероватым налетом.



Илл. 1. Фрагмент плиты с изображением букрания на дереве. Мрамор. III в. н. э. Археологический музей-заповедник «Танаис». Ростовская область.

Рельеф, помещенный в верхней части стелы над надписью, низкий, имеет рамку, сверху и снизу украшен карнизом. На рельефе изображен всадник с ритоном в правой руке перед горящим алтарем. За алтарем — дерево с головкой быка.

Стела вытесана из монолитной плиты мрамора, но ее оформление — лицевая поверхность выступает на 0,7 см над поверхностью плиты с надписью — позволяет предположить, что найденный в 1993 г. рельеф с букранием был частью аналогичной стелы и, возможно, соединялся с нижней частью при помощи штырей.

В Новочеркасский музей мраморная плита попала в 1913 г. — была продана казаками, добывавшими камень на территории Недвиговского городища (Танаиса). Она неоднократно опубликована, в том числе в «Корпусе боспорских надписей» *(КБН 1965: № 1259)*, но по какой-то причине ни одним из исследователей не был упомянут при описании рельефа *букраний*. Может быть, это произошло из-за того, как отмечала Т. Н. Книпович *(Книпович 1949: 116)*, что стела долгое время находилась под стеклом и не было возможности внимательно рассмотреть рельеф над надписью, которая, в отличие от рельефа, привлекла самое пристальное внимание ученых. В фигуре всадника С. А. Жебелев и Т. Н. Книпович *(Книпович 1949: 118)* предлагали видеть божество реки Танаис. А. Салач *(Салач 1955: 224 сл.)* предположил, что рельеф изготовлен по заказу фиасотов, почитавших Бога Высочайшего. С его мнением согласился Д. Б. Шелов *(Шелов 1972: 280)*, считавший всадника никем иным, как Богом Высочайшим, культ которого, как известно, был широко распространен на окраинах античного мира — во Фракии, Малой Азии, на Боспоре, и о почитании которого в Танаисе свидетельствуют многочисленные надписи на каменных плитах.

Всадник на стеле бородат, низкоросл. Одет в штаны, короткую одежду типа туники с длинными рукавами, длинный плащ, уложенный складками на груди и свободно свисающий сзади на круп коня. На ногах хорошо видны ремешки, скреплявшие невысокие кожаные сапоги. Изображенный, по-видимому, имеет черты местного этнического типа *(Иванова 1959: 30; Фирштейн 1970)* и позволяет реконструировать характерный для своего времени костюм.

Изображения всадника на скачущем или спокойно стоящем коне широко известны по памятникам боспорской торевтики, впервые появляясь на ритонах из Карагодеуашха и Мерджан, датированных IV—III вв. до н. э. *(Ростовцев 1913: 1—62, 133—140, табл. 1, 10—11)*, по росписям склепов, монетам, терракотовым статуэткам, надгробным рельефам. И как одному из основных мотивов в искусстве Боспора позднеэллинистического и римского времени всаднику посвящена обширная литература. Наиболее распространенная современная точка зрения на эту проблему сформулирована С. М. Крыкиным *(Крыкин 1986; 1987: 191; 1993)*, который считает, что боспорские цари использовали изображения конного героя в целях напомнить о своем мнимом родстве с божествами. Всадник являлся священным символом царской власти и представлял собой религиозный персонаж, одинаково почитавшийся греками и синдомеотским окружением. Образ конного героя испытал влияние Греции, Малой Азии и синдомеотского, а затем сарматского варварского мира.

Как известно, образ всадника преобладает и в вотивных и в надгробных рельефах Фракии II—IV вв. н. э. *(Ростовцев 1911: 40; Kazarov 1938; Бритова 1948: 53—56; Щеглов 1969: 150; Goceva, Oppermann 1979; Tacheva-Hitova 1983)*.

Существует и общепринятый термин «Фракийский всадник», введенный, предположительно, Дюмоном, одним из первых исследователей Фракии, в конце 60-х гг. XIX в.

Как правило, плиты с фракийскими посвятительными рельефами имеют прямоугольную или трапециевидную, с закругленным верхом, форму. Размеры рельефов обычно небольшие, некоторые из них заключены в прямоугольную рамку.

Г. Кацаровым *(Kazarov 1938: 5)* выделены три группы изображений, из которых наиболее многочисленна первая: всадник на спокойно стоящей лошади, повернут вправо, иногда — с жестом адорации. Реже он обращен влево — из 528 рельефов, снимки с которых помещены в монографии автора, только на трех плитах он развернут в левую сторону.

Перед всадником в углу рельефа — алтарь и дерево, иногда обвитое змеей. О культе змеи у фракийцев существует большая литратура *(см. напр. Гочева 1975)*. Как и в нашем случае, вид дерева редко определим, часто оно обозначено лишь схематично. Алтарь обычно прямоугольной или округлой формы, иногда — с горящим пламенем. На десяти опубликованных Кацаровым плитах всадник изображен в профиль, в 13 случаях бородат, в 5 — в правой держит ритон. Аналогичное изображение встречается на медных монетах из Одессоса, датированных 200 г. до н. э. Это бородатый всадник с наполненным рогом в правой руке, возможно, хтоническое божество-покровитель города. На территории Северного Причерноморья многочисленные находки фракийского круга отмечены в Херсонесе, что объясняется пестрым этническим составом жителей города и длительным пребыванием здесь мезийской армии *(Щеглов 1969: 167, 170)*. В Херсонес был завезен определенный стиль посвятительных плит, аналогичный тому, в котором выполнена стела из Танаиса — *трапециевидная* форма с закругленными углами и низкий рельеф.

Хотя, как правило, на фракийских рельефах дерево обвито змеей, удалось найти один мраморный рельеф из раскопок в Варне (древнем Одессосе), на котором перед алтарем изображено дерево с маленькой головкой быка *(илл. 2) (Michajlov 1956: N 78, ter. AMB N 11490)*.

Кем был фракийский всадник — божеством или героем — не совсем ясно. По всей вероятности, большинство современных исследователей согласились бы с мнением Кацарова, цитировавшего П. Колларта: «один и тот же пластический тип (*Герос — И. Т.*) имел одинаковый успех на службе различных идей».

В Греции в начале I тыс. до н. э. большое распространение получает культ умерших героев, в котором отразилась идея божественного вознаграждения после смерти *(Тахо-Годи 1994: 296)*. Присутствуя во всех мифологиях, герой часто называется великим предком, легендарным вождем или царем. Герой-царь приносит жертвы и поклоняется царю-богу, являясь его ритуальной ипостасью, — т. е. самому себе. По-видимому, именно универсальностью образа героя-всадника и следует объяснять огромную популярность его изображений, в том числе и на Боспоре. Фракийский герой-всадник поклоняется символу бога в виде дерева, обвитого змеей. На рельефе, происходящем из Танаиса, вместо змеи мы видим букраний.

Как известно, культ *быка* и бычьего черепа — *букрания* имеют очень глубокие и древние корни. В мировой литературе описаны разные типы букраниев, фигурирующих в качестве: архитектурных украшений, фетишей и атрибу-

Илл. 2. Посвятительный рельеф из Варны (Одесоса) с изображением букрания на дереве. Мрамор. Первая половина II в. н. э. Варна, Археологический музей.

тов богов и т. д. Множество статей посвящено семантике букраниев и их техническому исполнению *(Кагаров 1913; Городцов 1926; Иванова 1953; Зайцева 1971; Пичикян 1984; Spronger, Michaelis 1911; Napp 1933; Yavis 1949; Forstner-Osb 1966; Börker 1975)*.

Два типа изображений бычьих голов выделяет Х. Беркер. Первый, более ранний, он называет bukranion, второй, выполненный по канонам римского искусства, — bukephalion. На изображениях первого типа обычно отсутствуют межчелюстные кости и нижние челюсти, что, по мнению Беркера, является следствием ритуального использования натуральных бычьих черепов.

Бычьи и воловьи черепа в эпоху эллинизма и раннеримское время украшали алтари и надгробия в центрах античного мира *(Yavis 1949: 148—154;*

Пичикян 1984: 201). Известны алтари из Херсонеса эллинистического времени, украшенные букраниями, гирляндами и розеттами *(Пичикян 1976: 248; Соломоник 1973: 69—87, № 125, илл. 125а, б, в)*. В Ольвии находки небольших свинцовых букраниев известны со времен Б. В. Фармаковского *(Фармаковский 1902: 9—15)*. А при раскопках ольвийского теменоса были обнаружены целые и фрагментированные черепа быков, плоско срезанные сзади *(Карасев, Леви 1958)*. В центре лба и у основания рогов на некоторых из них сохранились специально просверленные отверстия — вероятно, для прикрепления гирлянд из цветов и лент. Черепа жертвенных быков могли развешиваться на стенах храмов.

Точно так же могли использоваться и *конские черепа*. Вспомним сюжет, изображенный на обкладке ритона из Мерджан: богиня на троне, с одной стороны от нее — «древо жизни», с другой — столб с черепом коня и всадник с ритоном в руке. По мнению А. П. Ивановой *(Иванова 1953: 236)*, всадник — адепт, почитающий великое божество плодородия. В качестве доказательства приводится описание терракот из Пантикапея: терракоты-марионетки с подвесными ногами изображают женское божество, на груди у одной из них изображена маленькая сидящая женская фигурка, у другой — всадник. Уменьшенный масштаб, по сравнению с фигурой богини, по законам античной изокефалии обозначает подчиненное положение или положение адоранта.

Общепринято мнение о том, что на Боспоре в первые века нашей эры был широко распространен культ Бога Высочайшего. Но до сих пор не известно ни одного боспорского изображения этого божества. Танаисские плиты с посвящениями ему украшены орлами и гирляндами *(КБН 1965: № 1260, 1261, 1277, 1281, 1285; Тачева-Хитова 1978: 140, 142)*. Поскольку надпись и рельеф со всадником, посвященные празднованию дня Танаиса, были изготовлены по заказу фиаса Бога Высойчашего, можно предположить, что в этом случае символом божества мог быть букраний на стволе дерева. И если для Ольвии эллинистического времени ритуал был понятен и актуален, доказательство этому — находки бычьих черепов со срезанной задней частью и отверстиями для гирлянд, то для Танаиса II в. н. э. букраний на дереве мог быть лишь полузабытым символом древнего ритуала. Хотя он и относился к божеству, культ которого был популярен в городе.

В «Вакханках» Еврипида Дионис — оборотень, часто являющийся в образе быка или козла. На чернолаковых вазах Дионис изображался прорастающим, выступающим из ствола дерева. Согласно теории о прадионисийстве, предложенной Вс. Ивановым, в античности жертва отождествлялась с божеством *(Финогенова 1988: 126—133, рис. 2—4)* — и мы видим букрании на алтарях из Херсонеса, в засыпи погребений в Ольвии и т. д. Изображения жертвенного быка — ипостаси бога — были тесно связаны с ритуалом жертвоприношения во имя возрождения и плодородия.

По наблюдениям Г. Кацарова, посвятительные рельефы с изображениями всадника-*Героса* чаще всего находили в святилищах, расположенных у источников воды — рек или родников. В надписи на стеле из Танаиса упоминается день Танаиса. Можно предположить, что это божество — покровитель реки Танаис, на берегу которой был построен город. И в таком случае указание в тексте на празднование этого дня в месяце *апеллее* (ноябрь-декабрь) следует считать, вероятно, признаком события, которое Вс. Иванов, ссылаясь на Павсания, называет «зимним празднеством» в пору пребывания бога в подземном

царстве *(Иванов 1994)*. Река Танаис в это время замерзала. Ю. Г. Виноградов в устном сообщении заметил, что в текст надписи на стеле вносились изменения: менялась дата года, дня и месяца празднования дня Танаиса — расстояние между буквами месяца меньше, чем в других словах, возможно, из-за того, что сначала название это было короче. Если допустить, что это был не зимний месяц, то день Танаиса мог быть посвящен не божеству реки, а покровителю города. Им мог быть бог, которого жители Танаиса почитали под именем Бога Высочайшего. В этом случае отсутствие имени бога на стеле может свидетельствовать о том, что он был хорошо известен и его культовое имя могло не называться *(Соломоник 1973а: 60—62)*. Таким образом, можно предположить, что мраморный фрагмент с букранием, найденный в Танаисе в 1993 г., был частью стелы — фигурка всадника могла быть утрачена, а горящее пламя на алтаре, возможно, нарисованное краской, не сохранилось. Очевидно лишь одно: священный букраний был предметом почитания в античном Танаисе, равно как и в Ольвии и в Херсонесе.

ЛИТЕРАТУРА

Бритова 1948 — Бритова Н. Н. Образ всадника на рельефах Фракии и Боспора // КСИИМК, 1948 — Вып. 22. — С. 53—56.

Городцов 1926 — Городцов В. А. Дако-сарматские элементы в русском народном творчестве // Труды Государственного Исторического музея, 1926. — № 1. — С. 7—36.

Гочева 1975 — Гочева З. Боги фракийцев и скифов по сведениям Геродота // Studia Thracica, 1975. — № 1.

Зайцева 1971 — Зайцева К. И. Ольвийские культовые свинцовые изделия // Культура и искусство аитичного мира. Под ред. К. С. Горбуновой. — Л., 1971. — С. 84—107.

Иванов 1994 — Иванов Вс. И. Дионис и прадионисийство. — М., 1994[2].

Иванова 1953 — Иванова А. П. Искусство античных городов Северного Причерноморья. — М., 1953.

Иванова 1959 — Иванова А. П. Керченская стела с изображением всадника и сидящей женщины // КСИИМК, 1959. — Вып. 39. — С. 27—34.

Кагаров 1913 — Кагаров Е. Г. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. — СПб., 1913.

Карасев, Леви 1958 — Карасев А. Н., Леви А. И. Ольвийская агора (По раскопкам 1946—1957 гг.) // СА, 1958. — № 4. — С. 127—143.

Книпович 1949 — Книпович Т. Н. Танаис. — М., 1949.

КБН 1965 — Корпус боспорских надписей. Под ред. акад. В. В. Струве. — М., 1965.

Крыкин 1986 — Крыкин С. М. К вопросу о существовании культа конного героя иа Боспоре // Проблемы идеологии и культуры в раннеклассовых формациях. Под ред. Г. А. Кошеленко. — М., 1986. — С. 30—45.

Крыкин 1987 — Крыкин С. М. Новые терракоты всадников из Фанагории // КСИА, 1987. — Вып. 191. — С. 57—59.

Крыкин 1993 — Крыкин С. М. Фракийцы в Северном Причерноморье. — М., 1993.

Пичикян 1976 — Пичикяи И. Р. Алтарь Пасиада в Херсонесе // СА, 1976. — № 3. — С. 248—255.

Пичикян 1984 — Пичикян И. Р. Малая Азия — Северное Причерноморье. Античные традиции и влияния. — М., 1984.

Ростовцев 1911 — Ростовцев М. И. Святилища фракийских богов и надписи бенефициариев в Ай-Тодоре // ИАК. — СПб., 1911. — Вып. 40. — С. 1—42.

Ростовцев 1913 — Ростовцев М. И. Представление о монархической власти в Скифии и на Кавказе // ИАК. — СПб., 1913. — Вып. 47. — С. 1—62, 133—140.

Салач 1955 — Салач А. При устье Тихого Дона // Prazska universita moskovske universite. Sbornik k vyroci 1755—1955. — Praha, 1955. — С. 224 sq.

Соломоник 1973 — Соломоник Э. И. Новые эпиграфические памятники Херсонеса. — Киев, 1973.

Соломоник 1973а — Соломоник Э. И. Из истории религиозной жизни в северопонтийских городах позднеантичного времени. (По эпиграфическим памятникам) // ВДИ, 1973. — № 1. — С. 55—77.

Тахо-Годи 1994 — Тахо-Годи А. А. Герой // Мифы народов мира. Энциклопедия. — М., 1994. — Т. 1. — С. 294—296.

Тачева-Хитова 1978 — Тачева-Хитова М. О культе ΘΕΟΣ ΥΨΙΣΤΟΣ на Боспоре // ВДИ, 1978. — № 1. — С. 133—142.

Фармаковский 1902 — Фармаковский Б. В. Склеп Эврисивия и Ареты в Ольвии // ИАК. — СПб., 1902. — Вып. 3. — С. 9—15

Финогенова 1988 — Финогенова С. И. Миф о Дионисе (по вазовым рисункам IV—V вв. до н. э.) // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции «Випперовские чтения XVIII». ГМИИ им. А. С. Пушкина. Под ред. И. Е. Даниловой. — М., 1988. — С. 126—133.

Фирштейн 1970 — Фирштейн Б. В. Сарматы Нижнего Поволжья в антропологическом освещении // Антропологические данные к вопросу о великом переселении народов. Авары и сарматы. — Л., 1970.

Шелов 1972 — Шелов Д. Б. Танаис и Нижний Дон в первые века нашей эры. — М., 1972.

Щеглов 1969 — Щеглов А. Н. Фракийские посвятительные рельефы из Херсонеса Таврического // Материалы и исследования по археологии СССР (МИА), 1969.

Börker 1975 — Börker Ch. Bukranion und Bukephalion // AA, 1975.

Böttger 1995 — Böttger B. Griechen an Don. Die Grabung in Tanais // AA, 1995. — S. 117 f.

Dräger 1994 — Dräger O. Religionem significare. Studien zu reich verzierten römischen Altären und Basen aus Marmor // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. — Mainz, 1994.

Forstner-Osb 1966 — Forstner-Osb D. Die Welt der christlichen Symbole. — Innsbruck, 1966.

Goceva, Oppermann 1979 — Goceva Z., Oppermann M. Monumenta Orae Ponti Euxini Bulgariae. Corpus Cultus Equitis Thracii (CCET). — Leiden, 1979. — T. 1.

Kazarov 1938 — Kazarov G. I. Die Denkmäler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien / Dissertationes Pannonicae 14. — Budapest, 1938.

Michajlov 1956 — Michajlov G. Inscriptiones Graeca Bulgaria Reperta (IGBR). — Sofia, 1956. — Vol. I².

Napp 1933 — Napp A. E. Bukranion und Guirlande. — Heidelberg, 1933.

Spronger, Michaelis 1911 — Spronger A., Michaelis A. Handbuch der Kunstgeschichte. — Leipzig, 1911. — Bd. I.

Tacheva-Hitova 1983 — Tacheva-Hitova M. Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia. — Leiden, 1983.

Yavis 1949 — Yavis C. G. Greek Altars. Origins and Typology. — St. Louis, 1949.

Ю. П. Зайцев

«СКЛЕП ЖРИЦ» УСТЬ-АЛЬМИНСКОГО ПОЗДНЕСКИФСКОГО НЕКРОПОЛЯ

Усть-Альминский могильник расположен у одноименного позднескифского городища, к югу от с. Песчаное Бахчисарайского района автономной республики Крым. Исследование поселения и некрополя проводилось в 1968—1984 гг. Институтом археологии АН УССР совместно с Бахчисарайским историко-архитектурным музеем и нашло отражение в монографии Т. Н. Высотской (1994).

За указанные годы на некрополе было открыто 220 погребальных сооружений (грунтовых склепов, грунтовых могил с заплечиками, подбойных, конских захоронений); полученные материалы послужили основой для этно-социальной характеристики населения крупнейшего приморского центра Крымской Скифии, а почти полная непотревоженность, в сочетании с уникальной сохранностью деревянных изделий, поставили Усть-Альминский могильник в ряд первоклассных памятников культуры.

Однако, длительный перерыв в стационарных раскопках и изменение криминогенной обстановки привели к катастрофическим последствиям: в конце 1980-х, начале 1990-х гг. грабителями были уничтожены восточная и центральная части могильника, что дало основание полагать, что некрополь занимал в несколько раз большую территорию, чем казалось ранее *(Высотская 1994: 48)*.

В 1988 и 1992 гг. Бахчисарайский государственный историко-культурный заповедник, а в 1993—1997 гг. Крымский филиал Института археологии Национальной академии наук Украины совместно с Бахчисарайским государственным историко-культурным заповедником провели на могильнике крупномасштабные охранные исследования на площади 3200 кв. м, выявив более 450 погребальных сооружений *(Пуздровский, Лобода 1993: 224—227; Пуздровский, Зайцев, Лобода 1994; 1995; 1996)*. Помимо основного количества рядовых захоронений здесь было открыто несколько коллективных склепов-катакомб с многочисленными предметами из дерева и других органических материалов прекрасной сохранности, а также несколько погребений знати с украшениями из драгоценных металлов и высокохудожественными импортными изделиями.

В начале весны 1996 г., во время очередного осмотра на территории могильника, было выявлено до 50-ти ограбленных могил и склепов-катакомб, среди которых особое внимание привлек грунтовый склеп, в котором были замечены крупные фрагменты дубовой колоды больших размеров и хорошей сохранности. Учитывая исключительную редкость подобных находок и вероятность того, что часть инвентаря уцелела in situ, было решено срочно провести доисследование разрушенного объекта. 25—27 марта склеп был раскопан штатными сотрудниками Крымского филиала ИА НАН Украины *(Зайцев, Лысенко, Пуздровский и др. 1997)*.

Склеп-катакомба (по общей нумерации — склеп № 595) *(илл. 1)* расположен в северо-западной части некрополя, в 1,5 м к югу от раскопа III 1994 г. Входная яма в плане прямоугольной формы, шириной 1,4—1,35 м и длиной

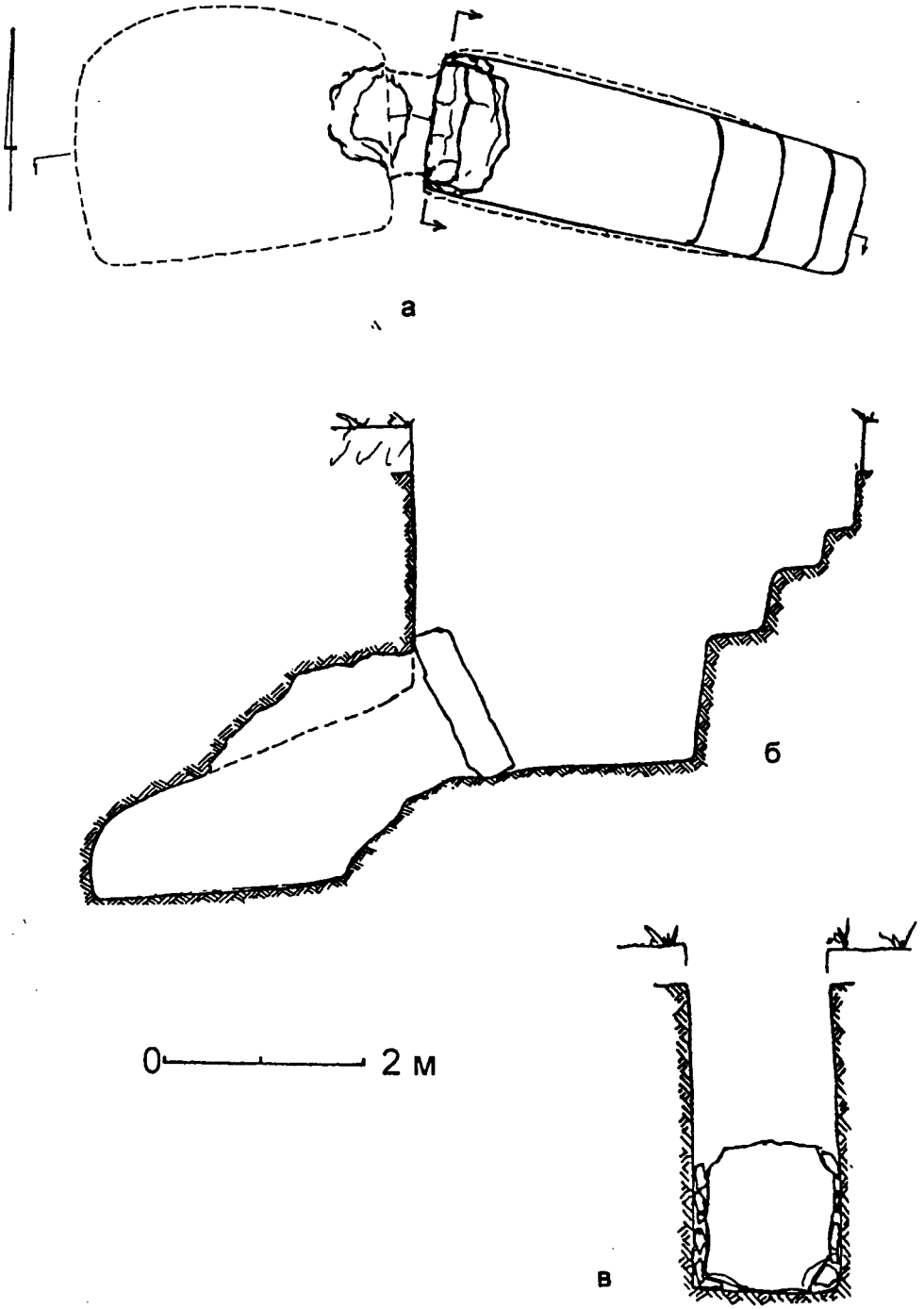
4,3 м, выкопана в плотных глинистых отложениях и ориентирована по линии северо-запад — юго-восток. Её глубина от современной дневной поверхности равна 3,5 м, продольные стенки имеют отрицательный угол наклона, юго-восточная стенка оформлена в виде трех ступеней, затем дно постепенно понижается в сторону входного отверстия. Заполнение входной ямы — плотный однородный суглинок, в котором встречены единичные фрагменты узкогорлой светлоглиняной амфоры типа С. Входное отверстие округлой формы размером 1×0,7 м было плотно закрыто массивной известняковой плитой (1,5×1,3×0,4 м), которую по краям расклинивали более мелкие камни *(илл. 1в)*.

Камера неправильной прямоугольной в плане формы, размером 3,1×2,2 м, ее дно ниже уровня входной ямы на 1,2 м. Западная и северная стенки сильно округлены. Ось камеры резко отклонена к югу по сравнению с осью входной ямы: катакомба, таким образом, ориентирована строго по линии запад — восток *(илл. 1а)*. Высота камеры составляла 1,6—0,8 м, на сводчатом потолке сохранились четкие следы рабочей части орудия типа кирки, шириной 8 см.

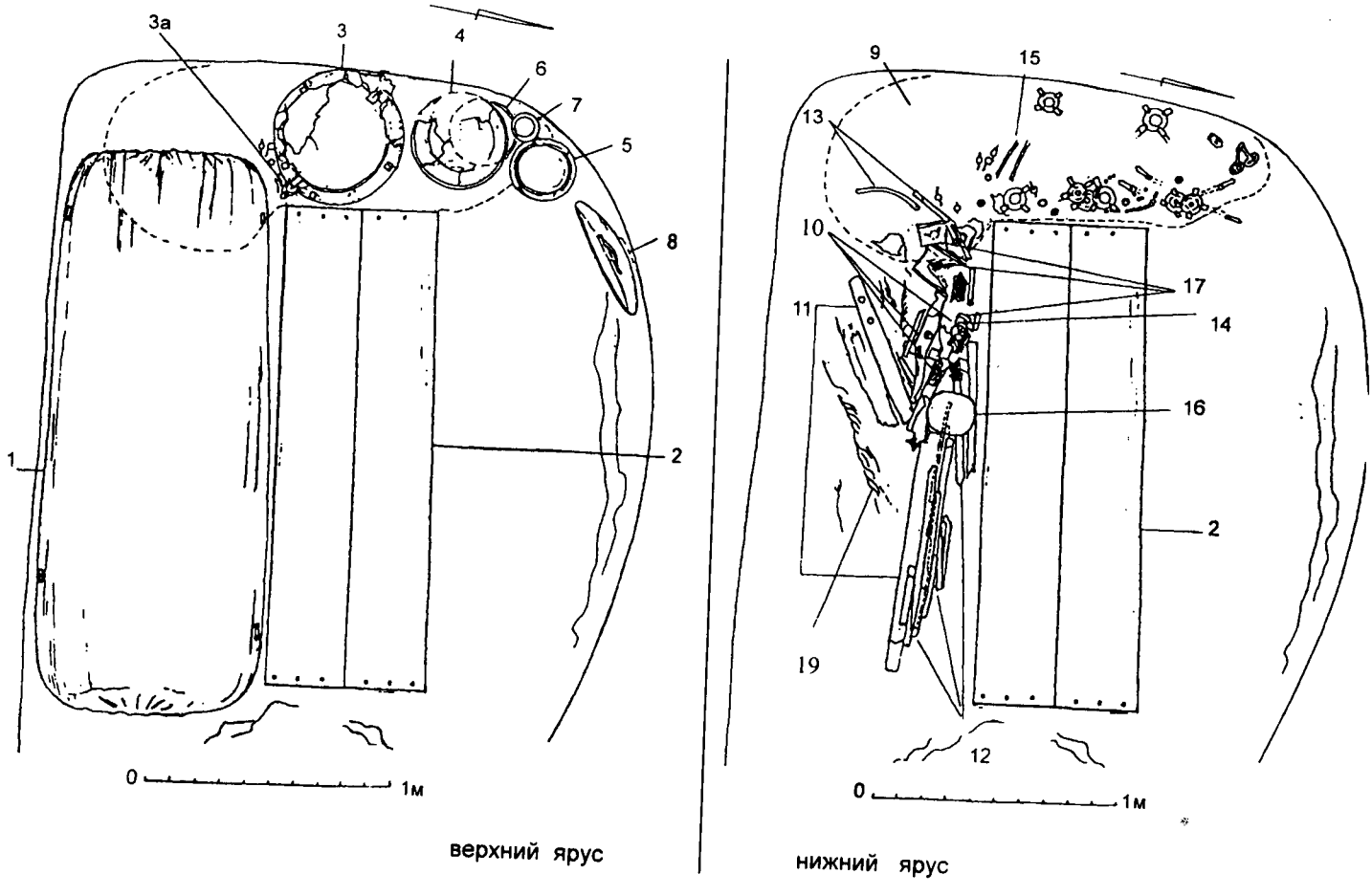
Грабители проникли в погребальную камеру через узкий лаз, пробитый в материковой глине над верхним правым углом плиты. По всей видимости, до вскрытия катакомбы здесь практически не было грунта, только обвалился небольшой участок потолка у входа. Первичный осмотр камеры показал наличие здесь крупных кусков дубовой колоды и широких сосновых досок от гроба хорошей сохранности, частично перекрытых грунтом, попавшим сюда через грабительский ход. После выборки засыпи оказалось, что расположение предметов в камере склепа нарушено лишь частично, в связи с чем появилась возможность полностью реконструировать представленный здесь яркий и необычный погребальный обряд.

Основное пространство катакомбы занимали крупная дубовая колода с крышкой (1) и гроб из сосновых досок (2), содержавшие женские захоронения *(илл. 2, 1)*. *Погребение 1* полностью разрушено грабителями. Тщательная зачистка его остатков позволила установить ориентацию погребенной — головой на восток, и выявить у западного торца колоды остатки деревянной шкатулки, содержавшей деревянный двусторонний гребень (1.7). Кроме того, из трещины дна колоды, на месте расположения левой кисти, были извлечены две золотые бляшки: полусферическая (1.4) и каплевидная (1.5). При просеивании грунта также были найдены: две каплевидные стеклянные вставки (1.1), железная сложнопрофилированная фибула (1.8), бисер египетского фаянса (1.2), железные накладные детали шкатулки (1.9), железный ключ (1.10), две трубчатые золотые пронизки (1.6) и две золотые бляшки в виде шестилепестковых розеток (1.3).

Погребение 2 также оказалось полностью разрушено грабителями. Судя по скоплению мелких стеклянных бус у западной стенки гроба (2.3, 2.4, 2.6, 2.7, 2.9, 2.9, 2.10, 2.11, 2.13, 2.14 — остатки расшивки обуви), оно также было ориентировано головой на восток. Сохранившиеся находки — восемь каплевидных (2.16) и три полусферические (2.17) золотые бляшки, бронзовый колокольчик (2.18), бронзовая игла (2.19), стеклянные, янтарные, сердоликовые и гагатовые бусы (2.1, 2.2, 2.5, 2.8, 2.12, 2.15). Полной уверенности в том, что золотые бляшки принадлежат именно этому захоронению, а не попали вместе с грунтом при ограблении погребения 1, нет.



Илл. 1. План и разрезы склепа № 595.



Илл. 2. Планы расположения предметов в камере склепа № 595. Верхний и нижний ярусы.

Между торцом гроба и западной стенкой камеры находился большой деревянный сосуд со сливом, корпус и венчик которого украшали столбики и резная фигура лошади (3). Под ней лежала деревянная фигурка амфоры на подставке (3а) и деревянные стержни, раскрашенные черной и красной красками (15). К северу от него располагались деревянная тарелка с граффити на дне (4), предположительно под ней — краснолаковая тарелка (6), рядом — лепная курильница (7), деревянная ваза на ножке (5) и большое деревянное блюдо с фигурными ручками (8).

Под этими сосудами, составлявшими условный верхний ярус *(илл. 2, 1)*, открылся толстый слой полуистлевшего рубленого камыша (?), который перекрывали и подстилали сохранившиеся участками куски тонко выделанной кожи (9); в этом слое обнаружилось скопление предметов конской упряжи: железных удил, различных блях, зажимов, подвесок, колец, крупных и мелких бус *(илл. 8, 1)*.

Вторая группа предметов, также сохранившихся in situ, была обнаружена под днищем колоды, после его удаления *(илл. 2, 2)*; все они в древности были предварительно разломаны на куски. Здесь находился комплект из пяти деревянных шестов, завернутых (?) в тонкую шерстяную ткань ярко-красного цвета (12), массивный деревянный брус с пятью сквозными отверстиями (11), раскладной табурет-подставка (10), тонкий деревянный диск округлой формы (16), четыре тонких палочки с корой (13), деревянная изогнутая пластина (17), скрученные жгутом полосы серой ткани (18) и краснолаковый светильник (14).

По неподтвержденным свидетельствам очевидцев, грабителями из камеры были также извлечены узкогорлая светлоглиняная амфора, массивные золотые браслеты со стеклянными вставками, две пары золотых серег с треугольными щитками и подвесками, ожерелье из золотых подвесок и большое количество золотых бляшек.

Описание находок:

1. *Массивная дубовая колода* в форме цилиндра с округленными углами и гранями, размером 2,3×0,9 м и высотой 0,9 м *(илл. 3, 1)*. Состоит из двух симметричных частей: днища и крышки; толщина дна — 9 см, торцовых стенок — 13—15 см, боковых стенок обеих частей — 3—5 см. В месте стыка торцовых частей западной оконечности колоды сделано два прямоугольных в сечении гнезда глубиной по 6 см, совмещаемых при закрывании крышки и предназначенных, очевидно, для установки фиксирующего бруска. Также по четыре сквозных прямоугольных в сечении паза было наклонно вырезано в продольных бортах днища и крышки. Внешняя поверхность крышки обработана теслом и имеет ребристую поверхность, внутренность же отесана более тщательно. Современная сохранность предмета очень хорошая: древесина прочная и сухая, полностью сохранила свою структуру. До ограбления колода была абсолютно целой, в настоящее время разломана на множество крупных и средних фрагментов, подлежащих реставрации.

Находки из колоды:

1.1. Две вставки каплевидной формы из прозрачного синего и фиолетового стекла, длина 0,8 см *(илл. 4, 1.2)*. Вероятно, украшали несохранившееся изделие из драгоценного металла (серьги или браслет).

1.2. Цилиндрический фаянсовый бисер голубого цвета, 151 экз. Расшивка обуви или подола платья *(илл. 4, 1.2) (Алексеева 1975: 35 тип 9)*.

1.3. Одна целая и одна фрагментированная золотые бляшки в виде семилепестковых розеток, украшенных по краю рубчиком, с 4-мя сквозными отверстиями. Размер 1,5×1,5 см *(илл. 4, 1.3)*.

1.4. Полусферическая золотая бляшка с 2 отверстиями, диаметр 0,7 см *(илл. 4, 1.4)*. Украшение левого рукава.

1.5. Золотая бляшка каплевидной формы, по краю украшена рубчиком, с 3 отверстиями, размер 1,2×0,8 см *(илл. 4, 1.5)*.

1.6. Две трубчатые золотые пронизи, свернутые из гладкой пластины. Длина 1,5 см *(илл. 4, 1.6)*.

1.7. Деревянный двусторонний гребень, с крупными и мелкими зубьями, размер 7,5×5,5 см, толщина 1,3 см *(илл. 3, 1.7)*. Тщательная, аккуратная работа; поверхность отполирована до блеска, сохранность хорошая.

1.8. Сильно профилированная железная фибула причерноморского типа с бусиной на головке. Длина 3,3 см, ширина пружины — 2,5 см, игла утрачена. Сильная коррозия не позволяет определить наличие крючка для тетивы *(Амброз 1966: 40—43)*. Втор. пол. I—II вв. н. э.

1.9. Девятнадцать деревянных дощечек разной формы толщиной 1 см — стенок и внутренних перегородок от двух (?) сложных шкатулок с несколькими отделениями *(илл. 10, 1.9)*. Были скреплены между собой клеющимися веществами и с помощью миниатюрных штырьков (места соединений и швов показаны на рисунке штриховкой). Лицевые поверхности окрашены темно-красным лаковым составом, который при высыхании превратился в тончайшую отслаивающуюся пленку.

1.10. Железный ключ от замка шкатулки размером 4,2×2,8 см. Сильно коррозирован *(илл. 4, 1.10)*.

1.11. Фрагмент железного ригеля замка шкатулки размером 2,5×1,8 см, сильно коррозирован *(илл. 4, 1.11)*.

1.12. Два фрагмента железной накладной пластины замка шкатулки, размер 6,3×4,2 см *(илл. 4, 1.12)*.

Вероятно, №№ 1.10 и 1.11 являлись деталями одной из шкатулок.

2. *Гроб из сосновых досок (илл. 3, 2)*. Днище прямоугольной в плане формы, размером 1,94×0,66 м, сделано из цельной доски толщиной 5 см. Продольные борта также сработаны из цельной доски, каждый высотой 0,4 м. Поперечная торцовая стенка смонтирована из двух планок с помощью двух вкладышей на нагилях, спрятанных в специальные гнезда. Стенки скреплены с дном с помощью деревянных шипов — нагилей, а между собой сколочены железными коваными гвоздями. Крышка двускатная, высотой 0,18 м, была собрана из двух треугольных фронтонов и двух продольных досок толщиной 0,35 м, скрепленных между собой деревянными нагилями. Также с помощью нагилей крышка фиксировалась на бортах ящика. Сохранность досок средняя, местами видны следы обработки топором.

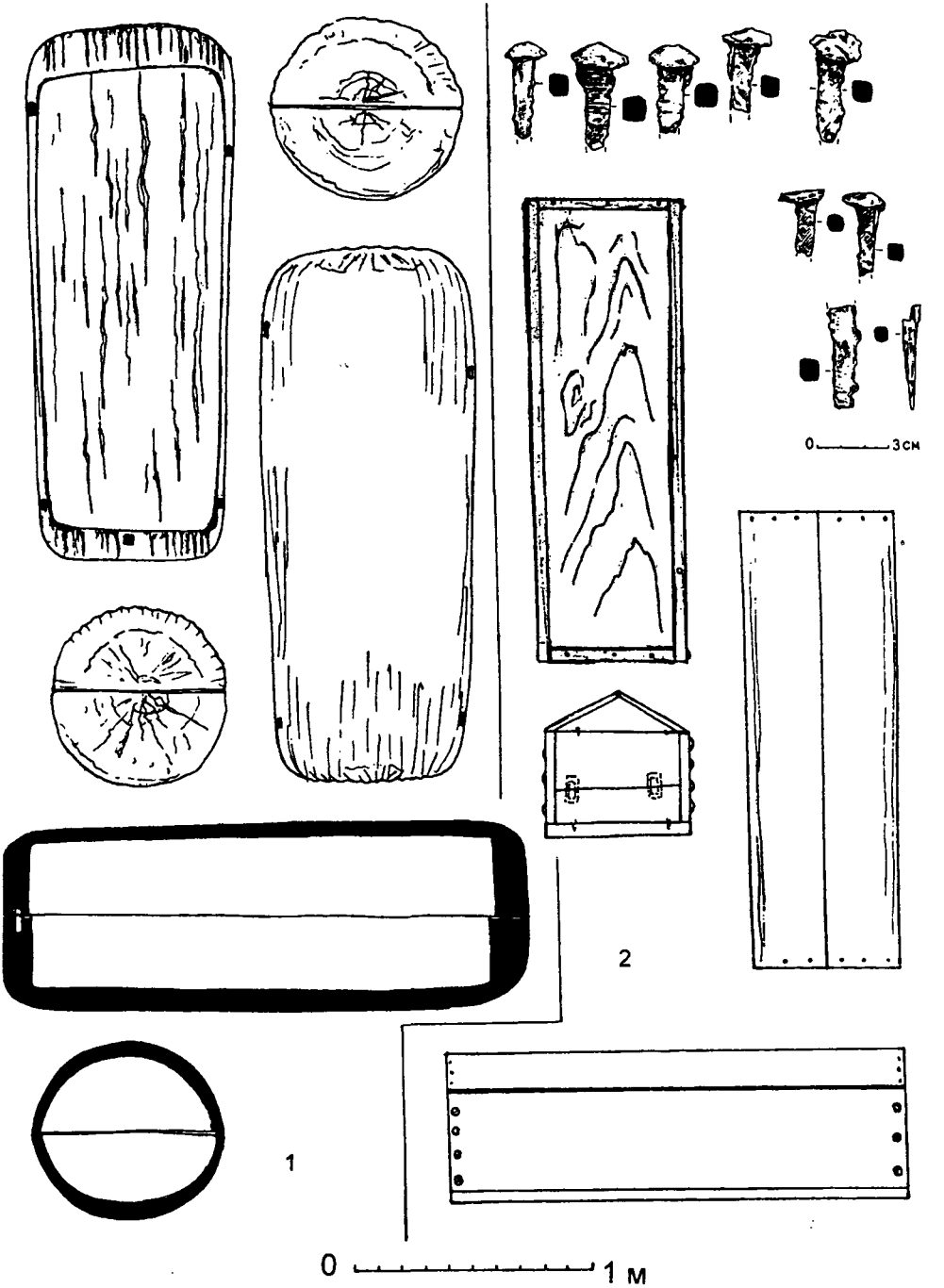
Находки из гроба:

2.1, 2.2. 126 цилиндрических гагатовых пронизей *(илл. 4, 2.16) (Алексеева 1978: 13, тип 26, 27)*.

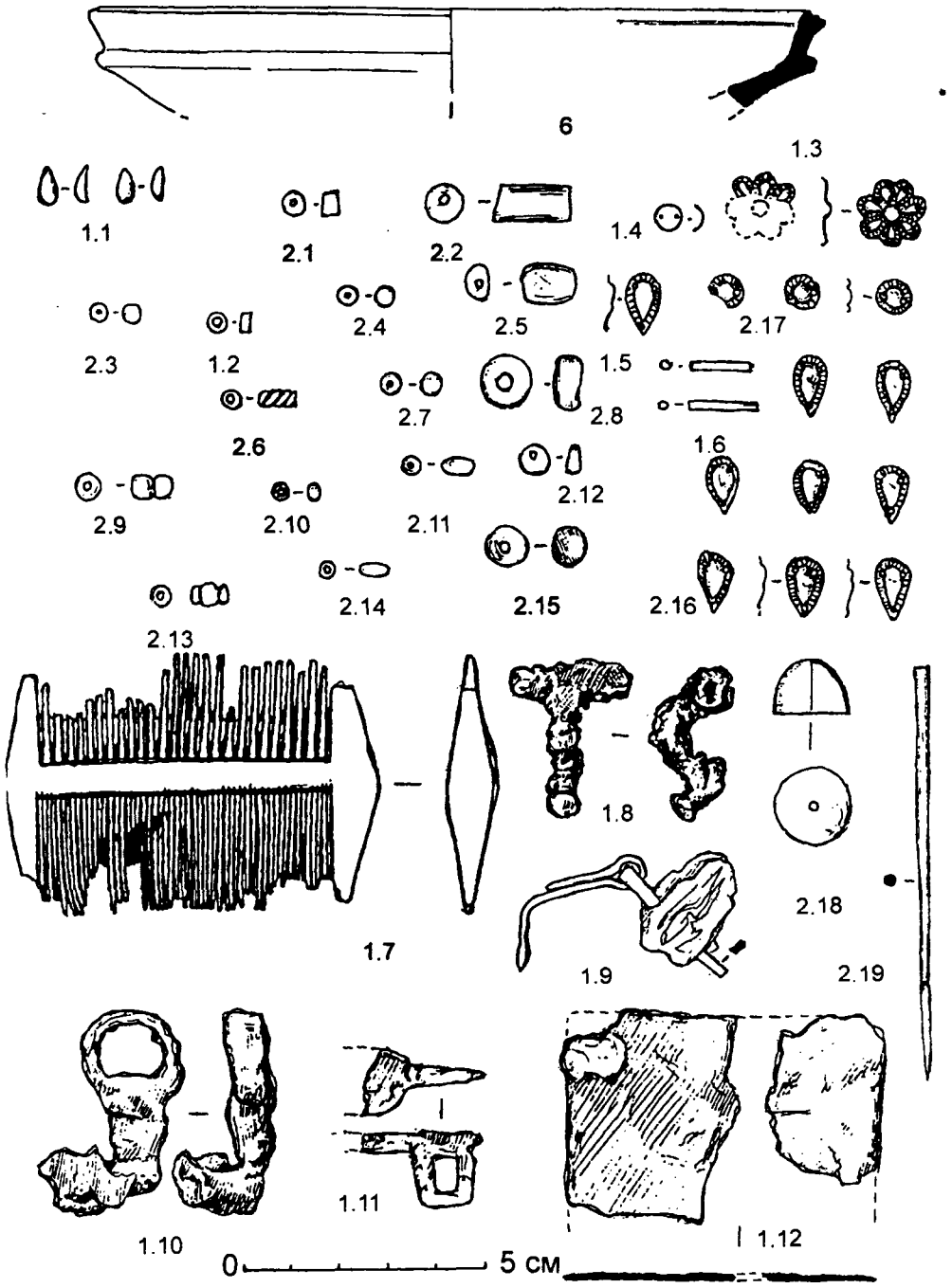
2.3. Округлая бусина из стекла с золотой прокладкой *(илл. 4, 2.3) (Алексеева 1978: 29, тип 1)*.

2.4. 109 округлых бусин из белого непрозрачного стекла *(илл. 4, 2.4) (Алексеева 1978: 63, тип 2)*.

2.5. 3 уплощенных янтарных пронизи неправильной формы *(илл. 4, 2.5) (Алексеева 1978: 25, тип 44)*.



Илл. 3. Дубовая колода и гроб из сосновых досок.



Илл. 4. Находки из колоды и гроба.

2.6. 2 цилиндрические витые пронизи из глухого красного стекла *(илл. 4, 2.6) (Алексеева 1978: 74, тип 203).*

2.7. 36 округлых бусин из прозрачного зеленого стекла *(илл. 4, 2.7) (Алексеева 1978: 29, тип 1).*

2.8. Янтарная короткоцилиндрическая пронизь *(илл. 4, 2.8) (Алексеева 1978: 24, тип 7).*

2.9. Сдвоенная округлая пронизь из глухого белого стекла *(илл. 4, 2.9) (Алексеева 1978: 29, тип 1).*

2.10. 14 округлых пронизей из фиолетового прозрачного стекла *(илл. 4, 2.10) (Алексеева 1978: 63, тип 4).*

2.11. 19 вытянутых округлых пронизей из синего прозрачного стекла *(илл. 4, 2.11) (Алексеева 1978: 66, тип 51).*

2.12. 2 короткоцилиндрические янтарные пронизи *(илл. 4, 2.12) (Алексеева 1978: 24, тип 7).*

2.13. Золотостеклянная круглая пронизь с валиками вокруг отверстия *(илл. 4, 2.13) (Алексеева 1978: 29, тип 1).*

2.14. 5 миниатюрных золотостеклянных округло-вытянутых пронизей *(илл. 4, 2.14) (Алексеева 1978: 30, тип 2а).*

2.15. Крупные округлые бусины из темно-синего прозрачного стекла *(илл. 4, 2.15) (Алексеева 1978: 64, тип 15).*

2.16. 11 золотых бляшек каплевидной формы, по краю украшенных рубчиком, с 3 отверстиями, размер 1,2×0,8 см *(илл. 4, 2.16).* Аналогичны №№ 1.3, 1.4.

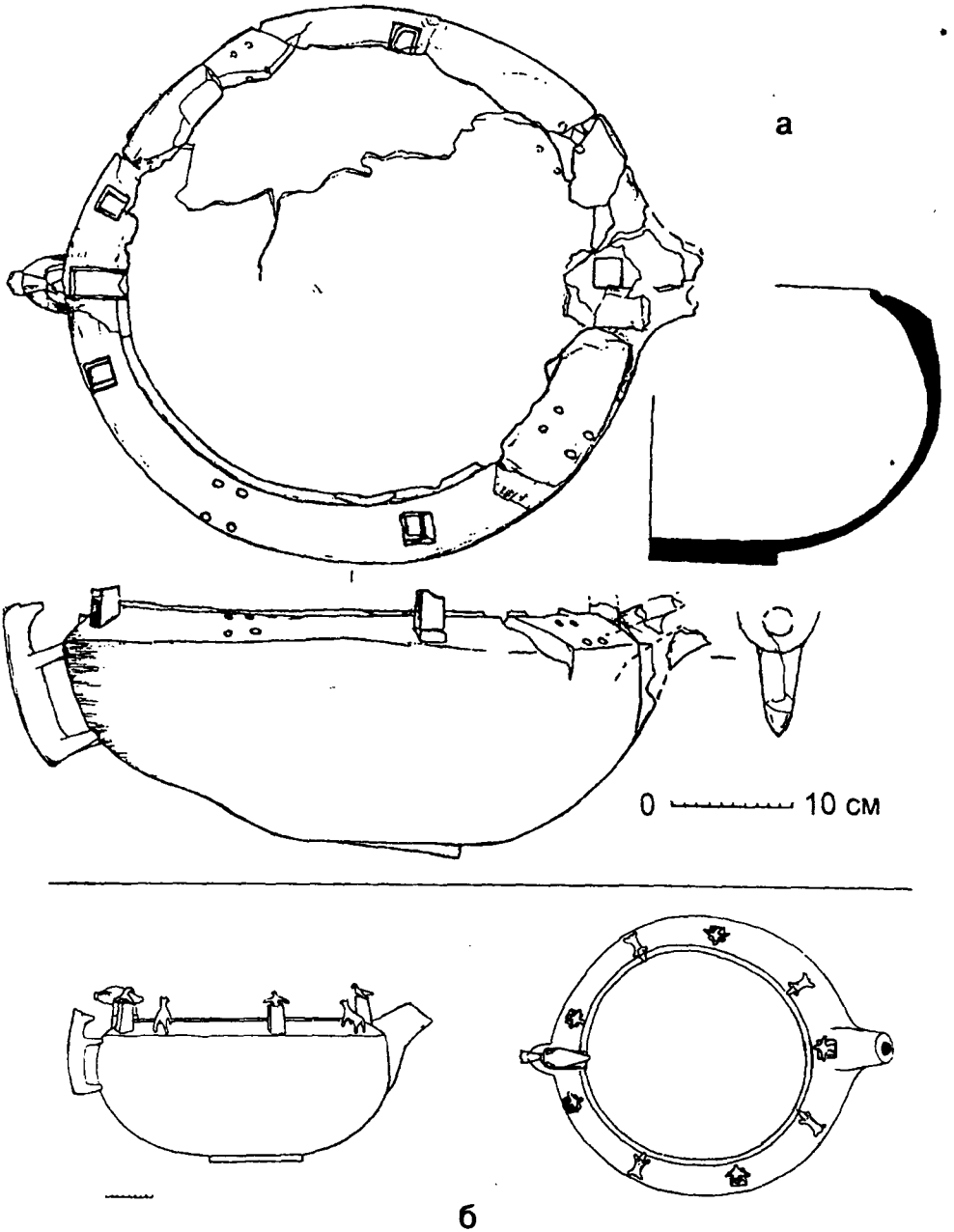
2.17. Три круглых золотых бляшки с выпуклостью в центре и рубчиком по краю, диаметром 0,8 см *(илл. 4, 2.17).*

2.18. Бронзовый полусферический колокольчик размером 1,2×1,5 см, с утраченным язычком *(илл. 4, 2.18).*

2.19. Бронзовая игла длиной 8,6 см, ушко утрачено *(илл. 4, 2.19).*

Бусы 2.3, 2.4, 2.6, 2.7, 2.9, 2.10, 2.11, 2.13, 2.14 составляли украшение обуви или платья, остальные являются, очевидно, фрагментами ожерелья.

3. *Большой сосуд* округлой формы с широким загнутым внутрь венчиком, на сплошном невысоком поддоне. Диаметр поддона — 15 см, диаметр венчика 39 см, диаметр наиболее широкой части 50 см, высота 26 см *(илл. 5а).* С тыльной стороны корпус сосуда украшен вертикально размещенной объемной фигурой лошади *(илл. 6г).* У животного схематически проработаны морда и хвост, уши отломаны в древности. Высота фигурки — 14,2 см. С противоположной стороны вырезан трубчатый слив-носик, выступавший из корпуса на 7 см и снабженный снизу специальной подпоркой-выступом. На верхней кольцеобразной плоскости сосуда в определенном порядке размещены пять высоких квадратных в сечении столбиков-подставок, верхняя плоскость которых обработана в виде паза, с трех сторон ограниченного тонкими высокими бортами *(Илл. 6в).* Высота столбиков составляла от 2,5 до 4 см. Еще один аналогичный по конструкции, но прямоугольный в плане «пьедестал» помещен напротив морды лошади (его высота 0,8 см). Кроме того, между столбиками, также в определенном порядке, сохранились нижние части ног (в месте их прикрепления к горизонтальной плоскости) четырех фигурок животных (длина 5,5 см), очевидно, также лошадей *(илл. 5а).* Верхняя плоскость с изображениями, а также фигура лошади были окрашены в красный цвет. Основной корпус сосуда и все перечисленные его объемные элементы с



Илл. 5. Деревянный сосуд с фигурками (а) и его реконструкция (б).

большой тщательностью вырезаны из цельного куска древесины, по предварительному определению — букового пня. Все маленькие фигурки лошадей в древности были аккуратно срезаны.

3а. В процессе расчистки под большой фигурой лошади была найдена *деревянная резная модель остродонной амфоры* на трапециевидной подставке размером 8,0×3,5 см и высотой 5,5 см *(илл. 6б)*. Оказалось, что основание подставки в точности соответствует размерам и конструктивным особенностям «пьедестала», размещенного напротив большой лошадиной фигуры, а горловина помещенного на нее объемного изображения амфоры оказывается прямо напротив морды животного *(илл. 6д)*. Что вставлялось в вырезы на вершинах столбиков — установить теперь точно нельзя. Вероятно, фигурки были небольшими, а их «приподнятое» расположение было продиктовано особым замыслом всей композиции.

Есть и другое изображение, предположительно связанное с этим сосудом (место его находки не установлено); на основании двух обломков оно может быть реконструировано в виде сидящей объемной человеческой фигуры, в правой руке державшей посох или жезл *(илл. 6а)*. Сохранившиеся ее фрагменты — согнутая в колене правая нога и часть правой руки, держащей круглый в сечении предмет, — выполнены схематично и очень тщательно, а их пропорциональное соотношение между собой и с «пьедесталом» амфоры очень осторожно позволяет допустить, что фигурки человека и амфоры были сменными.

4. *Деревянная тарелка* с плоским дном и прямым отогнутым наружу венчиком. Диаметр дна 28,0 см, диаметр верха 32,0 см, высота — 7,0 см. Выточена на токарном станке из сосны *(илл. 7, 4)*. На оборотной стороне дна прочерчено граффити в виде клетки с крупными ячейками, в нее вписаны схематические изображения двух конских фигур *(илл. 7, 4а)*. На дне сосуда сохранились остатки загустевшего органического вещества, под которым, на поверхности древесины, прослеживаются беспорядочные тонкие надрезы.

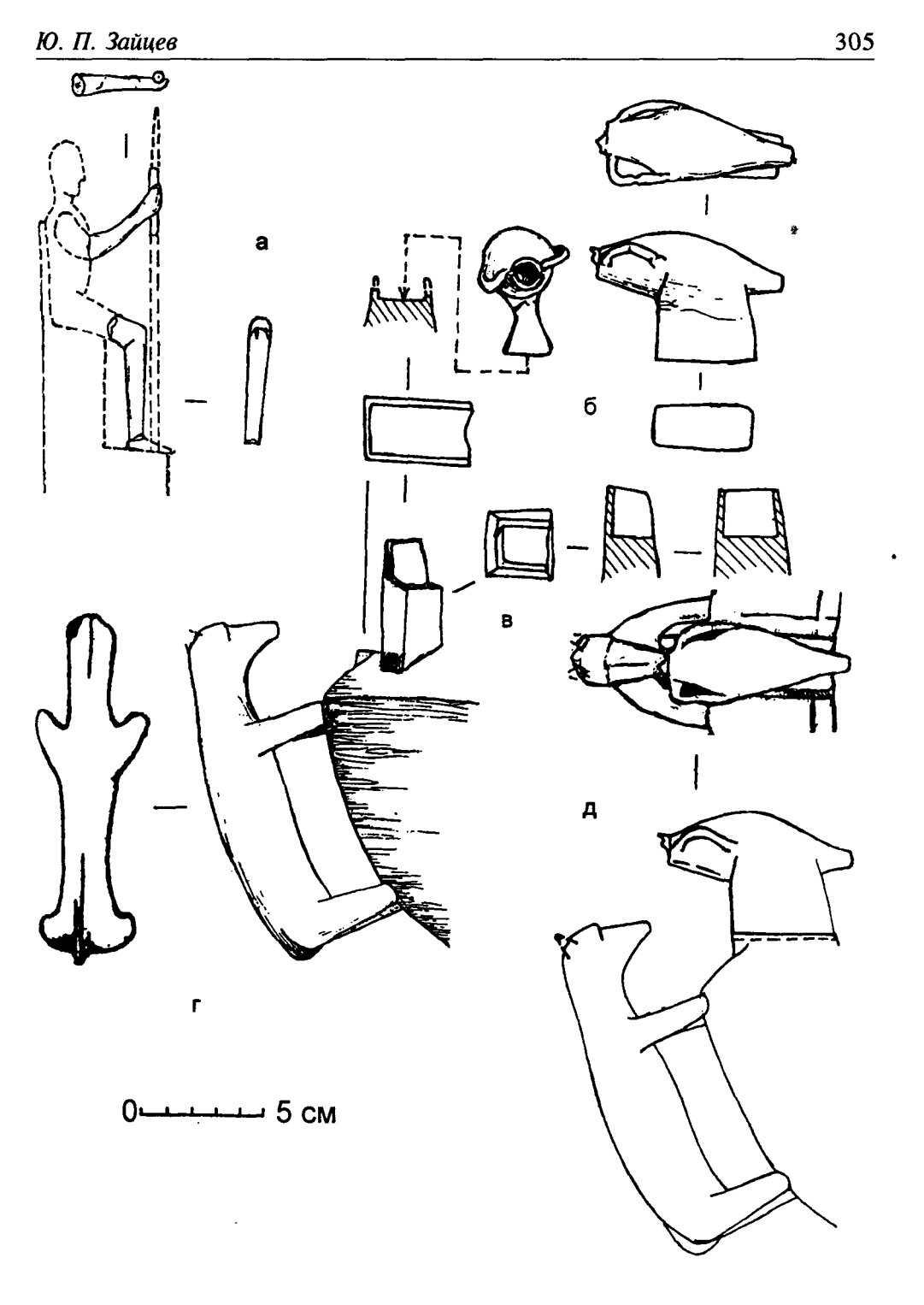
5. *Деревянный сложнопрофилированный сосуд* в виде вазы на высокой ножке, в основании которой вырезано квадратное в сечении гнездо-паз *(илл. 7, 5)*. Диаметр дна 14,0 см, венчика — 24,0 см, высота — 25,0 см; предмет выточен из сосны на токарном станке.

6. *Краснолаковая тарелка* с вертикальным бортиком, глина слоистая, покрыта густым оранжевым лаком *(илл. 4, 6)*. Насечки на внешней стороне бортика и ребра, горизонтальные врезные линии на внутренней стороне бортика. Раздавлена грабителями: сохранились фрагменты верхней части; диаметр венчика 15,3 см. Тип 1, вариант 1а. Датировка — в пределах второй половины I в. н. э. *(Труфанов 1997: 184)*.

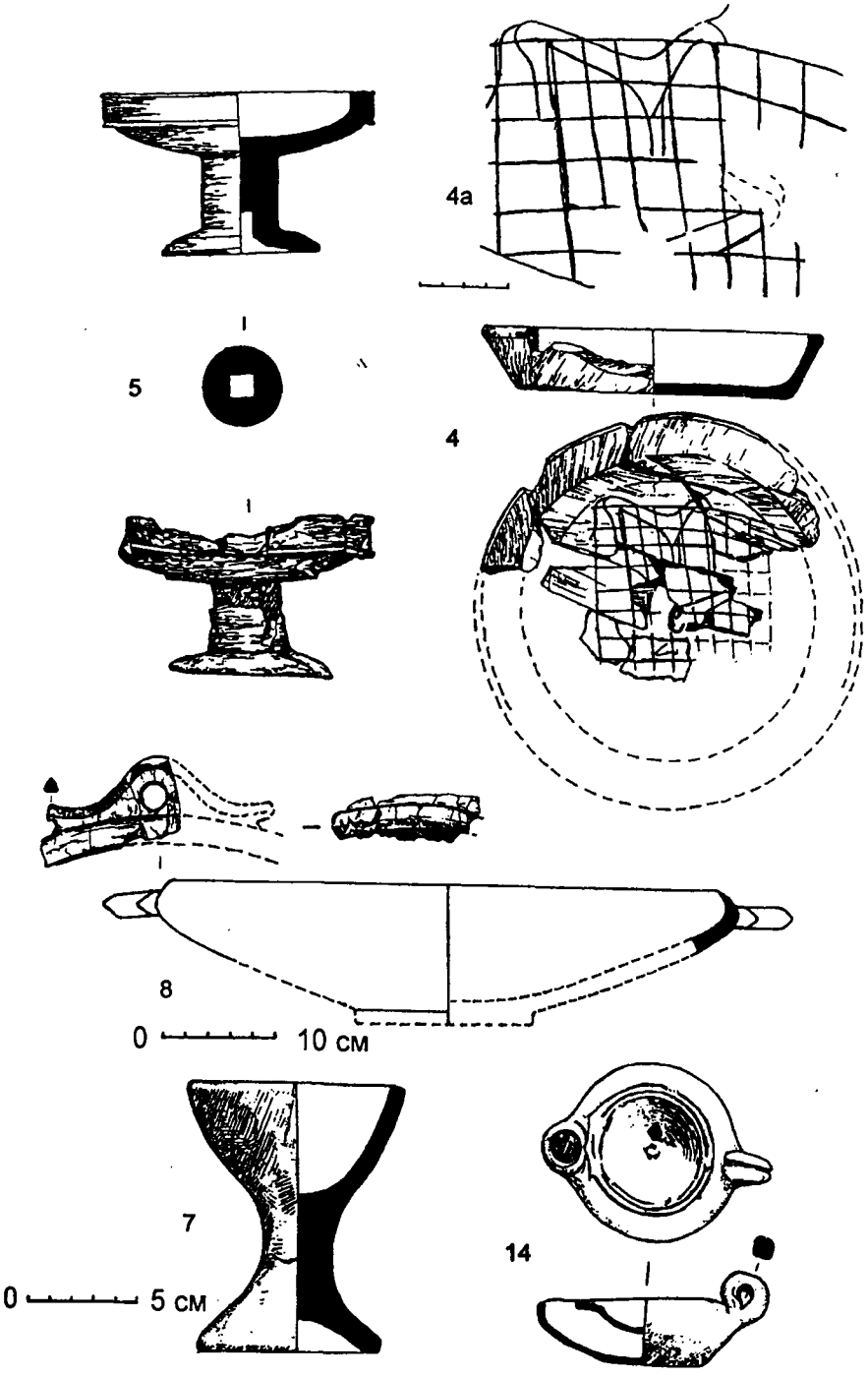
7. *Лепная лощеная курильница* открытого типа на ножке. Склеена из трех фрагментов, на дне сохранились остатки сгоревшего органического вещества. Диаметр дна 8,0 см, венчика 9,4 см, высота 11,2 см *(илл. 7, 7)*.

8. *Фрагменты верхней части соснового блюда* с загнутым внутрь венчиком и фигурными ручками; диаметр венчика 48,0 см *(илл. 7, 8)*. Основная часть сосуда полностью истлела под глиной обвалившегося участка свода.

9. *Слой рубленого камыша* толщиной до 10 см, залегавший пятном неправильной формы на дне, у западной стенки камеры *(илл. 2, 9; 8)*. Поверх тлена и под ним прослежены обрывки тонко выделанной кожи, один из которых был перекрыт сохранившимся куском кожаного ремня с железной пряж-



Илл. 6. Детали деревянного сосуда с фигурками.



Илл. 7. Деревянные и керамические сосуды из склепа.

кой (9.21). Частично поверх камышового тлена, частично в нем и под ним зафиксировано большое количество деталей конской сбруи, залегавших в определенном порядке *(илл. 8)*.

9.1. *Фрагменты железных удил* с колесовидными псалиями, длина звеньев 6 см, диаметр псалиев 7,2 см *(илл. 8)*. Тип 3, вариант б. I—II вв. н. э. *(Марченко 1996: 75—76)*.

9.2, 9.4. Две железные бляхи с отверстием в центре, снабженные четырьмя подвижными железными зажимами, в которых сохранились остатки кожаных ремней *(илл. 8, 9.2, 9.4)*. Диаметр блях 9 см, лицевые поверхности позолочены.

9.3, 9.12. Две железные кольцевые пластины, снабженные четырьмя подвижными железными зажимами, в которых сохранились остатки кожаных ремней *(илл. 8, 9.3, 9.12)*. Диаметр пластин 9 см, лицевые поверхности позолочены.

9.5, 9.6, 9.7, 9.8. Железные прямоугольные подвески с заостренными концами и подвижными зажимами, в которых сохранились остатки кожаных ремней. Размер 8×2 см. Некоторые сохранились фрагментарно *(илл. 8, 9.5, 9.6, 9,7, 9.8)*.

9.9, 9.13. Две железные кольцевые пластины, снабженные тремя подвижными железными зажимами, в которых сохранились остатки кожаных ремней *(илл. 8, 9.9, 9.13)*. Диаметр пластин 9 см, лицевые поверхности позолочены.

9.10, 9.11. Две железные бляхи с отверстием в центре, снабженные тремя подвижными железными зажимами, в которых сохранились остатки кожаных ремней *(илл. 8, 9.10, 9.11)*. Диаметр блях 9 см, лицевые поверхности позолочены.

9.14. Восемнадцать округлых бочковидных бусин из глухого белого стекла *(илл. 8, 9.14) (Алексеева 1978: 63, тип 2)*.

9.14а, 9.15. Два литых бронзовых кольца диаметром 4,2 и 3,2 см *(илл. 8, 14а, 15)*.

9.17а, 9.19, 9.21. Железные кольцевые пряжки с подвижными язычками, размер 4,6×4 см; на всех экземплярах сохранились остатки кожаных ремней шириной 4 см.

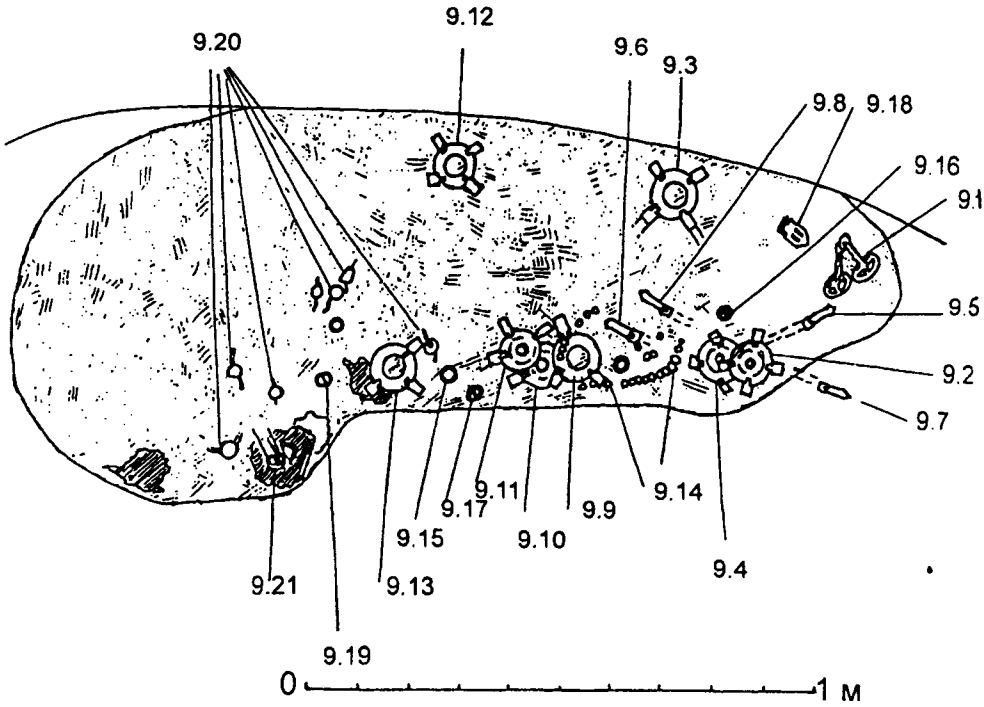
9.18. Фрагмент железного прорезного пластинчатого налобника прямоугольной формы, размером 6×3,2 см и толщиной 0,4 см *(илл. 8, 9.18)*.

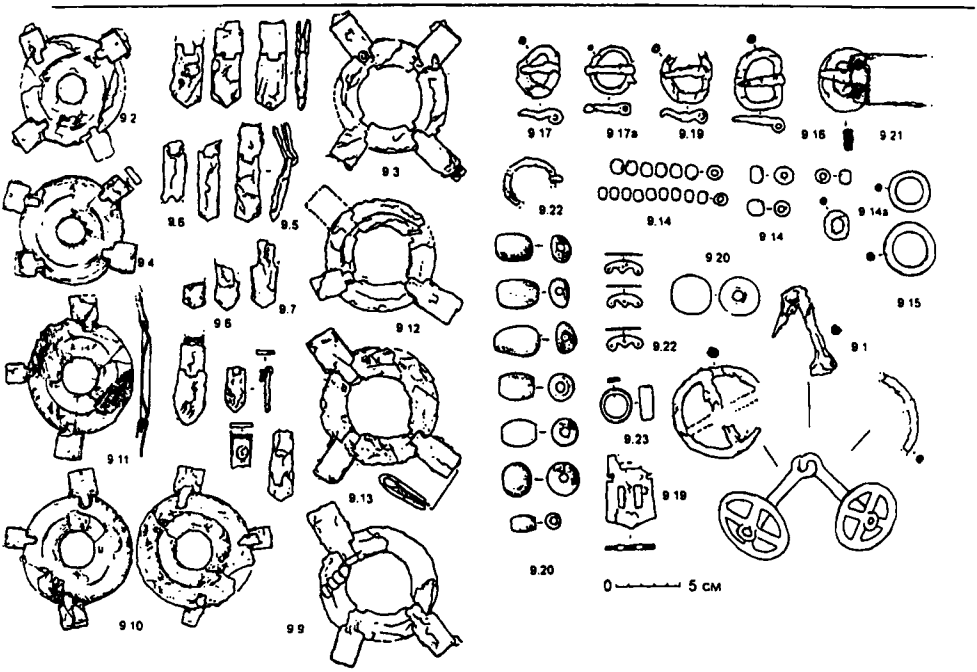
9.20. Крупные пронизи: три уплощенные неправильной формы из янтаря, две бочковидные и одна округлая из мела, одна округлая халцедоновая и одна бочковидная из глухого красного стекла *(Алексеева 1978: 25, тип 44; 65, тип 22) (илл. 8, 9.20)*; в каналах всех экземпляров сохранились остатки кожаных шнурков толщиной 2—3 мм.

9.22. Три бронзовые накладные пластинки сложной формы с остатками заклепок, размером 3×1,2 см *(илл. 8, 9.22)*. К предметам конской сбруи отнесены условно, так как найдены при просеивании грунта из грабительского отвала.

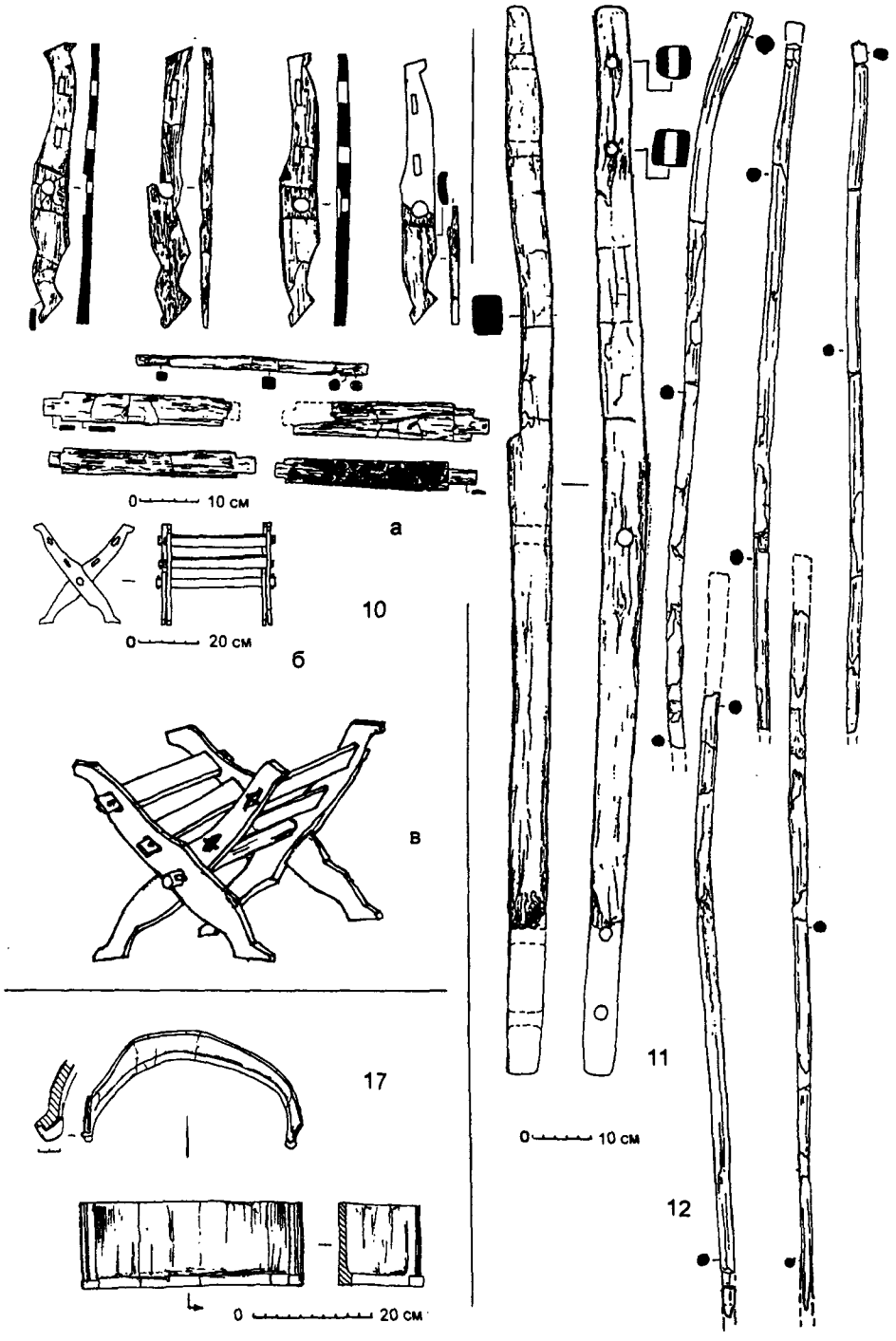
9.23. Бронзовое литое кольцо, плоское в сечении, диаметром 2,4 см *(илл. 8, 9.23)*.

10. *Комплект* из четырех фигурных пластин, четырех прямоугольных дощечек и стержня, вырезанных из кизилового дерева *(илл. 9, 10а)*. Склеены из многочисленных обломков (не хватает верхних частей двух пластин) и за-





Илл. 8. План расположения и рисунки деталей конской сбруи.



Илл. 9. Деревянные предметы из-под днища колоды.

тем собраны в раскладную подставку сложной формы, напоминающую курульное кресло *(илл. 9, 10 б,в)* и состоявшую из двух крестовин, соединенных четырьмя планками и закрепленных подвижно на оси. Все детали достаточно небрежно обструганы ножом. Высота предмета 34,0 см, длина 35,0 см, толщина лопастей крестовин 1,5—2,0 см, длина 43,0 см, толщина планок 0,8—0,5 см *(илл. 9, 10)*. Сохранность хорошая: предмет восстановлен в объеме.

11. *Деревянный брус*, прямоугольный в сечении, с пятью сквозными отверстиями, одно из которых расположено в центре, а по два — у окончаний. Ширина и толщина бруса составляет 7 см, длина 176 см, диаметр сквозных отверстий — 2 см, грани и торцы заглажены. Порода древесины не определена, предмет разломан на две части, сохранность хорошая *(илл. 9, 11)*.

12. *Пять стержней*, восстановленных из обломков, длиной ок. 1,3 м каждый *(илл. 9, 12)*. Изготовлены из обструганных молодых побегов сосны, круглые в сечении, диаметр нижних частей — 1,8—2 см, верхних — 2—2,4 см. Один из сохранившихся торцов небрежно отесан, на втором вырезана круговая бороздка для фиксации шнура. Сохранность фрагментов разная: от хорошей до состояния сильного истлевания; в склеп предметы были помещены в разломанном состоянии, плотной «связкой» *(илл. 2, 12)*.

13. *Четыре стержня*, представляющие собой обрезки веток ореха лещины с неснятой корой, круглые в сечении, толщиной 2,0 см *(илл. 10, 13)*. Три экземпляра сохранились фрагментарно, четвертый полностью: его длина 45 см, торцы аккуратно обструганы, а один снабжен сквозным отверстием.

14. *Краснолаковый светильник* с приземистым круглым корпусом, маленьким рожком, вогнутым щитком и петлеобразной ручкой *(илл. 7, 14)*. Щиток окружен двойным валиком, изображения нет. Высота изделия 3,0 см, максимальный диаметр 8,0 см, лак светло-оранжевый, местами пятнистый, с металлическим блеском.

15. *Фрагменты двух деревянных стержней* (прослеженная длина 20 см, толщина 1 см), спиралевидно украшенных полосами красного и черного лакового красителя *(илл. 10, 15)*. Древесина сильно истлела, определению не поддается.

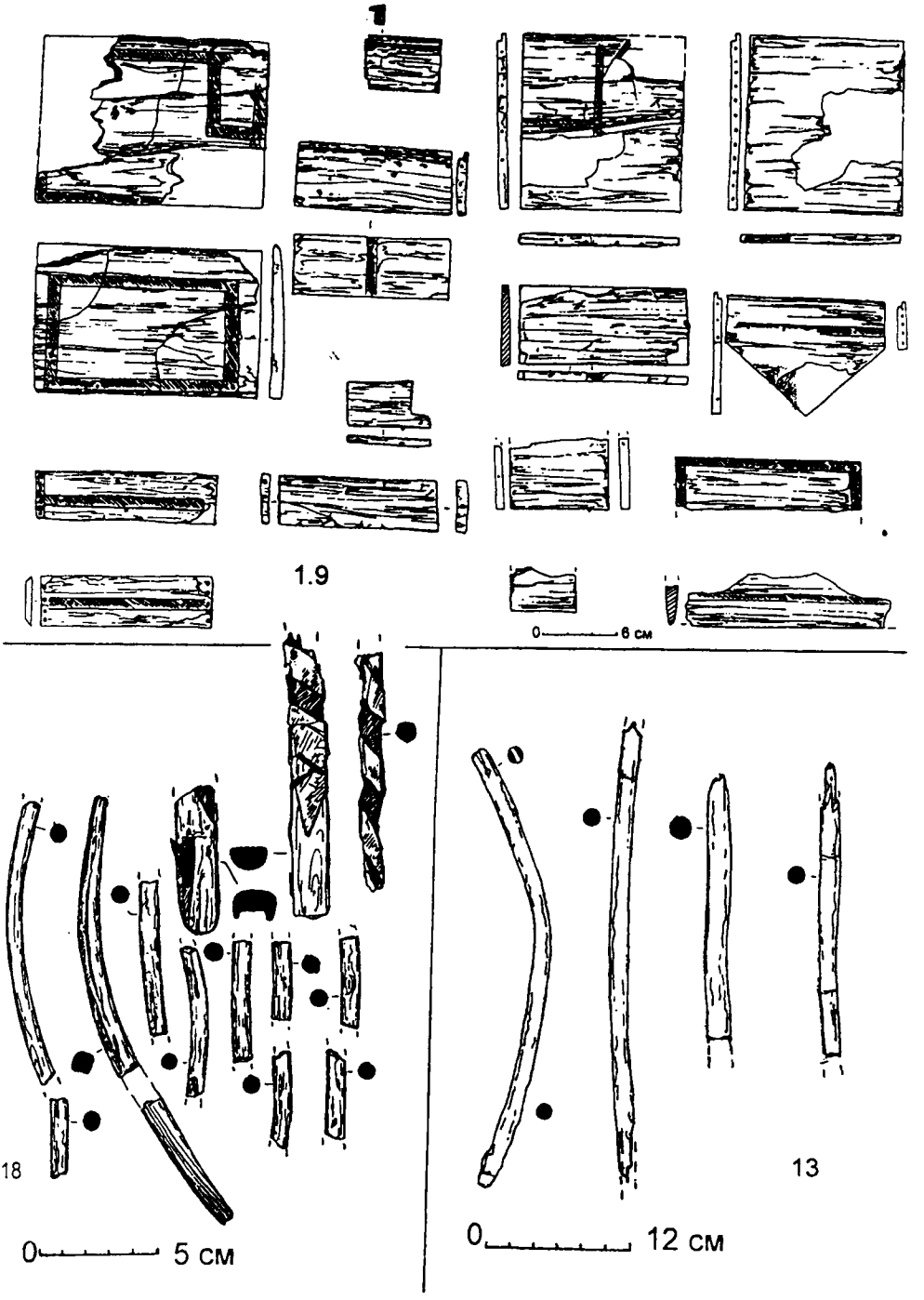
16. *Деревянная пластина* округлой в плане формы размером 20×22 см и толщиной 3—4 мм *(илл. 2, 16)*. Сохранность очень плохая, порода определению не поддается.

17. *Деревянная изогнутая пластина* с фигурно обработанными торцами *(илл. 9, 17)*. Судя по утолщенному основанию, устанавливалась вертикально, как показано на таблице. Высота составила 15 см, длина 37 см, толщина основания 1,5 см. Порода древесины не определена; сохранность хорошая; склеена из трех фрагментов.

18. *Мелкие фрагменты* тонких обструганных деревянных сосновых стерженьков — 11 штук *(илл. 10, 18)*. Извлечены из грабительского отвала, назначение не определено.

19. *Многочисленные остатки ткани*, сильно истлевшей, шерстяной, редкого плетения серо-зеленого цвета; в одном месте прослежен скрученный из нее жгут *(илл. 2, 17)*.

В качестве хроноиндикаторов, позволяющих достаточно узко датировать комплекс погребений склепа № 595, можно назвать краснолаковую тарелку, краснолаковый светильник, железную фибулу, железные удила и золотые бляшки, которые в целом типичны для позднескифской и сарматской куль-



Илл. 10. Деревянные предметы из склепа.

тур. Их совокупность позволяет определить время захоронений склепа 595 второй половиной I — началом II вв. н. э.

Перейдем теперь к более сложной части работы — интерпретации представленного комплекса, даже после частичного разрушения грабителями сохранившего большую научную ценность и уникальность.

Прежде всего необходимо отметить, что среди большого количества грунтовых склепов-катакомб всех крымских позднескифских могильников лишь немногие содержали по два погребенных, а все остальные предназначались для гораздо большего числа умерших *(Дашевская 1991: 65)*. Так, на Усть-Альминском некрополе известно только одно (не считая публикуемого) неограбленное парное захоронение в склепе № 620, по богатству не имеющее себе равных *(Пуздровский, Зайцев, Лобода 1997)*.

Очевидная редкость представленной ситуации вызывает определенные трудности и разночтения при реконструкции картины захоронения в склепе и последовательности совершаемых здесь действий. Как видно из планов условных ярусов *(илл. 2)*, дощатый сосновый гроб находился на полу в центре камеры, а дубовая колода оказывалась как бы зажата между ним и южной стенкой катакомбы, подмяв под себя разложенный на этом месте комплект разломанных деревянных предметов. Казалось бы, это может указывать на вторичность колоды и первичность гроба, но колода (учитывая ее высоту и высоту гроба с двускатной крышкой, которая больше максимальной высоты покатого потолка в камере) физически не могла быть занесена в склеп во вторую очередь. Другой вариант — колода с погребением сначала находилась в центре камеры, а затем была переставлена к южной стенке, чтобы освободить место для захоронения в гробу. Он также не может быть принят, потому что длина колоды примерно на 20 см больше расстояния от ступеньки до скопления предметов конской сбруи и границы слоя рубленого камыша *(илл. 2)*. Все эти несоответствия приводят к третьему, несколько неожиданному выводу, который снимает упомянутые вопросы и противоречия. Оба захоронения в склепе были совершены одновременно, а все предметы сразу размещены в строгом соответствии с ритуалом. Следовательно, установка колоды на скопление обломков деревянных изделий также не была случайной и имела свой смысл.

Другой непонятный элемент — слой рубленого камыша с комплектом парадной конской сбруи, локализованный у дальней западной стенки камеры. Конфигурация этого пятна, расположение бус, железных и бронзовых деталей, а также наличие истлевших остатков выделанной кожи над и под органическим слоем, необычно большое количество крупных пряжек (6 вместо традиционной одной, подпружной) приводят к еще одному необычному выводу. Комплекс остатков и предметов, обозначенный на плане под № 9, был конским *макетом-куклой* натуральной величины, оболочка которого была скроена и сшита из кусков выделанной кожи, а основной объем плотно набит рубленым камышом. Кожаные ремни с железными пряжками служили, очевидно, для стягивания куклы в нескольких местах, с целью придания ей соответствующей формы, а готовое объемное конское изображение было снабжено полным комплектом парадной сбруи.

Попытаемся теперь произвести полную реконструкцию картины захоронений склепа 595, дающую, возможно, ключ к разгадке представленного здесь жертвенного погребального ритуала.

После очищения склепа путем воскурений (курильница в северо-западном углу) под восточную стенку камеры, головой на север, был уложен макет коня в парадном облачении, а у южной стенки подготовлено место для установки колоды с главным захоронением. Для этого здесь разложили предварительно разломанные вне склепа (напомню об отсутствии двух обломков подставки) пять сосновых шестов, брус с пятью отверстиями, раскладную подставку — «курульное кресло», округлый деревянный диск, четыре отрезка ореховых веток, изогнутую деревянную пластину и краснолаковый светильник, накрытые сверху большим количеством серых и красных шерстяных тканей. Следующий акт — установка колоды и гроба. Затем на спину коня, предварительно застеленную толстой шерстяной тканью плотного плетения, был поставлен большой сосуд со сливом и фигурками, а к северу от него, вдоль стенки камеры, расставлены краснолаковая тарелка, лепная курильница и три деревянных сосуда.

Сочетание необычных предметов с особыми элементами погребального обряда не оставляет сомнения в том, что здесь представлен редчайший, если не уникальный, случай погребения служительниц культа с большим количеством специализированного «реквизита», некогда задействованного в сложных ритуально-жертвенных церемониях. Кроме того, сама идея обустройства погребального сооружения преследовала главную цель — обеспечить загробное существование умерших, а реализовывалась эта идея путем его сакрализации *(Попова 1984: 133)*. Очевидно, что главное «действующее» лицо здесь — женщина, погребенная в *дубовой колоде*. Относительная редкость использования колод и их «элитарность» в позднескифской культуре теперь хорошо известны *(Высотская 1994: 57; Пуздровский, Зайцев, Лобода 1997: 99)*; может быть, тем самым реализовывалась идея помещения избранных умерших в ствол — символ мирового древа и мировой оси, воплощение медиатора, связывающего верхний и нижний миры *(Гугуев 1992: 119)*. В связи с этим необходимо отметить, что обилие *деревянных* предметов в склепе вряд ли случайно — древесина, наряду с золотом и серебром, была специфическим ритуальным материалом в среде ираноязычных кочевников *(Гугуев 1992: 123—124)*.

Также очевидно, что преднамеренно испорченные предметы под днищем колоды — условная собственность покойной, инструмент ее «магический», выделенный в особую группу.

Самый «простой» предмет, происходящий отсюда, — светильник: вместилище «живого» огня, который, как известно, играл особую и важнейшую роль в обрядово-жертвенных действиях древнего населения Евразии *(см., напр., Бессонова 1983: 35)*. В данном случае показательно полное отсутствие на нем каких-либо изображений, обычных для вещей этого типа. Возможно, «безликий» светильник был выбран специально, в качестве инструмента ритуальных церемоний, отличного от обычных осветительных приспособлений, украшенных изображениями, несущими смысловую нагрузку.

Раскладная подставка, конструктивно напоминающая «курульное кресло» *(Фролова 1997: Табл. XLII)*, вряд ли являлась раскладным стулом, как это может показаться сразу. Отсутствие верхней рабочей плоскости в сочетании с небольшими размерами, малой толщиной и хрупкостью его несущих конструкций делают более вероятным использование этого предмета в качестве, например, подставки для одного из крупных деревянных сосудов. Другое пред-

положение: перед нами уменьшенная модель раскладного «курульного кресла» — элемент ритуального действия, символизировавший царский трон, символ власти. Интересно, что в иранской традиции путешествию царя-солнца соответствовал перенос трона царя, имевшего солярную символику *(Бессонова 1983: 69)*. В пользу последней версии как будто бы указывает полное отсутствие следов трения и нагрузки на опорных частях предмета: установка на нем сосуда неизбежно должна была привести к изношенности верхних и нижних граней опорных ножек.

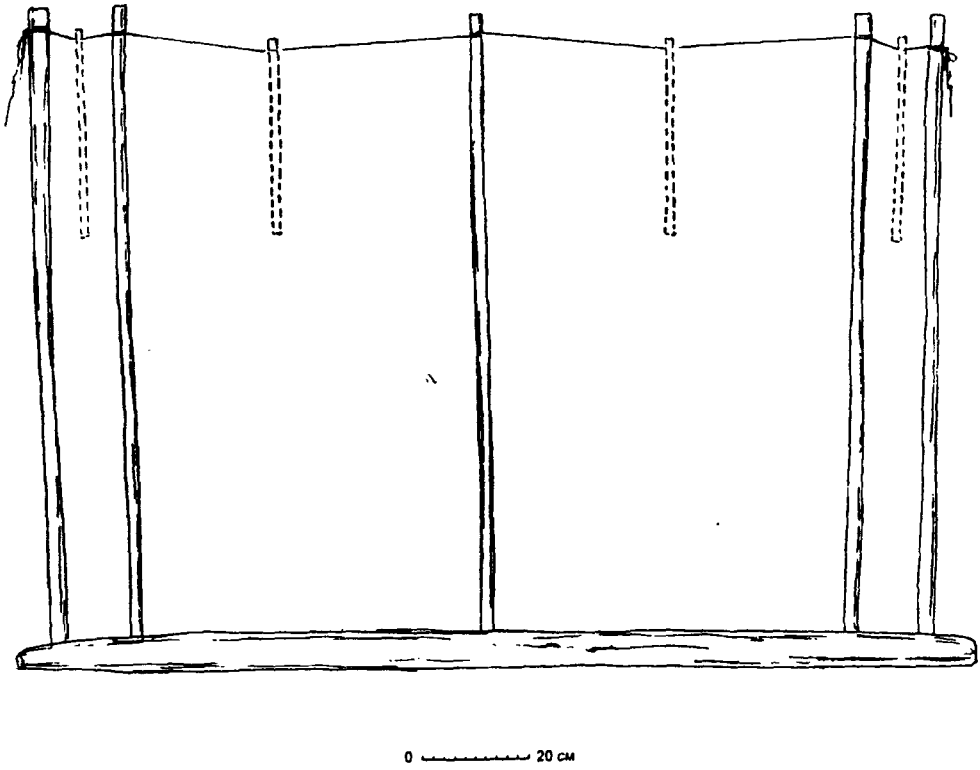
Совпадение количества сосновых жердей, гнезд в деревянном брусе и диаметров их сечений делает заманчивым предположение о том, что это элементы одной конструкции; но если вставить жерди в гнезда бруса, то мы получим «прибор» совершенно необъяснимый; не приведет к разгадке и канавка вокруг верхнего торца одного из стержней, служившая для закрепления веревки. Поэтому придется либо оставить такую реконструкцию без комментариев (неизвестное «шаманское» приспособление?), либо искать для упомянутых элементов другое объяснение.

Четыре обрезка веток ореха лещины: оставленная кора, вероятно, должна была символизировать «живое», первозданное дерево; если это так, то ореховые палочки — элемент, без сомнения, ритуальный и довольно важный. Если по образцу полностью сохранившегося отрезка реконструировать сквозные отверстия и в остальных трех, то их, например, можно равномерно, по четырем промежуткам, разместить на веревке между пятью шестами в деревянном брусе, и мы получим еще более сложное и более непонятное приспособление *(илл. 11)*. Значительная степень гипотетичности подобных реконструкций очевидна, однако и она имеет право на существование, если учитывать обособленность предметов под колодой и их предполагаемую взаимосвязь: конструктивную и логическую.

Еще одно «непонятное» изделие — дугообразно изогнутая деревянная пластина, стоявшая на ребре, имевшая характерные пазы-вырезы на торцах *(илл. 9)* и производящая впечатление своеобразной миниатюрной ширмы-загородки. Может быть, каким-то образом с ней был связан тонкий деревянный диск (№ 16), но подобные предположения уже выходят за рамки научных реконструкций.

Большинство предметов, занимавших пространство у южной стенки камеры, так или иначе связаны с образами коня.

Прежде всего, это «натуральный макет» самого животного, оснащенный полным комплектом парадной позолоченной сбруи. В отличие от многих других случаев, где в погребальном ритуале использованы тела настоящих животных, к тому же никогда не помещавшиеся рядом с «хозяином», конкретный пример выглядит явлением совершенно особым. Во-первых, это изображение абстрактного животного, его обобщенный образ; именно поэтому создатели макета выбрали более сложный путь и не изготовили простое чучело, которое хотя и выглядело бы более реалистичным, но все же было бы изображением конкретной особи. Из первого вывода следует второй: «конский идол» — один из элементов церемониального культового оснащения, но связанный по контексту уже со вторым захоронением, в гробу *(илл. 2)*. Роль подобного обрядового элемента могла быть очень значительной: «В разных индоиранских традициях существуют представления о коне, как о мировой жертве, медиаторе, соединяющем сферы мироздания, носителе земного пло-



Илл. 11. *Вероятная реконструкция предмета из-под днища колоды (№ 11—13).*

дородия...Во всех индоевропейских традициях прослеживается преимущественная связь коня с солнцем. <...> Эти данные дают основание рассматривать...значительиую часть изображений коня как символ бога солнца» *(Кузьмина 1984: 98)*.

Среди комплекта деревянной посуды особое место, несомненно, занимает массивная деревянная чаша со сливом и фигурками, которую есть основания считать главным предметом данного сакрального набора. Действительно, по сложности исполнения и идеологической нагрузке этот предмет не имеет себе равных среди многих тысяч вещей позднескифской культуры; трудно найти ему близкое соответствие и среди сарматских древностей.

Основным объектом направленного сакрального воздействия в данном случае был определенный объем жидкости, поверхность («зеркало») которой была заключена в красное кольцо, на которое «накладывались» две пентаграммы. Нетрудно заметить *(илл. 4, б)*, что главной вершиной первой пентаграммы был большой конь, «пьющий» из амфоры, а четыре другие, более мелкие фигурки соответствовали остальным ее лопастям. Стационарны, слиты с сосудом здесь только фигурки животных, амфора — съемный элемент. Более загадочна вторая пентаграмма, образованная высокими столбиками-пьедесталами, «вырастающими» из тулова сосуда, и развернутая по отношению к первой на 180 градусов. Отсутствие всех пяти вставок не позволяет логически завершить композицию, оставляя место для умозаключений и догадок.

Одно из вероятных предположений: при всей своей индивидуальности данный предмет несет в себе «общеиндоиранскую» информацию о трех сферах мироздания, представление о древней евразийской модели мира. Сам материал, из которого изготовлен сосуд, и столбики могли бы символизировать мировое древо, фигурки животных (лошадей или оленей) говорят сами за себя; в этом случае навершиями столбиков могли быть вставные фигурки птиц. Но возникает много вопросов: почему столбиков пять — вместо традиционных четырех «мировых деревьев»? *(Попова 1984: 134)*, и какое отношение к композиции имеет амфора? Почему некоторые фигурки съемные? Перечень вопросов можно продолжить, и вряд ли можно получить на них однозначные ответы. Оставляя право полного «прочтения» этого предмета за специалистами соответствующего профиля, позволю себе привести первое, самое общее впечатление: сосуд предназначался для сакральных действий с питьевой (дождевой?) водой, заключенной в сложную «идеограмму», и предназначенной для ритуального питья домашними животными.

Остальные три церемониальных деревянных сосуда были вспомогательными. Среди них особый интерес представляет тарелка с конскими фигурами, вписанными в крупную клетку. Изображение прямоугольника (квадрата), разделенного на клетки, может быть трактовано как схема жертвенника, связанного с солярным культом *(Попова 1984: 139—140)*. В таком случае изображенные кони могли быть жертвенными. Для чего могла использоваться тарелка с таким сюжетом, предположить однозначно нельзя: беспорядочные надрезы на ее дне могут указывать на разрезание в ней мяса, может быть, жертвенного животного.

Подведем итог публикации этого уникального археологического комплекса. Представляется очевидным, что в склепе № 595 Усть-Альминского позднескифского некрополя были захоронены «старшая» и «младшая» жрицы, исполнительницы разнообразных и сложных обрядовых церемоний. Насколько исключительным событием стала смерть первой из женщин, можно судить по набору культовых раритетов, отражавших различные направления солярного культа и являвшихся могущественными инструментами «общения» со стихиями солнца, неба, огня и воды, от которых напрямую зависело благополучие древних.

Модель раскладного кресла, светильник, деревянная «ширма» и предполагаемая разборная конструкция из бруса, шестов и ореховых палочек были «сакральной собственностью» «хозяйки» склепа, ее персональным набором. Принадлежность конского идола и набора деревянных сосудов однозначно определить труднее. Если считать захоронение в гробу второстепенным, то можно видеть в нем условного конюха, «сопровождающего» натуральный макет животного и «прикрепленный» к нему набор ритуальной посуды. В этом случае весь сложный контекст погребального комплекса был призван сохранить и обеспечить индивидуальное могущество женщины, некогда входившей в круг первых лиц позднескифского общества.

Post scriptum. В августе 1997 г., на раскопе 3, который расположен в 156 м к юго-западу от склепа № 595, был открыт склеп № 634, поразительным образом похожий на «склеп жриц». Абсолютно такая же планировка, конструкция и большая глубина входной ямы, ориентация, размеры и форма камеры, даже смещение ее к югу, — и все это при том, что на Усть-Альминском могильнике преобладает совершенно иной тип грунтовых склепов-катакомб.

Огромная закладная плита была отвалена в древности, но погребения в камере казались непотревоженными. Условный верхний ярус содержал два мужских захоронения: одно в полусидячем положении, в северо-западном углу (среди костей таза обнаружен железный наконечник дротика и бронзовая пластина), другое — в дубовой колоде, головой на северо-восток, сопровождаемое светлоглиняной амфорой типа С. В нижнем ярусе также было расчищено два погребения, оба находились в больших дубовых колодах, головой на восток. Мужское захоронение, располагавшееся у северной стенки, было практически безынвентарным (у шеи найдены две трубчатые золотые пронизи, а в изголовье колоды — краснолаковый светильник с изображением Медузы Горгоны и деревянная палка с серебряными пластинчатыми обоймами). Особый интерес представляли кости его скелета: по предварительному определению, у покойного при жизни были повреждены шейные позвонки, правая кисть и полностью отрублен острым клинком довольно большой сегмент свода черепа, который затем был неправильно приставлен и сращен с основной костью.

Самым интересным оказалось четвертое, женское захоронение, у южной стенки, помещенное в камеру самым первым. Вокруг колоды было разложено 7 различных стеклянных сосудов (бальзамарии, чашки, шаровидные сосуды) и 1 конический лепной. Крышка колоды оказалась несколько сдвинута в древности, а область верхней части костяка — аккуратно перемещена. Из погребального инвентаря сохранилось несколько десятков золотых бляшек и подвесок (точно таких же, как и в склепе 595), сердоликовые и халцедоновые бусы, обрывки золотой фольги, бронзовые колокольчики, китайское бронзовое зеркало с центральной петлей и иероглифами, а также семь стеклянных каплевидных вставок (точная аналогия — № 1.1 из склепа 595) и массивная золотая шпилька с петлей — замок украденного древними грабителями браслета. Колода была поставлена на тонкий слой разложенных стеблей камыша, под которым открылся десятисантиметровый пласт крупных древесных углей и золы, составлявший как бы подиум для основного погребения склепа.

Абсолютное сходство и синхронность двух рассмотренных женских погребений в колодах очевидны; особенно показательна здесь «изолирующая материя» между днищем колоды и полом склепа — древесный уголь в одном случае и разломанные деревянные предметы в другом. Может быть, оба примера объединены общим замыслом, с той лишь разницей, что во втором случае жреческие принадлежности были разломаны и сожжены, а в первом только приведены в негодность. С другой стороны, здесь нет конских принадлежностей и деревянных сосудов, а сопровождающее захоронение — мужское.

Как это часто бывает, новая находка поставила много вопросов и подняла ряд новых проблем, решать которые — дело дальнейших исследований.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеева 1975 — Алексеева Е. М. Античные бусы Северного Причерноморья // САИ. М., 1975. — Вып. Г1—12.

Алексеева 1978 — Алексеева Е. М. Античные бусы Северного Причериоморья // САИ. М., 1978. — Вып. Г1—12.

Амброз 1966 — Амброз А. К. Фибулы юга европейской части СССР II в. до н. э. — IV в. н. э. // САИ. М., 1966. — Вып. Д 1—30.

Бессонова 1983 — Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. — Киев, 1983.

Высотская 1994 — Высотская Т. Н. Усть-Альминское городище и некрополь. — Киев, 1994.

Гугуев 1992 — Гугуев В. К. Кобяковский курган (К вопросу о восточных влияниях на культуру сарматов I в н. э. — начала II в. н. э.) // ВДИ, 1992. — № 4. — С. 116—129.

Дашевская 1991 — Дашевская О. Д. Поздние скифы в Крыму // САИ. М., 1991. — Вып. Д 1—7.

Зайцев, Лысенко, Пуздровский и др. 1997 — Зайцев Ю. П., Лысенко А. В., Пуздровский А. Е., Семин С. В., Татарцев С. В. Охранные исследования грунтового склепа на Усть-альминском позднескифском некрополе // Археология Крыма, 1997. — № 1. — С. 159—162.

Кузьмина 1984 — Кузьмина Е. Е. Опыт интерпретации некоторых памятников скифского искусства // ВДИ, 1984. — № 1. — С. 93—108.

Марченко 1996 — Марченко И. И. Сираки Кубани. — Краснодар, 1996.

Попова 1984 — Попова Е. А. О декоративном оформлении склепа N 9 восточного участка некрополя позднескифской столицы // ВДИ, 1984. — № 1. — С. 129—145.

Пуздровский, Лобода 1993 — Пуздровский А. Е., Лобода И. И. Отчет об охранных раскопках Усть-альминского позднескифского некрополя в 1993 г. // Научный архив КФ ИА НАН Украины, № 303.

Пуздровский, Зайцев, Лобода 1994 — Пуздровский А. Е., Зайцев Ю. П., Лобода И. И. Отчет об охранных раскопках Усть-альминского позднескифского некрополя в 1994 г. // Научный архив КФ ИА НАН Украины, № 345.

Пуздровский, Зайцев, Лобода 1995 — Пуздровский А. Е., Зайцев Ю. П., Лобода И. И. Отчет об охранных раскопках Усть-альминского позднескифского некрополя в 1995 г. // Научный архив КФ ИА НАН Украины, № 367.

Пуздровский, Зайцев, Лобода 1996 — Пуздровский А. Е., Зайцев Ю. П., Лобода И. И. Отчет об охранных раскопках Усть-альминского позднескифского некрополя в 1996 г. // Научный архив КФ ИА НАН Украины, № 394.

Пуздровский, Зайцев, Лобода 1997 — Пуздровский А. Е., Зайцев Ю. П., Лобода И. И. Погребения сарматской знати I в. н. э. на Усть-альминском некрополе // Херсонес в античном мире. Историко-археологический аспект. Тезисы докладов конференции. — Севастополь, 1997. — С. 98—100.

Труфанов 1997 — Труфанов А. А. Типология краснолаковых тарелок с вертикальным бортиком (по материалам могильников юго-западного Крыма) // Бахчисарайский историко-археологический сборник. — Симферополь, 1997. — Вып. 1. — С. 182—191.

Фролова 1997 — Фролова Н. А. Монетное дело Боспора. — М., 1997.

ИДЕЯ ЖЕРТВЫ В ИСКУССТВЕ XVII—XX ВЕКОВ

Л. И. Акимова

ТАНЕЦ ЖИЗНИ
(АНТИЧНОСТЬ И ПУССЕН)

Памяти Георгия

Размышляя о путях развития искусства, в котором всегда для настоящего огромную роль играло созданное предшественниками наследие, мы сталкиваемся с одним загадочным явлением. Некоторые, а вернее, почти все важнейшие иконографические блоки, созданные древностью, не отменяются впоследствии, а, напротив, интенсивно используются. В особенности это касается искусства античности, которое служило для последующих времен «нормой и образцом». Возникшая на основе пристального внимания к античности т. н. *античная традиция* — это громадный культурный пласт, который пока еще должным образом не понят и не осмыслен.

Разные авторы и с разных сторон пытались подбираться к нему. Чаще — знатоки западноевропейского искусства, гораздо реже — антиковеды *(ср. Salis 1947)*. Но и у тех и у других пока получался общий результат: античность служила неиссякаемым источником для художников последующего времени. Т. е. выходило, что античное искусство — это неподвижный резервуар, из которого можно было брать необходимое: одним художникам — мотив, другим — тему, третьим — сюжет, четвертым — готовые иконографические типы, пятым — иллюстрации к литературным (поэтическим, мифологическим или историческим) текстам. Даже такие глубокие знатоки древности, как Э. Панофски, видели в античной традиции лишь отношение мертвой культуры и живой современности, т. е. отношение одностороннего *заимствования (Panofsky 1972; 1930; 1951; 1969)*. Однако такое отношение никак не объясняет необходимости этой связи. Почему черпают именно в античности (мы здесь сейчас абстрагируемся от других древних «источников») и именно нечто определенное: например, Рафаэль — сюжет морского триумфа в «Галатее», Микеланджело — тип саркофага с Временами года (у него — дня), Рембрандт — образ римской Флоры, который в самом искусстве Рима почти никак не отразился, а Веласкес — миф о превращении Арахны в паука? Выбор тех или иных аспектов «традиции» современными исследователями признается безусловно и исключительно *сознательным*.

Но можно было бы привести целый ряд примеров загадочного сходства в памятниках и целых культурах, творцы которых не только не могли быть знакомыми друг с другом, но порой и разделены тысячелетиями. Так, у Микеланджело всплывают чисто этрусские формы пластического видения жизни, которые он не мог заимствовать ни из каких отдельных конкретных памятников. Создатель Царского кургана под Керчью, вероятно, даже не подозревал, что тысячелетием раньше уже была создана очень похожая гробница в Микенах («Сокровищница Атрея»). Римляне времен Адриана и Севера изображали некоторые ритуальные сцены точно так же, как неведомые им критяне XIV в. до н. э. *(Акимова 1998: 60—77)*. А творцы греческой геометрики, сами не осознавая того, возрождали в керамике орнаментальные находки неолита (например, шахматный орнамент).

Такие случаи показывают, что художественный процесс — явление очень сложное и, вероятно, мало зависящее от целенаправленной воли отдельных его носителей, которые в те или иные периоды могут значительно воздействовать на формирование лика искусства, однако не могут отменить его общего хода. Этот ход подчиняется неким объективным законам, которые сейчас еще почти совсем не ясны. Априори мы можем полагать, что один из таких законов диктуется мифоритуальным происхождением искусства. А поскольку центральным стержнем мифоритуала выступает жертвоприношение, то, следовательно, и позднейшее искусство, в каких бы поэтических формах оно ни выступало, должно прямо или косвенно хранить в себе этот древний смысл.

Мы попытаемся показать отмеченный аспект проблемы на сопоставительном анализе двух внешне совершенно разнородных явлений — греческих статуэток Гекаты и одной из известнейших картин мирового искусства — пуссеновского «Танца человеческой жизни». Опуская речь о жертвенном характере древнего танца, который слишком хорошо известен по его первобытному генезису и включенности во все главнейшие ритуальные праздники у разных народов, остановимся только на двух чертах. Во-первых, танец среди прочих своих семантических аспектов имел смысл имитации неостановимого, закономерно повторяющегося хода небесных светил. Это касается в основном *хоровода* — его архаичнейшей формы. Во-вторых, танец, перейдя из живого обряда в искусство, уже на уровне классической Греции застыл в отработанных символических типах, которые были доведены до абсолюта в своей формально-смысловой законченности. Его иконография, о которой будет речь в нашей статье, конструктивно далее уже не могла развиваться и, следовательно, могла лишь включаться в иные духовные уровни древней традиции.

Гекатейон — чрезвычайно интересный тип античной скульптуры, к сожалению, из-за своей специфической природы (небольшой размер — в среднем около 20 см высотой; неопределенность жанра — полурельеф-полускульптура; часто ремесленность исполнения) мало известный даже в истории античного искусства *(Petersen 1880/81; Kirfel 1948; Kraus 1960)*;[1] исключением является лишь дошедший в письменных свидетельствах памятник знаменитого мастера постфидиевского времени Алкамена, стоявший у входа на афинский Акрополь.[2] Судя уже по названию, гекатейон является изображением богини Гекаты, обычно трехглавой, в иногда и трехтелой *(илл. 1)*. Этимология имени ее говорит о том, что она — ипостась двух великих греческих богов, Аполлона Геката и Артемиды Гекаты, «далекоразящих» богов смерти *(Wernicke 1896a)*. Это хтоническая богиня — страж, судя по ее многоглавию, какого-то определенного пространства. Загробный мир, по античным воззрениям, был потенциальным вместилищем Хаоса, постоянно грозящим упорядоченному бытию живых. Поэтому предохранить их от его разрушительного воздействия могло божество, имевшее наибольшую власть в мире призраков. Таким божеством и была Геката. Как показал Г. Узенер, троичность образа Гекаты первоначально не имела специфического смысла и являлась сокращенным выражением множественности *(Usener 1903: 1 f.)*, т. е. три головы означают, что Геката стережет вверенное ей пространство (город, акрополь, дом, могилу) *со всех сторон*. Тело Гекаты обычно представлено в виде гермы. Это знак глубокой древности образа, так как сохраняется аниконическая форма простого столба. Сверху герма завершается полосом, венчающим одновременно все три головы. Полос — атрибут богов подземного мира, долженствующих обес-

печивать благоденствие на земле.[3] Но вместе с тем полос — это и модифицированный образ колонны, как бы заключающейся внутри гермы и составляющей внутренний стержень всех трех Гекат. Колонна присутствует в гекатейонах вплоть до поздней античности, и ее нельзя истолковать иначе, как древнейший образ божества-*дерева*, не отмененный позднейшей антропоморфизацией,[4] причем это божество гораздо древнее той карийской богини Гекаты, которая, как считают, появилась в Греции в VI в. до н. э. Это древнее великое божество природы, от которого она произошла и которое уже во II тыс. до н. э. встречалось в изображениях колонн на Крите и в Микенах.[5] Один из ярких примеров здесь — Львиные ворота в Микенах XIV в. до н. э. *(Orthmann 1975: 516—517, Taf. 453)*.

Вокруг Гекаты часто встречается хоровод танцовщиц *(Petersen 1880/81: 26 f.; Kraus 1960: 129 f., 139 f.; LIMC III, 2, 1986: Charis, Charites 28 f.; LIMC VII, 2, 1996: Hekate 218 f.)*. Их 3 — соответственно тройной сущности божества. Масштаб фигур уменьшен; архаистические одеяния говорят о сохранении в них древней традиции ритуального танца,[6] а полосы с покровами на головах (там, где они есть) — о причастности к хтоническому миру. Кто эти танцовщицы? Они не могут представлять реальных служительниц культа Гекаты, это — богини, основным выражением сущности которых является *танец*. Это могут быть или Хариты, римские Грации, или — Горы, «стражи неба и Олимпа», как называл их Гомер *(Il. V. 479 sq.)*.

Хариты в иконографии часто встречаются с Аполлоном, но, как показывают надписи, они упоминаются и с Артемидой Гекатой, Горы же связаны с ипостасью Артемиды Селеной и с Аполлоном-Гелиосом.[7]

Танец характерен двумя признаками: он замкнут — составляет хоровод; он обращен не внутрь, к богине (такой вариант встречается редко), а наружу, к зрителю. В памятниках римского времени, среди которых находится один из лучших гекатейонов — венецианский[8] *(Reinach 1924; Kraus 1960: Taf. 9, 1—3; LIMC III, 2, 1986: Charis, Charites 30; LIMC VII, 1, 1996: Hekate 224) (илл. 1)*, хоровод составляет особенно резкий контраст по отношению к иератическому образу божества. Он должен был восприниматься как непрерывный, ритмический, замкнутый цикл движения, — как «год». «Круговратный» — постоянный эпитет года в античной литературе *(ср. Il. II. 471, X. 469, XI. 295, XIV. 244 sq.; Od. II. 107, XI. 379; Pind. Pyth. VI. 21)*.[9] Танцовщицы фактически не видят друг друга, но их видит зритель — в постоянной смене их непрерывного круговратного движения. Танец-*время* дополняет образ Гекаты — стража *пространства*. Поэтому тип гекатейона с хороводом, возникший в начале эпохи эллинизма, соединяет в себе идею пространства и времени — в образе божества, охраняющего организованное бытие человека. Одновременно гекатейон с хороводом воплощает и сам образ такого бытия — постоянного в его вечном движении.

Еще до появления данного типа скульптуры аналогичные представления существовали в искусстве греков. Статуэтка богини из Лувра, ок. 700 г. до н. э. *(Perrot, Chipiez 1898: 150, fig. 30; Hampe, Simon 1980: 276, № 429)* — ее называют Артемидой, — очень близка по своему замыслу к гекатейону из Венеции. Иератическое божество, причастное к круговратному движению солнца, судя по солярным знакам на шее, воплощает гармонию и согласие в бытии космоса; на ее платье изображен танец-хоровод. Видимый ход движения солнца отсчитывает ритм движения танцовщиц. Эта гармония имеет музыкальную природу, и в Греции несколько более позднего времени Пифагором будет соз-

Илл. 1. Гекатейон с танцовщицами. Из коллекции Гримани. I в. до н. э. — I в. н. э. Венеция, Археологический музей.

дан образ космоса как большого музыкального инструмента, издающего гармонические звуки *(Лосев 1960: 30)*.[10]

Та же идея сохранялась и в поздних античных памятниках, как, например, в румынском гекатейоне II в. из Сибиу *(Fleischer 1973: Taf. 121—122a) (илл. 2)*. Необычно большой размер (1,20 м высотой), пластически развитый и торжественный облик богини говорят о том, что она теперь не только страж пространства, владыка трех миров — земли, небес и преисподней *(Hes. Theog. 404 sq.)*, воплощение трех фаз луны *(Corn. n. d. 34; Schol. Eur. Med. 396; Serv. Schol. Aen. 511; Акимова 1983: 76, прим. 66)*, какой Геката стала считаться в Риме, но и в своем роде космократор. «Мощная среди богов, и в Эребе и в небе владыка», — сказал о ней Вергилий *(Vergil. Aen. VI. 466)*. О функции космократора свидетельствовала уже греческая система гекатейона с хороводом, в которой объединились понятия пространства и времени. Этот космократор — хтоническое по природе божество, и потому от него зависело постоянное возрождение жизни.

В структуру позднего гекатейона из Сибиу уже включен и образ человека. Он здесь не имперсональный зритель, стоящий вне, а как бы включенный в огромное тело мира, в пространстве которого начинается и завершается пространство его собственной жизни. На одеянии одной из трех Гекат, эпендите, помещено многофигурное изображение, повествующее о жизни человека, и именно женщины, с которой образ Гекаты был тесно связан изначально. Жизнь женщины показана в ее главных моментах: рождение, посвящение в мистерии Гекаты, исполнение ритуальных действ в честь богини, смерть *(Fleischer 1973: 286 f.)*. Рождение и смерть, как начало и конец человеческой жизни, приравнены к всеобщему вечному танцу природы; он помещен в самом низу композиции и логически завершает рассказ. Хоровод танцующих совершается в честь Аполлона и Артемиды, фигуры которых открывают и завершают изображения фризов. В образах этих богов слились пространство и время природы, гармония космоса и движение человеческой жизни. В этом контексте жизнь женщины дает нечто вроде модели *счастливой судьбы* (как показывает присутствие Тюхе и ее мужского паредра), потому что благодаря мистериальной связи с божеством человек получает возможность жить в ритме с природой.

В рассмотренных памятниках, охватывающих почти тысячелетний период, заметно единство структуры, художественной системы, идеи охраны порядка космоса от разрушительных сил смерти. Причем можно констатировать не только ближайшее сходство иконографии, но и единство отразившейся в ней мировоззренческой системы. Процесс развития заключается в основном в *разворачивании* первоначально свернутого образа. Конечно, это развитие очень многопланово и отражает, в итоге, весь путь развития античного общества и его сознания. Но все же нельзя не отметить и определенной замкнутости его многовекового цикла. На позднем этапе, представлением гекатейоном из Сибиу, вся система памятника доведена до такой пластической дифференцированности, что на этом пути уже не могла развиваться далее. Памятник все более «персонализируется», и в гекатейоне из Сибиу рассказ о жизни женщины стремится выйти из рамок картины вечно сущей природы, в которую он включен. Четырем фризам «биографии» противостоит образ Аполлона-Гелиоса — воплощенного *акме* бытия, у которого никогда не наступит закат.

Илл. 2. Гекатейон с изображениями на эпендите. Из Сибиу. II в. н. э. Румыния, Германнштадт.

Илл. 3. *Н. Пуссен. Танец человеческой жизни. Конец 1630-х гг. Лондон, Коллекция Уоллес.*

Проходит еще несколько веков, и в XVII в. у Никола Пуссена появляется картина «Танец жизни» (1639—1640), хранящаяся в Англии, в Коллекции Уоллес *(Гликман 1964: Илл. 16; Blunt 1966: № 121; Wild 1980: 90, № 95; Золотов 1988: Илл. 240) (илл. 3)*.[11] Как ни странно, находим в ней все конститутивные элементы античных гекатейонов с хороводами. Тема картины та же, принадлежащая к кругу «вечных» тем: жизнь человека в природе. Тем более интересно сопоставить работу художника нового времени с ее древним «прототипом».

Основное ядро композиции Пуссена составляет античный гекатейон с хороводом, то есть ритуальный танец в честь гермы божества.[12] Это обстоятельство в известных нам работах о Пуссене не отмечено, но сомнений не вызывает. Во-первых, несмотря на симметрическое соответствие гермы Януса и фигуры Хроноса, хоровод сдвинут к герме; во-вторых, герма увенчана гирляндами, как божества у древних на посвященных им праздниках, в том числе и на других картинах самого Пуссена.[13] Но сразу же следует отметить отличие: хоровод у Пуссена движется не вокруг гермы как вокруг кумира, что очевидно при сопоставлении «Танца» с «Золотым тельцом» *(Blunt 1966: № 26; Wild 1980: № 23; Золотов 1988: Илл. 224)*, а рядом с ней; и герма, римский Янус, бог всех начал *(Otto 1918: 1176 f.)*,[14] воплощает прошлое и будущее, в то время как танец-жизнь совершается в настоящем. Они пребывают в разных временах, воплощая их же пластически. Хоровод-жизнь своим непрерывным

Илл. 4. Н. Пуссен. Танец человеческой жизни. Эскиз. Конец 1630-х гг. Эдинбург, Национальная галерея Шотландии.

кругом замыкает центральное место в картине, а прошлое и будущее (Янус) как не-сущие присутствуют в свернутом виде.

Кроме того, в картине Пуссена время выступает в трех разных лицах: Януса, Аполлона-Солнца и Хроноса. Не только Янус, в честь которого танцуют женщины, но и Аполлон и Хронос имеют непосредственное отношение к танцу. Это все разные времена. Герма Януса с его ликами прошлого и будущего воплощает время *историческое*, или *человеческое*, потому что прошлое и будущее существуют только в человеческом сознании.[15] К ним добавляется время настоящее — танец тесно связан с гермой; словно воплощенное сознание танцующих, их кумир, герма возвышается рядом как памятник, статуя.[16]

Этим Янус принципиально отличается от Хроноса — персонификации *абсолютного* времени,[17] которое можно назвать временем природы. Женщины танцуют под его аккомпанемент. Крылатый, «быстрый, как мысль», он безучастно сидит — что особенно заметно в эскизе *(Blunt 1979: 51, fig. 48; Rosenberg et al. 1994: 279, № 90) (илл. 4)*,[18] видимый в статической позе, как «остановившееся» время. Для танцующих оно неподвижно. Лира не принадлежит Хроносу. Это инструмент Аполлона, бога небесной гармонии *(Wernicke 1896: 110)*.[19] Хронос лишь представляет его на земле, проносящегося по небу в своей золотой колеснице.[20] Точно так же его представляет и Янус.[21] Оба эти бога неподвижны, и только Аполлон — действующий бог времени, движется в настоящий момент. Каждый миг его движения становится прошлым и предвосхи-

щает будущее, и все это вместе сливается в понятие абсолютного времени — Хронос. Сейчас Аполлон находится в зените, знаменующем не только середину пройденного пути, но и середину «преходящего» времени, т. е. настоящее. Это бог всех времен и, в частности, бог настоящего времени.[22] В отличие от неощущаемого человеком Хроноса и ощущаемого, но не-сущего в каждый данный момент Януса, Аполлон-Солнце воплощает истинно человеческое бытие. Его движение и хоровод небесных танцовщиц детерминируют ритм танца на земле, и в нем находит отражение небесная музыка и небесная гармония. Это своеобразный вариант платонической концепции жизни.[23]

Со всех трех сторон, от всех трех богов к танцу жизни идут импульсы смерти. Янус обращен к танцующим своим ликом прошлого. Хронос своим присутствием подтверждает, что каждое мгновение, становясь прошлым, поглощается вечностью. К тому же он, совершенно обнаженный, выдает большое сходство с греческим Танатосом, богом смерти *(LIMC VII, 2, 1994: Thanatos 28, 51)*.[24] Аполлон последний миг в зените, в кольце Зодиака. Сейчас начнется спуск, закат и смерть. Видимо, не случайно за спиной Хроноса, сидящего на Западе, высится гробница (более отчетливо данная в эскизе).[25] Гробница есть и за гермой Януса, но она менее внушительна. Там она не символ предстоящей смерти, а памятник уже осуществленной жизни, над которым высится молодой лик Януса, глядящий в будущее.

Смерть таится и в самом хороводе. По Беллори и Фелибьену, у Пуссена танцуют Наслаждение, Богатство, Бедность и Труд *(Bellori 1672: 444; Félibien 1685)*.[26] Структура хоровода дихотомична, и представленные в нем четыре состояния жизни (если именно их имел в виду Пуссен) по существу сводятся к двум. Богатство и Наслаждение воплощают позитивный полюс бытия, его цель и мечту. Бедность и Труд — негативный, связанный с борьбой за существование. Таким образом, одна пара танцующих олицетворяет процветание и жизнь, другая — прозябание и смерть. Это отражено, кстати, и в иконографии танцующих: сухой венок на голове Труда, лохмотья Бедности и т. д.[27] Не случайно Богатство и Наслаждение изображены в некотором отдалении от гробниц, а Труд и Бедность — прямо напротив них. Хоровод, обращенный к зрителю своей парадной стороной, кажется прославлением жизни, с обратной же стороны он напоминает пляску смерти.[28] Но в нем постоянно сохраняется внутреннее равновесие: Богатство сменится Бедностью, Наслаждение Трудом,[29] но и Бедность и Труд останутся на заднем плане как мрачная основа человеческого бытия, как останутся там и саркофаги. На переднем плане — идеальный лик жизни: блеск, красота, совершенство.

Очень может быть, что танцующие не только олицетворяют социальные категории жизни, но и ассоциируются с четырьмя Горами, которые сохраняют античную связь с Харитами-Грациями и с Аполлоном.[30] Человеческое начало могло здесь переплетаться с природным, которое, собственно, и делает танец непрерывным. Наслаждение и Богатство могли сопоставляться с Весной и Летом, Бедность и Труд — с Осенью и Зимой. Пуссен впоследствии развил тему Времен года в самостоятельный цикл, и смерть природы, Зима-«Потоп» *(Гликман 1964: Илл. 34; Blunt 1966: № 3; Золотов 1988: Илл. 281)* у него совсем по-античному будет связана со смертью человека, чего, например, нельзя было найти у Брейгеля.

С этой точки зрения небезынтересны в композиции путти. Сидевшие в эскизе при Хроносе, в картине они располагаются у обоих богов — и Хроноса, и

Януса. Путто при Янусе, историческом времени, символизирует суету жизни, при Хроносе, абсолютном времени, — ее быстротечность. Они помещены так, что оказываются включенными и в вертикальную, и в горизонтальную перспективу. В глубинном направлении это ряд: младенец — образ Времени — саркофаг, что можно понять следующим образом. Каждая жизнь, зародившись, неизбежно кончается смертью и поглощается временем. Но она же составляет содержание времени, немыслимого без его человеческой наполненности. При этом особо подчеркнута волновавшая художников новой эпохи тема возрастов человеческой жизни. Как и в античности, выделено акме — возраст зрелости. Все участники хоровода пребывают в «цветущей поре», столь поразительно яркой на фоне бессознательного младенчества путти и безучастной старости дряхлого Януса и Хроноса. С другой стороны, путти связаны с хороводом и Аполлоном. Как «дети» танцующих-женщин и богов-Времен,[31] они наделены двойной природой. Отрешенно сидящие на земле, как бы только что рожденные ею, они претворяются в две пары танцующих, бессмертную и смертную, и одна из них постоянно уходит в могилу, под землю, а другая возрождается в солнечном свете, в безграничном пространстве и бесконечном природном времени. Здесь Пуссен находит решение проблемы, открытой им в первых «Аркадских пастухах» (*Blunt 1966: 80, № 119; Золотов 1988: Илл. 214*): несовпадение бессмертия природы и смертности человека.

Важным элементом картины является *дерево*. В эскизе фигурировала могучая пальма, стоящая рядом с саркофагом. Ее античная и новоевропейская символика недвусмысленно говорили о том, что это символ победы над смертью человеческого духа *(Cumont 1942: 219; 481, n. 1, 2; 482, n. 3; 495, n. 3; Ferguson 1961: 36; Lexikon 1971: 365—366)*. В картине Пуссен перенес дерево к герме Януса и связал его с хороводом. С живыми листьями и полузасохшими ветками, оно стало аналогом круговратного движения жизни. Как сказано в Илиаде, «листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков» *(Il. VI. 146 sq.)*. Пуссен, видимо, мыслил дерево подобием лавра Аполлона, однако, не акцентируя породы, придал ему более общий смысл древа жизни. Ведь ритуальный танец совершается не только в честь Аполлона, Януса, Хроноса, но и в честь этого дерева тоже.[33]

На этом круг замыкается. Мы возвращаемся к древнему гекатейону с хороводом, сердцевиной которого является колонна, первоначально дерево и образ-знак природы. Пуссеновский танец жизни в конечном счете совершается в честь этого великого божества, его могучей силы — potestas nascendi, vivendi, moriendi. Любопытно было бы проследить формирование самого понятия «жизни» в искусстве, но это совсем особая задача. Отметим здесь только, что у Пуссена жизнь есть хоровод, а хоровод, каким бы ни был временами его тонус, — это праздник, который длится вечно. Он длится — по крайней мере, в сознании Пуссена, — начиная с античной эпохи, потому что в картине есть точка отсчета времени — Янус, и это время — античное. Время-герма продолжает сохранять и свою функцию стража, и именно «стража великого мира» *(Lucret. De rer. nat. 1433 sq.)*,[34] гармонии человека и космоса. Этот страж, по Пуссену, будет стоять вечно: его лик будущего устремлен за пределы картины.

Едва ли близость Пуссена к античности может объясняться простым интересом его к «античной традиции». Несомненно, изучение древностей, особенно пристальное у мастеров Возрождения, но не менее глубокое и в средне-

вековье, помогало проникнуть в суть ее художественной системы. Но столь же важно и то, что сама эта система, живая и потенциально творческая, продолжала храниться в глубинах памяти прошедших поколений и воздействовала на воображение, разум и фантазию художников. Буквальных аналогий «Танцу жизни» в искусстве греков и римлян не найти, и сама эта «вечная тема» в античности как тема не известна. Более того, волновавшие Пуссена проблемы находятся в иной плоскости, чем у древних ваятелей, да и качество и функция памятников несопоставимы: у Пуссена картина, предназначенная для украшения стен, — шедевр, у мастеров гекатейонов — средние, ремесленные вещи-обереги, охраняющие дом, город и саму жизнь от посягательства разрушительных сил. Так что же это — случайное совпадение? Едва ли. Закономерность связей слишком очевидна и в формальной и в смысловой структуре, и при более детальном анализе можно было бы привести целый ряд крупных и мелких «соединительных звеньев», протянувшихся к Пуссену от поздней античности через эпохи средних веков и Возрождения. Они, разумеется, не лежат на поверхности, но они существуют.

Итак, остается допустить, что не только Пуссен «*выбирал*» античность из дошедшего художественного наследия для построения своей картины мира, но и античность «*выбирала*» Пуссена для дальнейшего развития созданной ею концепции бытия. Возможно, не стоит представлять историю искусств как хронологический набор: стран, эпох, периодов, стилей, биографий мастеров, существующих довольно независимо друг от друга. У искусства, как и у истории, есть свои магистральные направления и единые программы, которые, однажды возникнув, в дальнейшем лишь продолжают развиваться, усложняться, дифференцироваться. Если о писателе сказано, что он, независимо от жанров, в которых работает, всю жизнь пишет один большой роман, то, вероятно, и все творческие люди вообще создают своим трудом одно великое произведение. Они создают его уже тысячелетия, в разных краях огромной ойкумены, но трудность заключается в том, чтобы из множества отдельных фрагментов воссоздать его единый облик. Тема у этого произведения одна: жизнь человека. Основа ее — связанный с мифом ритуал.

Кстати, эпоха Возрождения, заново «открывшая» античность, не воспринимала ее как погребенную веками древность, а люди того времени не ощущали себя новым, молодым народом. Один из героев диалогов Джордано Бруно говорил: «Мы старше и имеем более зрелый возраст, чем наши предшественники» *(Бруно 1949: 63)*. При таком взгляде на жизненный процесс стирались грани между разными эпохами, народами и нациями, и история казалась сферой действия единой человеческой формации, имеющей свои фазы рождения, процветания и смерти. В «Танце жизни» Пуссена кружатся две пары — прекрасная и бедная, радостная и скорбная. Может быть, это не только образ современности — XVII века, может быть, это и образ жизни в ее всеобщей исторической судьбе? Например, танец молодой античности и уставшего поколения Пуссена. В представлении художника жизнь человечества есть вечная смена поколений, из которых все уходящие вольно или невольно становятся жертвами новых витков бытия. Сам образ Времени-жреца, пожирающего все сущее на земле, возник уже в глубокой древности. Но теперь он, трансформировавшись, вырастает в могучую метафизическую силу, необходимость подчинения которой составляет высший смысл жизни философического человека.

ЛИТЕРАТУРА

Акимова 1983 — Акимова Л. И. Новый памятник скульптуры из Пантикапея (к проблеме гекатейонов) // ВДИ, 1983. — № 3. — С. 66—88.

Акимова 1991 — Акимова Л. И. Трансформация греческих мифов в позднеантичном искусстве (цикл «Подвиги Геракла») // Сообщения ГМИИ им. А. С. Пушкина. Под ред. И. Е. Даниловой. — М., 1991. — Вып. 9. — С. 9—38.

Акимова 1998 — Акимова Л. И. Саркофаг из Агиа Триады и ритуал жертвоприношения в античности // Введение в храм. Под ред. Л. И. Акимовой. — М., 1998. — С. 60—77.

Бруно 1949 — Бруно Дж. Диалоги. Пер. с итал., ред., вступ. ст. М. А. Дынника. — М., 1949.

Гликман 1964 — Гликман А. С. Никола Пуссен. 1594—1665. — Л.-М., 1964.

Золотов 1988 — Золотов Ю. К. Пуссен. — М., 1988.

Лосев 1957 — Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. — М., 1957.

Лосев 1960 — Лосев А. Ф. Античная музыкальная эстетика. Вступ. очерк и собр. текстов А. Ф. Лосева. — М., 1960.

Платон 1971 — Платон. Сочинения в трех томах. — М., 1971. — Т. 3. — Ч. 1.

Овидий 1957 — Овидий. Метаморфозы. Пер. с лат. С. Шервинского. — М., 1977.

Bellori 1672 — Bellori G. P. Le vite de' pittori, scultori et architetti moderni. — Roma, 1672.

Blunt 1960 — Blunt A. Poussin et les cérémonies religieuses antiques // La Revue des arts, 1960. — An. 10. — P. 57—66.

Blunt 1966 — Blunt A. The Paintings of Nicolas Poussin. A Critical Catalogue. — London, 1966.

Blunt 1976 — Blunt A. Poussin's «Dance to the Musique of Time» Revealed // Burlington Magazine for Connoisseurs, 1976. — № 2. — P. 844 f.

Blunt 1979 — Blunt A. The Drawings of Poussin. — New Haven, London, 1979.

Charbonneaux, Martin, Villard 1969 — Charbonneaux J., Martin R., Villard F. Grèce classique (480—330 J. C.). — Paris, 1969.

Cumont 1942 — Cumont F. Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains. — Paris, 1942.

Curtius 1935 — Curtius L. Musik der Sphären // RM, 50, 1935. — S. 348—353.

Emmerling 1939 — Emmerling S.-Ch. Antikenverwendung und Antikenstudien bei Nicolas Poussin. — Würzburg, 1939.

Evans 1901 — Evans A. The Mycenaean Tree and Pillar Cult. — London, 1901.

Félibien 1685 — Félibien A. Entretiens sur les vies et sur les ouvrages des plus excellents peintres anciens et modernes. — Paris, 1685. — T. 3.

Ferguson 1961 — Ferguson G. Signs and Symbols in Christian Art. — New York, Oxford U. P., 1961.

Fleischer 1973 — Fleischer R. Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien. — Leiden, 1973.

Fuchs 1959 — Fuchs W. Die Vorbilder der neuattischen Reliefs. — Berlin, 1959.

Hampe, Simon 1980 — Hampe R., Simon E. Un millénaire d'art grec, 1600—600. — Fribourg, 1980.

Hug 1919 — Hug. Kalathos // RE X,2, 1919. — S. 1548—1549 f.

Kirfel 1948 — Kirfel W. Die dreiköpfige Gottheit. — Bonn, 1948.

Kraus 1960 — Kraus Th. Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland. — Heidelberg, 1960.

Laland 1786 — Laland J. Voyage d'un français en Italie, 1765—1766. — Paris, 1786². — T. IV.

Lexikon 1971 — Lexikon der christlichen Ikonographie. — Basel, Wien, 1971. — Bd. III.

LIMC III, 2, 1986 — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC). — Zürich, München, 1986 (Charis, Charites; Chronos).

LIMC VI, 2, 1992 — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC). — Zürich, München, 1992 (Thanatos).

LIMC VII, 2, 1996 — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC). — Zürich, München, 1996 (Hekate).

Malala 1831 — Ioannis Malalae Chronographia et Recensione Ludovici Dindorfi. — Bonnae, 1831.

Mirimonde 1972 — Mirimonde, A. P. de. Poussin et la musique // Gazette des Beaux-Arts, 1972. — № 3. — P. 129—150.

Orthmann 1975 — Orthmann W. Der Alte Orient / Propyläen Kunstgeschichte, Bd. 14. — Berlin, 1975.

Otto 1918 — Otto W. R. Ianus // RE, Suppl. III, 1918. — Sp. 1175—1191.

Panofsky 1930 — Panofsky E. Herkules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst / Studien der Bibliothek Warburg, XIII. — Leipzig, Berlin, 1930.

Panofsky 1951 — Panofsky E. Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History. — New York, 1957.

Panofsky 1960 — Panofsky E. A Mythological Painting by Poussin in the Nationalmuseum Stockholm. — Stockholm, 1960.

Panofsky 1969 — Panofsky E. Problems in Titian, Mostly Iconographic / The Wrightsman Lectures. — New York, 1969.

Panofsky 1972 — Panofsky E. Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance. — New York, London, 1972.

Perrot, Chipiez 1898 — Perrot G., Chipiez Ch. Histoire de l'art dans l'antiquité. — Paris, 1898. — T. VII.

Petersen 1880/81 — Petersen E. Die dreigestaltige Hekate, I—II // Archäologisch-Epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn, IV—V, 1880/81.

Picard 1960 — Picard Ch. Poussin et les sarcophagues latines de Rome // Actes Poussin I, 1960. — P. 117 s.

Reinach 1924 — Reinach S. Répertoire de la statuaire grecque et romain. Paris, 1924. — T. 5. — V. 1.

Rosenberg et al. 1994 — Rosenberg P. et al. Nicolas Poussin. 1594—1665. — Paris, 1994.

Rosenfeld 1954 — Rosenfeld H. Die mittelalterliche Totentanz. Entstehung — Entwicklung — Bedeutung // Archiv für Kulturgeschichte, 3. — Beiheft 2. — Münster, Köln, 1954.

Salis 1947 — Salis, A. de. Antike und Renaissance. — Erlenbach, Zürich, 1947.

Schmidt 1922 — Schmidt E. Die archaistische Kunst in Griechenland und Rom. — München, 1922.

Spitzer 1963 — Spitzer L. Classical and Christian Ideas of World Harmony // Prolegomena to an Interpretation of the Word «Stimmung». Hrsg. von A. Granville Hatcher. — Baltimore, 1963.

Usener 1903 — Usener H. Dreiheit // Rheinisches Museum für Philologie, N. F. 58, 1903. — S. 1 f.

Walker 1967 — Walker D. P. Kepler's Celestial Musik // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes XXX, 1967. — P. 228—250.

Waser 1899 — Waser. Chronos, 2. // RE III, 1899. - Sp. 2481—2482.

Weege 1926 — Weege F. Der Tanz in der Antike. — Halle und Saale, 1926.

Wernicke 1896 — Wernicke. Apollon // RE II, 1896. — Sp. 1—111.

Wernicke 1896a — Wernicke. Artemis // RE II, 1896. — Sp. 1335—1440.

Wild 1980 — Wild D. Nicolas Poussin. Zürich, 1980. — Bd. I—II.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. также *(Акимова 1983: 66—88)*. С формальной точки зрения гекатейоны имели ряд вариантов: а) трехчастная статуэтка Гекаты; б) трехсторонняя герма, увенчанная тройной головой; в) трехсторонняя герма, подобно фигуре, задрапированная в плащ. Все эти варианты могли иметь при себе хоровод танцовщиц. Во времена Аристофана гекатейоны стояли едва ли не в каждом афинском доме, служа ему оберегом. Эти небольшие статуэтки ставились обычно на высоких колонках. Общее представление о гекатейоне на постаменте дает изображение на римской копии с картины Тимомаха «Жертвоприношение Ифигении» — фреска из Боскореале в Метрополитен-музеуме Нью-Йорка *(Charbonneaux, Martin, Villard 1969: Fig. 383)*.

[2] Около 420 г. до н. э. *(Paus. II. 30. 2; CIA III. 268)*. Иногда эту статую называют Артемидой; вероятно, разница между Артемидой и Гекатой для древних была не столь существенной.

[3] В данном случае значение полоса приближалось к значению калафа *(см. Hug 1919: 1549)*.

[4] Во всяком случае, такое положение дел продолжало сохраняться в классической Греции. В статье проф. Николаса Ялуриса о храме Аполлона в Бассах, раскопками которого он руководил, высказана мысль о причинах отсутствия в этом замечательном храме традиционной культовой статуи. Ее заменяла *колонна* коринфского ордера (конструкцию храма составлял ордер ионийский). Это положение, подтвержденное убедительными доказательствами, кажется очень вероятным и позволяет думать, что в классической Греции продолжали, наряду с рассмотренными антропоморфными, жить и аниконические образы божеств — даже в т. н. высоком искусстве.

[5] См. специальное исследование А. Эванса, не утратившее значение по сей день *(Evans 1901)*.

[6] О танце как таковом существует обширная литература, однако в большинстве своем она не реконструирует ритуал *почитания танцем божества*, что очень важно для нас *(см. Weege 1926; Schmidt 1922: 43 f.)*.

[7] Ср. упоминаемую источниками статую Аполлона с Харитами *(Paus. IX. 35. 3; Plut. De mus. 14; ср. Schol. Pind. Ol. XIV. 10)*. С Харитами была связана, например, и акропольская Геката Алкамена: у нее и у Харит, стоявших тут же (очевидно, мраморный рельеф), у входа на Акрополь, был общий жрец *(IG II², 3101, 5050)*.

[8] Венецианский гекатейон — один их наиболее законченных и стильных по форме.

[9] В позднеантичных источниках Горы считались дочерьми Года *(ср. Nonn. Dion. VII. 16)*.

[10] О музыке сфер и мировой гармонии, какими они воспринимались в античности и христианстве, см. также *(Curtius 1935: 348—353; Spitzer 1963; Walker 1967: 228—250)*.

[11] К сожалению, нам осталась недоступной работа Э. Панофски, в которой могли быть затронуты интересующие нас аспекты картин Пуссена *(Panofsky 1960)*, равно как и статья Ш. Пикара, судя по теме, трактующая отношение мастера к проблемам жизни и смерти *(Picard 1960: 117 s.)*. В двух других работах, имеющих связь с античной проблематикой, рассматриваемая концепция не затронута *(Emmerling 1939; Blunt 1960: 57—66)*.

[12] Сам по себе танец ритуального смысла не имеет; он всегда совершается в честь божества. Все другие картины и рисунки Пуссена на тему танца непременно включают объект почитания, часто в образе гермы.

[13] Ср. пример из античности *(Fuchs 1959: Taf. Ia)*; ср. рисунки Пуссена «Путти с колесницей и козлом» — Рим, Собрание Рошетт *(Blunt 1979: 134, № 192)*; «Танец перед гермой Пана» — Виндзор Кастл, Королевская библиотека *(Blunt 1979: 94, fig. 111)* и др., не говоря о более известных картинах на тему античных мифов.

[14] Конечно, Янус не тождествен Гекате, тем более, как подчеркивает Овидий в «Фастах» *(Ovid. Fast. I. 89)*, у греков не было подобного Янусу божества; Геката же была, и с той же функцией. Но тем не менее нельзя не признать семантической близости этих двух божеств. Во-первых такая редчайшая черта, как *многоглавие*: в Греции многоглавой гермой мог быть представлен еще и Гермес, близкий Гекате во многих отношениях, но все же не столь популярный в частном культе и, вероятно, не обладавший властью, к примеру, «снять часть годов и переписать на отца», о чем просил Медею Ясон и что та собиралась сделать по изволению Гекаты *(Ovid. Met. VII. 164 sq.)*. Во-вторых, продиктованная ритуалом иератичность их памятников, часто в форме гермы. В-третьих, близки их функции стражей. И Янус, и Геката — охранители врат, путей, перекрестков. В поздней античности оба божества стали сближаться с Аполлоном-Солнцем, что для Гекаты совсем не удивительно, так как она является изначальной ипостасью Аполлона и Артемиды «Гекатов». Вероятно, и Янус тесно связан с ними, о чем говорит латинское совпадение *Diana/Ianus*. Оба были связаны с числом дней солнечного года: 365. Так, Гекате посвящались подземные святилища с числом ступеней 365 *(Malala 1831: 307 (0 407/8))*, у Януса на пальцах правой руки обозначалась цифра CCC, левой — LX *(Plin. N. H. XXXIV. 33; Macrob. Satur. I. 9. 10; Lyd. De mens. IV. 1; Suid. s. v.* Ἰανουάριος). Его лики смотрели на восток и на запад, хотя у этрусков находят и четырехликого Януса.

[15] Ср. многочисленные свидетельства Платона *(Plat. De rep. 392e, 492e, 572a; Tim. 71e etc.)*.

[16] Тем самым, в духе платонизма, подчеркивается производная сущность времени: его создал творец, который у Платона нередко называется Ваятелем. Так и Джордано Бруно, желая подчеркнуть, что за вещами сотворенными многие не видят произведшего их творца, первопричину, говорит: «Тот, кто видит статую, не видит скульптора» *(Бруно 1949: 198)*.

[17] Януса считали персонификацией относительного времени, близкого к Эону *(см. Otto 1918: 1183; Waser 1899: 2481 f.)*. В античности изображение Хроноса, крайне редкое, появляется только в эллинизме. Один из примеров — крылатый Хронос, сидящий за спиной Гомера, на известном рельефе Архелая из Приены «Апофеоз Гомера» кон. II в. до н. э. в Британском музее *(Charbonneax, Martin, Villard 1969: 293, fig. 317; LIMC III, 2, 1986: Chronos 1)*. У греческих поэтов он всегда седовласый старец, Хронос πολιός. Χρόνος не только словесно, но и семантически близок

Κρόνος'у, римскому Сатурну, что неоднократно подчеркивал, в частности, Э. Панофски *(Panofsky 1972: 73)*.

[18] Исполнен в 1639 г., размеры 141×197 мм. Хранится: Lockinge, Berkshire, Christofer Lloyd Collection.

[19] Аполлон владеет лирой в силу того, что он персонифицирует собой мировую гармонию, владея и всеми временами, и всеми сферами космоса, а также жизнью и смертью человека *(ср. Лосев 1957: 92, 94)*. Но лира досталась ему от Гермеса, сына Майи, дочери титана Атланта, принадлежавшего к доолимпийскому поколению богов; к нему относился и Гелиос-Солнце, с которым впоследствии слился уже олимпийский бог Аполлон. Так что лира принадлежит еще доолимпийскому космосу, космосу титанов, и нахождение ее в руках у Хроноса, как упоминалось, близкого Кроносу-Сатурну, богу золотого века и гармонии, закономерно с этой точки зрения.

Насколько Пуссена интересовала тема космической музыки — см. об этом специальную статью *(Mirimonde 1972: 129—150)*, можно судить и по находящемуся в кругу его работ рисунку (иногда приписывается мастерской) с музицирующим Гераклом, иконографически близким Хроносу *(Mirimonde 1972: 143 s., fig. 19; Blunt 1979: 154, fig. 169)*. Лира у Геракла тоже свидетельствует о его космической сущности *(ср. Акимова 1991: 27 сл.)*.

В «Геркулесе на распутье» Э. Панофски приводит гравюру Яна Колларта по Джованни Страдано, на которой Аполлон-Солнце представлен с двумя атрибутами, лирой и signum triciput (выражение Петрарки, сопоставлявшего этот *трехглавый символ* времени, прошлого, настоящего и будущего, с античным Аполлоном) *(Panofsky 1930: Abb. 25)*.

[20] Хроносом в античности звался один из коней Гелиоса; Зевс мчится на крылатой колеснице Хроноса *(Nonn. Dion. XXVI. 422 sq.)*. Дочери Хроноса — Горы *(Nonn. Dion. XII. 15. 96)*.

[21] Аполлон в античности — мантический бог, открывавший людям не только прошедшее, но и будущее.

[22] В отличие от нескольких пар глаз, которые имеют стражи Геката и Янус, Солнце-Аполлон, бог настоящего времени, — это один всевидящий глаз. В «Метаморфозах» Овидия Аполлон держит перед Левкотеей такую речь *(Ovid. Met. VII. 226—228)*:

> Я тот самый, — сказал, — кто длящийся год измеряет,
> Зрящий все и которым земля становится зряча, —
> Око мира. <...>
>
> *(Овидий 1977)*.

[23] Об этом свидетельствует прежде всего двусоставная композиция картины, в которой есть два иерархических уровня, земной и небесный; небесный духовно доминирует над земным и определяет своей музыкальной гармонией ритм его бытия. «Сотворенность» времен, особенно памятника-Януса, предполагает, как и у Платона, наличие божественного творца.

[24] Время уже в древности воспринимали как своего рода воплощение смерти: «Время острыми зубами все сгложет, даже самое крепкое». Ср. о Времени у Джордано Бруно: «Если ты что породил, ты же убийца ему» *(Бруно 1949: 169)*. Образ умерщвляющего Хроноса отчасти имеет античный генезис, и именно италийский, ибо по связи Хроноса с Кроносом-Сатурном, богом-серпоносцем, Хронос также наследует серп, который легко мог превратиться в разящую косу.

[25] Эти огромные каменные ящики на заднем плане определены не вполне отчетливо, но судя по контексту «Танца жизни», по наличию таких же огромных гробниц,

например, в работах Б. Кастильоне и у самого Пуссена в «Аркадских пастухах», можно думать, что они именно гробницы-саркофаги.

[26] См. также работу А. Бланта об этой вещи *(Blunt 1976)*.

[27] Это традиционная со времен древности семантика смерти. Ср. образ скорбящей Деметры, у которой похитили дочь *(Ovid. Met. V. 438 sq.)*. Сухой венок из лавра венчает голову, как считают некоторые исследователи, *мужской* фигуры *(Rosenberg et al. 1994: 278)*. И хотя, действительно, по сравнению с другими танцовщицами (и в отличие от фигуры в эскизе) Труд кажется мужеподобным, одеяние у персонажа женское.

[28] Пуссен синтезировал в своем «Танце жизни» античный хоровод и средневековую «пляску смерти» *(см. о ней: Rosenfeld 1954)*.

[29] Считалось, что Бедность путем Труда может прийти к Богатству, а Богатство соответственно к Наслаждению, т. е. хоровод не мог распасться в силу роковых противоречий между двумя парами танцующих. Этот социальный аспект очень мало свойственен античности, ибо распространен был взгляд, что «кто живет достойно, тот человек благоденствующий и счастливый, а кто живет недостойно — как раз наоборот» *(Plat. De rep. 354a)*. Правда, у того же Платона социальный статус иногда выходил из-под зависимости свойств души: «люди легко склоняются к тому, чтобы и в общественной жизни, и в частном быту считать счастливыми и уважать негодяев, если те богаты и вообще влиятельны, и ни во что не ставить и презирать каких-нибудь немощных бедняков, пусть даже и признавая, что они лучше богачей» *(Plat. De rep. 364a)*. Но вообще и богатство, и бедность портят людей: богатство, как считал Платон, развращает, а бедность — мать всех низостей и пороков *(Plat. De rep. 421d-422a)*.

[30] Связь Гор с Аполлоном и Временем распространена в поэтике XVII в., как можно судить по гравюре Клода Желле «Аполлон, Время и Времена года» 1662 г. *(Mirimonde 1972: 144, n. 44; Panofsky 1972: 129 f.)*. Иногда пуссеновских героинь прямо называли Горами *(ср. Laland 1786: 278)*.

[31] Если рассматривать мифологическую концепцию «Танца жизни», можно отметить еще один платоновский оттенок в ее замысле, сопоставимый с идеей «Тимея», о котором А. Ф. Лосев сказал, что Платон в нем реставрирует «подлинную общинно-родовую мифологию» *(Платон 1971: 658)*: «В самых глубоких недрах его идеальных принципов кроются понятия отец, мать, дитя. Идеальное, активно оформляющее материю, — это, по Платону, отец; то начало, которое приемлет в себя эту оформляющую силу, — это мать; наконец, то среднее, что получается из общения идеального отцовского начала с материальным материнским, — это дети. Бесконечная материализованность идеального — это космос; а нулевая материализованность идеального — это первичная материя. Из брака материального и идеального как раз и получается космос в целом, а также и все входящие в него существа и вещи».

[32] Аполлона Лето тоже родила под оливой и пальмой *(Ovid. Met. VI. 335 sq.)*.

[33] В античности сохранились свидетельства о почитании ритуальными танцами «первоначальных» богов-деревьев, в частности, дуба. Ср. «Метаморфозы» Овидия *(Ovid. Met. VIII. 747—749)*:

> Часто дриады под ним хороводы в праздник водили,
> Часто, руками сплетясь, по порядку они окружали
> Дерева ствол <...>
>
> *(Овидий 1977)*.

[34] Под стражами понимались солнце и месяц — представители времени.

Н. М. Шкурина

«НАТЮРМОРТ СО СТИХОТВОРЕНИЕМ В ПОХВАЛУ СЕЛЕДКЕ» Й. ДЕ БРАЯ (1656). ОПЫТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ*

Голландское искусство XVII в. известно своей глубокой символичностью, насыщенностью разного рода аллегориями и метафорами. За внешне обычными вещами могут скрываться самые драматические подтексты, связанные со смертями и жертвами. Собственно, жертвенная тема пронизывает все голландское искусство и, в частности, такой его жанр, как натюрморт. В настоящей статье представлена попытка дешифровки смысла одной из картин такого рода.

«Натюрморт со стихотворением в похвалу селедке» (1656 г.) написан голландцем Йозефом де Браем (дата рождения неизвестна, место рождения — Хаарлем; умер там же в 1664 г.). Картина хранится в Государственных художественных собраниях в Дрездене *(Спасенные шедевры 1977: Илл. 113, цвет; Натюрморт 1984: Кат. 14)*. Ее размеры — 57×48,5 см, написана маслом на дубовой доске. Кроме того, существуют еще два других варианта картины, из которых один, датированный 1650 г., находился в музее в Готе и был продан в 1942 г., а другой вариант, 1667 г., хранится в музее Сюрмондт в Аахене *(Bernt 1960: N 181)*.**

Основную часть натюрморта *(илл. 1)* занимает размещенная посередине плита с барочными завитками по краям, на которой написан текст стихотворения на голландском языке. Плиту венчает навершие наподобие акротерия, на которое повешена гирлянда из листьев, плодов и двух сельдей, расположенных симметрично относительно текста стихотворения. Натюрморт выдержан в зеленовато-желтых тонах. Темно-коричневое, почти черное пространство за плитой поглощает часть зелени и сельдь, на которую падают тени.

Нежные жемчужные тона художник использует для изображения висящих округлых белых плодов, напоминающих по форме яйцо. Под плитой на белой скатерти расположен собственно натюрморт, заключающий в себе обычный для голландского жанра набор вещей: керамический сосуд с металлической головкой, два разных бокала цилиндрической формы из темно-серого и желто-коричневого стекла, — вероятно, с разными напитками, скорее всего, разными сортами пива, так как в стихотворении есть строки о том, что в разных городах — Хаарлеме, Делфте и Бреде — питье имеет различные качества и вкус.

Посередине, под плитой со стихами в похвалу селедке, на блюде лежит разделанная сельдь, изображенная очень натурально, в своем роде это маленький шедевр. Полупрозрачная серебристая кожица на сельди и блик на косточке притягивают взгляд и заставляют рассмотреть все подробнее.

---

* Текст статьи хранится в Архиве ГМИИ. Подготовлен к изданию Л. И. Акимовой. Иллюстрации подобраны научным сотрудником библиотеки ГМИИ Л. С. Бобковой.

** Если картина исполнена после смерти художника, она могла быть копией другого автора. — *(Ред.)*.

***Илл. 1.** Й. де Брай. Натюрморт со стихотворением в похвалу селедке. 1656 г. Дрезден, Государственные художественные собрания.*

Слева в тарелке лежит нарезанный лук. И лишь тщательно вглядевшись в очищенные луковицы, можно заметить, что плоды, висящие на плите, — это тоже лук. В тарелке половина луковицы разрезана таким образом, что сердцевина из нее вынута, а наружная вогнутая половинка в виде лепестка выглядит, как половина скорлупы яйца. Это возвращает нас к аналогии между яйцом и луковицей в гирлянде.

В этих же Государственных художественных собраниях в Дрездене хранится картина художника Годфрида Халкена (Schalcken), на которой изображена молодая девушка, разглядывающая на свет куриное яйцо. На столе перед ней изображены луковицы, и на руке у нее висит корзинка — тоже с головками лука. Видно, сопоставление луковицы и яйца имело место в голландском фольклоре, и художники XVII в. использовали это в своих натюрмортах, к чему мы еще вернемся.

Можно предположить, что высокое мастерство художника при написании натюрморта не только не мешало картине иметь какой-то иносказательный смысл, но даже помогло ему скрыть некоторые ассоциации и намеки, завуалировать их красотой поверхности предметов, почти осязаемой ощутимостью разнообразных оболочек вещей, скрыв при этом самую суть вещи, ее символическое звучание и первозданный смысл, иными словами — пользоваться методом скрытого символизма.

Блестки чешуи на сельди справа, прозрачные тени от бокала слева, скользящий блик на металле и матовый блик на шероховатой поверхности кувшина, светло-коричневый цвет напитка в бокале желтоватого стекла, сквозь неравномерно размытый серо-зеленоватый цвет стекла другого бокала, — все это радует глаз, удивляет виртуозность кисти художника.

Натюрморт выдерживает сравнение с лучшими произведениями европейских мастеров этого жанра. Но он отличается от картин В. Хеды, А. Бейерена, П. Класа нарочито пародийной торжественностью, подавляющей симметричностью и акцентированностью текста стихов, обрамленных таким неожиданным украшением как сельди. Перед нами явно какой-то розыгрыш. Но плита напоминает надгробие. Гирлянда — венок на могиле.

Стихи* можно принять за сатирическую эпитафию, развернутую эпиграмму на любителей селедки. Луковицы в виде яиц могут напомнить пасхальные яйца. На гирлянде их видно 7; часть седьмой луковицы справа прикрыта листком.

Стихи прославляют *селедку*, а иными словами — ее разделку, потрошение внутренностей, обработку их огнем, приправу к селедке. В бурлескной форме, в духе Рабле, прославляется и восхваляется поедание сельди и запивание ее пьянящей влагой, и даже воздается хвала ветрам, продувающим желудок после ее съедания.

Форма «похвального слова» была популярна еще в античности. Причем Лукиан обращается к похвальному слову в качестве пародии: «Похвальное слово Мухе». В эпоху Возрождения появляется «Похвала Подагре» В. Пиркгеймера и, наконец, бессмертное «Похвальное слово Глупости» Эразма, в котором иносказательно высмеиваются пороки общества. Следовательно, мы вправе искать переносный смысл в стихах, не довольствуясь одной бравадной похвалой селедке. И тот факт, что нам известны 3 варианта картины, склоняет к убеждению, что современникам она была особенно близка. Но, как гласит голландская пословица, «попробовать селедку — не значит съесть ее».

Исследователи голландского искусства по поводу темы замечают следующее. М. Н. Соколов пишет: «Рыба — распространенная и красочная деталь

* См. перевод в московском каталоге *(Натюрморт 1984)*.

Илл. 2. П. Брейгель. Большие рыбы поедают малых. 1556 г. Вена, Альбертина.

религиозной и социальной полемики эпохи Реформации (особенно в Нидерландах); в искусстве этого времени распространены сцены рыбных рынков и лавок, ловли рыбы и т. п., наделенные широким спектром семантических оттенков от сатиры на человеческую похоть до отзвука споров о церковных таинствах и иерархии» *(Соколов 1982: 393)*.

«Рыба используется как символ веры, чистоты, девы Марии, крещения, причастия (где она заменяется хлебом и вином)» *(Соколов 1982: 393)*. Как известно, слово «рыба» по-гречески состоит из 5 букв, начинающих слова греческой фразы: «Иисус Христос Божий Сын, Спаситель». Эту криптограмму, как и само изображение рыб, можно встретить на стенах катакомб и в раннехристианской живописи. Нидерландский мистик XIV в. Ян ван Рэйсбрук посвятил рыбам главу, в которой он пишет: «<...> наша внутренняя жизнь должна иметь одеяние из добродетелей и наше внутреннее делание должно быть прикрыто разумным вниманием, тем же образом, как рыба одета и украшена своими чешуями. И наша любящая сила должна двигаться четырьмя способами <...>. Это четыре плавника, между которыми должна плавать наша внутренняя жизнь, подобная рыбам, в воде божественной благодати» *(Рэйсбрук 1910: 40—41)*.

С другой стороны, если углубиться в историю осмысления аллегорического понятия, связанного с ловлей рыбы, то в Библии оно раскрывается параллельно с охотой в Книге Пророка Иеремии *(Иер. XVI. 16—17)*, где он говорит об израильтянах, которых Господь выведет из Египта в землю отцов их:

Илл. 3. П. Артсен. Лавка мясника. 1551 г. Уппсала, Университет.

16. Вот, Я пошлю множество *рыболовов*, говорит Господь,
и будут ловить их; а потом пошлю множество *охотников*,
и они погонят их со всякой горы и со всякого холма
и из ущелий скал.
17. Ибо очи Мои — на всех путях их; они не скрыты от лица
Моего, и неправда их не сокрыта от очей Моих.

Здесь ловля рыбы и охота иносказательно связываются с наказанием израильтян за «неправду их», т. е. за поклонение иным богам *(Иер. XVI. 11)*. Обращаясь к изображениям сцен с рыбами в XVI в., нередко можно отметить мотив возмездия, звучащий в картинах. В известном рисунке П. Брейгеля 1566 г. из Вены «Большие рыбы поедают малых» *(Гершензон-Чегодаева 1983: 137, илл. 65) (илл. 2)* рыбаки ловят и потрошат больших рыб, развешивая их на дереве и освобождая при этом мелких рыбешек. Глядя на «Лавку мясника» П. Артсена (Университет Uppsala 1551 г., 10 марта) *(Pieter Aertsen 1990: Pl. 40, down) (илл. 3)*, с окровавленной головой быка, подвешенной головой свиньи, разделанной тушей и битой птицей, можно вспомнить стихи голландского пенсионария Я. Катса «Двенадцать месяцев года» («Ноябрь»):

Воспеть убой скота — увы, не хватит духа!
Могильным яминам подобны наши брюха!
Звон ложек и ножей звучит заупокой,
Что ж вопрошать, зачем столь краток век людской?

(Из поэзии 1983: 41)

Илл. 4. Анонимный последователь П. Артсена. Натюрморт. Брюссель, Музей изящных искусств (Улен Шпигель).

Как бы спасаясь от этого своеобразного «триумфа смерти», поспешно удаляются две фигурки с осликом, иллюстрируя сцену «Бегства в Египет», показанную из проема в пространственном сокращении как раз над блюдом с двумя перекрещенными рыбами *(Bergström 1956: 54)*. Рыбы выглядят больше фигурок, одна направлена в сторону беженцев, а другая — в сторону остающихся в доме. Также в противоположных концах помещены два вида сосудов с водой, которые можно истолковать как символ крещения. Один сосуд, почти касаясь рыбы, подвешен слева, другой, наполняемый из ведра, — справа. Это можно понять как отклик на происходящее событие, на «раздвоение» веры, аллегорически показанное в «раздвоении» рыбы, символе Христа, и воды, символе крещения, в годы религиозных войн, иконоборчества, гонений. Сходным настроением проникнута картина анонимного последователя П. Артсена, которая датируется второй половиной XVI в. (Брюссель, Музей изящных искусств) *(Bergström 1956: Fig. 20) (илл. 4)*. Сельдь в этом «Натюрморте» не просто разделана. Ее изъятый и повернутый в обратную сторону по отношению к телу хребет с головой выглядит нелепо. Взгляд, направленный на зрителя, внушает чувства, далекие от аппетита; это скорее воспринимается глумливым упреком либо предостережением, а может быть, проклятием, и ставит предполагаемого едока селедки в положение мучителя или хищного поедателя «малых рыб». Здесь обратим внимание, что с рассматриваемой нами картиной Й. де Брая этот натюрморт перекликается тем, что над столом с разделанной селедкой помещен поясняющий рисунок с текстом. Посередине изображена сова в зеркале, по бокам — свеча и очки, а надпись означает:

«Твое здоровье, брат» и «Улен Шпигель», что в свою очередь переводится как «Зеркало совы». То есть, рисунок — это ребус имени героя сатирических историй. Автор рисунка как бы разыгрывает зрителя, дразня его совой, т. е. слепцом: ведь в зеркале зритель должен увидеть свое изображение. Предлагаемые свеча и очки не помогут сове рассмотреть истину, а только скрывают ее, ведь сова видит только во тьме. Чтобы сова стала зрячей, надо погасить свечу. Следовательно, мы попадаем в «мир наизнанку». И. Бергстрем, обращая внимание на пейзаж с виселицей справа, предлагает интерпретировать этот сюжет как морализующий, как напоминание о возможной судьбе и призыв к умеренности, смягчению. Но в примечании добавляет, что о смысле картины можно спорить и существует мнение, что ее можно трактовать как пришедшую из Германии сатиру «Приятного аппетита, палач» *(Bergström 1956: 297)*. Кстати, мельница, видимая на горизонте в пейзаже, может означать призыв к проявлению умеренности.

Рыба, фигурирующая в сценах Евхаристии как символ жертвы Христа, напоминает слова Томаса Мора из письма к Кромвелю (от 5 марта 1534 г.). Мор, касаясь церковной политики Генриха VIII, указывал, что «поскольку весь христианский мир является единым телом, он не может понять, как один член тела, без общего согласия, может отделиться от общей головы» *(More 1947: 498—499)*.[2] Так как Мор признавал верховный авторитет папы в вопросах веры, то под *головой* он имел в виду папу римского.

В картине с «Улен Шпигелем» над разделанной сельдью рукоятью вверх изображен *нож*, вонзенный в хлеб. Он заставляет вспомнить картину Клары Питерс в Музее Прадо, где призыв к умеренности в религиозных спорах прочитывается на рукоятке ножа; там обозначены слова: «Вера» и «Умеренность» — Fide и Tempo *(Greindl 1960: 273, fig. 169) (илл. 5)*.

Эразм Роттердамский в «Оружии христианского воина» (что переводится и как «*Кинжал* христианского воина») выступает против религиозных распрей: «Все мы, в свою очередь, члены. Члены, связанные друг с другом, составляют тело; глава тела — Иисус Христос, глава Христа — Бог» *(Эразм 1986: 176)*. Эразм и Мор ссылались на слова апостола Павла: «Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их много, составляют одно тело, так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело <...> Не может глаз сказать руке: «Я не нуждаюсь в делах твоих», или же голова — ногам: «Вы мне не нужны» <...> Но вы — тело Христово и члены от тела» *(1 Кор., 12, 12—27)*.

Представляется возможным символическое изображение такого отделения части тела от головы в виде живописной метафоры. В картинах XVI—XVII вв. мотив Евхаристии звучит в изображении хлеба и вина *(Натюрморт 1984: Кат. 8, ср. 107)*. Возвращаясь к «Улен Шпигелю» и полагая, что хлеб символизирует тело Христа, а следовательно, согласно апостолу Павлу, и Церковь, можно заметить, как усиливается трагическая тема раскола церкви и разобщения верующих: нож вонзен в хлеб, как в тело Христово, и при этом обращен острием в сторону уже разрезанной рыбы с отделенной головой.

Перенося евхаристическую символику в картину Й. де Брая, можно видеть в вине, символизирующем кровь Христа, метафору, раскрывающую кровопролитный смысл религиозных войн; поскольку тело Христа — тело Церкви всех христиан, то кровь его — кровь Церкви и всех правоверных.

Илл. 5. *К. Питерс. Натюрморт. Мадрид, Прадо.*

В стихотворении на картине Й. де Брая упоминаются города Хаарлем и Бреда, в которых питье различно. Именно в Бреде и Хаарлеме происходили особенно ожесточенные кровопролитные бои во времена войн с Испанией, и власть в городах переходила из рук в руки.

Религиозные войны между католической Испанией и протестантской Голландией могли быть аллегорически изображены как повешение и разделка рыбы, как копчение ее на огне, удаление головы и, наконец, съедание ее. Рыба-человек Босха и Брейгеля уже дают повод для отождествления. Во время войн люди также «поедают» друг друга, как у Брейгеля «большая рыба поедает малую». (Возможно, именно поэтому в сказке Андерсена «Стойкий оловянный солдатик» герой оказывается во всем обмундировании и во всеоружии именно в брюхе у большой *рыбы*; ведь Андерсен использовал старинные народные сказки).

В документах и письмах иезуитов XVII-XVIII вв. звучит жалоба на то, что «при таком количестве духовной рыбы» они не могут протянуть руки, чтобы взять ее *(Тарасов 1982: 232)*.

И, наконец, в картине голландского художника XVII в. Адриана ван де Венне (1589—1662 гг.) «Ловля душ» (Амстердам, Государственный музей) *(Виппер 1957: 122)* религиозная борьба изображена аллегорически: католическое и кальвинистское духовенство ловят сетями барахтающихся в реке людей, выполняя миссию «ловцов человеков» Симона и Андрея, учеников Христа *(Виппер 1957: 121—122; Линник 1980: 44)*. Рыба стала аллегорией челове-

ка, которого хотят приобщить к христианской вере. Возможно, здесь происходит переход от христианского символа к аллегории или к символу вообще, в широком смысле слова, к символу-эмблеме.

Видимо, эта аллегория была широко распространена в XVII в. именно в Голландии. В переписке Рубенса есть место, в котором он отмечает, что его работы, с которых были сделаны гравюры в дар членам Генеральных Штатов, — «Апостолы-рыбари» и «Охота», оказались удачными и что «Рыбари» были для него «ловцами человеков». И здесь же отмечает по поводу успеха гравюр, что «все вещи... действенны в свойственном им климате» *(Рубенс 1977: 106)*. Отсюда можно предположить, что в Голландии в 1619 г. тема «рыбарей» и охоты была злободневной. Так как рыбак — это в своем роде охотник, то пойманная и подвешенная рыба — своеобразный «охотничий трофей».

Но еще у Овидия в «Метаморфозах» роль такого трофея пришлось исполнять человеку — Актеону, которого Диана превратила в оленя.

В поэзии Возрождения, по аналогии с античной метаморфозой, имеет место аллегория. Но герой — уже сам поэт, знаменитый политический деятель Николо Макиавелли, сравнивающий себя с битой дичью — дроздом, посылаемым им со стихами врагу, добавляет, что хотя он и худ, наветчики его «со смаком жрут» *(Европейские поэты 1974: 109)*. Возможно, по аналогии, в эпоху барокко пойманная рыба тоже стала аллегорией человека, которого преследуют по религиозным соображениям пресловутые «рыбари» и «ловцы человеков». Такой мотив смертельной опасности быть уловленным рыбаком звучит в стихе Я. Катса «Рыбки», где он предостерегает рыб:

И китам, когда их хищный
Рыбака увидит взор,
И китам грозит увечье,
А нередко — плен и смерть.

(Корсаков 1844: 65—66)

Вероятно, можно продолжить это иносказание: поймав рыбу, «рыбари» засаливают ее в бочках, затем разделывают и подают на блюде с луком («Иные едят сельдь с луком, иные — с уксусом», — гласит голландская пословица). Другими словами, здесь возможна пародия на обряд *крещения* — погружение человека, которого крестят, в «святую воду». Джонатан Свифт именно так высмеивает изготовление и действие «святой воды»: «Петр, не щадя трудов и затрат, изобрел рассол, годный для домов, садов, городов, мужчин, женщин, детей и скота... На вкус, запах и на вид рассол этот казался совершенно таким же, как и тот, в котором мы обычно храним мясо, масло и селедки и часто с большим успехом применялся для этой цели» *(Свифт 1976: 90)*.

Отсюда погружение рыбы в рассол, т. е. засаливание сельдей в бочках — это шутовское *крещение* «духовной рыбы» — душ, людей. Приобщение к христианской вере неверующих.

Книга Дж. Свифта вышла в свет в 1700 г., большая ее часть была написана в 1696 г., есть сведения, по которым он ее в основном задумал еще учась в университете, т. е. в начале 70-х гг. XVII в. *(Муравьев 1968: 55)*. Тогда его сатиру отделяет от нашего натюрморта всего 20 с лишним лет. Скорее всего, идея рассола — «святой воды» для некрещеных душ — уже витала в воздухе, напрашивалась сама собой, как продолжение идеи вылавливания «человеков»-рыб.

Илл. 6. *П. Поттер. Наказание охотника. Санкт-Петербург, Гос. Эрмитаж.*

У Эразма находим сопоставление соленой плоти, окропления святой водицей, и души: «У тебя только тело таинства, духа у тебя нет. Какое значение имеет, что тело омыто, если душа остается в пятнах? Плоть посолена; что из того, если душа остается без соли? <...> Для чего тебе окропляться святой водицей, если ты не стираешь с души внутреннюю грязь?» *(Эразм 1986: 148)*.

Можно предположить, что Й. де Брай тоже использовал эту идею в своем натюрморте. Если обратиться к символике и эмблематике, то копченая сельдь у голландцев часто была символом шутки, остроты, насмешки. Предложить сельдь кому-либо — означало разыграть его, высмеять *(Сененко 1965: 19)*.

Все это дает повод искать в натюрморте пародию.

В сборнике эмблем XVI в. изображены мужчина и женщина, которая держит в руках связку луковиц, а в углу — женщина, чистящая овощи. Девиз эмблемы «Nuda movet lachrimas» переводится с латыни: «раздевание приводит к слезам» *(Schöne 1967: 334)*. Свойство лука вызывать слезы при чистке и снятии с него кожуры шуточно переносится на взаимооотношения мужчины и женщины.

Очевидно, сходный смысл имеет и картина Г. Халкена с девушкой, разглядывающей яйцо, имея перед собой множество луковиц. Слово *uj* по-голландски означает и луковицу и шутку.

В натюрморте Й. де Брая луковицы тоже могут символизировать слезы и розыгрыш, а следовательно, и пародию на оплакивание.

В известной народной картинке «Похороны охотника» *(Bekker 1969)*, согласно карнавальной культуре, о которой пишет М. Бахтин, звучит вместе и восхваление и осмеяние охотника; и оплакивание его и — одновременно — развенчание. Это взаимопроникновение скорби, иронии, горечи, гру-

Илл. 7. К. Сафтлевен. Truditia innocentia (Преданная невинность). Сатира на предательство И. Олденбарневелта. 1663 г. Амстердам, Государственный музей.

сти, насмешки и торжества жизни увидел и затем выразил в своей Первой симфонии Г. Малер, на которого с детства лубочная картинка «Похороны охотника» произвела сложное и глубокое впечатление *(Барсова 1975: 26—27)*. Подобное настроение может возникнуть при рассмотрении картины Паулюса Поттера (1625—1654 гг.) в Эрмитаже «Наказание охотника» *(Эрмитаж 1958: 234—235; Paulus Potter 1995: 129) (илл. 6)*. В центре ее изображены 2 картины — суд и казнь охотника и преданной ему собаки, а вокруг — 12 сцен на тему охоты и охотничьих трофеев, включая сцену из «Метаморфоз» Овидия с Дианой и Актеоном. Звери, торжествующие вокруг казнимых, выглядят, как герои басен.

Если сравнить повешенных на дереве у П. Поттера с «Повешенными» Ж. Калло из серии «Большие бедствия войны» (1633 г.), то толпа зверей у Поттера выглядит как пародия на толпу у Калло, т. е. у Поттера звучит еще одна тема — сатира на несправедливость, жестокий суд и казнь.

Невольно напрашивается сравнение с картиной голландского художника Корнелиса Сафтлевена (1607—1681 гг.) «Преданная невинность» (1663 г.) *(Rijksmuseum 1960: 275; Rijksmuseum 1976: 493) (илл. 7)*. Она аллегорически изображает суд над великим пенсионером Голландии Иоганном Олденбарневелтом. Участники судебного процесса показаны художником в виде животных и птиц, окружающих И. Олденбарневелта, сидящего в центре. Фоном для сцены является написанное на картине, прикрепленной к стене, небо.

Олденбарневелта ложно обвинили в государственной измене. Количество судей было 24, из них половина была — не соотечественники, а другая половина включала многих личных врагов судимого. Олденбарневелта лишили средств защиты, не допустили адвокатов, не позволили пользоваться ни пером, ни бумагой, ни использовать для своей защиты документы. Поэтому фон — картина с нарисованным небом — выглядит как символ мнимой высшей справедливости. Сравним картины Сафтлевена и Поттера. Отметим, что огромная фигура слона в центре, с хоботом, протянутым вправо, на фоне лженеба в «Преданной невинности» композиционно перекликается с большим деревом, с ветвью, растущей вправо, на фоне неба, у Поттера.

У Сафтлевена слон в шапочке представляет президента комиссии Кромхоута, который вершит суд. В картине Поттера в сцене суда, в центре композиции, тоже фигурирует слон, а в сцене казни, в центре же, — дерево с ветвью как орудие казни, на котором уже повешены осужденные. Слева от казненных у Поттера легко читается зловещий силуэт козла — символ сатиры. Слева от Олденбарневелта у Сафтлевена такой же силуэт козла резко очерчен среди других животных, заслоняющих один другого.

Так как у Поттера 12 сцен с сюжетами охоты на различных зверей (включая «Метаморфозы»), то можно предположить, что в сцене суда зверей будет 12, и в сцене казни тоже 12.

Следовательно, в сумме, в двух центральных больших сценах, получается 24 животных. Но это число совпадает с числом судей над Олденбарневелтом, причем это число «24» подчеркивает известный поэт Голландии Й. Вондел в названии стихотворения, посвященного казни Олденбарневелта «Вечерняя молитва гёзов, или отходная молитва для 24 судей» (или еще «Вечеря гёзов»). Число 24 в сочетании с образом казни напоминало голландцам именно Олденбарневелта, даже если имя его, как у Вондела, не указывалось.

Вот еще одно сходство в композиции картин: у Поттера охотника ведут под деревом, у Сафтлевена осужденный тоже расположен внизу, у ног вершителя суда — слона.

Итак, совпадают 3 ключевых момента в картинах.

У Поттера:

1. дерево посередине с длинной ветвью на фоне неба, а в сцене суда — слон на фоне неба;
2. осужденный охотник внизу под деревом;
3. силуэт козла слева;
4. множество зверей вокруг.

У Сафтлевена:

1. слон с протянутым хоботом (в ту же сторону, что и ветка дерева), на фоне лженеба;
2. осужденный Олденбарневелт внизу, под хоботом слона;
3. силуэт козла слева;
4. животные, олицетворящие 24 судей, — вокруг.

Вряд ли такое композиционное сходство могло быть случайным. Есть основание предполагать, что Поттер имел в виду ту же казнь, возмутившую многих передовых людей Голландии. Ведь служению стране Олденбарневелт посвятил всю свою жизнь; прожил он 72 года.

Отметим, что в 60-е гг. XVII в. можно было изображать несправедливый суд открыто, так как победила партия буржуазии во главе с Я. де Виттом. Кстати, его называли «вторым Олденбарневелтом».

Если Поттер написал «Наказание охотника» до 1650 г. (художник умер в 1654 г.), то предполагаемое нами содержание картины необходимо было скрыть (даже цифру 24).

Возвращаясь к сопоставлению темы охоты и рыболовства, охотника и рыбака, дичи и подвешенной рыбы, попробуем предположить, что мотивы смерти и казни, оплакивания, восхваления и осмеяния, связанные с изображением плиты и венка в картине Й. де Брая, и изображение того же, кто имеется в виду в хвалебных стихах «под знаком» сельди, но уже с удаленной головой, под плитой, — что эти мотивы относятся к тому же событию казни.

Если Сафтлевен под каждым животным имел в виду определенное лицо (например, Рейнер Паув изображен как павлин в соответствии со значением фамилии), то, не исключено, и у Й. де Брая были основания выбрать именно сельдь.

Стихотворение, приведенное на картине, заканчивается вопросом — быть может, лучше съесть селедку, чем набивать себе кишки жирным отборным куском?

Такое же противопоставление постной сельди и роскошных лакомых яств можно встретить в романе Шарля де Костера «Тиль Уленшпигель». Друг Тиля, большой обжора и толстяк наподобие Гаргантюа у Рабле, во время войны с испанцами примкнул к гёзам и вынужден был забыть о любимых лакомствах и обильной пище, а довольствоваться селедкой, которую он восхваляет с таким же энтузиазмом, как и в стихах в натюрморте Й. де Брая *(IV. 10)*: «Для свободных сердец селедка — тот же дрозд, жидкое пиво — мальвазия» *(Де Костер 1975: 438)*.

Сам Уленшпигель восклицает *(IV. 10)*: «Воспрянь духом, сын мой, несмотря на твою рыбу и жидкое пиво! Если скверно во рту после селедки, то много сквернее запах этих гнусностей. Вот пируют убийцы и плохо вымытыми руками режут жирных гусей». Тиль имеет в виду злодеяния католиков в Варфоломеевскую ночь *(Де Костер 1975: 438)*. В песнях гёзов воюющие стороны постоянно сравниваются со зверьми, терзающими, рвущими на части друг друга, «вспарывающими брюхо», потрошащими внутренности.

Герцога Альбу гёзы призывают исхлестать кишками, напоить кровью убитых и заставить проглотить тысячи виселиц. В натюрморте и стихах на плите изображены те же действия — вспарывание на части, вешание, потрошение внутренностей — но не герцога Альбы, а селедок.

Наконец, в конце романа о Тиле встречается отождествление герцога Альбы с селедкой. Герцог кричит сатане, жаждая власти хотя бы на час *(IV. 22)*: «Я продам тебе душу!»

> «А на что мне душа твоя? — черт отвечает. —
> Толку в ней — что в засохшей селедке!»
>
> *(Де Костер 1975: 468)*

Видимо, селедка для сравнения здесь выбрана не случайно. Аллегорическое обращение к сельди встречается в сатирической прозе XVII в. — в шутовском иносказании о непорочном зачатии *(Хрестоматия 1949)*. Когда Дж. Свифт сравнивал «святую воду» с рассолом для селедок, он приписывал это «изобрете-

Илл. 8. Герцог Альба попирает тела казненных Эгмонта и Горна. Карикатура XVII в.

ние» брату Петру — как пародию на католическую религию. Поскольку герцог Альба вел войны, насаждая католицизм в Нидерландах, то его как католика, крещенного в «святой воде» — селедочном рассоле — можно было пародийно изобразить в виде селедки, что и соответствует его душе в глазах гёзов.

Известна карикатура XVI в., изображающая герцога Альбу, который, сидя на троне, попирает ногами тела казненных Эгмонта и Горна, а в руке держит, пожирая, голого человека; над герцогом порхает монах с крылышками, одобряя его действия *(Чистозвонов 1958: 71) (илл. 8)*.

Следовательно, можно предположить карикатуру обратную этой — на гёза, поедающего «иноверца» Альбу: гёзы мечтают «разделать» герцога и воинствующих католиков как сельдей. Поэтому натюрморт Й. де Брая со стихами в

честь селедки и пива мог аллегорически отражать борьбу гёзов с католической Испанией. Вспомним, что в романе Ш. де Костера отец шутливо окропляет новорожденного Тиля пивом и называет это его крещением.

Но «гёзами» назывались не только народные освободители в лице степных гёзов — партизанских отрядов и морских гёзов, но и Союз «соглашения», который был организован в 1565 г. дворянами, требовавшими в своем «Манифесте» только частичных уступок у Филиппа II.

В XVII в. дворянство выступало за централизованную власть, поддерживало ортодоксальный кальвинизм и требовало войны с Испанией, в то время как буржуазная Голландия была против власти статхаудера над страной, за самостоятельность провинций во главе с Голландией, за веротерпимость (и как результат этого — компромисс с католичеством) и за перемирие с Испанией, так как для развития торговли нужен был мир. Буржуазная аристократия презрительно называла сторонников власти статхаудера «грязными гёзами». Гёзы XVI в. были освободителями своей страны от захватчиков, а «гёзы» XVII в., требуя войны, оказывались в «лагере» Морица, который стал поддерживать ортодоксальный кальвинизм, несовместимый с вольнолюбивым духом народа. Историк Пиренн пишет, что слово «гёзы» с лета 1566 г. поменяло свой политический смысл *(Пиренн 1937: 103 сл., см. также 146 сл.)* и стало символом ортодоксального протестантизма, т. е. кальвинизма.

Так как Олденбарневелт, защитник интересов буржуазии и ремонстрантов, был противником союза дворянства, он оказался в оппозиции к т. н. «грязным гёзам» XVII в. Поэтому он мог быть изображенным иносказательно теми же средствами, что и противники гёзов XVI в. (т. е. как разделанные сельди, поедаемые гёзами), хотя сущность двух «лагерей» (гёзов и их противников) изменилась, свобода республики была завоевана, необходимости в войне не было, экономика страны нуждалась в торговле и мире, религиозные догмы кальвинизма душили культуру и гуманистические тенденции. Многим передовым людям Голландии были ближе по духу взгляды ремонстранстов, которые отрицали божественное абсолютное предопределение и считали, что спасение человека зависит не только от божественной воли, но и от усилий самой личности. Как «великий пенсионарий» Голландии Олденбарневелт защищал ремонстрантов, доказывая, что в их учении нет ничего еретического.

Статхаудер Мориц Оранский, сторонник единовластия и контрремонстрантов, ложно обвинил Олденбарневелта в государственной измене, за что, как говорилось выше, пенсионарий был несправедливо осужден и казнен в 1619 г. В написанной на античный сюжет драме «Паламед» Й. Вондела современники узнавали в главном герое Олденбарневелта. У Вондела в «Вечере гёзов» используется тот же художественный образ, что и в натюрморте Й. де Брая, — казненный питает собой утробу палача, причем фамилия жертвы не называется:

Он отчизну для того ли
В сердце нес..,
Чтобы...
Напитать собой утробу
Палача?

(Из поэзии 1983: 157)

Здесь безусловно вспоминается версия «Приятного аппетита, палач», упомянутая в связи с натюрмортом «Улен Шпигеля».

Совпадает еще одна деталь «Вечери гёзов» и натюрморта — орудие казни. У Вондела проклинается

Тот, кто вырвал меч из ножен
Роковой...

(Из поэзии 1983: 157)

В натюрморте меч «смягчен» на нож, но он лежит как раз в том месте, где отрезана голова сельди. Совпадают и скрытая аллегория поэта и художника — мотив Евхаристии, Тайной Вечери. У Вондела:

Зрите: кровь на эшафоте
Вопиет.

(Из поэзии 1983: 157)

У Й. де Брая о невинной жертве, возможно, говорится языком скрытой христианской символики. Вспомним сцены, где кровь из раны Христа собирается в сосуды. Как отмечалось, согласно христианской легенде, тело и кровь Христа в Тайной Вечере и Евхаристии воплощены в хлебе и вине. Можно думать, что используя одновременно и скрытый символизм, и гротеск, художник о крови казненного говорит, преображая ее в вино или в пиво.

Возможно, ключ к разгадке — в имени казненного. *Иоганн* Олденбарневелт заставляет вспомнить невинно казненного *св. Иоанна.* Участь обоих одинакова — отсечение головы. В сцене казни святого художники часто показывали струи крови, хлещущей из шеи Иоанна Крестителя.

В нашем натюрморте сразу за ножом, на месте, где должна была находиться голова селедки, стоят сосуды с вином — «кровью», в том числе и круглый кувшин с клеймом, которое выглядит как след от сечения и находится позади бокалов. Кувшин, возможно, олицетворяет голову жертвы, а «клеймо» — рассечение раны (место отделения шеи, из которого воображаемая кровь попадает в сосуды, стоящие рядом). Поэтому мы видим на картине не поток крови, а как бы собранную в сосудах кровь, преображенную волей поэта и художника в вино (или пиво-питье, как сказано в стихах).

Смертный приговор был объявлен Олденбарневелту в воскресенье, 12 мая. На следующий день, 13 мая, он был казнен *(Encyclopaedia Britannica 1958: 762).* Числа *12* и *13* напоминают о Тайной Вечере, предательстве и жертве. *Воскресенье* — о воскресении Христа.

Может быть, в натюрморте не случайно подвешены 7 луковиц идеально овальной формы. Они напоминают формой пасхальные яйца. Число 7 повторяется еще скрыто дважды: сельдь разрезана на 7 частей (седьмая — голова, претворяемая в сосуд-кувшин), и стихотворение ниже 6 строф имеет седьмую, под гирляндой. Отметим, что загадочное число 7 фигурирует в поэзии того времени, например, у Якоба Ревия в стихотворении «Мореплавание»:

Пред нами трое здесь и четверо дельфинов
На поле голубом плывут, ряды содвинув...

(Из поэзии 1983: 136)

Под семью дельфинами имеются в виду 7 нидерландских провинций, объединившихся в первое в истории буржуазное государство.

На мысль о Христе и религиозных распрях наводит и сам факт изображения рыбы — древнего символа Христа, и то, что рыб — 3; это согласуется с мыслью о Троице, а 3 сосуда — 3 вида крещения.

У немецкого поэта XVII в. Фридриха фон Логау есть эпиграмма «Вера»:

Да, три веры возглавляют папа, Лютер и Кальвин,
Но, скажи, твоя где вера, истинный христианин?

(Хрестоматия 1949: 255)

В ней звучит скепсис по поводу веры Кальвина наравне с католической и лютеранской.

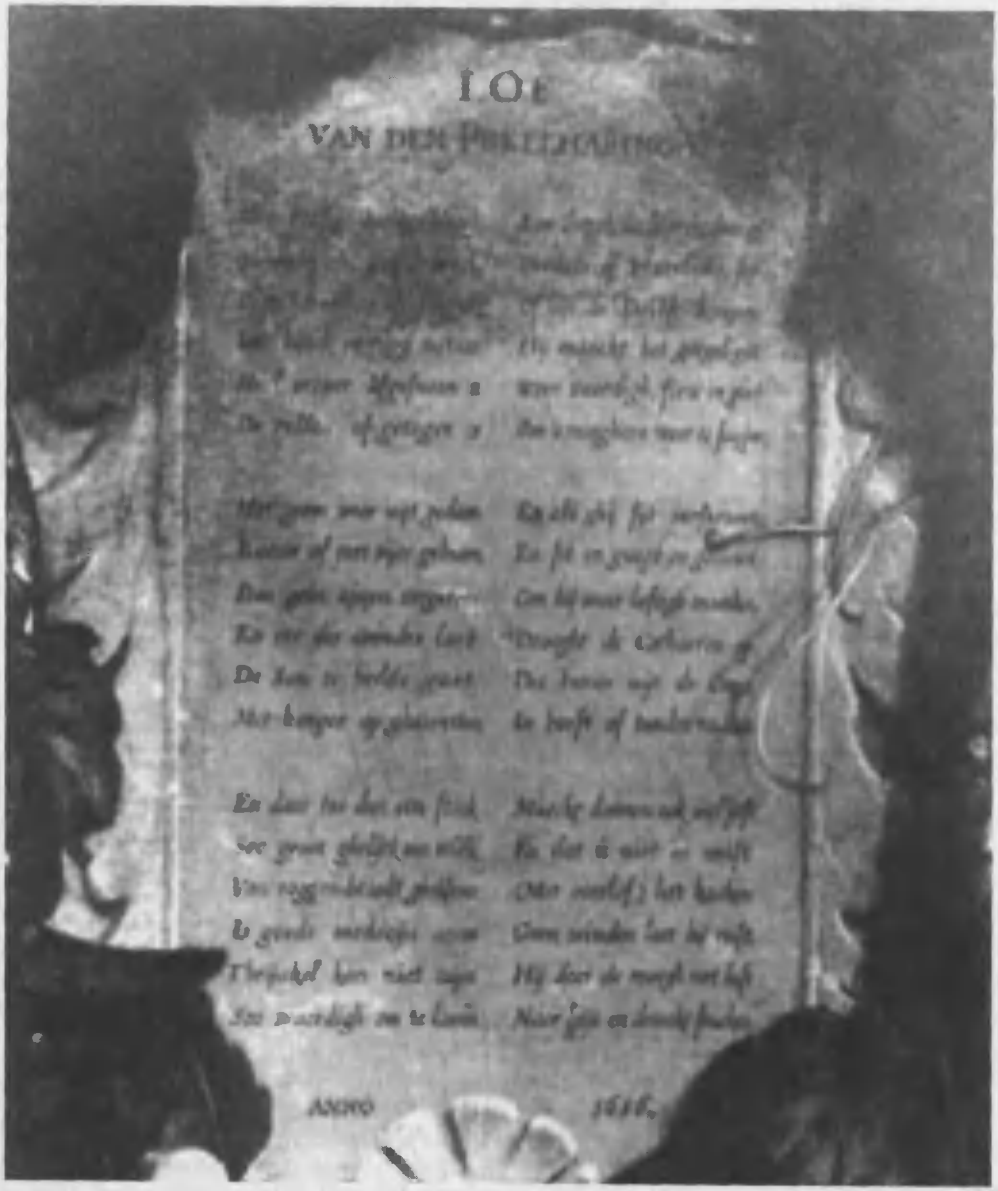
Из биографии Я. Вестербана, гаагского аристократа, друга Я. Катса и Гейгенса и автора стихотворения «Похвала селедке» на картине Й. де Брая, узнаем, что он получил богословское образование в Лейденском университете, перевел «Энеиду» Вергилия, поэтические творения Теренция, Овидия и, придерживаясь взглядов ремонстрантов, подвергался преследованиям *(Ошис 1983)*. Очевидно, ему было близко скептическое настроение по поводу ортодоксальной веры (ремонстранты были за умеренный кальвинизм).

К рассматриваемым временам принадлежит «золотой век» нидерландской поэзии. Голландские поэты собирались в литературные салоны, где, в совершенстве владея поэтическим материалом, широко черпая из античной классики и осваивая опыт итальянских и французских поэтов, они устраивали состязания, разыгрывали спектакли, упражнялись в искусстве сочинения стихов особого вида (таких как фигурный, акростих, «ракоходный» — читаемый с конца), в том числе и тех, в которых соблюдались определенные правила, например, первые буквы строк должны были образовывать слово или некий порядок. Так, выдающийся поэт Бредерс в стихотворении «Сетования в алфавитном порядке» первые буквы строк представляет как алфавит.

Попробуем предположить, что Я. Вестербан зашифровал имя Олденбарневелта в названии стихотворения на картине *(илл. 9)*: буквы *O* и *l* читаем справа налево в середине первой строки и *den* слева направо второй строки, как бы отбрасывая лишнее слово *van*. Если каждую строчку II и III строф разбить пополам и выстроить их симметрично относительно вертикальной оси, образованной серединами строк, то середина первой строки — 13-е место буквы *r* (расстояние между словами считаем как «одно» место, т. е. как одну букву). Число 13 — число казни (13 мая). Под этой буквой выстраивается на нашей оси литеры, образующие фамилию казненного: *Oldenbarnevelde*. Если буквы повторяются несколько раз (как *e*, *n*, *l*), то мы ограничиваемся одним экземпляром. Только две лишних буквы (*u* и *p*) стоят в 3-й и 6-й строках. Если сравнить, складываются ли также буквы по вертикали на других «осях», то такой зашифровки не обнаруживается. Поэтому можно полагать, что число 13 и литеры, составляющие фамилию под этим числом, не случайны (число 13 — ключ к нахождению второй части фамилии — «Варневелта», так как строка, в которой первая буква стоит на оси под номером 13, тоже 13-я по счету, если включать 2 строки названия стиха).

Возможность столь тщательного сокрытия имени допустима, так как одновременно с казнью Олденбарневелта стали преследовать всех ремонстрантов, и поэт Я. Вестербан как богослов был лишен работы в соответствии со своим образованием и убеждениями. Но дело еще в том, что судьба Я. Вестербана оказалась тесно связанной с судьбой Олденбарневелта.

После казни великого пенсионария двое его сыновей в 1623 г. составили заговор с целью отомстить Морицу Оранскому. Но он был раскрыт. Один из сыновей, Рейнер, был приговорен к отсечению головы, как и его отец. Жена



Илл. 9. *Й. де Брай. Натюрморт со стихотворением в похвалу селедке. 1656 г. Дрезден, Государственные художественные собрания. Деталь: Стихотворение.*

Иоганна, мать Рейнера, аристократка Мария Утрехт, умоляла Морица Оранского о помиловании сына, но казнь была совершена *(Standaard Encyclopedie 1970:* 282*)*.

Вдова Рейнера Олденбарневелта, Анна, через некоторое время стала женой поэта Якоба Вестербана. Поэтому он не мог не выразить своего отношения к казни, но вынужден был довольствоваться отдаленными намеками и ассоциациями. А как богослов он мог воспользоваться скрытой христианской

символикой и создать в «Похвале селедке» некое пародийное подобие Евхаристии, введя в стих такие понятия, как хлеб и вино.

Интересно, что женой отца нашего художника, Соломона де Брая, была некая Анна Вестербан, с которой он обручился в 1625 г. согласно католическому обряду *(Шмидт 1922: 197)*. В русских источниках нет указаний, кем она приходится поэту Вестербану. Но полное совпадение имени вдовы Рейнера Олденбарневелта и фамилии ее второго мужа Вестербана с именем и фамилией жены Соломона де Брая невольно заставляют думать о возможных родственных связях художника с казненным.[3]

Соломон де Брай был известным мастером, поэтом и архитектором, писавшим картины на исторические, мифологические и аллегорические темы *(Шмидт 1922: 183—206)*. Поэтому Йозеф де Брай мог воспринять скрытый символизм, заложенный в стихотворении и понятный узкому кругу близких по убеждениям людей, и отразить и даже усилить его в своем натюрморте. По композиции он близок к картинам фламандца Д. Сегерса, с их картушами и гирляндами, в том числе и к картине 1651 г. «Гирлянда цветов, обрамляющая картуш с гризайльным изображением «Оплакивания» (Мозигнау, замок). Картина Д. Сегерса, что примечательно, повторяет композицию его известной картины «Гирлянда цветов вокруг изображений Младенца Христа и Иоанна» *(Натюрморт 1984: Кат. 89)*. У Д. Сегерса большую часть холста занимает натюрморт из цветов, символически прославляющих и объясняющих жизнь Христа. Картуш с барочными завитками у Д. Сегерса напоминает плиту у Й. де Брая, навершие в виде лепестков венчает картуш, аналогично «акротерию» плиты Й. де Брая.

Таким образом, гирлянда также замыкает основное изображение со сценой оплакивания Христа, как «венок» натюрморта Й. де Брая обрамляет стихотворение. Аналогично и темой стиха в венке у Й. де Брая служит уничтожение селедки, а иными словами, рыбы, символа жертвы Христа, что придает натюрморту смысл пародийного оплакивания селедки. Гирлянда из луковиц аллегорически дополняет тему оплакивания, а скрытые мотивы Пасхи и Евхаристии продолжают иносказательно тему смерти и воскресения.

Каменная плита со стихами напоминает скрижали с молитвами на каменных плитах Синагоги, показанные, например, в картине Л. Брамера из Дрезденской галереи. Натюрморт с «венком» служит как бы расшифровкой самого венка, на первый взгляд неуместного. Действительно, уже указывалось на сходство плиты с надгробием, а под плитой находится то, что оплакивается и восхваляется, та же рыба, уже разделанная. Если это пародийное «успение» рыбы, то в мандорле, где должна возноситься на небо душа усопшего, на картине «возносятся» две души-рыбы: отца и сына, Иоганна и Рейнера Олденбарневелтов.

Напомним, что стихотворение написано не просто мужем Анны Вестербан, вдовы казненного Рейнера, но и богословом, для которого даже такой факт, как имя матери казненного Рейнера — *Мария* (она же — вдова пенсионария Олденбарневелта), ассоциируется с темой *оплакивания* Христа, так же, как словосочетание *отца и сына* должно напомнить слова христианской молитвы и вызвать образ христианской легенды, связанной с жертвой. Можно отметить, что складки скатерти в натюрморте слева образуют пластическую форму, напоминающую известные фигуры плакальщиков школы нидерландского скульптора Клауса Слютера (см. фигуры надгробия Жана Беррийского

в Эрмитаже) *(Никулин 1984: 108—110, илл. 109)*. Можно представить характерную складку на плече и опущенный капюшон у плакальщика. Рукоятка ножа приходится на место, где должна быть рука плакальщика.

Остается предположить, что художник еще раз скрытыми средствами проводит одновременно тему убийства и оплакивания, что совпадает с упомянутыми стихами Й. Вондела о казни:

Тот, кто вырвал меч из ножен
Роковой,
Нынче скорбен и встревожен,
Сам не свой.
Он самим собой оплеван
Навсегда,
Плачет: мол, сгореть готов он
Со стыда.
Он раскаянием дышит
В этот миг,
Сон убийцам не утешит
Духовник.
Ибо знает Неподкупный
Их дела.
Не отмыть души преступной
Добела.

(Из поэзии 1983: 157—158)

В отличие от открыто-обличительных, гневных стихов Вондела, нагловато-развязный тон стихотворения «Похвала селедке» перекликается с весьма грубой, беспощадной сатирой Томаса Мора «Собор собутыльников» на послание Лютера (в полемике с Генрихом VIII). Вот отрывок из ответа Лютеру: «Когда Лютер получил книгу короля и отведал ее, это спасительное блюдо показалось горьким его испорченному вкусу. Он не мог переварить его и, желая запить горечь, созвал сенат из своих собутыльников <...> подогревши свой дух изрядными возлияниями <...>» *(Яковенко 1891: 66)* и т. д. Затем он отправил своих собутыльников обойти окрестности с тем, чтобы записать самые вульгарные, непристойные слова и выражения, подслушанные у черни на кухнях, в пивных и домах дурной репутации для того, чтобы составить письмо королю. Стихи Вестербана тоже как будто подслушаны в пивнушке и сочинены в такт стучащим об стол кружкам с пивом и притоптыванию опьяненного люда — что по контрасту еще сильнее открывает чудовищную нелепость казни старого пенсионария. В этом есть элемент настроения «Танца под виселицами» Питера Брейгеля. Но как мотив неисчерпаемых сил народа побеждает тему смерти у Брейгеля, так очищающая тема Евхаристии выводит натюрморт в область возвышенного мироощущения.

ПРИМЕЧАНИЯ К РАСШИФРОВКЕ СТИХА

Само слово Олденбарневелт, или, как его писали, *Oldenbarnevelde*, имеет в себе элемент зеркальности относительно центральной буквы *r*, благодаря тому, что сочетание букв *ld* слева фланкирует букву *e*. Это подводит нас к методу зашифровки — зеркальной симметрии прочтения относительно выбранной центральной оси.

Ключом к расшифровке является буква *O*, с которой начинается фамилия. Ее мы видим в центре заголовка стихотворения, она его зрительно «держит», как «замковый камень». От нее, как мы показали, начинаем читать справа налево *Ol* и, спускаясь на следующую строку, как бы зеркально отражаем направление прочтения слева направо: *den*. Смещение группы *Olden* влево от центра подсказывает нам, что искать информацию следует в левой части стиха.

Буква *o* в слове *op* (которое переводится как «движение вверх», «устранение», а также в смысле ориентации в пространстве предлогами *на*, *к*; выражение «отсечь голову» тоже переводится при помощи слова *op*), находящемся в середине второй строфы, в последней строке, и одновременно в середине 11 зашифрованных строк, является своеобразной замочной скважиной, потому что, развернув в ней воображаемый ключ на 90 градусов, мы прочтем в вертикальной строке — оси (как было объяснено выше, ось образуется из середины строк) все буквы, составляющие искомую фамилию. Причем читать ее надо, пользуясь методом зеркальной симметрии: *Olden* — в пяти строках внизу от *op*, и сокращенное от *barnevelde* (*barv*) — в пяти строках вверху от *op*. Слово *Olden*, как и в заголовке, разбивается на 2 части: *old* + *en*, читается от середины с «замковой» буквой *o* вверх, а затем от нее — вниз.

Слово *barv* читается в сторону средней строки II строфы с буквой *u* в центре: сначала *ba* снизу вверх от *op*, затем зеркальным движением сверху вниз: *rv*. Возможно, что строку с буквой *u* поэт оставил пустой (без букв, составляющих фамилию), пользуясь тем, что в переводе с голландского слово *u* означает местоимение *Вам*, *Вас*, а для тех, кто знаком с популярной в Голландии «Утопией» Томаса Мора, звук, обозначаемый голландской буквой *u* (в транскрипции *y*), напомнит греческое слово *нет*, входящее в название романа (*u* — не, нет; *topos* — место) и шутливо объясняющее его смысл (*место, которого нет*).

ЛИТЕРАТУРА

Барсова 1975 — Барсова И. Симфонии Густава Малера. — М., 1975.

Виппер 1957 — Виппер Б. Р. Становление реализма в голландской живописи XVII века. — М., 1957.

Гершензон-Чегодаева 1983 — Гершензон-Чегодаева Н. М. Брейгель. — М., 1983.

Де Костер 1975 — Де Костер Ш. Легенда об Уленшпигеле и Ламме Гудзаке, их приключениях, отважных, забавных и достославных, во Фландрии и иных странах. Пер. с фр. А. Г. Горнфельда. Вступ. очерк и комм. Н. Н. Тихонова. — Л., 1975.

Европейские поэты 1974 — Европейские поэты Возрождения / Библиотека всемирной литературы. М., 1974. — Т. 32.

Из поэзии 1983 — Из поэзии Нидерландов XVII века. Пер. с нидерл. Сост. Е. В. Витковский. — Л., 1983.

Корсаков 1844 — Корсаков П. А. Опыт нидерландской антологии. — СПб., 1844.

Линник 1980 — Линник И. В. Голландская живопись XVII века и проблемы атрибуции картин. — Л., 1980.

Мор 1973 — Мор Т. Эпиграммы. История Ричарда III. Пер. с. англ. Изд. подг. М. Л. Гаспаров и др. — М., 1973.

Муравьев 1968 — Муравьев Вл. С. Джонатан Свифт. — М., 1968.

Натюрморт 1984 — Натюрморт в европейской живописи. Каталог выставки (Москва, ГМИИ им. А. С. Пушкина, Ленинград, Государственный Эрмитаж). — М., 1984.

Никулин 1984 — Никулин Н. Н. Эрмитаж. Искусство Нидерландов XV—XVI веков. Очерк-путеводитель. / Государственный Эрмитаж. — Л., 1984.

Ошис 1983 — Ошис В. История нидерландской литературы. Учебное пособие для студентов филологич. специальностей университетов. — М., 1983.

Пиренн 1937 — Пиренн А. Нидерландская революция. Пер. с фр. Ф. А. Коган-Бернштейн. Под ред. Е. А. Косминского. — М., 1937.

Рубенс 1977 — Питер Пауль Рубенс. Мир художника. Документы. Суждения современников. Под ред. К. С. Егоровой. — М., 1977.

Рэйсбрук 1910 — Рэйсбрук Удивительный. Одеяние духовного брака. Пер. Мих. Сизова. Вступ. ст. М. Метерлинка. — М., 1910.

Свифт 1976 — Свифт Дж. Сказка бочки. Пер. с англ. / Библиотека всемирной литературы. — М., 1976.

Сененко 1965 — Сененко М. С. Ф. Хальс. — М., 1965.

Соколов 1982 — Соколов М. Н. Рыба // Мифы народов мира. Энциклопедия. — М., 1982. — Т. 2. — С. 391—393.

Спасенные шедевры 1977 — Спасенные шедевры. Т. II. Сост. Н. И. Беспалова. Ред. М. М. Черняховский. — М., 1977.

Тарасов 1982 — Тарасов Б. Паскаль / Жизнь замечательных людей. — М., 1982.

Хрестоматия 1949 — Хрестоматия по западноевропейской литературе. Для высших учебных заведений. Т. 1. Литература семнадцатого века. Сост. Б. И. Пуришев. — М., 1949[2].

Чистозвонов 1958 — Чистозвонов А. Н. Нидерландская буржуазная революция XVI века. — М., 1958.

Шмидт 1922 — Шмидт Дж. Гарлемские живописцы Ян и Саломон де Брай // Ежегодник Российского института истории искусств. — Пб., Москва, 1922. Т. 1. — Вып. 2. — С. 183—206.

Эразм 1986 — Эразм Роттердамский. Философские произведения. Пер. с. лат. и комм. Ю. М. Каган. Отв. ред. и автор вступ ст. В. В. Соколов. — М., 1986.

Эрмитаж 1958 — Эрмитаж. Отдел западноевропейского искусства. Каталог. — Л.-М., 1958. — Т. 2.

Яковенко 1891 — Яковенко В. И. Т. Мор. Его жизнь и общественная деятельность. — СПб., 1891.

Bekker 1969 — Bekker P. Gustav Malers Sinfonien. — Berlin, 1969[2].

Bergström 1956 — Bergström J. Dutch Still-Life Painting in Seventeenth Century. Transl. by Chr. Hedström and G. Taylor. — London, 1956.

Bernt 1960 — Bernt W. Die niederländischen Maler des 17. Jahrhunderts. — München, 1960. — Bd. I—III.

Encyclopaedia Britannica 1958 — Encyclopaedia Brittannica. — Chicago, 1958. — Vol. XVI.

Greindle 1960 — Greindle E. Les peintres flamands de nature morte au XVIIe siecle. — Bruxelles, 1960.

More 1947 — The Correspondence of Sir Thomas More. Ed. by Elizabeth F. Rogers. — Princeton, 1947.

Paulus Potter 1995 — Walsch A., Buijsen E., Broos B. Paulus Potter. Paintings, Drawings and Etchings. — The Hague, 1995.

Pieter Aertsen 1990 — Lemmens G. Th. M., Kloeck W. Th., eds. Pieter Aertsen / Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek, 1989. — Deel 40. — Amsterdam, 1990.

Rijksmuseum 1960 — Rijksmuseum Amsterdam. Catalogue of Paintings. — Amsterdam, 1960.

Rijksmuseum 1976 — All the Painting of the Rijksmuseum in Amsterdam. Catalogue. — Amsterdam, 1976.

Schöne 1967 — Schöne A. Emblemata. — Stuttgart, 1967.

Standaard Encyclopedie 1970 — Standaard Encyclopedie. — Amsterdam, Utrecht, 1970. — Vol. 10.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Есть еще 3 варианта этой картины: в Антверпене (музей), Роттердаме (Koll. F. Koenigs) и Гааге (Koll. Dr. R. T. Mees).

[2] Цитата взята из книги *(Мор 1973: 178)*.

[3] «Натюрморт со стихотворением в похвалу селедке» приписывался ранее брату Йозефа, Яну де Браю (ок. 1627—1697 гг.), известному портретисту. Его работы хранятся преимущественно в музеях Голландии и России (Гос. Эрмитаж). Авторство Йозефа было уточнено благодаря подписи на картине.

Л. И. Таруашвили

ЖЕРТВА КАК САМОПОЖЕРТВОВАНИЕ: ДАТСКАЯ ТРАДИЦИЯ В СИМВОЛИКЕ СКАЗКИ Х. К. АНДЕРСЕНА «СТОЙКИЙ ОЛОВЯННЫЙ СОЛДАТИК»

*Som han går og står**

Трудно удержаться от удивления, когда узнаешь, что писатель, которого принято — и вполне справедливо принято — относить к романтическому направлению, любил скульптуру больше, чем живопись. Предпочтение, которое романтики отдавали живописи, оперирующей цветом и перспективой, перед статуарной пластикой с ее ограниченным набором возможностей, слишком хорошо известно. И тем не менее датский романтик Ханс Кристиан Андерсен в своей автобиографии недвусмысленно заметил: «Я всегда любил статуи гораздо больше картин» *(Andersen 1959: 112)*. И творчество Андерсена, во всяком случае его сказки, побуждает верить в искренность этих слов: тема статуи нередко в этих сказках встречается. Здесь мы находим не только то, что вслед за Романом Якобсоном можно было бы назвать статуарным мифом *(Jakobson 1975)* — т. е. мотив статуи, оживая, приходящей в движение. К этому мотиву часто прибегали в своем творчестве и другие писатели-романтики, на вкус которых статуя как она есть, иначе говоря, неподвижная статуя, была чересчур однообразна и проста, а потому не могла претендовать на роль персонажа, субъекта сюжетного действия. Правда, в романтической лирике неподвижная статуя порой тоже фигурирует, но здесь она выступает в роли метафоры, а не действующего лица. При этом область ее репрезентации неизменно чужда и враждебна лирическому Я: статуя воплощает эгоизм, высокомерие, бессердечие[1] и даже смерть.[2] Андерсен же, в отличие от большинства романтических писателей, неподвижным статуям нередко придавал и позитивный смысл, и статус актантов сюжетного действия, как он это сделал, например, в сказке «Русалочка» или новелле «Психея».

Сказанное преимущественно относится к особому виду статуарной пластики, который составляют, так сказать, маленькие статуи, а именно — статуэтки, столь часто фигурирующие в сказках Андерсена в качестве действующих лиц. Андерсен отнюдь не всегда придает им самопроизвольное движение, и все же неизменно дает почувствовать в них богатую, пусть иногда сосредоточенную в себе, внутреннюю жизнь. Неспособность бездушного предмета к движению фантазия писателя интерпретирует как добровольный и сознательный отказ от движения. Причем мотивом данного отказа — и в этом состояло еще одно отступление писателя от романтической традиции — отнюдь не всегда является эгоизм персонажа или его гордое самолюбование. Стимулом к неподвижности может быть и самое благородное побуждение, высоко ценимое повествователем.[3]

---

* Каков он есть (букв.: как он ходит и стоит; датск. идиоматич. выражение).

В сказке «Стойкий оловянный солдатик»[4] таким стимулом является владеющее героем чувство нравственного долга. В своей статуарной неподвижности он утверждает себя перед лицом враждебного мира. Более того, его неподвижная статуарная поза становится символом самоутверждения личности. Откуда проникло в творчество романтика Андерсена это столь чуждое духу романтизма восприятие статуарной пластики? Постараемся показать, что писателем оно было усвоено из фонда датских этнических традиций и генетически связано с символикой датской национальной идентичности.

В контексте повествования солдатик предстает окруженным разнообразными действующими лицами. Именно взаимодействие героя с этими прочими персонажами обнаруживает его суть. Поэтому было бы целесообразным суммарно охарактеризовать персонажи, разделив их на основные группы. Но по какому признаку их делить, чтобы классификация оказалась эффективной?

Тема сказки — борьба со смертью, ослабленными формами которой в мифопоэтическом мышлении являются ночь, мрак и ночной сон. Поэтому в своем отношении к этим категориям персонажи раскрываются с наибольшей полнотой. По их отношению к ночи, мраку и ночному сну персонажи сказки делятся на три основные группы.

К первой относятся люди, хозяева игрушек, активно живущие днем и спящие ночью. Люди это существа сильные, однако наивные и ограниченные: они совсем не ведают, что делается в их доме, пока они спят, что делают в это время их игрушки, а потому обречены постоянно удивляться, когда бодрствуют. Именно такими, постоянно чему-то удивляющимися, что-то потерявшими и разыскивающими изображает их писатель.

Ко второй группе можно отнести все остальные персонажи, кроме главных, солдатика и балерины. Ее представители живут полной жизнью в ночное время или в темноте. Пожалуй, наименее типична для этой группы канарейка: о ней сказано, что она среди ночи проснулась, а следовательно, тоже спала. Но раз уж она все-таки проснулась и, заговорив стихами, присоединилась к ночному ералашу, то имеется основание включить в эту группу также и ее. Сюда же следует отнести и крысу, живущую во мраке, там где канаву перекрывают доски. Требуя пошлину от солдатика, уносимого потоком воды в пучину канала, этот персонаж выступает своеобразным аналогом мифологического мытаря, встречающего на пути тех, кто идет в царство мертвых, и взимающего с них плату. Рыба, которая глотает солдатика, живет в мутных и, следовательно, темных водах канала (в него сливаются сточные воды), а значит тоже принадлежит к этой группе. Наконец, к ней же надо отнести игрушки; они одержимы какой-то неуемной суетливостью, которую днем надежно скрывают от хозяев, прикидываясь безжизненными, а ночью дают ей полную волю, пользуясь тем, что хозяева спят. Все их действия необъяснимы, непредсказуемы и нелепы в соответствии с превратной логикой того колдовского, враждебного свету и разуму ночного мира, к которому они принадлежат. То неожиданно принимается выделывать кульбиты столь неуклюжая и солидная с виду кукла, как щелкунчик; то грифель начинает бессмысленно носиться по доске, будто пародируя свое дневное занятие; то в табакерке оказывается вовсе не табак, а прятавшийся там тролль.

Только две игрушки в отличие от остальных чужды окружающей суеты: это солдатик[5] и балерина, хранящие даже ночью неподвижность и молчание. Они и составляют третью группу.

Лишь бодрствовавние этих двоих является бодрствованием полным, непрерывным и неослабевающим. Люди порядочную долю суток проводят в кроватях, когда их сознание растворяется в грезах; ночная суета игрушек скорее напоминает одержимость какими-то чарами; и лишь сознание солдатика, который постоянно видит и слышит все, что вокруг него делается, но никогда при этом не забывает своего долга стоять прямо, и, предположительно, сознание балерины сохраняют постоянную действенность. В этом отношении особенно выразительны символические мотивы, характеризующие главных героев. Атрибутом балерины является чистое зеркало, имитирующее безмятежную озерную гладь. Белизна лебедей, равно как светлый тон одежд, символизирует ровный и чистый свет, а замок, в котором она обитает, — огражденность от суеты. Но особенно выразителен ключевой символ сказки, образ прямо стоящей человеческой фигуры. Также как горизонтальная поза больше какой-нибудь другой подходит для передачи состояния расслабленности, сна, размытости сознания, поза вертикальная является оптимальным эстетическим выражением сознания бодрствующего, обособившегося от мира вещей, но при этом ясно его отражающего. Такая поза требует сравнительно высокого тонуса мышц, а следовательно, постоянного контроля со стороны самого стоящего за их статической работой; кроме того, широта обзора у стоящего человека является наибольшей. Поэтому не удивительно, что герои сказки, воплощающие сильное, бодрствующее сознание, стремятся постоянно сохранять вертикальную позу. Оба они стоят на одной ноге, отчего их равновесие воспринимается читателем как ненадежное, а следовательно, требующее особых усилий, если и не со стороны воздушно-легкой балерины, то уж по крайней мере со стороны одноногого солдатика. Таким образом, одноногость героя лишь подчеркивает моральную ценность его позы.

Впрочем, столь же далеко, как от расслабленности, отстоит эта поза и от состояния суетливого движения, вызывающего беспорядочную смену впечатлений и потерю самоконтроля. Позы кувыркающегося через голову щелкунчика являют отчетливый контраст стойкой неподвижности героя сказки.

В произведении писателя датского символика вертикальной позы не случайна, ибо восходит к чрезвычайно важному, если не сказать — коренному, символу датского этноса. В скрытом виде он присутствует уже в самоназвании датчан: термин *dan*, по утверждению лингвистов, сродни немецкому *Tanne* «ель» *(Helquist 1948: 134—135; Falk, Torp 1960: 136)* и, таким образом, происходит от праиндоевропейского **dhanuo- (Deutsches Wörterbuch 1964: 174)*, означавшего «дерево». Отраженная здесь мифологема мирового древа, этой вертикальной мировой оси, в мифологическом сознании интимным образом связана с образом великана-первочеловека, на которого, как на древнегреческого Атланта, нередко переходит изначально присущая мировому древу функция мирового столпа, вертикальной опоры небосвода.[6] В виде крестного древа этот символ фигурирует и на Даннеброге, государственном флаге Дании, появившемся не позднее начала XIII столетия и послужившем образцом для возникших позднее флагов других скандинавских государств. Его же можно обнаружить и в словах знаменитой песни из пьесы Й. Эвальда «Рыбаки», ставшей датским государственным гимном, где уже в первой строке, *Kong Christian stod ved høien Mast*, фигурирует образ мачты (Mast), этого мифологического субститута дерева, и образ прочно стоящего (stod) у мачты человека, стабильность которого это дерево символизирует. Хотелось бы напомнить и о том особом значении, кото-

рое получила символика дерева в визионерском романе Л. Хольберга «Подземное путешествие Нильса Клима» (1741), изобилующем символами и чрезвычайно важном для датского национального самосознания. Единственными носителями социального и нравственного идеала, каким он представляется автору этой безжалостной сатиры, являются тут обитатели страны Поту, мудрые люди-деревья, склонные к независимости и постоянству.

В связи с этим стоит упомянуть еще один весьма популярный образ, приобретший с XVII в. статус неофициальной эмблемы Дании и датского народа как в самой стране, так и за ее пределами (примерно так, как это стало с образом петуха, символизирующим Францию). Речь идет об образе, проникшем в словарь общеупотребительных символов из инсигний датского рыцарского ордена, известного под названием Орден Слона *(Спасский 1963: 52—54; Baum, Arndt 1958: 1245; Galster 1936: 20—21, 25, 62)*.[7]

Что скрыто за этим символом? Ответ на поставленный вопрос можно найти в многочисленных изданиях по эмблематике XVI—XVIII вв. *(Морозов, Софронова 1979: 13—38; Heckscher, Wirt 1967: 85—228; Volkmann 1923; Praz 1964)*, в свое время чрезвычайно популярных и имевших хождение во всех странах Европы, не исключая Данию. Их популярность основывалась на лаконичном и наглядном способе представления идеи, который состоял в том, что стихотворный текст с аллегорическим сюжетом и толкованием сопровождался иллюстрирующей его гравюрой и легко запоминающимся коротким девизом. Во многом благодаря таким особенностям эмблематические книги (*Emblemata*, как их принято было называть) явились главным источником иносказательных образов для живописи, поэзии, риторики и других форм культуры в эпоху барокко. Что же касается самих идей, то они были отнюдь не новыми: эрудированные авторы эмблем заимствовали их из произведений античных и средневековых авторов, где эти идеи были уже достаточно широко представлены. Таким образом, в форме, отвечающей вкусам и мышлению своей эпохи, аллегоризм эмблематических книг воплощал многовековую антично-европейскую традицию символического выражения.

Слон — чрезвычайно популярный персонаж эмблематических книг,[8] относящиеся к нему сюжеты заимствованы сюда из произведений Плиния Старшего, Клавдия Элиана, Исидора Севильского, средневековых бестиариев и т. д. На первый взгляд образ этого экзотического четвероногого слишком далеко отстоит от героя рассматриваемой нами сказки Андерсена. Но при ближайшем рассмотрении обнаруживаются достойные внимания параллели. Примечательно уже сходство позы; так, слон, как его описывает эмблематическая литература, всегда на ногах, даже во время своего особо чуткого сна. Некоторые эмблемы, основанные на данных Плиния и Солина, представляют его канатоходцем, тем самым показывая, что поддержание баланса имеет для него жизненную важность. Другие, вслед за античными авторами, также указывают на особое значение для слона стоящей позы: победить его можно, лишь предварительно заставив упасть. Даже незначительное отклонение от такой позы имеет для слона роковые последствия: так, стоит ему, уставшему от преследования охотников, прислониться к стволу дерева, как это предусмотрительно подпиленное дерево рушится на землю, увлекая за собой обманутого слона. Слон не может опереться ни на что и ни на кого не только в буквальном, но и в переносном значении: он одинок, воздержан и целомудрен — недаром в средние века его образ был одним из символов девы Марии *(Réau 1955: 100, 103—104)*[9]; так,

самка слона рождает лишь раз в сто лет и только одного детеныша. Напротив, враги слона, как правило, выступают в виде нерасчлененного множества: стаи мух[10] или мышей, стада свиней, отряда охотников. Единственным исключением является дракон — заклятый враг слона, воплощающий разнузданность и ненасытную жадность. Слон благороден, отважен, постоянен в своих привязанностях. Он простодушен и потому часто становится жертвой обмана, средствами которого являются то ловчая яма, то подпиленное дерево, и даже дракон нападает на него коварно снизу.

Какие же свойства мотивируют присутствие данного образа в системе универсальных мифологических символов, а также его особое место в этой системе? По своей исходной мифологической функции слон — животное-космофор, и этим он подобен мировому древу, одна из функций которого состояла в том, чтобы, как уже сказано, быть опорой мироздания, мировым столпом. Но выполняя такую работу, мировое древо укоренено, обречено на неподвижность и, таким образом, лишено выбора. В то же время одушевленный космофор, этот мифологический заместитель древа, будь он слоном или атлантоподобным великаном, поставлен перед выбором между выполнением своей работы и уклонением от нее, влекущим за собой крушение мира. Конечно, он неизменно предпочитает первое, но сам факт решения дилеммы предполагает наличие свободной воли и сознание своего долга перед вселенной; так, древнегреческий Атлант оставил свой пост не прежде, чем нашел себе замену в лице Геракла. Таким образом, космофор является пластическим архетипом, а впоследствии — символом, идеи нравственного долга, идеи, преданность которой французский философ Г. Башляр не случайно назвал «атлантовым комплексом» *(Bachelard 1948: 371—372)*. В мифо-поэтическом мышлении долг и образ несомой тяжести неразрывно связаны между собой. Мы говорим о *несении* ответственности, о *бремени* обязанностей; в латинском языке слово onus одновременно означает обязанность и груз. Слон, даже осовобожденный от функции космофора, все же на протяжении многих веков изображался, согласно традиции, с грузом — а именно, с грузом боевой башни — на спине. Таким мы его находим, например, среди старинных шахматных фигур или в тех же инсигниях Ордена Слона. Так что прямостояние и прямохождение, свойственные, как отмечалось выше, его традиционному образу, обусловлены функцией *несения тяжести / исполнения долга*.

Но ведь высоко развитое чувство долга неотделимо и от традиционного, типового образа воина; присуще оно и солдатику у Андерсена. Не говоря уже о позе, этом символе нравственной самостоятельности и постоянства, андерсеновский герой походит на эмблематического слона и в остальных отмеченных особенностях. Оловянный солдат одинок (он остается за пределами коробки, которая служит своего рода казармой его двадцати четырем братьям) и в своем одиночестве противостоит множеству. Он отважен; его постоянство и целомудрие засвидетельствованы отношением к даме сердца, балерине из бумажного замка. Враги и враждебные обстоятельства постоянно силятся лишить его равновесия, опрокинув или сбив с ног; кстати, враги солдатика похожи на врагов слона либо своим неразумием (уличные мальчишки, усадившие его в кораблик; рыба, его проглотившая; ребенок, швырнувший его в огонь), либо своим коварством (тролль, скрывавшийся в коробочке из-под табака, незаметно сталкивает солдатика с подоконника и тайно внушает ребенку желание бросить его в печь).

Из этих аналогий можно было бы вывести заключение о косвенной связи между слоном как эмблемой Дании и солдатиком, персонажем сказки Андерсена, точнее говоря, о такой связи, в которой отражается родство двух этих явлений, восходящих к своей общей основе, датской национально-культурной идентичности, но не обязательно состоящих между собой в прямой причинно-следственной связи. Однако, во-первых, надо учесть, что другие произведения Андерсена прямо свидетельствуют о его интересе к датским национальным эмблемам; достаточно вспомнить корабль из «Оле Лукойе» («Вторник»), окрашенный в цвета Даннеброга и запряженный геральдическими лебедями (с короной вокруг шеи) с одного из компартиментов датского королевского герба, а также пространное и вдохновенно-поэтическое описание герба датской державы в «Хольгере Датчанине». Кроме того, в самом тексте рассматриваемой сказки имеется достаточно прозрачный намек на то, что Андерсен, когда он писал свою сказку, все же помнил о символике ордена Слона и учитывал ее.

Описывая бумажную балерину, Андерсен говорит: *Hun havde... blaat Baand over Skulderen ligesom et Gevandt! Midt i det sad en skinnende Paillette, lige saa stor som hele hendes Ansigt*[11] («На плече у нее была ... синяя лента, подобная торжественному облачению; на ленте помещалась блестящая пластинка величиной с ее лицо»).

Возникает вопрос, для чего понадобилось Андерсену вводить эту ленту в описание и почему она у него синего цвета, а не, скажем, красного или розового. Почему пластинка подвешена к ленте, а не, положим, к красивой нити, не к цепочке или ее игрушечной имитации, что в большей мере согласовывалось бы с традиционным способом носить украшения? Почему, наконец, пластинка, прикрепленная к ленте, столь необычно велика, что превышает размеры всякого мыслимого украшения балетной танцовщицы — «величиной с лицо»? Подобные детали едва ли могли быть случайными, тем более у такого мастера повествования, каким был Андерсен. К тому же пластинка является для данной сказки отнюдь не такой малозначительной деталью, как это может показаться на первый взгляд; ее значение раскрывается в финале, когда рядом с оловянным сердцем, образовавшимся из расплавленного солдатика, служанка находит в печи и этот странный предмет как единственное, что осталось от сгоревшей балерины.

Все эти вопросы отпадут, если допустить, что перед нами не просто украшение, но орден на орденской ленте. Думается, что у Андерсена такой орден мог быть только датским, поскольку для писателя с его патриотизмом и с его (вообще характерной для датчан) приверженностью к национальным эмблемам происхождение ордена не могло быть менее существенным, нежели сам факт его наличия. Но ведь из двух датских рыцарских орденов, Даннеброга и Слона, синюю ленту имел как раз последний! *(Thomasson 1950: 311—312; Baum, Arndt 1958: 1243—1245)*. Предназначавшаяся для повседневного ношения (в отличие от орденской цепи, которая надевалась лишь дважды в год), эта лента зрительно воспринималась датчанами как основной отличительный признак ордена; не случайно его обладателей в Дании принято называть «синими кавалерами» *(Svensk upslagsbok 1949: 48)*, тогда как «белыми кавалерами» там называют — тоже по цвету ленты — носителей ордена Даннеброга. Следовательно, не этот ли широко известный и престижный орден, статуты которого — кстати заметить — допускали, в отличие от статутов Даннеб-

га, и членство женщин *(Thomasson 1950: 311)*, украшал грудь андерсеновской балерины? Уместно будет напомнить, что писатель одел солдатика, так же как его собратьев, в цвета датской королевской гвардии (rød og blaa), так что его преданность носительнице одного из наиболее почетных орденов державы приобретает особый патриотический смысл.[12]

Кстати, сюжетная развязка «Оловянного солдатика» содержит в себе еще один момент сходства с легендами о слоне, отраженными в эмблематике. Единственным животным, способным погубить слона, является, по легендам, дракон. Одолев слона в поединке, он и сам гибнет, ибо слон, умирая, рушится на него всей тяжестью своего тела. Дракон воплощает в себе разрушительную огненную стихию. Он именно потому нападает на слона, что жаждет остудить кровью этого спокойного животного пожирающий его внутренний огонь. Но и в сказке огонь является той стихией, которая окончательно губит солдатика, после чего сам угасает (служанка в финале выгребает пепел из печи). Андерсен не случайно избирает именно такую концовку. В образе огня достигает кульминации принцип непостоянства, изменчивости, враждебный духу солдатика, враждебный и тому торжественно-неизменному миру бумажного замка, к которому герой мысленно стремился и на чьем пороге стойко балансировала прекрасная балерина.[13] Дважды испытав на себе агрессивное действие стихий: первый раз, когда ветер сбрасывает его с подоконника (испытание воздухом); второй раз, когда по сточной канаве его сносит в канал, где его проглатывает рыба (испытание водой), — он подвергается третьему и окончательному испытанию, испытанию огнем. Впрочем, в огне он не только гибнет, но и воскресает, теперь уже в другом состоянии. То, что в прежнем его существовании выражалось постоянством позы, теперь открывается взору как постоянство сердца. Форму сердца принимает слиток олова, в который обращается солдат. Но ведь сердце, кстати будет заметить, является одной из двух фигур датского государственного герба, и эту гербовую фигуру Андерсен вдохновенно толковал в «Хольгере Датчанине»!

И все же здесь нам не обойтись без одной оговорки. В упомянутом гербе червленые сердца служат лишь дополнением к трем фигурам лазоревых шествующих львов, расположенных в столб. То обстоятельство, что Андерсен поместил образ сердца в самый фокус финального эпизода, что он поставил на этом образе итоговый, а значит, главный для символики всей сказки акцент, выводит данную символику за пределы специфически датского и включает ее в более общий, европейско-христианский контекст. Ведь традиционная, условная фигура сердца — это фигура, закономерно представляющаяся воображению не как стоящая, но как парящая в пространстве: слишком уж узкое у нее основание, чтобы казаться опорой для относительно широкого предмета. Таким образом, если бесстрашное исполнение долга передано как трудное стояние/стойкость, то парение является тут символом награды за стойкость, получаемой в высшем мире, а значит, заранее воспринимается как наиболее ценное и желаемое состояние.

Все сказанное выше о перипетиях, пережитых солдатиком, о его гибели и посмертном преображении заставляет думать о нем как о некоей жертве, принесенной высшему началу, которому солдатик бесстрашно служил. Но именно это бесстрашие позволяет видеть в принесенной жертве существенный момент добровольности. Герой знает, на что он идет и оттого его гибель весьма близка к принесению в жертву самого себя. В мифо-ритуальном пла-

кой жертвой следует возрождение в новом, высшем качестве. То же символически представлено и здесь: солдатик гибнет как слуга и страж датской монархии и воскресает как ее сердце, ее геральдическое средоточие.

ЛИТЕРАТУРА

Вагнер 1978 — Вагнер Р. Искусство будущего. Пер. С. П. Гиждеу // Избранные работы. — М., 1978.

Морозов, Софронова 1979 — Морозов А. А., Софронова Л. А. Эмблематика и ее место в искусстве барокко // Славянское барокко. Под ред. А. И. Рогова и др. — М., 1979. — С. 13—38.

Спасский 1963 — Спасский И. Г. Иностранные и русские ордена до 1917 г. — Л., 1963.

Топоров 1988 — Топоров В. Н. Первочеловек // Мифы народов мира. Энциклопедия. — М., 1988. — Т. 2. — С. 301.

Andersen 1959 — Andersen H. C. Mit eget Eventyr uden Digtning. — København, 1959.

Andersen 1972 — Andersen H. C. Samlede Eventyr og Historier. — København: Gyldendal, 1972. — Bd. 1.

Bachelard 1948 — Bachelard G. La terre et les rêves de la volonté. — Paris, 1948.

Baum, Arndt 1958 — Baum J., Arndt K. Elefant // Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. — Stuttgart, 1958. — Bd. IV. — Sp. 1222—1254.

Börner 1976 — Börner L. Der Elefant als Sinnbild auf Medaillen // Forschungen und Berichte der Staatlichen Museen zu Berlin, 1976. — Bd. 17. — S. 199—204.

Deutsches Wörterbuch 1964 — Deutsches Wörterbuch (Brockhaus-Wahrig). — Wiesbaden, 1964. — Bd. VI. — S. 174, s. v. Tanne.

Emblemata 1978 — Emblemata: Jahrbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts. — Stuttgart, 1978.

Falk, Torp 1960 — Falk H. S., Torp A. Norwägisch-dänisches etymologisches Wörterbuch. — Oslo, Bergen, Heidelberg, 1960. — Teil 1, s. v. Dan(n)ebrog(e).

Galster 1936 — Galster G. Danske og Norske Medailler og Jetons. — København, 1936.

Heckscher, Wirt 1967 — Heckscher W., Wirt K. A. Emblem, Emblembuch // Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. — Stuttgart, 1967. — Bd. V. — Sp. 85—228.

Heine 1951 — Heine H. Gesammelte Werke in 6 Bd. Hrsg. von W. Harich. — Berlin, 1951. — Bd. 1.

Helquist 1948 — Helquist E. Svensk ordbok. Lund, 1948. — Bd. 1. — S. 134—135, s. v. Danmark.

Jakobson 1975 — Jakobson R. Puškin and His Sculptural Myth. The Hague — Paris, 1975.

Nerval 1855 — Nerval G. Le rêve et la vie. — Paris, 1855.

Ovidius Naso 1977 — Ovidius Naso P. Metamorphoses. — Leipzig, 1977.

Praz 1964 — Praz M. Studies in 17th Century's Imagery. — Roma, 1964. — Vol. I—2.

Réau 1955 — Réau L. Iconographie de l' art chrétien. T. 1. Introduction générale. — Paris, 1955.

Svensk upslagsbok 1949 — Svensk upslagsbok. — Malmö, 1949. — Bd. 4. — Kol. 48, s. v. Blaa Ridder.

Thomasson 1950 — Thomasson C. G. Elefantorden // Svensk upslagsbok. — Malmö, 1950. — Bd. 8. — Kol. 311—312.

Volkmann 1923 — Volkmann L. Bilderschriften der Renaissance: Hieroglyphik und Emblematik in ihrer Beziehungen und Fortwirkungen. — Leipzig, 1923.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Так, например, Г. Гейне, уподобляя статуе непреклонную возлюбленную, называет ее marmorkühl. Основание для такого метафорического употребления могло быть только одно: холод материала, из которого сделана статуя, воспринимался поэтом как ее символически значимое свойство (см. стихотворение «Ein Wetterstrahl beleuchtend plötzlich...» *(Heine 1951: 360)*. Примечательна в связи с этим радикальная эстетическая позиция Р. Вагнера в отношении скульптуры, критиковавшего ее как особый вид искусства в первую очередь по нравственным соображениям *(см. Вагнер 1978: 223—229)*.

[2] Герой мистико-романтической повести Ж. де Нерваля «Аврелия» видит во сне статую, что предвещает близкую смерть его возлюбленной. Напротив, ее возрождение к вечной жизни символизируется в этом сне облаком, т. е. изменчивым и легким атмосферным образованием, всеми своими свойствами противоположным статуе *(см. Nerval 1855: 62)*.

[3] Справедливости ради следует заметить, что Андерсен не был совершенно оригинален в таком подходе к образу. Уже Овидий в «Метаморфозах», описывая благоговение Пигмалиона перед созданной им, еще неподвижной статуей, заметил, что эта неподвижность казалась скульптору проявлением стыдливости (*reventia*), а не естественным свойством рукотворного предмета *(см. Ovidius Naso 1977: 237; X, 250—251)*; таким образом, и тут статуарная неподвижность увязана с моральным достоинством как означающее с означаемым.

[4] Написана и опубликована в 1838 г. Заметим, что игрушечные солдатики, производившиеся и до, и некоторое время после указанной даты, еще представляли собой плоские фигуры (пластически разрабатываться они стали лишь с середины XIX в.), а следовательно, только таким — плоским — и мог представлять себе своего героя Андерсен. Но быть *плоским* еще не значит быть *плоскостным*. Больше того, можно утверждать, что несмотря на отмеченное свойство, данные фигурки были по сути дела статуарными. Ибо, во-первых, в отличие от живописных или графических фигур они включались в реальное, а не иллюзорное пространство, не были привязаны к фону и к тому же расписывались с обеих сторон, что актуализировало их фактическую трехмерность. Во-вторых, они имели собственную опору, а значит, обладали главным признаком статуарности, т. е. были свободно стоящими.

[5] Нетривиальность нрава и судьбы своего героя писатель мотивирует в строгом соответствии с фольклорной традицией. Во-первых, солдатик является самым младшим из братьев и к тому же нечетным (двадцать пятым); во-вторых, он оказывается обделенным при разделе родительского наследства, так как после выплавки его старших братьев из оловянной ложки, названной их матерью, на него не хватило достаточно олова; в-третьих, ему вследствие вышеназванного обстоятельства свойственна ущербность (отсутствие ноги); наконец, он — одинокий солдат, каковым часто бывает герой народной сказки (там, впрочем, его одиночество, как правило, мотивируется отставкой).

[6] «Иногда он (первочеловек — *Л. Т.*) статичен ... он может быть неподвижен, как бы скован своей ... экстенсивной задачей (ср. Пань-гу, тысячелетиями удерживающий небо и землю от их соединения....» *(Топоров 1988: 301)*.

[7] Показателем датской этнической специфики в символике инсигний ордена Слона является, помимо их центрального образа, также скульптурность его интерпретации как орденского знака. «Высший орден Слона бесспорно имеет самый оригинальный знак. Даже при самой редкой и необычной форме другие знаки задуманы как предмет более или менее плоский, хорошо прилегающий одной стороной к одежде. Датский высший орден является миниатюрной трехмерной скульптурой» *(см. Спасский 1963: 52—53)*.

[8] Литература по иконографии и символике слоиа чрезвычайно обширна. Из нее приводим следующие работы: *(Baum, Arndt 1958: 1222—1254; Emblemata 1978: 409—420; Börner 1976: 199—204)*.

[9] С этим, вероятно, связано то обстоятельство, что со времеии основания ордена Слона в середине XV в. и до Реформации он именовался Братством св. Девы Марии, при том что фигура слона уже тогда была его главным символом (*Спасский 1963: 54)*.

[10] Намек на этот эмблематический мотив присутствовал в девизе ордена Слоиа в XVII в.: Non timet muscas («Не боится мух»).

[11] Цит. по изд. *(Andersen 1972: 136)*.

[12] Нам представляется весьма вероятным, что восковые лебеди на зеркальном озере перед замком балерины тоже причастны к символике Дании, по крайней мере в ее андерсеновском варианте. Так, в «Лебедином гнезде», этом поэтическом рассказе о подвигах великих сынов Дании, Андерсен изобразил знаменитых датчан как величественных белых лебедей, а Данию как их лежащее среди морей гнездо.

[13] Это стойкое равновесие балерины больше всего восхищает солдатика и побуждает его видеть в ней родственную душу. В самом начале сказки преимущество занятой им позиции за табакеркой объясняется читателю тем, что оттуда ему хорошо была видна балерина, «которая продолжала стоять на одной ноге, не теряя равновесия» (som blev ved at staa paa eet Been, uden at komme ud af Balancen). Немного ниже, в рассказе о ночной суете среди игрушек, подчеркнуто сходство позы двух героев: «Она держалась так стройно на вытянутом носке ...; он был столь же строен на своей одиой иоге» (han var ligesaa standhaftig paa sit ene Been). А переживания героя, вернувшегося после его вынужденных странствий обратно в детскую и вновь увидевшего даму сердца, описаны так: «... Она все еще держалась на одной ноге, подняв другую высоко вверх; она тоже была стойкой» (hun holdt sig endnu paa det ene Been og havde det andet høit i Veiret, hun var ogsaa standhaftig); это растрогало оловянного солдата, и он был готов разрыдаться оловянными слезами, но это было ему не к лицу. Он смотрел на нее, она на него, но они ничего не говорили».

Е. М. Горожанкина

КАЗАХСКИЙ СВАДЕБНЫЙ ГОЛОВНОЙ УБОР САУКЕЛЕ́ ПОПЫТКА СЕМАНТИЧЕСКОГО ПРОЧТЕНИЯ

Ритуальная символика жертвоприношения многогранна и отчасти сходна с символикой свадебного ритуала, так как оба эти действия являлись важнейшими обрядами в жизни общины и рода. Как жертвоприношение преследовало цель сохранить социум от бедствий и обеспечить ему благополучие, заручившись поддержкой божества, так и свадьба в традиционном обществе рассматривалась не как дело частное, но всегда как важнейшее событие в жизни рода, ибо целью любой свадьбы являлось получение потомства, т. е. в конечном счете будущее общины.

Поэтому, как и в жертвоприношении, каждый участник ритуала свадьбы играл свою, строго определенную роль. Как и в жертвоприношении, во время свадьбы не допускались даже малейшие отклонения от традиции, чтобы не нарушить связь с божеством, к покровительству которого прибегала община. Каждый предмет, участвующий в церемонии, был тщательно продуман и наделен определенными сакральными функциями. В значительной степени это относилось и к костюму главных действующих лиц, и особенно к головному убору, который являлся наиболее значимой частью костюма и в определенных ситуациях мог быть даже заместителем своего владельца (известен, например, туркменский тип брачного обряда — *телпекнике*, при котором жениха представляет его шапка или тюбетейка, которую кладут рядом с невестой) *(Аннаклычев 1961: 135)*. Возможно, костюм жениха и невесты генетически восходят к одному архетипу — к костюму царя-жреца, ищущего сближения с божеством в критические для его судьбы моменты.

В этой связи большой интерес представляет сохранившийся до начала XX в. костюм казахской невесты, в частности, ее необычный головной убор — *саукелé*.

Он имеет вид богато украшенного конуса, поднимающегося над головой девушки более, чем на полметра. Внизу конус дополнен диадемой, длинными подвесками, спускающимися на грудь, и нарядным накосником; вверху его завершает султан из перьев и тонкое ниспадающее покрывало *(илл. 1—2)*. Огромная высота этого головного убора и необычность его конфигурации, а также изобилие на нем сложных архаичной формы блях наводит на мысль о его древнем ритуальном происхождении.

Отметим, что головной убор сходной формы венчает голову Золотого человека, найденного в кургане Иссык (IV—III вв. до н. э.), а также голову статуи Саганианского принца из Дальверзин-тепе (I в. н. э.). С другой стороны, античные авторы отмечали на западе Средней Азии саков-тиграхуа, то есть «острошапочников» *(Литвинский 1972: 127, 172 и др.)*. На Устюрте и Мангышлаке сохранились средневековые изображения воинов, также облаченных в высокие островерхие шапки. То есть, можно предположить, что головной убор подобной формы издавна в этих местах являлся типом воинского шлема *(Горелик 1993: Табл. LXI—LXI, LXIV)* и, как это произошло со многими другими видами воинского доспеха, на основе известной психологам трансферы перешел в ритуальный женский костюм.

Илл. 1. Казахская невеста в свадебном уборе. Рисунок конца XVIII в. (по: Prokot, Prokot 1981).

***Илл. 2.** Казахское свадебное саукелé. Санкт-Петербург, РЭМ.*

Но, во-первых, неизвестно, насколько широко был распространен этот вид воинского головного убора. Возможно, его носили лишь жрецы либо знать; в подобных шлемах нередко изображаются боги-воители *(Горелик 1993: Табл. LXI-37, LXIV-81)*. Во-вторых, средневековое изображение лучника в подобном высоком головном уборе *(Мендикулов 1987: 96)*, возможно, тоже представляет не столько бытовую сцену (лучник стреляет в ружье), сколько ритуальную, тем более, что оно присутствует на стене мазара. Наконец, можно считать установленным, что весь костюм иссыкского Золотого человека, в том числе и высокий конический головной убор, сплошь расшитый золотыми бляшками, носил ритуальный характер *(Акишев 1984)*. Поэтому, не отрицая возможности формирования казахского свадебного саукеле на основе шлема, попытаемся более подробно проанализировать его сложную форму. В древности он встречается и на головах женщин: отдельные критские статуэтки и хеттские рельефы, изображение на золотой пластине IV в. до н. э. из кургана Карагодеуашх (Золотая кладовая ГЭ) и на стеле Агафа второй половины II в. н. э., найденной в Фанагории *(Кобылина 1948)*; головной убор Чертомлыцкой царицы в реконструкции Г. И. Боровки *(Боровка 1921)* и некоторые другие.

В музейных собраниях представлено немало экземпляров *саукеле*, наиболее ранние из них относятся к кон. XVIII — нач. XIX вв. В тот период казахское кочевое общество существовало в рамках традиционного уклада, поэтому можно предположить, что данный ритуальный головной убор в значительной степени сохранял еще свой древний облик: высокий жесткий конус, обтянутый бархатом, на который нашиты массивные серебряные бляхи, сложной, семантически насыщенной формы; в конфигурации блях можно видеть мотивы рогов, птичьих головок, пылающего огня, древа, антропоморфные образы, а также знак «вечного плодоношения», «бесконечного продолжения рода» *(Маргулан 1994: 168—169)*. Подробно они проанализированы в работе *(Тохтабаева 1984: 17—19)*. Обязательными здесь были также подвески *укиаяк* с оправленными в серебро когтями филина, имевшие охранное значение.

В XIX в. все это многообразие серебряных нашивок размещалось чаще всего на красном бархате, матовая фактура которого хорошо сочеталась с мягкой поверхностью самих блях и приглушенным блеском сердоликов. Свободное пространство бархатного футляра заполнялось крупными, вышитыми золотом завитками; они не только еще больше украшали *саукеле*, но отчасти уравновешивали большой серебряный массив внизу убора, зрительно распределяя декор более равномерно. Любопытная деталь: если бляхи золотились, то узор расшивался серебряными нитями и наоборот, то есть в украшении присутствовали три цвета: красный, золотистый и серебристый. Это делало саукеле красочно насыщенным и декоративно-парадным. Но, вероятно, изначально цвета несли и определенную смысловую нагрузку. Так, золотистый и серебристый, возможно, символизировали солнце и луну и, соответственно, союз мужского и женского начал, что было вполне уместно в свадебном головном уборе.

Красный цвет здесь также не случаен. У казахов он означал огонь и жизненную силу и одновременно наделялся охранительными функциями *(Тохтабаева 1991: 92)*. Кроме того, этот цвет у большинства народов связан с эротической символикой *(Кагаров 1929: 180)*, поэтому свадебные одежды, как правило, делались красного цвета. Известна татарская свадебная песня:

«По извилистой дороге идет сюда девушка, друзья, друзья! Разве не видите, что она идет в красном одеянии, друзья, друзья!» *(Катанов 1895: 22)*.

Красный цвет часто — символ фаллических божеств. В Древней Греции во время Дионисий употребляли фаллосы красного цвета, тот же цвет у римских приапов и индусских лингамов. В свадебном обряде красный цвет знаменует собой присутствие бога-оплодотворителя. Ему поклоняются, его призывают на свадьбе, так как от него зависит чадородие супружеской пары. Поэтому казахское саукеле обшивается преимущественно красным бархатом, во время сватовства казахской невесте подносят украшения, пришитые к куску красной ткани *(Тохтабаева 1991: 97)*, жених у большинства народов Средней Азии и Казахстана подпоясывается красным кушаком, невеста надевает красные сапожки (кстати, это цвет царской обуви!) и т. д.

В обществе, сохраняющем связь с мифопоэтическими концепциями прошлого, любой конкретный свадебный обряд представляет собой иерогамию, то есть воспроизведение космической свадьбы божественных жениха и невесты *(Топоров 1972: 29)*.

Э. Краулей, исследовавший свадебные обряды разных народов, отмечал, что повсюду с лицами, вступающими в брак, обращаются как с царственными особами. Их приказания весь этот день всеми исполняются *(Краулей 1905: 335—336)*. Такое положение повсеместно отражено в свадебных величальных песнях, например, у уйгуров: «Жених пришел — хан явился, Невеста пришла — свет явился» *(Кармышева 1989: 39)*. У таджиков в старину даже подлинный правитель страны, встретив на своем пути свадебный поезд, слезал с лошади и, стоя, почтительно приветствовал жениха *(Андреев 1953: 141)*. Действительно, казахские ханы и султаны — потомки старшего сына Чингисхана Джучи — носили колпаки с высокой тульей, напоминающей усеченный конус, которые назывались «саукеле колпак». Отсюда, естественно, следует, что и свадебные украшения должны были в определенной степени воспроизводить царские*.

В свою очередь, головной убор правителя должен сосредоточивать в себе знаки его сакральной связи с высшими силами, обеспечивающими благополучие подвластной ему земли. Так, диадема-венец на голове правителя отождествлялась с солнечным сиянием, а надевание ее на голову символизировало обожествление человека, приобщение его к верховному божеству — солнцу и наделение его качествами этого божества. По мнению Л. И. Акимовой и А. Г. Кифишина, в более древний период матриархата диадема являлась символом покровительства царю-жрецу со стороны Великой богини и несла в себе знаки этого божества *(Акимова, Кифишин, в печати)*. С древнейших времен диадемы и венцы являлись знаками, выделяющими их носителя, его «божественной наградой» *(Беленицкий 1959: 34)*, знаком его превосходства. В «Авесте» Йима просит у Митры трон и диадему. Известны многочисленные образы птицы, летящей с диадемой в когтях или клюве, означающие, что бог через своего посланца-птицу награждает царя или правителя.

Возможно, семантика диадемы и венка определяется семантикой кольца как хода в иной мир, без чего невозможно изменение положения человека в данном мире, т. е., например, переход его в иную возрастную группу

---

* Приношу большую благодарность Г. Т. Биржановой, зав. отделом драгоценных металлов Центрального Государственного музея республики Казахстан, за эту информацию.

или наделение его какими-либо новыми качествами: способностью к деторождению, способностью обращаться к богам и др. Для изменения статуса человека он должен покинуть пространство данного упорядоченного мира, космоса, и окунуться в иное пространство — пространство хаоса, он должен умереть и заново возродиться уже в новом качестве. Кольцо в той или иной форме является знаком этого перехода.

Диадему носили цари и жрецы. Она являлась знаком высокого социального статуса данного человека. На голове казахской невесты надето *саукеле*, внизу со свисающими подвесками, то есть аналогом царского убора — шапки-короны, увенчанной диадемой.

Другой особенностью царской короны была ее форма, в том или ином виде воплощавшая Мировую гору: это либо высокий цилиндр-конус (например, короны египетских фараонов, тиара иранского царя, форма которой сохранилась в тиаре христианских священнослужителей, и т. д.), либо зубчатый венец (традиционные уборы ассирийских цариц, греческих эллинистических богинь, римских императоров и средневековых европейских королей). В отдельных случаях, например, у скифских и армянских царей, у правителей Каммагены, две последние формы объединялись в высокий зубчатый венец *(Ростовцев, Степанов 1917: 92—93)*.

Священная гора — Меру у индусов, Хару в Авесте, Сумур у монголов, бурят и калмыков и т. д. — соединяет земной мир и небесный, по ней поднимается царь, он же жрец, чтобы говорить с богами. Это древнейший царский и жреческий знак. Здесь же, возможно, и корни традиционной «зубчатости» царских корон. Так, в «Авесте» *(Яшт 19,1)* мировая гора Хара превращена в целый хребет, обрамляющий мир. Древнекитайский иероглиф *шань* 'гора' имеет вид короны . Корона ассоциировалась с небесной стеной, с хребтом мировых гор по краю света, то есть была символом сразу всех трех зон мира *(Акишев 1984: 78)*.

В тесной связи с символикой Мировой горы находится и фаллическая символика царской короны — третья важнейшая ее особенность, обусловленная «ответственностью» правителя государства за плодородие земли и скота. В силу внешнего сходства форм изобразительные выражения фаллических символов подобны изображениям Мировой горы. Так, знак фаллоса, вероятно, присутствует в высокой короне фараонов Верхнего Египта, в тиаре иранских правителей. В «Ригведе» *(VII, 86)* о Варуне сказано: «Высоко вверх проткнул он небосвод, двояко (создал) светило и разостлал землю».

Иной вид имеют фаллические знаки в зубчатой короне. Здесь символом фаллоса является зубец, острие, стрела. Известно, что в первобытных культурах акт протыкания воспринимался как предшествующий рождению; протыкание отождествлялось с оплодотворением и с сотворением *(Акишев 1984: 46—47)*. В Китае и Индии стрела выступала как символ плодородия *(Литвинский 1972: 138)*. У узбеков-карлуков, проживающих в Средней Азии, до недавнего времени существовала форма бракосочетания с ножом. Этнографы зафиксировали такой обряд еще в 1906 г.: жених не мог присутствовать на свадьбе и прислал свой нож. Мулла, поставив (!) нож на правое колено невесты, произнес соответствующую молитву, и тем самым брак был заключен *(Шаниязов 1964: 141)*. Очевидно, что нож в данном случае выступал как фаллический знак, замещающий жениха.

Известно также, что стрела, нож, кинжал, копье, любое острие, по народным представлениям, обладают сильными охранными свойствами и используются в ритуалах, связанных с оградительной магией. Это явление подробно описал в своей известной работе 1921 года Н. И. Веселовский; оно имеет множество этнографических подтверждений. Здесь же отметим, что заостренные зубцы диадемы-венца и короны, какую бы сложную форму они ни принимали в позднее время, несомненно, несли и фаллические, и охранные функции.

Этими же функциями, вероятно, было наделено и казахское саукеле — высокий, поднятый вверх конус, обрамленный внизу зубчатой диадемой. Кроме того, подобный «дуэт» — острие, продетое сквозь кольцо — мог представлять собой и метафору соития (подобно стреле, пропущенной через обруч, кольцу, надетому на палец).

Глубокое значение имело и отверстие вверху *саукеле*. Со временем его смысл был утрачен, и оно стало закрываться специальной «крышечкой», хотя глазок в ней все же сохранялся. Эта открытость головного убора вверх была равнозначна световому окну юрты, отверстию дымовой трубы, «глазу» купола храма: оно символизировало открытие пути наверх, в мир богов, облегчало возможность общения с высшим миром, что, по традиционным представлениям, было необходимо молодой женщине для получения детской души и рождения ребенка. Подобный открытый вверх цилиндр на женском головном уборе дошел до нас и в чувашской женской шапочке *хушпу*.

Конусовидный головной убор девушек-невест и молодых женщин, похожий на казахское саукеле, бытовал также у киргизов *(Антипина 1962: 249—251)*, башкир *(Руденко 1955: 192)*, ингушей и ногайцев *(Гаджиева 1976: 145—146)*, в Хиве (экспозиция Особой кладовой РЭМ) *(Вамбери 1874: 112)*, среди уйгуров *(Чвырь 1986: 213)*, у отдельных туркменских племен *(Васильева 1979: 178, 199; Овезов 1964: 31)*, а также очень широко у народов Поволжья *(Гаген-Торн 1960: 184 и др.)*. Возможно, такое сходство объясняется давними этногенетическими связями этих народов. Но отметим, что сакральный головной убор в виде остроконечного конуса в прошлом был широко распространен по всему миру. Его носили солнечные герои Диоскуры, Аттис, Митра, юный Дионис, он типичен для кабиров. В Древнем Риме остроконечную шапку имели жрецы высшего ранга — сжигатели жертв или фламины *(Готтенрот 1900: 41)*. В конусовидном колпаке красного цвета изображался и Парис — «чистый тип человека Венеры». В средневековой Европе конусовидный убор на голове по традиции ассоциировался с волшебниками, его носили и гномы. Подобный же остроконечный колпак слуги инквизиции надевали на головы своих жертв, обвиненных в связи с дьяволом; в то же время остроконечный капюшон носили монахи. По-видимому, конусообразный головной убор являлся приметой существ, наделенных способностью общаться с высшими силами.

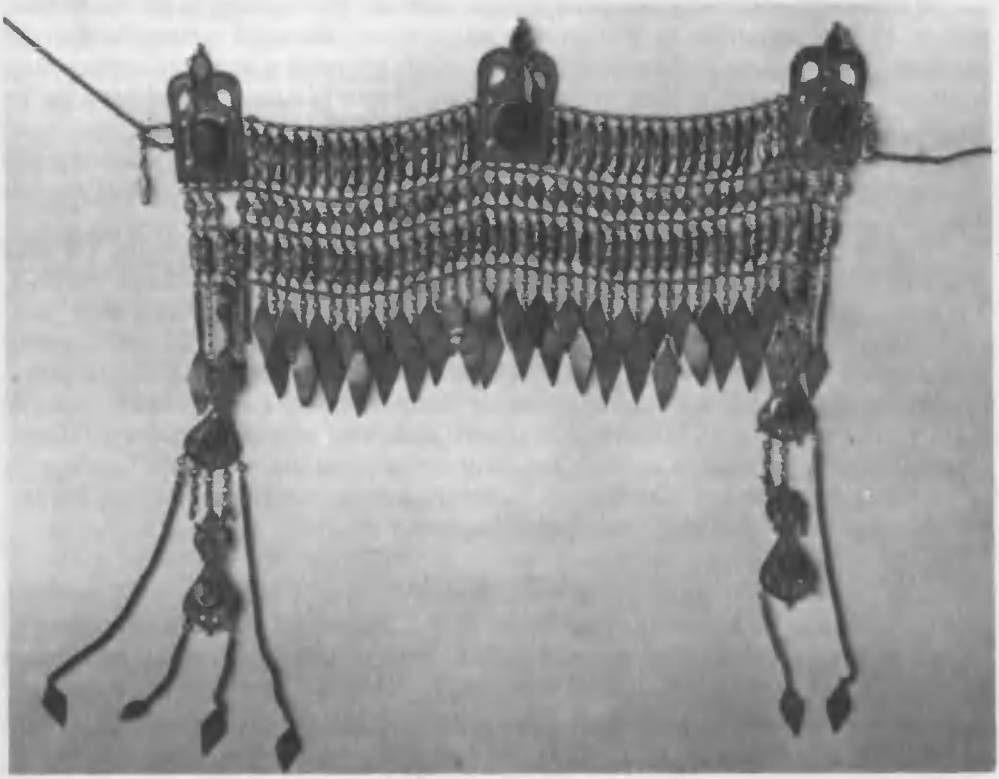
В Хорватии, например, на празднике весеннего равноденствия главный персонаж «Zeleni Yuraj» (вероятно, юный бог плодородия, сходный с Осирисом, Адонисом и др.), которого изображал какой-либо юноша, носил на голове особый конический головной убор, украшенный зеленью, ветками и лентами. После празднеств эти зеленые ветви закапывали в поле, в саду, в хлеву, стойле и других местах «для защиты от молний» *(Иванов, Топоров 1974: 197)*, то есть и здесь мы видим тесную связь этого юного существа с богом Неба, Громовержцем.

Известны и особые «брачные» шляпы в виде конуса. Они до недавнего времени сохранялись на Соломоновых островах Тихого океана, причем вступать в брак здесь имели право только те юноши, которые носили эти шляпы в период отрочества, то есть от обряда инициации и до свадьбы *(Пропп 1986: 138)*. До наших дней сохранились они и у ряда африканских племен, где их также носят молодые люди, готовящиеся вступить в брак. Полагаем, это объясняется тем, что в традиционной культуре бракосочетание воспринимается как освящение союза двух людей с целью продолжения рода, а детские души, по поверьям, посылаются им богами, поэтому для наделения способностью к деторождению человек до свадьбы должен вступить в союз с высшим существом. В одних культурах в этот союз должен вступить мужчина, на нем лежит ответственность за продолжение рода, в других — и таких большинство — женщина. Так, в Древней Греции невеста перед вступлением в брак «обручалась» с духом источника, который «оплодотворял» ее. Подобные представления сохранились вплоть до наших дней во многих европейских и азиатских культурах: накануне свадьбы невесту торжественно купают. Как пишет Е. Г. Кагаров, перед этим она отдает подругам свою девичью ленту — знак ее целомудрия *(Кагаров 1929: 171—173)*. В Сирии бездетные женщины «зачинали» от своего святого покровителя, который жил в реке, и на свидания с которым они приходили в сумерки *(Ранович 1930: 10)*. В Бенгалии жених и невеста предварительно порознь вступали в брак с разными деревьями *(Литвинский 1981: 106)*. Таким образом, согласно традиционным представлениям, брак людей мог быть плодотворным только в том случае, если перед этим «главный» из них или они оба вступали в союз с богами. Знаком этого союза, возможно, и являлся остроконечный головной убор.

Возвращаясь к предмету нашего исследования, отметим, что о сакральном характере саукеле говорит и тот факт, что каждый раз весной перекочевку на новые пастбища, то есть начало новой жизни, возглавляет молодая женщина, облаченная в этот головной убор. В эпосе «Кырк кыз» его перед решающей битвой надевает предводительница женщин-воительниц. Кроме того, в Средней Азии остроконечный головной убор носили также дервиши *(Достоевский 1917: 14; Сухарева 1954: 334)* — члены суфийских братств, которые, как и все мистики, «видели главную задачу своей религиозной жизни в поисках путей, ведущих к интимному общению с богом» *(Сагадеев 1974: 460)*. Сам корень *келе* в термине *саукеле* трактуется Е. Н. Жанпеисовым как «связанный с его основным признаком — конусностью, относительной удлиненностью»; этот же корень во многих языках (кирг., тадж., татар., турецк., перс.) является основой для названия остроконечной шапки дервиша, что свидетельствует, в частности, о распространенности данного типа головного убора среди дервишей *(Жанпеисов 1989: 9)**. Известны также конические шапки хакасских шаманов *(Сухарева 1954: 337)*, что, возможно, объясняется их представлениями о сексуальном избранничестве шамана, согласно которым духи-пери влюбляются в будущего шамана, требуют его ответной любви и в случае согласия наделяют его сверхъестественными способностями *(Басилов 1984: 43—45)***. Конический *кулах* сакского вождя, погребенного под курганом Ис-

* Приношу благодарность Л. Ф. Поновой за указание этого источника.

** В. Н. Басилов считает представления об избранничестве шамана духом-возлюбленным поздними, а более ранними, даже изначальными — избранничество шама-



***Илл. 3.** Туркменская диадема сунсулé. Москва, Музей «Царицыно».*

сык, по мнению А. Акишева, «олицетворял космическую гору, соединяющую мир людей с миром богов» *(Акишев 1984: 23)*. В. Н. Белицер приводит данные, что еще в начале XX века жрецы древних культов в Поволжье носили ритуальные головные уборы конической формы *(Белицер 1951: 97—98)*.

Завершали казахское саукеле длинные подвески, как правило, составленные из нитей коралла и жемчуга, т. е. даров моря, водной стихии, первой стихии, с которой издавна женщина ощущала свою внутреннюю связь. Но особенно примечательны подвески на саукеле из РЭМ, в состав которых включены крупные антропоморфные бляхи. Сходной формы антропоморфные подвески к высокому женскому головному убору известны и у туркмен-йомутов. Подобные же подвески завершают и диадему *сунсулé (илл. 3)*, которая в прошлом являлась украшением невесты. В Хорезме были распространены височные подвески сложной формы *гёзмунджик*, в которых запечатлен образ многорукой богини *(Сазонова 1970: 117)*; они также носились вместе с диадемой и только женщинами фертильного возраста.

на духом-предком, тотемом рода *(Басилов 1984: 45—46)*. Но для этнографического периода, рассматриваемого нами, к которому относится шапка хакасского шамана из МАЭ, было характерно именно представление о сексуальном избранничестве шамана, что вполне согласуется с изложенной нами концепцией.

В связи с этим отметим интересную мысль, высказанную Л. И. Акимовой и А. Г. Кифишиным о том, что изначально диадема символизировала происхождение царя от Великой богини, образ которой в виде стилизованных идолов присутствует в обеих троянских диадемах *(Акимова, Кифишин, в печати)*. Отметим также свойственную всем диадемам древнейшую идею нанизывания, собирания целого из множества отдельных мелких элементов, а также образ кроны, сени, осененности чела женщины множеством ниспадающих подвесок *(Там же)*.

Таким образом, у народов Средней Азии и Казахстана до начала XX века дожили ювелирные изделия, воспроизводящие древние сакральные формы. Туркменская диадема *сунсуле*, по верному замечанию Л. И. Акимовой, почти в точности воспроизводит тип большой троянской диадемы III тыс. до н. э. *(Сокровища Трои 1996: Кат. № 10)*, а в казахском свадебном головном уборе *саукеле* сохранились древнейшие знаки божественности царской власти. То есть, у этих народов до довольно позднего времени, можно сказать, до современной эпохи, бытовали сакральные вещи, представляющие собой органическую часть важнейших обрядов жизненного цикла, в основе которых заключалась скрытая временем идея брака-жертвы.

ЛИТЕРАТУРА

Акимова, Кифишин, в печати — Акимова Л. И., Кифишин А. Г. Назначение троянских диадем // Троя и ее сокровища. Материалы международной конференции 25—27 ноября 1996 г. ГМИИ им. А. С. Пушкина. — М., в печати.

Акишев 1984 — Акишев А. К. Искусство и мифология саков. — Алма-Ата, 1984.

Андреев 1953 — Андреев М. С. Таджики долины Хуф. — Сталинабад, 1953. — Вып. I.

Аннаклычев 1961 — Аннаклычев Ш. Быт рабочих-нефтянников Небит-Дага и Кум-Дага. — Ашхабад, 1961.

Антипина 1962 — Антипина К. И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. — Фрунзе, 1962.

Басилов 1984 — Басилов В. Н. Избранники духов (шаман). — М., 1984.

Беленицкий 1959 — Беленицкий А. М. Новые памятники искусства древнего Пянджикента // Скульптура и живопись древнего Пянджикента. Под ред. А. М. Беленицкого и Б. Б. Пиотровского. — М., 1959. — С. 11—86.

Белицер 1951 — Белицер В. Н. Народная одежда удмуртов. — М., 1951.

Боровка 1921 — Боровка Г. Н. Женские головные уборы Чертомлыцкого кургана // Известия Российской Академии истории материальной культуры. Петербург, 1921. — Т. 1. — С. 175—192.

Вамбери 1874 — Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. — М., 1874.

Васильева 1979 — Васильева Г. П. Головные и накосные украшения туркменок XIX — первой половины XX вв. // Костюм народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. Под ред. О. А. Сухаревой. — М., 1979. — С. 174—205.

Веселовский 1921 — Веселовский Н. И. Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. — Пг., 1921. — Т. 25. — С. 273—292.

Гаген-Торн 1960 — Гаген-Торн Н. И. Женская одежда народов Поволжья (материалы к этногенезу). — Чебоксары, 1960.

Гаджиева 1976 — Гаджиева С. Ш. Материальная культура ногайцев XIX—XX вв. — М., 1976.

Горелик 1993 — Горелик М. В. Оружие древнего Востока: IV тыс. — IV в. до н. э. — М., 1993.

Готтенрот 1900 — Готтенрот Ф. Царство людей. Описание поездки из Тегерана через Туркменскую степь по восточному берегу Каспийского моря в Хиву, Бухару и Самарканд, совершенные в 1863 г. Пер. с англ. — СПб., 1900.

Достоевский 1917 — Достоевский М. Старина и быт Средней Азии. — М., 1917.

Жанпеисов 1989 — Жанпеисов Е. Н. Этнокультурная лексика казахского языка. — Алма-Ата, 1989.

Иванов, Топоров 1974 — Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. — М., 1974.

Кагаров 1929 — Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. — Л., 1929. — Т. VIII. — С. 152—195.

Кармышева 1989 — Кармышева Б. Х. К вопросу об украшениях из птичьих перьев у народов Средней Азии и Казахстана // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Под ред. В. Н. Басилова и Р. Г. Кузеева. — Нукус, 1989.

Катанов 1895 — Катанов Н. Ф. О свадебных обычаях татар Восточного Туркестана. — Казань, 1895.

Кобылина 1948 — Кобылина М. М. Новый памятник боспорского искусства — стела Агафа // ВДИ, 1948. — № 4. — С. 85—90.

Краулей 1905 — Краулей Э. Мистическая роза. Исследование о первобытном браке. Пер. с англ. М. Чепинской. — СПб., 1905.

Литвинский 1972 — Литвинский Б. А. Древние кочевники «Крыши мира». — М., 1972.

Литвинский 1981 — Литвинский Б. А. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. Под ред. Б. А. Литвинского. — М., 1981. — С. 90—121.

Маргулан 1994 — Маргулан А. Х. Казахское народное прикладное искусство. Т. III. Резьба по дереву и кости. Художественная обработка металла и тиснение по коже. — Алма-Ата, 1994.

Мендикулов 1987 — Мендикулов М. Памятники народиого зодчества Западного Казахстана. — Алма-Ата, 1987.

Овезов 1964 — Овезов Д. М. Свадебные обряды туркмен долины рек Сумбара и Чандыра в конце XIX — нач. XX вв. // Известия АН Туркменской ССР, серия общественных наук. — Ашхабад, 1964. — Вып. 6. — С. 27—34.

Пропп 1986 — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л., 1986[2].

Ранович 1930 — Ранович А. Из истории таинства брака. — М., б. г.

Ростовцев, Степанов 1917 — Ростовцев М. И., Степанов П. К. Эллиио-скифский головной убор // ИАК, 1917. — Вып. 63. — С. 69—101.

Руденко 1955 — Руденко С. И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. — М.-Л., 1955.

Сагадеев 1974 — Сагадеев А. В. Очеловеченный мир в философии и искусстве мусульманского средневековья // Эстетика и жизнь. — М., 1974. — С. 453—488.

Сазонова 1970 — Сазонова М. В. Украшения узбеков Хорезма // Сб. МАЭ, 1970. — № 26. — С. 113—142.

Сокровища Трои 1996 — Акимова Л. И., Толстиков В. П., Трейстер М. Ю. Сокровища Трои из раскопок Генриха Шлимана. Каталог. — М., Милан, 1996.

Сухарева 1954 — Сухарева О. А. Древние черты в головных уборах народов Средней Азии // Труды Института этнографии, нов. сер. — М., 1954. — Т. XXI. — С. 299—353.

Топоров 1972 — Топоров В. Н. О происхождении некоторых русских слов (к связям с индо-иранскими источниками) // Этимология-1970. — М., 1972. — С. 21—45.

Тохтабаева 1984 — Тохтабаева Ш. Ж. Казахские народные женские ювелирные украшения XVIII—XX вв. Канд. дисс. — Алма-Ата, 1984.

Тохтабаева 1991 — Тохтабаева Ш. Ж. Семантика казахских украшений // СЭ, 1991. — № 1. — С. 90—102.

Чвырь 1986 — Чвырь Л. А. Сравнительный очерк ювелирных украшений уйгуров и соседних народов // Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур Древнего и Средневекового Востока. Под ред. Б. А. Литвинского. — М., 1986. — С. 211—250.

Шаниязов 1964 — Шаниязов К. Ш. Узбеки-карлуки (историко-этнографический очерк). — Ташкент, 1964.

Prokot, Prokot 1981 — Prokot I., Prokot J. Schmuck aus Zentralasien. — München, 1981.

Ю. Д. Нечипоренко

ЯРМАРКА У ГОГОЛЯ

Рассказ, открывающий первую книгу Гоголя, посвящен ярмарке. Писатель зашифровал в названиях книги и рассказа свое происхождение: родился в ярмарочном селе Сорочинцы, детство провел на хуторе. Ярмарка на Руси играла роль сходную с той, что карнавал в странах Западной Европы. «Ярмарка» (слово родственно английскому year market) означает «годовой рынок». Ярмарка задает сельское время: от ярмарки до ярмарки проходит полный цикл, замыкается круг выращивания урожая, сбора и продажи.

Товар переходит из рук в руки и, согласно народным обычаям, сделку надо «обмыть». Этот обычай восходит к представлениям древних индоевропейцев: во всяком обмене содержится неравноценность — эквивалентного обмена не бывает. Речь идет об обмене качеств, сути вещей. Когда быков меняют на пшеницу, недовольны будут и духи быков, и духи пшеницы. Необходимо завершать сделки ритуальной трапезой, в которой обмен скрывается за подношением и духам приносятся жертвы, чтобы их умилостивить. Рудимент древнего обряда — «обмывание» покупки. Деньги берут на себя роль эквивалента, в покупке в скрытом виде содержится обмен. Каждая покупка, переход товара в другие руки, требует обрядового пиршества, которое снимает негативные последствия обмена.

Где пир — там и веселье, где праздник — там люди праздничные, музыканты и артисты. Здесь виден один из истоков искусства: артисты кормятся от жертв, которые полагались богам и духам. Отсюда их связь с «нечистой силой» — теми языческими богами, которые были объявлены христианством вне закона. Артисты представляются чем-то сродни чертям и прочей нечисти — и оказываются в касте «неприкасаемых» (некогда актеров хоронили вне церковной ограды).

Детство Гоголя прошло в среде комедиантов, среди «вечного праздника и пира в будни» (так характеризовали соседи образ жизни знатного вельможи Трощинского, в гостях у которого родители Никоши играли комедии, сочиняемые отцом будущего писателя). Рожденный вне дома, мальчик с детства привык к переездам. Ярмарочное место рождения задало пульс судьбы писателя: разрасталось к концу лета за счет приезжих в несколько раз село Сорочинцы, чтобы вновь сжаться к зиме; подобно этому пульсировала жизненная, творческая энергия Гоголя — в кратчайшие сроки писал он искрометные повести и пьесы, потом годами переписывал несколько глав «Мертвых душ».

Писатель учился в Нежине. По преданию, название города происходит от слова «нежить» — одно из именований растительных и животных духов, которые умирают в ночь накануне Ивана Купала. В школьные годы Гоголь пропадал целыми днями на рынке и в предместьях, среди селян. Первый из опубликованных его рассказов называется «Вечер накануне Ивана Купала». Речь там идет о жертве невинного младенца — и писателю самому пришлось в известной мере пожертвовать первым рассказом: издатель Свинь-

ин его изуродовал редакторской правкой в «Отечественных записках». Молодой писатель смог войти в литературный мир, «прописаться» на страницах столичного журнала после ритуального жертвоприношения (подобная практика бытует в литературе до настоящего времени — редакторы смело кромсают и сшивают живую ткань рассказов молодых авторов). Если вспомнить о том, что рассказы представляются писателям нередко через метафору собственных детей, станет понятна значимость такой жертвы. Гоголь восстановил в дальнейших публикациях первоначальный вид рассказа и разорвал отношения со Свиньиным — но дело было сделано: публика заметила начинающего автора.

Плетнев писал в письме Пушкину, желая представить ему Гоголя: «Ты, может быть, заметил...» — и дальше шло перечисление публикаций Гоголя. Плетнев — литератор и историк, вместе с Жуковским и Вяземским входил в круг ближайших друзей Пушкина, был известным попечителем молодых талантов. Воспитатель и учитель наследника, впоследствии — ректор Петербургского университета, он принял горячее участие в судьбе Гоголя. Его аттестация Гоголя в письме к Пушкину афористична: «любит науки только для них самих». В этих словах — суть жертвенной природы писателя. За два года, проведенных в чужой и холодной столице, Гоголь делает невероятную карьеру — захудалый, хуторской дворянчик входит в круг литераторов-аристократов. Внимание, которое проявили к молодому писателю законодатели литературной моды — писатели пушкинского круга, обусловлено тем, что Гоголь обладал знанием того образа жизни, к которому устремили свои взгляды писатели. Они увлеклись историей своего народа — Гоголь же создал модель мира народной культуры. Эта модель — ярмарка.

Ярмарка есть жизненно необходимое дело, организующее поток пищи и вещей, переход их из рук в руки. Праздничная сторона ярмарки включает в себя обычаи, которые восходят к мистериям умирающего и воскресающего божества, календарным праздникам, имеющим истоки в каменном веке. Ярмарка и карнавал разнятся тем, что карнавал времени средневековья — игра, представление, в котором меняются «верх» и «низ» и происходит много прочих, порой весьма небезопасных забав. Игры эти связаны с необходимостью психологической регуляции в больших коллективах, адаптации к условиям жизни человека в городе. Здесь и важная для горожанина смена: «сакральное-профанное», «карнавальная жертва» и все прочее, о чем писал Бахтин. Карнавал, как мы видим его сейчас, — это шествие ряженых, уличное представление, парад аттракционов — то, что дает пищу глазу. Это торжество визуальности — демонстрация внешних оболочек вещей, костюмов, нарядов, ролей. Ярмарка связана с обменом энергиями пищи и вещей, с которыми человек будет жить и после ее окончания. Ярмарка входит в человека не только через глаза, но и через рот, пробирает его целиком.

Для селянина и хуторянина, позицию которых знал и занимал Гоголь в начале своего творчества, невозможно было бы представить себе двух-трехмесячное карнавальное безделье и дурачество — игры горожан в средневековой Европе. Конечно, можно пуститься на пару дней «в загул» на ярмарке или свадьбе, но селянин зарабатывал хлеб тяжелым трудом в течение года и только результаты этого труда он мог «транжирить».

Горожане имеют много способов зарабатывания денег — в том числе и шальных. В город стекаются ресурсы, здесь накапливается и хранится информация. Знать, правители и ремесленники высшей квалификации, ювелиры и купцы могут иметь состояния, превышающие запасы ценностей на сельской ярмарке. Ресурсы «отрываются от человека» — они не могут быть измерены затратами его труда, «согреты теплом его рук». Встает задача эффективной обработки потоков ресурсов и управления ими. В освоении управления мощными ресурсами помогает карнавал. Здесь задаются правила игры с такими ценностями, как престиж, статус, корпоративный интерес. Карнавал подобен «колесу обозрения» городской культуры. Естественно, что литература как форма обозрения в истоке своем связана с карнавалом. Сюжет в такой литературе не так важен, как набор забав, парад персонажей, вычурная описательность (шествие смешных костюмов — однообразие приема при разнообразии одежд). Герои Франсуа Рабле однообразно смешны, и гомерический хохот, впадание в раж при чтении его книги является признаком карнавальной ментальности. Цивилизация в ее споре с культурой порождает определенный образ мысли, понятный «посвященным».

Город полон информационных ценностей: идеи, образ и технологии определяют городскую жизнь, в то время как на селе информация передается в традиционном русле — живым примером. Если на селе разрыв между образом жизни богатого селянина и бедняка не так велик (они заняты сходным делом, лишь в разной степени успешно и масштабно) — то в городе этот разрыв огромен. Возникает специализация в нищете и богатстве, и компенсацией служит карнавальная игра между ними, битва Масленицы и Поста. Мир хутора живет народными обычаями и играми. Хутор напоминает племенную общину и хранит архаику в первозданном виде — здесь, в деревнях, передаются сказки, имеющие своим истоком переход от охотничьей и кочевой жизни к оседлой: хутор сохраняет корни своей жизни, память о началах человеческого существования, о каменном веке. Мифология города регулирует городскую жизнь, сказки — сельскую. Здесь нет чистой утилитарности, дело скорее в различии городского и сельского языков — но язык и есть плазма, питающая тело культуры.

Различие между городом и хутором нам пришлось так подробно описать, потому что в нем — один из истоков отличия культуры игровой от культуры жертвенной. Игра не требует жертвы — игровые искусства связаны с притворством, иронией — в игре все происходит понарошку, не по-настоящему. Город преуспел в развитии игровой стороны культуры: в системе отвлеченных ценностей жертвы становятся «все более бескровными». Горожанин может порой пожертвовать своим временем, вниманием, досугом, комфортом, желанием — не целой жизнью, а ее мелкими частями. Образ жизни горожанина составляется из «цивилизованных удовольствий», раскладывается на потребности, и эти части обрабатываются «свободным рынком», который в отличие от годичного рынка ярмарки представляет искушения перманентного праздника, не связанного рамками времени. «Город — это место, где гордятся люди царственным платьем, / Что ни день, то они справляют праздник» — одно из первых определений урбанической культуры, которое содержится в «Сказании о Гильгамеше».

Гоголь придал русской литературе хуторское лицо, проявил сельскую жертвенность и праздничность. Хутор — часть округа. Принципиальная неполнота, частичность хуторской жизни избывается в ярмарке, в праздниках, «врачующих» неполноту. Хуторяне живут в своем — «вечном» циклическом времени, которое размыкается раз в году, когда завершается природный цикл. Прирост стада и созревание злаков задает ритм — хуторянин соизмеряет время с ростом живого вещества. На ярмарке происходит взвешивание интересов селян и горожан, технологий традиционных и новых, которые представляются «связанными», «укрощенными» образом жизни селян. На сельской территории они не отрываются в разгул того рода, что устраивает «свободный рынок» в городах. Здесь торжествует не карнавал, но ярмарка, не парад костюмов, а экспозиция товара. В селе жива сказка с ее пользой, где «намек, добрым молодцам урок», где дается решение задач бытия: женитьбы, поиска насущного хлеба или пропавшей грамоты. Торжище связано со зрелищем, в ярмарке в «свернутом виде» присутствует карнавал, как и в карнавале есть след ярмарки.

Западную литературную традицию можно рассматривать как карнавально-визуальную в истоке своем, более игровую, русскую — как ярмарочно-сказочную, более жертвенную. Сказки пронизаны идеями жертвенности, представлениями о подвигах, которые совершаются взаправду, не понарошку.

Ярмарка и карнавал имеют ряд различий, во-первых — в хронологии, во-вторых — в топографии. Средневековый карнавал, в котором Пост побеждает Масленицу, имеет подтекст оскудения, в его разгуле есть отчаяние, прощание с сытостью. Ярмарка — свидетельство богатства, на ярмарку сходятся совокупные, годовые ресурсы продуктов и скота. Пусть даже время гоголевской ярмарки невозможно установить точно: лето ли, осень — она связана с изобилием. С точки зрения ярмарки карнавал есть оторвавшаяся от нее пустая оболочка, колесо, которое крутится вхолостую — городская забава. Любопытна топография гоголевской ярмарки — она связана с местом выхода черта из пекла. Ярмарка имеет сообщение с подземным миром. Черт, выгнанный из пекла, сидит в шинке — и пропивает там «все, что имел с собою». В шинке оборачиваются среди прочих «чертовские» деньги, шинкарь оказывается посредником с подземным миром, шинок — лучшее место для черта на земле. Гоголь называл шинок «всемирным источником», из-под земли здесь появляется та чертова субстанция, которая несет энергию особого рода, — красная свитка.

Ярмарка сообщается с миром потусторонним, откуда приходят хтонические силы, приносят свои ресурсы. Ярмарочный черт — лицо несвободное, связанное и более того — страдающее. Черт закладывает свитку, его обманывают — в общем, черт напоминает недалекого мужика (более того, в тексте его сравнивают с собакой, а представляют свиным рылом). Свитка имеет сакральный смысл, она дорога для черта. Характерно, что черт участвует в общем хронотопе — он возвращается за свиткой через год. Однако свитка разрезана, рассеяна по ярмарке — черт хочет ее собрать. Задача черта — обретение былой целостности, которую разорвали, рассеяли люди.

Обретение желаемого через обмен связано с обретением целого. В этом стержневой миф ярмарки, ее «самодвижущая» сила. Грицько мечтает воссо-

единиться с Параской. Цыгане хотят купить волов у Грицька подешевле — и частью волов он готов пожертвовать, чтобы добиться женитьбы. Цыгане используют предание о красной свитке — и получают эту часть волов в виде «гонорара» за представление (говоря современным языком, перформанс — «живые картины»: свиные рыла в окне, красная тряпка в руке и т. п.). Структура перформанса такова: происходит изготовление ужаса, драматизация ситуации, черт «вплотную» приближается к Черевику, тот из зрителя становится участником действия — за чем следует чудесное спасение. Каждый в этой истории преследует свой интерес. Связь между действиями и результатом — непосредственная.

Город виден хутору через ярмарку. Если на ярмарке возникает беспрецедентная ситуация в жизни молодых хуторян — Параски и Грицька, то в городе каждый день можно «жениться», всякий день здесь торгуют чертом, кажут свиные рыла. Примеры этому можно заметить и ныне: роль цыган исполняют газетчики, которые торгуют страхом, тележурналисты и режиссеры, которые кажут в окна телевизоров «свиные рыла» — искаженные личины, маски и куклы вместо людей. Заметим, что самим цыганам Гоголя черт не страшен. Он является источником обогащения. Они используют черта как инструмент для создания страха — необходимого элемента управления людьми.

Гоголь дал внятное описание артистам такого рода: «в смуглых чертах цыгана было что-то злобное, язвительное, низкое и вместе высокомерное: человек, взглянувший на него, уже готов был сознаться, что в этой чудной душе кипят достоинства великие, по которым одна только есть награда на земле — виселица». Парадокс состоит в том, что этот цыган делает у Гоголя доброе дело — соединяет влюбленных. Но за деньги. Он умеет управлять жизненными ситуациями, цыган является режиссером не столько уличного представления, сколько самой жизни. Черт страшен селянам, цыган же находится «по ту сторону» черта. Строго говоря, черта в рассказе нет — есть лишь предание о нем, которое используется цыганами. Черт является товаром, продаваемым на ярмарке среди прочих. Иное дело, что товар этот не является материальным, а принадлежит некой сфере, которую мы можем понять через игровое искусство. Но это не только игра — здесь есть следы веры (древних религиозных представлений) и практический результат — взятая парнем в жены девушка. Результат соединения игры с жертвой — праздник (свадьба).

Город — это место, где процветают разные искусства — и в том числе искусства интриг и перформансов такого рода, которые с точки зрения селян кажутся еще более чертовскими, чем дела ярмарочных артистов. Оторванные от практической пользы, эти искусства невнятны сердцу селян и представляются фальшивыми, полными пустоты занятиями (можно вспомнить описание театра, данное Львом Толстым).

Завершаются «вечера» рассказом «Заколдованное место» — о таком месте, где не вытанцовывается гопак, где разрываются представления о реальности. Это чертово место может служить только свалкой, его огораживают и сюда сбрасывают мусор. Город является в значительной степени такой свалкой — в нем скапливаются люди, неспособные вырваться из заколдо-

ванных кругов. Примеры таких кругов даны Гоголем в книге «Миргород». Здесь появляются оторванные от хуторской натуральности мотивы. Эти мотивы намечены как тенденция — например, обжорство героя «Старосветских помещиков» является доминантой его жизни. Происходит невосполнимое оскудение хозяйства. Роща редеет, приказчик и войт все тянут в свои хаты — и так далее. Прожорство и корысть превосходят природное изобилие.

Если хуторские рассказы Гоголя танцуют вокруг женитьбы и сватовства, повествуют о приобретениях и потерях, то городские повести вводят более тему соблазна и блуда, чем ухаживания и брака. Число потерь и качество их в «Миргороде» все нарастает. Добром эти истории не кончаются: город с уличной стороны, внешней — средоточие обмана, карнавал тщеславия. Здесь человек не волен распоряжаться даже самым малым ресурсом: уже теплая шинель есть лакомая добыча для городских хищников. С огромным трудом удается вернуть собственный нос майору (лицу не мелкому!) — в городе идет такой мощный процесс разидентификации личности, что свое мгновенно становится чужим, границы личного теряются. Это уже более карнавальные, чем ярмарочные мотивы — люди в городе теряют обличье и оказываются в масках. Карнавальные мотивы связаны с оскудением, подменой, переворотом. В городе не действуют черти в их классическом обличье — та, смешная деревенская нечисть заменяется в городе одержимостью предметов, вещей и частей тела — бесы вселяются в человека, в портрет, в нос, наконец! «Освободившийся» рынок становится чем-то вроде смерча, который поглощает все, к чему ни прикоснется. В число его жертв входят черты человеческого облика, образа жизни.

Вращающееся параллельно земле ярмарочное колесо обмена перемешивает ресурсы округи — и напоминает мельничный жернов, что перемалывает пшеницу в муку. Народная забава — карусель и господская игра — рулетка отчасти моделируют происходящее на ярмарке. Экспозиция и обмен товара, объединение и разделение ресурсов, перемешивание, смена позиций... ярмарочная модель мира описывает круг годовой и целой жизни. Город вынимает время из человека, вынимая человека из времени. В городе сохраняется цикличность жизни — но она становится внешней, здесь есть праздники — но они не связаны с окончанием труда, они связаны с образом жизни горожанина формально. Не всюду и не сразу произошло это разъединение: во многих городах Шумера рынка не было, большинство горожан имело земельные участки и кормилось своими продуктами. Любопытно, что нечто похожее наблюдается в Москве, значительная часть населения которой трудится все лето на дачных участках (не даром Москва зовется в просторечье «большой деревней»). С другой стороны, в сезонных дешевых распродажах товаров можно увидеть след культуры жертвенной.

Городские повести Гоголя — о разрыве коллективных связей, потере стыда, чести и достоинства, потере защиты — за которыми потеря самой жизни. Потеря чести может переживаться и весьма легко — поручика в «Невском проспекте» высекли, он съел пирожное — и пошел плясать. В деревне человек находится под присмотром — он со всеми знаком, все о нем все знают, в городе же он выходит на улицу — и выпадает из-под контроля общины. Освоение городского образа жизни с его отвлеченными понятия-

ми свободы и закона имеет своим результатом множество жертв. Государство ест человека. Но человек не прост: он осваивает новые правила игры — и является гений Чичикова, который умудряется обернуть лично для себя процесс этот вспять — прокормиться «между зубов» прожорливого и неповоротливого государства. Так маленькая птичка чистит зубы крокодилу, находя для себя остатки пищи.

Гоголь соединил ярмарочную модель с карнавальной в нечто более объемное, в «магический кристалл», который можно сравнить с раздвижным, вращающимся оптическим объективом. Волшебный объектив этот, способный видеть вещи снаружи и изнутри, показал мир России в поэме «Мертвые души». Чичиков — не простой рыночный делец, чертовщинка вылезает из его сделок не только как добавка к неэквивалентности обмена, она являет саму суть условности купли-продажи. Абсурд покупки мертвых душ избывается в отвлеченности государственной фискальной системы. Государство играет роль идола, которого умилостивляют жертвами в виде налогов — подушных податей. Идол блюдет формальный порядок вещей, не поспевая за природным делом рождения и смерти. Фискальные циклы — «ревизские сказки» как жернова перемалывают людей в показатели (население, статистика). «Мертвые души» выстроены на циклах: Чичиков колесит по окрестностям уездного города, и каждая встреча сообщает его делу новый поворот (о колесе как модели поэмы писал Андрей Белый).

Можно увидеть «финансовый» смысл названия «мертвые души»: по христианскому учению, душа человеческая бессмертна, мертвым является капитал, который не приносит прибыли. Чичиков придумал, как получить прибыль, оживить мертвый капитал — и в этом смысле он стал оживителем «мертвых душ». Дело не только в том, что на умерших людей обращают внимание и расписывают их, как живых (можно вспомнить сцену у Собакевича). Порхающая птичка Чичиков позволяет обозреть характер каждого помещика и снаружи, и изнутри — со стороны его рта и желудка.

Никто из помещиков не отказывается от мошенничества — по сути, все принимают правила игры. Может, это не столько мошенничество, сколько забава, развлечение, авантюрное предприятие? В борьбе с государством русский помещик выглядит здесь предтечей благородных анархистов, озорным саботажником. Проглядывает момент природного, стихийного существования — без отвлеченных законов, навязанных людям государством. В этом смысле «Мертвые души» можно рассматривать как праздник неповиновения, оргию, которая показывает каждого помещика в его личном бунте против правил, желания вырваться на простор «расхристанной» жизни без подчинения и диктата. Помещики Гоголя — по сути артисты и художники, превращающие свою жизнь в представлеиие. Это люди одержимые, пребывающие в состоянии экстаза. Экстаз Манилова и экстаз Плюшкина отличаются только формами воплощения — по сути же они сходны.

Чичиков — подвижный праздник: приезжая к каждому помещику, он на минуту размыкает круг его жизни, предлагая свое предприятие как игру и «антиповедение» — так назывались обряды, ритуально иарушающие установлениый порядок вещей. Эти обряды проходили в ночь накануне Ивана Купала и в Святки («поганые дни» перед Рождеством, когда разрешалось

нарушать обыденный порядок вещей). Не мудрено, что души умерших могут активизироваться в этот момент, здесь же оживает и всякая нежить, «нечисть». И ярмарочная, и карнавальная модели имеют своим истоком эти календарные мифоритуальные действия. Гоголь чувствует себя здесь, как рыба в воде — или утка в плавнях. «Чи-чи» — звук, который издает селезень. Похоже на пересмешника: «Го-го! — Чи-чи!» Фамилии автора и главного героя связаны пародийными повторами. Чичиков — автопародия Гоголя, передающая авантюрный характер писателя.

Хтоническое, земное начало в Чичикове наряду с проворной куртуазностью дает в соединении химеру: представьте пляшущую саламандру, живчика — наживку, покрытую зеркальными чешуйками, отбрасывающими сотни зайчиков. Подобных существ в древности называли духами или бесами. Гоголь насылает дух Чичикова на помещиков — и они становятся одержимыми (заметим, что в чертах и делах Чичикова есть нечто от страхового агента: поэма была написана после «бума» развития страхового дела в России — Пушкин как-то обмолвился, что всю Россию «застращали»).

Подвижный рефлекс, порхающая птичка вылетает из гоголевского объектива. «Чик» — и готово: фото на память. Каждый читает в поэме свое, видит себя.

Из сравнения поэмы со сложным объективом можно понять, как непросто было Гоголю надстроить в этом сложнейшем приборе новые линзы — дописать второй том. Он поставил перед собой задачу показать преображение Чичикова. Однако Чичиков — не прибор, даже не фокус, но суть дух, который сам волшебно преобразует героев поэмы. Танцующая саламандра живет по своим законам. Дух антиповедения, выскользнувший из доисторических времен, не мог вести себя по правилам, которые предписываются законом. Преображение Чичикова не могло состояться — он бы стал скучным: пляшущая саламандра полна энергии заразительной предприимчивости. Это диво мгновенно бы околело в рутине нормативной жизни. Чичиков не хотел преображаться — и Гоголь нашел обходной путь. Он решил показать свое преображение, вернее — преображение образа писателя, созданного им ранее.

Для этого он избрал эпистолярный жанр, который мы сейчас могли бы назвать маргинальным. Самая душевная, естественная поза — письма к друзьям. Продемонстрировать письма другим — кроме всего прочего, означает пожертвовать приватностью переписки, показать сокровенное. Ознакомление с наследием святых отцов церкви, которые решают именно задачи преображения человеческих душ, позволили Гоголю использовать традицию учительской литературы, восходящей к тем же «жреческим» корням, что и мифоритуальные действия. Результат — успешная и скорая реализация замысла, книга, которая переполошила всю Россию: «Выбранные места из переписки с друзьями». Можно сказать, что Гоголь написал второй том «Мертвых душ» — но назвал его иначе. Иное дело, что никто этого не заметил — но это и не мудрено: в России погиб человек, для которого Гоголь писал, единственный, кто понимал его, — Пушкин. Решение грандиозной художественной задачи никто не мог оценить. Книге, с легкой руки журналиста Белинского, придали политическое значение. Она была вытолкнута

из поля внимания читающей публики на полтораста лет. И лишь сейчас можно оценить многие пророческие слова Гоголя.

Писатель принес в жертву себя: поступил наперекор важнейшим чертам своего характера. Например, скрытность свою Гоголь принес в жертву, отказался от комического мироощущения, оставил юмор и иронию. От веселой шутливости (на устах у Гоголя с молодых лет порхало слово «жертвоприношение» — так он называл обеды в ресторанах, коим был большой любитель, жрецами же называл поваров) писатель пришел к напряженной значительности — свой последний труд он посвятил божественной литургии и описал в нем богослужение в православном храме.

* * *

Гоголь обладал даром вызывать души людей — подобно колдуну из «Страшной мести», он улавливал их, держал в своей власти. Есть множество воспоминаний современников, указывающих на шаманские способности Гоголя — например, свидетельство Аксакова, что тот застал писателя за работой «в следующем фантастическом костюме: вместо сапог — длинные шерстяные русские чулки, выше колен; вместо сюртука — сверх фланелевого комзола — бархатный спензер; шея обмотана большим разноцветным шарфом, а на голове бархатный, малиновый, шитый золотом кокошник, весьма похожий на головной убор мордовок». Гоголь долго смотрел на потревоживших его Жуковского и Аксакова «не узнавая». Экстатические состояния писателя выражались и в пляске, по воспоминаниям Анненкова, и в особых позах — «он выглядел, как жрец, готовящийся совершить жертвоприношение» — характеризовал Гоголя Погодин. Если вспомнить о странной болезни, которую перенес Гоголь за границей, о видениях, которые его посещали, — то все эти свидетельства складываются в совершенно определенный образ. «Дьячок из Диканьки» имел в своем роду священников — наследников древней касты жрецов. Гоголь, как известно, получал разрешения на публикацию своих книг и постановку «Ревизора» от царя. Из этого же источника, благодаря своим покровителям — Жуковскому и Плетневу, получал он и изрядную финансовую поддержку.

Великий писатель не отражает реальность, а предоставляет реальности отражаться в своих созданиях. Он открывается ей — так может сделать только тот, кто предельно внимателен к миру: внимание есть вбирание вовнутрь себя, «имение в себе». Внимателен тот, кто любит — кто способен питать своим воображением любовь, жертвовать собой ради нее. Опыт такой любви был дан Гоголю.

К. К. Чекоданова

РИТУАЛЬНЫЕ ФОРМЫ В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ

Открытие любой выставки современного искусства обыкновенно сопровождается перформенсом. Перформенс как художественная форма недавно вошел в нашу жизнь, но занял в ней достаточно прочное место. Есть несколько условий, необходимых для того, чтобы перформенс состоялся и его цель была достигнута. Пространство, в котором происходит перформенс, должно быть сакральным центром, где периферия — все то и все те, кто в него не вовлечен. Но это не театр с его сценой и залом. Перформенс возвращает нас к тому, что было до театра, вообще до искусства, возвращает к началу начал, к мифоритуальным формам. Безусловно, нет прямой аналогии между перформенсом и, например, древним жертвоприношением, но тем не менее их сопоставление возможно.

Главное в перформенсе не то, что будет создано как эстетический объект, что сохранится и будет существовать отдельно как ценность. Главное, что переживут его участники. То, что было соединено, продолжит свое отдельное существование. Разрушится связь между людьми, предметами и пространством, но она была, и мир был един. Устроители перформенса и зрители собираются для того, чтобы вместе пережить его единство. Может быть, перформенс, существующий только в настоящем времени, адекватнее других направлений современного искусства представляет формы человеческого существования. Он понятен говорящим на разных языках и принадлежащим к разным культурным традициям.

Перформенс прежде всего — коллективное действие, нацеленное на актуализацию идей общечеловеческой значимости и ценности. Идеи единства мира, целостности, взаимосвязанности и взаимообратимости всех его частей важны для любой культуры. Пренебрежение этими идеями, вероятно, и тревожит современных художников, устраивающих перформенсы. Их цель — заставить работать заржавевшие механизмы, оживить скрытые в памяти образы и значения. Особенностью основных культурных идей является то, что они, возникнув в архаическое время, осмыслены и сформулированы были в более поздние эпохи. Первоначально они лишь демонстрировались и коллективно переживались. Эти идеи — основа существования социума — нуждались в материальном теле — зримом и слышимом воплощении.

Перформенсы проводят обычно в галереях. В Санкт-Петербурге их устраивают «Манеж», «Борей», «Палитра». Однако заметен интерес к перформенсу и со стороны музеев. Российский этнографический музей, Музей истории города организовывали в своих залах, на своей территории перформенсы. Иногда музейным работникам трудно перешагнуть через собственные стереотипы: в музее, где должна царить тишина, где в стеклянных витринах хранятся подлинники и раритеты, с их точки зрения, нельзя устраивать действия, подобные перформенсу. С музейной вещью нельзя играть. Однако все чаще устраиваются выставки, провоцирующие, разрушающие академические рамки музейного отношения к вещам. Часто вещи помещаются в неожиданный для них контекст.

Так, на выставке, посвященной 90-летию со дня рождения Д. И. Хармса и проходившей в начале 1996 г. в Музее политической истории (Санкт-Петербург), Государственный музей истории религии среди предметов, инсталляций, картин, «подаренных» Хармсу его поклонниками — петербургскими художниками, выставил вещи из фонда первобытных религий: шаманский пояс, подношения духам, вотивы. Диалог вещей, представляющих разные культурные традиции, способствовал прояснению механизмов, согласно которым складываются метазначения вещей из естественной и бытовой среды. Музей истории религии использовал эту выставку как возможность показать архаические (первобытные) корни предметного языка современного искусства. Это была необычная выставка. Д. И. Хармс много писал о странностях вещей, о предметах неясного назначения или, как называли их обэриуты, «фарлушках». Современная культура — преимущественно культура слова. Музей к слову и смыслу приходит через вещи. Музей, как и мир, — скопление предметов, то есть, как говорил Даниил Хармс: «Предмет, предмет, предмет, предмет, предмет...» *(цит. по: Жаккар 1995: 160)*. Значение каждого устанавливается через определение связей с другими предметами. Благодаря таким незыблемым музейным принципам экспонирования вещей как историческая совместимость, подлинность, достоверность, создается культурно-исторический контекст, в котором предметы перестают быть загадочными и занимают свое место. На выставке, посвященной Хармсу, эти принципы явно не были соблюдены. Но это было сознательным намерением устроителей, играющих в «детские» игры с вещами. Как отметил наблюдательный Андрей Платонов, дети играют в разный сор, камушки и травинки, «делая из них себе вещи и всякое богатство» *(Платонов 1988: 327)*. Дети играют в означаемые и означающие. Обычно вне игры их соотношение остается неясным. Отсутствие контекста действительно часто ставит в тупик. Так, археологи иногда обнаруживают в культурном слое камни, комки глины, гальку. Анализируя подобные находки, они вынуждены признать: определить достоверно, что они значили, невозможно. Слишком мало данных для той или иной интерпретации.

Перформенс нацелен на понимание: ассоциации, эмоции, непосредственная реакция на происходящее способствует коммуникации. Связь между участниками перформенса закреплена предметно: предметы раздают, передают из рук в руки, совершают с ними разные манипуляции. В качестве примера такого соединяющего действия можно привести коллективное вязание самого длинного в мире шарфа (акция проводится в стенах Российского этнографического музея). Такое «предметное» выражение единства можно найти и в архаическом обществе. М. Мосс считал, что последнее можно описать как систему связей, где саму связь выражают вещи. Вещи выступают посредниками между членами коллектива.

К. Леви-Строс сравнивал первобытного человека с мастеровым, у которого всегда под рукой набор необходимых предметов. Из одних и тех же деталей возникают разные вещи. Первобытный человек поступает так же. Разные сочетания предметов несут разный смысл. Предметы, которые используются при этом, могут быть самого разного свойства и происхождения — как природными, так и бытовыми. Они могут быть единичными или в сочетании с другими представлять довольно сложные конструкции, как, например, шаманское дерево с тряпочками, развевающимися на ветру, *обо* или *карлаг* (культовые сооружения, состоящие из камней), *дэлбэргэ* или *зэлэ* (куль-

товые предметы, состоящие из веревок с навязанными на них тряпочками). Такие композиции, легко создаваемые и разрушаемые, находятся на границе культуры и природы. Иногда на выставках современного искусства можно увидеть нечто подобное. Складывается впечатление, что художник, подобно первобытному человеку, описанному К. Леви-Стросом, перебирал ряд случайных объектов, собирая свой «набор». Тот, кому он адресован, «прочтет» послание, если еще окончательно не утратились его способности к образному мышлению.

Художнику интересны вещи своей формой, материалом, семантикой. При помощи вещей можно передавать достаточно сложные состояния и настроения. «Вещи освободились от своих названий. Вот они упрямые, причудливые, огромные <...> Они ничего не требуют, не навязывают себя, просто они есть» *(Сартр 1989: 91)*. Ж.-П. Сартр в вещах увидел пустоту существования. Вещи просто существуют: их наличное бытие принадлежит им самим, но сущность вещей определяется человеком. Он дает им имя, определяет статус, функции, связи. Человек архаической эпохи делал это с легкостью. Камни, части деревьев, прутики, палочки, веточки, кости, шкурки были рядом, составляли предметную среду и служили материалом для культурной семантизации мира. Но за частью дерева стояло все дерево, за отдельным камнем — вся гора, а за шкуркой — само животное. Сущность и существование вещи не были разнесены по классам означающих и означаемых.

На выставках современного искусства можно увидеть груды мусора, части старых непонятных предметов, природные объекты — камни, ветки, палки, доски, обрывки, обломки, кусочки материи, составленные в причудливые композиции. Мусор — явление культуры, в природе нет мусора, то есть нет случайных и ненужных вещей. О месте мусора в современной культуре рассуждает философ Б. Гройс. Богатая вещами цивилизация окончательно утрачивает воспоминания о простых вещах, которые были прообразами всех остальных вещей. Придать статус ценности тому, что ценности не имеет, как считает Б. Гройс, значит вернуть вещам право быть, попытаться сделать мир независимым от человека, для того чтобы провести его новую инвентаризацию и «валоризацию» *(Гройс 1993: 332—335)*. Его точку зрения разделяет М. Эпштейн. Иронизируя и разыгрывая читателя, он сочиняет современный обряд такого возвращения в культуру. Его «вещесвятцы» проводят молитвенные собрания. «Эти причудливые действия называются «опытами освящения». Для опыта берется некий конкретный предмет: песчинка или игрушка, или ветка с дерева, или тропинка в лесу, или скамейка в парке, — все, что может быть названо и увидено...» *(Эпштейн 1994: 48)*. Участникам опыта предлагается разглядеть и «освятить» единичное существование вещи. В одной из таких выставок-«освящений» в 1994 г. участвовал Музей истории религии. В галерее «Борей» были выставлены объекты (старые, ненужные веревочки, мешочки, тряпки, которые и будучи новыми не представляли особой ценности). Выставка демонстрировала существование без сущности. У этих объектов оставалось только оно.

Не станем обсуждать проблемы так называемой «грязной эстетики», хороша она или плоха. Для нас важно другое: место объектам, представленным на выставке в «Борее», легко отыскивается в традиционных обществах. Этнографами собран большой материал, раскрывающий их семантику. Особенное значение старые вещи, как пишет А. К. Байбурин, приобретают во время пе-

реходных обрядов, в ритуалах, направленных на восстановление порядка, воссоздание мира. Новые и необходимые вещи изготавливались по устойчивым технологиям, иногда с включением элементов старой вещи (вшиванием ее кусочков, к примеру). Появление новой вещи вне обычных ее форм и функций было просто невозможно. Новорожденного заворачивали в «новизну», сделанную из «старизны» *(Байбурин 1992а: 22)*. Объекты на выставке, о которой говорилось выше, передавали тяготы исхода вещей, тех, которые не вошли своей частью в новые, но уже простились со своей сущностью и уходят из существования. Эти объекты — мешочки, веревочки, тряпочки, во всем зависели от человека, поэтому столь грустным оказывается прощание с ними.

Вещь всегда будет привлекать художника несоответствием сущности и существования, природного начала и культурного значения. Первобытный человек не видел этих несоответствий. Происхождение вещей относилось им к мифологическому прошлому, времени сотворения мира. Между вещью, изготовленной руками человека, и нерукотворной наличествовала тесная связь. Природные вещи дали возможность существовать всем тем, которые сделал человек. Чаша была озером, круглый горшок — землей и небом, стол был камнем, а веревка — лучами, руками солнца. К природным вещам, участвовавшим в первотворении, обращался первобытный человек в случае нарушения мирового порядка.

Художник конца XX в. — свидетель распадающейся культуры, в которой слова отсылают опять к словам — тоже попытается вернуться к самому началу. Там, в начале, он обнаружит природный мир с его законами, миф и ритуал, воспроизводящие эти законы. Безусловно, художник будет воспринимать архаику сквозь призму своего «культурного» мышления. Он будет использовать ритуальные схемы и символы, преследуя свои цели. Архаика ему нужна для того, чтобы найти способ притупить вечно бодрствующее критическое личное сознание и таким образом дать проявиться тому, что лежит под спудом рациональности. Перформенс многих раздражает именно этой ориентацией на иррациональное, раздражает своим бегством от все объясняющего слова, сопровождением звуков, кажущихся бессмысленными, тем, что обращен к подсознанию и питается его зачастую непонятными и пугающими образами. Вряд ли, конечно, современный человек способен совершенно не рефлексировать, подобно дикарю, отдаться своим чувствам, не формулировать смысл, а только переживать его в ритуальных формах. Однако в искусстве он пробует это сделать, и иногда ему удается многое угадать.

В первобытности обряды, в том числе и жертвоприношение, призваны были скреплять единство мира. Е. В. Антонова пишет, что архаический обряд совершался в переходные моменты: «Это моменты, в которые особенно остро воспринималась связь людей с миром и друг с другом, с тем, от чего зависела их жизнь. Обрядовая деятельность таким образом носила коммуникативный характер» *(Антонова 1990: 8)*. Если рассматривать древнее жертвоприношение как акт коммуникации, многие его моменты окажутся упорядоченными. В сакральном центре при участии всей группы (рода, племени) соединяются элементы, из которых состоит мир. Жертвоприношение сопровождается целым рядом ритуальных действий с обязательно наличествующими предметами. Образы древних жертвоприношений сохраняются в культурной памяти. Их можно неожиданно обнаружить в детской игре, в стереоти-

пах поведения толпы или отдельного индивида, в явлениях современного искусства. Конечно, не в каждой акции, проводимой какой-нибудь группой художников-постмодернистов, следует видеть попытку возвращения ко времени сотворения мира. Однако образы и формы некоторых акций легко могут быть прочитаны в контексте архаической культуры. Например, такие коллективные действия как связывание, вкушение пищи, всякое уничтожение, разрывание, сжигание, расточение, отдание с последующим собиранием имеют устойчивые параллели в ритуальной практике.

По определению В. Н. Топорова, ритуал — способ знакового решения «надзнаковых» проблем *(Топоров 1986: 14—15)*. Надзнаковые проблемы заставляли совершать древнее жертвоприношение, расчищать площадку в лесу, зажигать жертвенный костер, связывать животное перед убиением. Каждая из существующих концепций жертвоприношения предлагает свою интерпретацию этих действий. Но в отношении того, что они значили в архаический период, кажется, разногласий нет. Жертвоприношение восстанавливает и закрепляет порядок, единство и хрупкое равновесие мира. Самое первое жертвоприношение обеспечило миру его существование. Все составляющие мира — земля и небо, огонь, вода, растения, животные, человек — участвуют в жертвоприношении. Вспомним принадлежащее М. Бойс описание этого обряда у древних иранцев. Оно совершалось в сакральном центре на открытой, специально выгороженной площадке тогда, когда в этом была необходимость. Небесную твердь представлял камень, растения заключались в пучке веток в руках жреца, вода и огонь были в жертвенных сосудах *(Бойс 1987: 20—21)*. Жертвоприношение отражало вещный мир, соотношение его частей, их движение. Священные предметы являлись знаками присутствия вещного мира, прообразами слов.

Среди священных предметов — знаков вещного мира, участвующих в жертвоприношении, часто встречались веревки. Ритуальные функции веревок, определяемые техникой изготовления (витье, плетение), применением, утилитарными свойствами, очень разнообразны. Веревками выгораживались священные территории, связывались животные, приносимые в жертву.

Веревки мы часто видим и на выставках художников, устраивающих перформенсы и работающих с предметами. Так, московские художницы связывали себя друг с другом на московском вернисаже 1996 г., демонстрируя свое единство. Тянули веревку, спрятанную в лесу, участники московской группы коллективных действий. «Веревками» назвал свой концептуалистский ассамбляж Илья Кабаков. Камни и веревки как пространственные ориентиры использует петербургский художник А. Белкин. Веревки и действия, совершаемые с их помощью, имеют непосредственное отношение к теме статьи.

Веревка материализует идею связи. Ее многочисленные метафорические значения развились, безусловно, на основе функционального назначения. Интересно, что в европейских языках сохранилась память о том, что делает *единым*, о связующем начале веревок. Для сравнения: в английском языке «веревка» *cord*, во французском *corde*; значение «согласие» и в том, и в другом языке передается словом *accord*.

Идея связи относится к числу основных культурных идей, сформулированных в античности, прошедших через средневековье. В эпоху Возрожде-

ния эти представления получили форму учения о великой цепи бытия. У. Лавджой определяет их как универсальные, распределяющие все явления по восходяще-нисходящим линиям от простого существования к духовным ценностям, что обеспечивает системный порядок мира *(Lovejoy 1935)*. Эта реальная, действительно существующая связь всегда осознавалась на разных этапах истории человека. Восторженные строки «духу связи» посвятил Николай Кузанский: «Вот чудесное единство вещей, их удивительное равенство и чудодейственная связь, благодаря которым все пребывает во всем! Здесь <...> коренится и разнообразие и связь вещей, <...> и поскольку каждое не могло во всем уподобиться другому, <...> то все расположились на разных ступенях, и все вещи суть то, что они суть <...> Так [вселенское] целое через каждую из своих частей пребывает в каждой» *(Николай Кузанский 1979: 111—112)*.

В архаические эпохи идея всеобщей связи выражалась предметно. В работах Г. Н. Грачевой, Е. А. Окладниковой, Е. В. Ревуненковой, Т. Ю. Сем, А. К. Байбурина, анализирующих представления о связи в традиционных культурах, описываются: пояс, крюк для подвески котла, нить, жезл шамана, ритуальные связки перьев и другие предметы *(Байбурин 1992; Грачева 1990; Ревуненкова 1992; Сем 1993; Окладникова 1993)*. Среди них веревка занимает особое место. Она является субститутом многих вещей: пуповины, змей, волос, солнечных лучей. Ее ритуальные функции разнообразны и не составляют единого целого. В культурных традициях разных народов существует достаточное количество поверий, запретов, обрядов, связанных с веревками. Часто используются веревки в ритуалах, обеспечивающих связь, прочность, цельность *(Славянские древности 1995: 338—339)*. Веревка указывала на наличие связи всех ярусов мира по вертикали, горизонтали и во времени. Уже на заре времен веревка была незаменимым инструментом, что говорит об особой сакральности вещи. Калтащ-Эква и Нуми-Торум скрепляли веревкой землю при ее творении. В мифах индейцев Калифорнии рассказывается о том, что священная веревка во время сотворения мира держала земной шар. В африканском мифе по веревкам сходят на землю люди, вылепленные из жира Альет — женой бога дождя Денгдита. В корейском мифе братья по веревке забираются на землю и превращаются в Солнце, Луну и звезды. Нюйва при помощи веревки создавала людей. Гуаньинь, Варуна, который в Ригведе назван одним из учредителей жертвоприношения, имели веревку в качестве своих атрибутов. Веревки часто использовались в обрядах, представляющих связь всех членов рода друг с другом и со вселенной. В качестве примера можно привести описание одного из таких обрядов, зафиксированного у тюрков. Перед *тайлганом* собирали ленточки (*чалама*) в каждом дворе, потом прикрепляли их к веревкам, которые привязывались к дереву. Во время совершения обряда все члены рода держались за эти веревки *(Традиционное мировоззрение 1989: 34)*.

Э. Б. Тайлор приводит исторические свидетельства, также подтверждающие особый статус веревок. Так, граждане города Эфеса протянули веревку от стен города к храму Артемиды, прося у нее защиты от Креза. Участники заговора Килона привязали веревку к статуе богини, пока переходили через неосвященную землю. К несчастью, веревка оборвалась, и все были казнены, потому что оказались вне божественной защиты и помощи *(Тайлор 1989: 95)*.

Веревки служат для связывания. В архаический период само действо связывания (равно как и его результаты — появление узлов, связок) считалось магическим: защищающим, удерживающим, сохраняющим. Приведем один из примеров. Л. М. Ермакова пишет, что у японцев существовало представление о креативной жизненной силе, передаваемое словом *мусуби*, которое возводится ею к архаическому глаголу *мусуби*, имевшему значение «связывать», «соединять», а также «порождать». Этим словом японцы передавали значение «совершать магические действия при помощи связывания»: связывали ветви деревьев, полы одежды *(Ермакова 1985: 18)*. Все, что связано, становится замкнутым. Веревки, нити, пояса оберегали, заключали в магический круг. Детские игры с веревочками напоминают о магии круга и о способности веревок в него превращаться. Круглая. Такое неожиданное определение веревки, устойчиво соотносимой с линией, не совсем нелепо. Вспомним некоторые парадоксы Николая Кузанского. Наличие всеобщего основания, делает все, имеющее различия, одним. Н. Кузанский пишет, что одни сравнивали истину с бесконечной прямизной, другие сравнивали Троицу с треугольником, третьи называли Бога бесконечным кругом, шаром. Все они, как считает Николай Кузанский, правы: если бы была бесконечная линия, она была бы прямой, и была бы треугольником, кругом, шаром, потому что есть общее основание. Общее основание — это Бог *(Николай Кузанский 1979: 66)*.

Этим отвлеченным рассуждениям о том, что есть начало всеобщего, предшествовали вполне конкретные представления. В эпохи, когда мыслили предметно, веревка с ее способностью быть и линией, и кругом являлась одним из таких знаков всеобщего — становилась мерой, то есть единым, дальше неделимым, лежащим в основе количеств и качеств. Веревка — сакральная мера. У джайнов, например, веревка есть условная мера мира — *раджжу (Мифологический словарь 1991: 20)*. В Греции мастера называли измерительную веревку *каноном*. Этим словом потом стало передаваться значение «совершенная модель, образец». В русском языке слово «веревка» еще в XVIII в. сохраняло значения, напоминающие о прошлом использовании веревки как универсальной меры. Слово «вервь» (веревка) помимо своего основного значения имело следующие: 1) мера земли; 2) крестьянская община. М. Фасмер предлагает два варианта ответа на вопрос о происхождении этого значения. В первом случае «вервь» в значении «община» объясняется через заимствование из древнескандинавских языков, в которых hverfi 'деревня' соотносилась с hverfi 'круг'. Во втором — через перенос значения. Второе объяснение значения кажется более достоверным. Существовал обычай веревками отмерять землю, поэтому земля стала называться «веревкой», и община, владеющая землей, тоже стала «веревкой» *(Фасмер 1986: 294)*.

Освоение пространства начиналось с его огораживания. Не случайно сакральные территории всегда представляли выгородки, ограждения. Так, например, у иранцев *вара* — обитель праведников — описывалась как квадратное ограждение. Японцы веревками первоначально обозначали священные территории, участки поля и леса. Потом веревками отмечалось личное владение *(Ермакова 1995: 214)*.

Итак, источником сакральности веревок можно считать сакральность действий, которые производились с их помощью. Анализ слов со значением «связывать» расширяет круг их возможных этимологических родственников. Так, М. Маковский устанавливает, что в индоевропейских языках

слова с этим значением соотносятся со словами со значением «лес», «огонь», «сила». Например, в древнеанглийском языке — sweðel 'связь', sweoðol 'пламя', swið 'сильный'. Rappa 'горение' (из индоарийского праязыка) соотносится с rap 'веревка' из древнеанглийского. Латинское silva 'лес', немецкое Seil 'канат, веревка' соотносится с русским «сила». Слова со значением «связывать» также соотносятся со значеннием «лес», «ветка», «магическое действо» *(Маковский 1992: 59—60)*. Эти языковые параллели, как считает М. Маковский, дают возможность реконструкции черт архаического ритуального действия — *принесения в лесу в жертву связанного животного*. Генетическая близость слов со столь различными значениями обусловлена участием реалий, которые были этими словами обозначены, в древнем жертвоприношении, соединившем жертву, тех, кто ее приносит, и тех, кто свидетельствует, — небо и землю.

Архаическая эпоха оставила свой след в языке: лингвистическая генетика изучает ее реликты, реконструирует пути, которые прошел человек от конкретных восприятий внешнего мира к образам, ставшим понятиями. Так, например, М. Маковский высказывает предположение о возможности сопоставления слов со значениями «верить» и «связывать», «верить» и «рогатый скот». Приведенные им примеры из индоевропейских языков показывают, что эти слова соотносятся с действием — связыванием животного перед принесением его в жертву *(Маковский 1992: 79—80; Маковский 1996: 71)*. Возможно, что «вера», слово общеславянского и индоевропейского корня, родственное древнеисландскому vár 'обет', авестийскому var 'верить', латинскому verus 'истинный' *(Фасмер 1986: 292—293)*, окажется в дальнем родстве со столь незатейливым предметом, как веревка. Для сравнения: боги, чьи имена содержат корень «вар/вер», совершают магические действия связывания-развязывания. Это и Варуна, и древнеисландская богиня Вар, благославляющая брачный союз, и Верпея — небесная пряха.

В индоевропейских языках использовались различные слова, которыми передавалось столь важное понятие как *религия*. Само слово «религия» возводится к латинскому religare 'связывать'. Э. Бенвенист предлагает другую этимологию. Он считает, что слово следует соотносить с реконструируемым латинским religere 'вновь собирать'. Первая этимология, с его точки зрения, фиксирует относительно поздние факты сознания и принадлежит христианам, видящим в религии связь человека и бога. Первоначальное значение слова, по мнению Э. Бенвениста, — «вновь собирать, приступать к новому выбору, возвратиться к прежнему синтезу, чтобы его переделать» *(Бенвенист 1995: 398)*. При таком понимании значение слова «религия» приобретает более архаические черты. До того как человек оказался в состоянии «об-вязательства» (словесная игра Э. Бенвениста) с богом, он сам принимал решения: его внутреннее (субъективное) состояние диктовало ему выбор *(Бенвенист 1995: 394, 398)*.

Если придерживаться версии, предлагаемой французским ученым, то можно, вероятно, утверждать вслед за ним, что действие предшествовало переживанию связи. В следующие эпохи эта реально существующая и замеченная человеком связь сделалась объектом рефлексии. Примером философского рассуждения о сущности всеобщей связи были построения Николая Кузанского. В его время символы, а не конкретные вещи, представляли ее божественное присутствие. Медитация или мистический экстаз обнару-

живали невидимые нити, все проникающий божественный свет, связывающие небо и землю.

Наше время также относит чувство связи к разряду высоких чувств. Оно обыкновенно описывается как особое, достаточно редко настигающее человека. Тогда сквозь материальное и вещественное проглядывает иное, то, что относится к вечности. Вспомним одно из таких характерных описаний, принадлежащее перу писателя Б. Шергина. «Я как бы видел суть вещей. Я глядел на те же деревья, на ту же землю, на те же воды, которые видел много раз, но в эти, не знаю — часы или минуты — все становилось «не тем»... Как бы завесы открылись, раздернулись. Преславно стало вокруг» *(Шергин 1984: 451)*.

Культурная ценность подобного индивидуального опыта несомненна. Способность выделять в общем потоке психики и переживать такие состояния сознания дана немногим. Тем более трудно рассказать о них, поскольку они не поддаются переводу на язык слов, будучи иррациональными. Однако художник не может не пытаться передать свой опыт проникновения в суть вещей. Вспомним одну из таких попыток. У известного концептуалиста Ильи Кабакова есть произведение, представляющее собой натянутые веревки с навешенными на них предметами из тех, что находят на улицах. Творчество Ильи Кабакова давно замечено и оценено искусствоведами. И этому его произведению повезло. А. Раппапорт посвятил ему пространную статью, в которой доказывал, что «Веревки» Кабакова выражают существование как таковое: эстетика смыкается у художника с антропологией, «а последняя... и с неантропологическими категориями бытия — бытия: природы ... космоса» *(Раппапорт 1990: 58)*. Мир для человека не однозначен. За явлениями, за вещами, за событиями стоит второй истинный смысл бытия. Наверное, можно сказать, что и Борис Шергин, и Илья Кабаков стремились передать доступными им выразительными средствами этот смысл.

Завершая разговор, вероятно, можно утверждать, что перформенс является трансформированной ритуальной формой. И как всякая ритуальная форма он повторяет и закрепляет ритуальный порядок мира. Как художественная форма перформенс превращает этот порядок в объект эстетической игры и переживания.

ЛИТЕРАТУРА

Антонова 1990 — Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. — М., 1990.

Байбурин 1992 — Байбурин А. К. Пояс. К семиотике вещей // Сб. МАЭ. СПб., 1992. — Т. XLV. — С. 5—13.

Байбурин 1992а — Байбурин А. К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. Под ред. А. К. Байбурина. — СПб., 1992. — С. 18—28.

Бенвенист 1995 — Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Пер. с фр. Н. Н. Казанского. — М., 1995.

Бойс 1987 — Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Пер. с англ. И. М. Стеблин-Каменского. — М., 1987.

Грачева 1990 — Грачева Г. Н. Следы ранних представлений о природных связях у нганасан // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Под ред. Б. Н. Путилова. — Л., 1990. — С. 98—113.

Гройс 1993 — Гройс Б. Утопия и обмен. — М., 1993.

Ермакова 1985 — Ермакова Л. М. Мифологический строй как модус ранней японской культуры // Человек и мир в японской культуре. Под ред. Т. П. Григорьевой. — М., 1985. — С. 7—24.

Ермакова 1995 — Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей. — М., 1995.

Жаккар 1995 — Жаккар Ж.-Ф. Даниил Хармс и конец русского авангарда. Пер. с фр. Ф. А. Перовской. — СПб., 1995.

Маковский 1992 — Маковский М. М. Лингвистическая генетика. — М., 1992.

Маковский 1996 — Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. — М., 1996.

Мифологический словарь 1991 — Мифологический словарь. Под ред. Е. М. Мелетинского. — М., 1991. См. Аддахалока.

Николай Кузанский 1979 — Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Сочинения в 2 томах. Пер. В. В. Бибихина. — М., 1979. — С. 47—183.

Окладникова 1993 — Окладникова Е. А. Ритуально-мифологические характеристики «боа» из перьев у индейцев Калифорнии // Этносемиотика ритуальных предметов. Под ред. А. Б. Островского. — СПб., 1993. — С. 161—174.

Платонов 1988 — Платонов А. Государственный житель. — М., 1988.

Раппапорт 1990 — Раппапорт А. Г. «Веревки» Ильи Кабакова. Опыт интерпретации концептуалистского ассамбляжа // Советское искусствознание. — М., 1990. — Вып. 26 — С. 32—60.

Ревуненкова 1992 — Ревуненкова Е. В. Представления о волосах. Опыт сравнительно-типологического анализа // Фольклор и этнографическая действительность. Под ред. А. К. Байбурина. — СПб., 1992. — С. 108—113.

Сартр 1989 — Сартр Ж.-П. Тошнота. Пер. с фр. Ю. Яхниной // Иностранная литература, 1989. — № 7. — С. 5—132.

Сем 1993 — Сем Т. Ю. Идея космической связи в атрибутике эвенских шаманов // Этносемиотика ритуальных предметов. Под ред. А. Б. Островского. — СПб., 1993. — С. 127—139.

Славянские древности 1995 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Под ред акад. Н. И. Толстого. — М., 1995. — Т. 1. — С. 338—339 («Веревка»).

Тайлор 1989 — Тайлор Э. Б. Первобытная культура. Пер. с англ. Д. А. Коропчевского. — М., 1989.

Топоров 1986 — Топоров В. Н. Древнебалканская неолитическая цивилизация (ДБН): Общий взгляд // Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. Под ред. К. К. Богатырева. — М., 1986. — С. 12—15.

Традиционное мировоззрение 1989 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Под ред. И. Н. Гемуева. — Новосибирск, 1989.

Фасмер 1986 — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка в 4 томах. — М., 1986. — Т. 1.

Шергин 1984 — Шергин Б. Повести и рассказы. — Л., 1984.

Эпштейн 1994 — Эпштейн М. Новое сектантство: Типы религиозно-философских умонастроений в России. 70—80-е гг. XX в. — М., 1994.

Lovejoy 1935 — Lovejoy Y. The Great Chain of Being. — New York, 1935.

РАСПЯТИЕ. Левая часть триптиха «БОМЖ». 1992 г.
Ватман, уголь, сангина, пастель. 61×45,5 см.

Переводы

Вальтер Буркерт

HOMO NECANS
ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОМ РИТУАЛЕ И МИФЕ

Перевод с немецкого и английского В. И. Акимовой
под редакцией Л. И. Акимовой и А. Н. Баранова

Мы представляем читателю перевод первой главы знаменитой книги Вальтера Буркерта «Homo Necans» («Человек убивающий»). В. Буркерт — немецкий ученый с мировым именем, один из крупнейших знатоков античной религии; ныне живет в Швейцарии. Основой для создания его концепции послужили, с одной стороны, выдающийся труд австрийского биолога и мыслителя Конрада Лоренца «Так называемое зло» (1963), в котором постулируется роль агрессии в истории человеческого общества, и, с другой, работа крупного антиковеда Карла Мейли «Греческие обряды жертвоприношений» (Сборник Phyllobolia, Basel, 1946), открывшего связь феноменов античной религии с явлениями первобытного общества. Путь к разгадке роли жертвоприношений в истории человечества В. Буркерт видит в комплексе биологических, психических и социальных явлений. Его книга богата фактическим материалом, отличается широтой видения проблемы и глубиной ее понимания.

Труд В. Буркерта выдержал три издания — два немецких (1972, 1997) и одно американское (1983). Перевод вначале был сделан по американскому варианту книги: W. Burkert. Homo Necans: The Anthropology of Greek Sacrificial Ritual and Myth, translated by Peter Bing (University of California Press; Berkeley, Los Angeles, London, 1983). Затем автор любезно прислал экземпляр второго немецкого издания: Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Berlin, Walter de Gruyter, 1997), и русский перевод был откорректирован заново по этому тексту. В отдельных разделах есть ряд отличий между немецким и американским изданиями; в последнем обновлена литература и есть некоторое расширение фактической стороны — во втором немецком издании книга воспроизведена в первоначальном виде, а новые данные приведены в послесловии. Поэтому здесь мы сочли возможным дать объем текста и примечаний по изданию 1983 г., в остальном ориентируясь на немецкий оригинал. К сожалению, в данной книге нет места для библиографии (в основном она указана автором в примечаниях); но для ориентации читателя мы оставляем отсылки на другие главы. Всего их, кроме Предисловия, пять: I. Ритуал жертвоприношения, охотничьи и погребальные обряды; II. Оборотни вокруг треногого котла; III. Праздник Нового года; IV. Антестерии; V. Элевсин. В будущем, мы надеемся, книга выйдет в полном переводе. Пока же пользуемся возможностью поблагодарить автора и издательство Walter De Gruyter за любезное и безвозмездное разрешение публикации текста.

Л. А. и А. Б.

I. Ритуал жертвоприношения, охотничьи и погребальные обряды

1. Жертвоприношение как убийство

Движение нашей цивилизации неотъемлемо от агрессии[1] и насилия, и поистине, в ходе истории они приобрели такой размах, что стали одной из основных проблем современности. Исследования, в которых предпринимаются попытки отыскать корни этого зла, зачастую грешат поверхностными рассуждениями, будто бы причиной тому недостатки нашего воспитания или же пагубные последствия развития отдельных национальных культур или экономических систем. Скорее уж можно говорить о том, что все формы порядка и власти в человеческом обществе построены на узаконенном насилии; по крайней мере, это соответствует тезису об основополагающей роли, которую играет в биологии описанная Конрадом Лоренцом внутривидовая агрессия. Тот же, кто в поиске спасения от «так называемого зла» насилия обращается к религии, сталкивается с актом убийства, лежащим в самом ядре христианства — безвинной смертью Спасителя; и в Ветхом Завете союз человека с Богом становится возможен лишь после почти совершенной Авраамом жертвы сына. Так кровь и насилие загадочным образом таятся в самой сути религии.

Греческая религия казалась сквозь призму классицизма и многим до сих пор кажется светлой и беззаботно радостной. Но те, кто полагает, что «соблазн» Распятия (I Cor. 1: 23) — явление совершенно другого порядка, недооценивают более глубокого слоя, скрытого за картиной беспечной жизни богов, описанной Гомером и представленной в греческом искусстве. Если человек может стать близок богам, как жрец Хрис — Аполлону или Гектор и Одиссей — Зевсу, то лишь потому, что «сжег много бедер быков» (*Il.* I. 40, 22. 170; *Od.* I. 66), ибо таков акт благочестия: кровопролитие, бойня — и поедание. Отсутствие храма или культовой статуи, как это часто бывает в культе Зевса, не существенно (их могут ставить впоследствии и без труда затем заменять); бог сам присутствует на месте приношений ему, на месте, отмеченном горами пепла, вырастающими после испокон веку сжигаемых здесь «священных» жертв, или грудами черепов и рогов от забитых баранов и быков, или алтарным камнем, который должен окропляться кровью. Почитатель сильнее всего ощущает бога не в благочестии образа жизни, и не посредством молитв, песнопений и танцев, а через смертельный удар топора, поток хлещущей крови и сожжение бедер животных. Царство богов священно, но «священный» акт, совершаемый на «священном» месте в «священное» время «посвященным» исполнителем, состоит в убиении жертвенных животных, ἱερεύειν τα ἱερεῖα.[2] То же было в Израиле вплоть до времени разрушения храма:[3] требовалось, чтобы ежедневно «жертва сожжения находилась в очаге рядом с алтарем» «всю ночь, до самого утра» (Lev. 6: 9); эта жертва — останки двух расчлененных на части годовалых ягнят — есть «запах, угодный Господу»; и святотатство Антиоха Епифана по отношению к Иерусалиму заключалось в том, что «он отнял у Ягве ежедневную жертву» (Dan. 8: 11). В ознаменование установления всеобщего мира Август сооружает алтарь, и на рельефах этого Ara Pacis он появляется вместе с семьей в качестве приносящего жертву; перед ним шествуют служители, несущие священный топор. Кровавые жертвы, таким образом, составляют сердцевину, для которой даже столь утонченные произведения искусства эпохи Августа — всего лишь обрамление.

Убиение жертвы — это основа переживания «священного». Homo religiosus действует и приобретает самосознание в качестве homo necans. Последнее понятие (neco, necare — «убивать») связано с глаголом «действовать» — ῥέζειν, operari (откуда «жертва» в немецком передается словом Opfer); имя лишь эвфемистически прикрывает саму суть деяния.[4] Блаженство от встречи с божеством побуждает к словесному выражению восторга, и все же странные и чрезвычайные события, свидетелем которых становится участник жертвенного акта, тем больше впечатляют, что остаются без слов.

Благодаря Гомеру и текстам трагедий мы можем почти полностью воссоздать картину обычного ритуала жертвоприношения греков в честь олимпийских богов. Путь, ведущий к кульминации священного действа, сложен. Подготовка к нему включает омовение и облачение в чистые одежды,[5] надевание украшений и венков;[6] нередко требуется половое воздержание.[7] Начало церемонии составляет, пусть даже небольшая, процессия (πομπή).[8] Участники празднества отрешаются от обыденного мира, двигаясь в едином ритме и с пением. Жертвенное животное ведут тут же, украшенное и преображенное подобно им самим — в перевязи лент, с позолотой на рогах.[9] Обычно надеялись, что животное последует за процессией спокойно или даже по собственной воле; легенды охотно повествуют о животных, которые сами предлагали себя в качестве жертв,[10] и это служило бесспорным доказательством высшей воли, внушающей такое согласие. Конечный пункт шествия — древний жертвенный камень, давно «установленный» алтарь, долженствующий быть окропленным кровью. Обычно на его вершине уже горит огонь. Зачастую, чтобы наполнить атмосферу необычным запахом, используют кадильницу, звучит музыка — обычно флейтистов. Во главе процессии шествует девственница, «несущая корзину» (κανηφόρος),[11] — непорочная девушка; должен при этом быть и кувшин с водой.

По прибытии на священное место участники прежде всего очерчивают круг: вокруг собравшихся обносят священную корзину и кувшин с водой, отделяя таким образом область священного от мирского.[12] Первое коллективное действие — омовение рук как «начало» того, что последует далее. Животное тоже окропляют водой; «Встряхнись», — говорит Тригайос у Аристофана,[13] потому что движение животного воспринимается как «кивок согласия», как ответ «да» жертвенному акту. Быка поят водой еще раз,[14] чтобы он наклонил голову. Тем самым животное оказывается в центре внимания. Теперь участники берут из корзины цельные зерна ячменя (οὐλαί) — самого древнего сельскохозяйственного растения; однако они предназначены не для помола или приготовления пищи: после краткой паузы, торжественного εὐφημεῖν, и последующей громкой молитвы — скорее акта самоутверждения, чем молитвы[15] — участники бросают ячменные зерна на животное, на алтарь, на землю; они алчут другой пищи. Акт одновременного бросания зерен всей группой — это жест агрессии, вроде сигнала к началу схватки, даже несмотря на крайнюю безобидность избираемых для бросания вещей; в некоторых древних ритуалах для этих целей действительно использовались камни.[16] На дне корзины, под зерном, был спрятан нож, теперь он уже открыт.[17] Главное действующее лицо начинающейся драмы, ἱερεύς, направляется к жертве с ножом, держа его все еще так, чтобы животное не могло его видеть. Мгновенный взмах — и со лба срезан пучок шерсти и брошен в

огонь. Подобно окроплению водой или бросанию зерен это еще один, но уже более значительный, «начальный» акт (ἄρχεσθαι):[18] кровь еще не пролилась, еще не причинили им малейшей боли, и все же неприкосновенность священного животного оказалась непоправимо нарушенной.

И вот следует смертельный удар. Женщины поднимают пронзительный крик: от страха или восторга, или от того и другого вместе. «Греческий обычай жертвенного крика»[19] знаменует эмоциональный пик события, заглушающий предсмертные хрипы животного. С вытекающей из него кровью обращаются особенно бережно; она не может пролиться на землю, она должна попасть на алтарь, в огонь, или в жертвенную яму. Если животное небольшое, его поднимают над алтарем, в противном же случае кровь собирают в специальный сосуд и окропляют ею алтарный камень: он единственный может и должен снова и снова орошаться кровью.[20]

«Действо» завершено, теперь нужно позаботиться о его последствиях. Тушу животного разделывают и потрошат. Теперь в центре внимания — его внутренности, лежащие у всех на виду, — странное, загадочное и жуткое зрелище, однако свойственное и людям и наблюдаемое во время войн. Обычай четко определяет, что нужно сделать с каждым куском.[21] Прежде всего на алтарь кладется сердце, часто еще пульсирующее.[22] Присутствующий прорицатель дает толкования по протокам печени.[23] Обычно σπλάγχνα — так называют все внутренние органы — быстро поджаривают на огне алтаря и тотчас съедают; так, посредством коллективного принятия пищи, происходит сплочение узкого круга участников ритуала, у которых чувство ужаса переходит в чувство наслаждения. Несъедобен только желчный пузырь, от него нужно избавиться, равно как и от костей. Потому их «освящают» заранее и затем исключают из пира: кости — в первую очередь бедренные (μηρία), а также кости таза с хвостом (ὀσφύς), раскладываются на алтаре в «надлежащем порядке»;[24] по расположению костей можно четко увидеть строение животного при жизни: его внешний облик восстанавливается в целом и освящается. У Гомера «начатки», т. е. самая первая жертва, состоящая из кусочков сырого мяса, отрезанных от каждого органа, возлагаются на кости, символизируя таким образом цельность убитого животного.[25] Все эти останки затем поглощает очищающий огонь. Бычьи и бараньи черепа и рога сохраняются[26] на месте церемонии — как постоянное свидетельство акта посвящения. Поток крови, в свою очередь, теперь заменяют приношения земледельца, который вливает в огонь вино и сжигает лепешки.[27] От винных паров пламя ярко вспыхивает, что создает иллюзию присутствия высшей силы. Затем, когда пламя гаснет, пышный праздник постепенно уступает место обыденной жизни.[28] Шкура жертвенного животного обычно продается, выручка идет в пользу святилища, для покупки новых посвятительных даров и новых жертв: таким путем культ обеспечивает свое продолжение.[29]

Этот ритуал не безупречен, что ощущалось уже довольно рано, так как он слишком явно и откровенно устраивается в угоду человеку. Не есть ли бог, «для которого» приносится жертва, всего лишь очевидный предлог для праздничного пиршества? Все, что ему достается, — это кости, жир, желчные пузыри. Гесиод утверждает, что ловкий Прометей, друг человечества, обставил дело именно так для того, чтобы обмануть богов, и в греческой комедии сжигание костей стало дежурной шуткой.[30] Гораздо значимее выступления, осуждавшие кровавый акт как таковой. Заратустра призывал про-

клятия на всех, кто жаждал крови и заклания скота;[31] «Я пресыщен всесожжениями овец и жиром откормленного скота, меня не услаждает кровь быков, ягнят или козлов», — говорит Господь устами Исайи.[32] В Древней Греции пифагорейцы и орфики требовали щадить жизнь всех одушевленных существ, а Эмпедокл яростнее других клеймил каннибальское безумие традиционных жертвенных пиров и так же страстно желал, чтобы путь к «очищению» пролегал через царство любви, чуждой насилию.[33] Впоследствии философская мысль продолжала подвергать критике обряд кровавых жертв; здесь особенно важен влиятельный трактат Теофраста «О благочестии», где принесение в жертву животных объяснялось пережитками некогда вынужденного для людей в голодные времена каннибализма.[34] После этого защита жертвенного ритуала на теоретическом уровне стала по существу безнадежным занятием.[35] И Варрон, и Сенека были убеждены, что боги не требуют кровавых жертв.[36] Иудаизм в диаспоре распространялся тем легче, что культовая практика сосредоточилась только в одном храме — Иерусалимском, и потому за пределами Иерусалима иудаизм фактически стал религией, не приносящей в жертву животных.[37] Это также способствовало становлению практики христианства, которое таким образом продолжало традиции греческой философии. С другой стороны, христианство же и поставило идею жертвы в центр бытия, подняв на невиданную прежде высоту:[38] смерть Божьего Сына — это единственная в истории, абсолютная жертва, хотя она по сей день регулярно повторяется в праздновании Тайной Вечери, в преломлении хлеба и питии вина.

Тем не менее, народным обычаям удалось пренебречь христианскими нормами, и их смогла одолеть лишь современная технологическая цивилизация. Немецкое выражение geschmückt wie ein Pfingstochse («разряженный, как бык на Троицу») хранит память о ритуальном заклании быка на церковном празднестве (см. прим. 9). В Армении по-прежнему обычным явлением на воскресной церковной службе бывает заклание перед храмом овцы; изолированные греческие общины в Каппадокии вплоть до XX века сохраняли древний ритуал. Напротив обычного алтаря в часовне какого-либо святого находился жертвенный камень, на котором при зажженных свечах воскурялся ладан и который украшался венками при чтении молитв; приносящий жертву приводил животное — козу или овцу — в часовню и трижды обводил его вокруг камня, а дети в это время осыпали его травой и цветами; когда священник становился у алтаря, хозяин животного трижды изображал ножом в воздухе крест и под чтение молитв наносил смертельный удар. Кровь должна была пролиться на камень. После того, уже вне часовни, животное разрезали на части и готовили пиршество, причем священник, подобно античному жрецу, получал бедро и шкуру животного, а также голову и конечности.[39] Ясно, что христианство здесь не более чем прозрачный покров для скрытой под ним древней формы — священного акта кровавого жертвоприношения.

В древнем мире жертвоприношение животных было повсеместным явлением; греки[40] не видели существенной разницы между содержанием своих собственных обычаев и обычаев египтян и финикийцев, вавилонян и персов, этрусков и римлян, хотя существовали большие различия в деталях ритуалов, в том числе и у самих греков.[41] Для современного историка представляет загадку одна особенность греческого ритуала жертвоприношения.

Соединение в нем огненного алтаря и кровавого обряда, сжигания и поедания находит прямое соответствие лишь в ветхозаветной жертве сожжения (zebah, šelamim)[42] (правда, детали жертвенных ритуалов угаритян и финикийцев неизвестны) — и это заметно отличается от египетских и месопотамских, равно как и от минойско-микенских обрядов, в которых нигде нет алтарей для сожжения целых животных или их костей.[43] И тем не менее, какие бы сложности, ответвления и перемены в культурных традициях ни лежали в основе тех или иных черт ритуала, поразительно общее сходство действа и его восприятия повсюду — от Афин через Иерусалим до Вавилона. Один пространный вавилонский текст, имеющий целый ряд копий, описывает приношение в жертву быка, шкуру которого натягивали на самый священный храмовый тимпан:[44] для тайной церемонии, проходившей в комнате, закрытой со всех сторон занавесями, выбирался черный бык-девственник. Сложный подготовительный ритуал включал в себя разбрасывание зерна, приношение хлеба и вина, заклание овцы. Бык стоял, опутанный цепями, на тростниковой циновке, пока не наступало время омыть его морду. После этого ему в оба уха шептали заклинания, его окропляли водой, очищали огнем факела и зернами очерчивали вокруг него окружность. После молитвы и песнопений быка убивали, сердце тотчас сжигали, а шкуру и сухожилия левой лопатки забирали для натягивания на тимпан. Снова следовали возлияния и приношения, после чего жрец наклонялся к отрубленной голове жертвы и произносил: «Это дело совершили боги, я этого не совершал». Согласно одному из вариантов текста, труп животного надлежало захоронить; а другой, более древний, запрещает поедание его мяса жрецу, по крайней мере, главному. Пятнадцать дней спустя, во время аналогичной церемонии, включающей подготовительные и заключительные обряды, центром действа становился тимпан с новым покрытием, что знаменовало начало его новой роли в общине.

С обрядом жертвоприношения животных не смогла покончить даже религиозная революция на Ближнем Востоке — т. е. возникновение ислама. Высшим моментом в жизни любого мусульманина является паломничество в Мекку,[45] которая до сих пор ежегодно привлекает к себе сотни тысяч верующих. Основное событие происходит на девятый день священного месяца во время перехода из Мекки к горе Арафат, где паломники проводят в чтении молитв «перед Богом» весь день от полудня до захода солнца. Затем наступает День жертвоприношения. На десятый день в Мине паломник должен бросить семь булыжников в старинный каменный памятник, а затем — как правило, собственноручно — забить священное животное — овцу, козла или даже верблюда, которого ему приводят и продают бедуины. Он съедает небольшой кусок мяса, а затем, как правило, раздает его или просто оставляет на месте. В Саудовской Аравии для уборки останков даже прибегали к бульдозерам. После этого паломнику снова разрешается остричь волосы и снять паломническую одежду. По возвращении в Мекку завершается и период полового воздержания. Тот, кто убивает — посвященный, и акт убийства становится священным. «Во имя Аллаха» и «Аллах милостив» — этими речениями почитатели Мухаммеда сопровождают даже обычные убийства.

Повседневная рутина неизбежно превращала жертвенный ритуал в пустую формальность;[46] поэтому, чтобы подчеркнуть его значимость, в древние времена, главным образом на Ближнем Востоке, издавались указы, в

которых детально регламентировалось бесчисленное множество конкретных действ. Похоже, греки больше всего заботились о «начале» (ἄρχεσθαι) ритуала, как бы пытаясь отвлечь внимание от главного события, которое тем не менее оставалось неизменно постоянным. Юбер и Мосс[47] точно охарактеризовали структуру жертвенного ритуала понятиями «сакрализация» и «десакрализация», т. е. подготовительные обряды — с одной стороны, и заключительные обряды — с другой, вместе обрамляют центральное действо, четко отмеченное как эмоциональный пик пронзительным криком «Ololygé». Но это действо — не что иное как акт убийства, приобщения к смерти. Таким образом, становится очевидным, что весь ритуал жертвоприношения состоит из трех частей:[48] движения от сдерживаемого, лабиринтообразного начала через ужасающую середину — к тщательно проясненному концу. Приношение бескровной пищи обычно бывает в начале и вновь повторяется в конце, для которого особенно характерен обряд возлияния; но приношения могут наслаиваться друг на друга и умножаться, расширяя общую ритуальную модель до тех пор, пока не возникает триада жертвенных празднеств, в которой, тем не менее, соблюдается все тот же неизменный ритм: подготовительное жертвоприношение, ужасающее жертвоприношение и жизнеутверждающее жертвоприношение. Ядром же всегда остается процесс переживания смерти, вызванной насилием, к которому вынуждают человека законы бытия; и почти всегда с этим связано человеческое — слишком человеческое — действо, а именно, еда: праздничное пиршество тех, кто причастен к жертве и ею освящен.

2. Эволюционное объяснение: первобытный человек в роли охотника

Большая статья Карла Мейли «Греческие обряды жертвоприношений»[1] (1946) способствовала совершенно новому пониманию проблемы. В ней он подметил поразительное сходство в деталях греческого жертвоприношения и обычаев некоторых охотничьих и скотоводческих племен, преимущественно в Сибири; одновременно он указал на первобытные свидетельства, подтверждающие существование подобных обычаев в эпоху среднего палеолита. Этот мощный бросок во времени на 50000 лет назад может показаться попыткой объяснить obscurum per obscurius. Могут ли эти данные доисторической эпохи служить доказательством существования веры в верховное существо — своего рода «первобытного монотеизма»? На этот вопрос ответить нельзя. Менее рискованно утверждать, что «Жертвоприношение — древнейшая форма религиозной деятельности».[2]

Мейли опирался на неандертальские «захоронения медведей», описанные Бехлером и другими учеными:[3] они утверждали, что ими найдены черепа и кости (особенно бедренные) медведей, установленные в пещерах в тщательно продуманной системе, и что этот обычай соответствует «жертвоприношению черепов и трубчатых костей» у сибирских охотников, имевших обыкновение сохранять кости и черепа своей добычи в освященных местах.[4] В греческих ритуалах тоже именно кости — и преимущественно бедренные — принадлежат богам. Особая роль медведя проявляется, далее, в «медвежьих праздниках» народностей евразийского Крайнего Севера — от финнов и айнов до американских эскимосов.[5] Однако открытие Бехлера подверглось серьезной критике: так, предполагаемые медвежьи погребения могли быть случайным скоплением костей.[6] Надежнее полагаться на свидетельства верхне-

го палеолита — эпохи homo sapiens. Для этого времени охотничьи обряды, в том числе и манипуляции с черепами и костями животных, хорошо удостоверены; проницательная мысль Мейли о древности сибирского ритуала охотников в основном подтвердилась, несмотря на то, что древнейшие слои пока остаются во мраке. Обнаружены палеолитические стоянки, на которых скапливались черепа оленей, обычных и благородных, а также кости бизонов и мамонтов.[7] В одном месте в Сибири были найдены 27 черепов мамонтов, поставленные в круг, центр которого занимала статуэтка женщины, погребенная под грудой костей и частично обработанных бивней.[8] Это напоминает широко известное золотое кольцо из Микен, на котором несколько черепов животных замыкают процессию, направляющуюся к сидящей богине.[9] Стилизованная пара рогов — обычный и повсеместный религиозный символ минойско-микенской культуры. В домашних святилищах Чатал-Гююка настоящие бычьи рога расставлялись рядами или вставлялись в изготовленные из гипса головы.[10] Охотники на оленей эпохи верхнего палеолита прикрепляли череп северного оленя к шесту неподалеку от места, где они имели обычай бросать в воду молодых косуль с привязанными к ним камнями — совершая «жертву потопления».[11] В пещере Монтеспан находится глиняная статуя медведя в натуральную величину, покрытая настоящей медвежьей шкурой с черепом.[12] Подобным же образом и охотники в Судане покрывали глиняные фигуры шкурами убитых львов и леопардов, а крестьяне Южной Абиссинии — шкурами молодых жертвенных быков; Гермес — похититель и убийца скота — раскладывал «на скале» шкуры забитых коров, и это — «одно из многочисленных сказаний о происхождении жертвоприношений».[13] Можно, конечно, возражать против этих аналогий, находя в сходных случаях глубокие концептуальные различия, и принципиально разделять охоту и жертвоприношение:[14] кто-нибудь скажет, что для охоты убийство — не ритуал, оно имеет практическую направленность и подвержено случайности; его смысл и цель — сугубо утилитарные и заключаются в добывании пищи; и дикое животное нужно отличать от домашнего, ручного. И тем не менее, несомненное сходство охотничьих и жертвенных обрядов опровергает такое различие. Убийство может стать ритуалом даже в охотничьей среде: для «медвежьих праздников», к примеру, нужен ручной медведь; полный скелет мамонта найден на высокой скале, куда его могли доставить только люди.[15] И, напротив, позднее в высокоразвитых культурах зачастую встречается имитация сцены охоты, в которой якобы ловят зверя, чтобы затем принести его в жертву в заранее назначенном месте. Платон соединяет охоту и жертвоприношение в одном полуварварском контексте, в своей мифической Атлантиде,[16] и в реальности охота на быков отмечена в маргинальных сферах греческой культуры.[17] Аттический миф повествует о том, как Тезей усмирил дикого марафонского быка, так что тот даже позволил принести себя в жертву — и этим было положено легендарное начало местному празднику в деме Марафон — Гекалея.[18] У шумеров «дикий бык» считался самой предпочтительной жертвой, хотя в Месопотамии к тому времени он уже давно исчез; настоящим диким быкам, однако, принадлежат посвятительные рога в святилищах Чатал-Гююка, и сцены охоты на быков и оленей фигурируют там на очень впечатляющих фресках.[19] Кажется, люди в леопардовых шкурах, толпящиеся вокруг быка или оленя, скорее исполняют ритуальный танец, а не охотятся. Жертвоприношение быков и но-

сорогов в Египте, которое осуществлял фараон, целиком стилизовалось под сцену охоты.[20] Во многих местах Греции животных, предназначенных в жертву, «отпускали на свободу для бога», и они пребывали почти как дикие звери на священной земле, пока не придет время кровавого «действа».[21] Взаимосвязь охотничьих и жертвенных ритуалов наиболее убедительно проявляется в таких деталях обрядов, которые не оставляют ощутимых археологических следов; это детально исследовал Мейли. Сходство обнаруживается, начиная с подготовительного этапа, с его обрядами очищения и воздержания, и вплоть до заключительного, с его с костями, черепами и шкурами. Утверждают, что в охотничьих племенах, доступных для этнологических исследований, охотники выражают явное чувство вины по отношению к убитому зверю; ритуал обеспечивает прощение и искупление вины, хотя зачастую и принимает лицемерный характер, что дало повод для выражения Мейли «комедия невинности». Этот ритуал явственно обнаруживает лежащую в его основе жажду продолжения жизни перед лицом смерти.[22] Кровавое «действо» было необходимо для продолжения жизни, но оно столь же необходимо и для возникновения новой. Так, собирание костей, водружение черепов, натягивание шкур следует понимать как попытку реституции — восстановления — лишенного жизни существа, т. е. воскрешения в самом буквальном смысле. Надежда на то, что источники еды не иссякнут, и боязнь того, что это может произойти, определяют поступок охотника — убийство во имя жизни.

Эти обычаи — не просто из разряда курьезов, ведь охота в жизни охотника эпохи палеолита — его главное, важнейшее дело; переход к занятию охотой означает один из коренных экологических переворотов, отделивших человека от других приматов. Человека фактически можно назвать «охотящейся обезьяной» — hunting ape (хотя более привлекательно звучит «безволосая обезьяна» — naked ape).[23] Эта мысль ведет нас к другому бесспорному факту — а именно, что эра охотников, палеолит, охватывает наибольшую часть человеческой истории. И неважно, занимал ли этот период 95 или 99 процентов: ясно, что именно тогда завершалась биологическая эволюция человека; по сравнению с ним, эпоха земледелия — самое большее 10000 лет — всего лишь капля в море. Имея это в виду, мы можем теперь понять, что ужасающая способность человека к насилию унаследована им от поведения хищных животных, чьи свойства он вынужден был перенять в ходе становления в нем человеческого.

Наше представление о первобытном человеке и его обществе всегда будет основано на предположениях; тем не менее, существуют некоторые социальные и психологические условия, которые не могли не определять состояние первобытного охотника. Биологическое строение примата не вполне соответствовало этому новому образу жизни; человеку пришлось компенсировать свой недостаток с помощью хитроумных изобретений и нововведений, иными словами — посредством своей культуры, несмотря на то, что сама эта культура очень быстро превратилась в фактор биологического отбора. Важнейшее значение имело применение оружия, без которого человек не представляет практически никакой угрозы для животных. Самым древним видом дальнобойного оружия было закаленное в огне деревянное копье,[24] — что предполагает уже применение огня. До того явно применялись дубины из костей;[25] прямохождение человека облегчало владение ору-

жием. Но, пожалуй, важнее всего этого было формирование социального уклада жизни, ведущего к жесткой половой дифференциации, которая с тех пор стала частью нашей наследственной биологической конституции. В обществе людей, в отличие от звериной стаи, охота — чисто мужское занятие, требующее подвижности и силы; поэтому у мужчин удлиненные, стройные бедра, тогда как у женщин, вынашивавших детей со все большим объемом черепа, они приобретают округлые, мягкие формы. Необычайно длительный период созревания человека, его «неотения», при которой ум развивается обучением и впитыванием сложной культуры, требует многих лет безопасной жизни; а это обеспечивается, главным образом, присутствием матери в доме; мужчина же возлагает на себя роль кормильца семьи, — так формируется универсальная модель человеческой цивилизации, коренным образом отличная от поведения других млекопитающих.[26] Достижения «охотящейся обезьяны» объяснялись способностью к совместному труду, объединению с другими мужчинами для коллективной охоты. Таким образом, с самого зарождения охотничьего промысла мужчина принадлежал к двум взаимопроникающим социальным структурам — семье и мужскому союзу (Männerbund); его мир распадается на полярные пары понятий — внутреннее и внешнее, спокойствие и риск, женская работа и мужская, любовь и смерть. Суть этого нового типа сообщества, биологически сходного с волчьей стаей, заключается в совершении актов убийства и поедания. Мужчины постоянно переходят из одной сферы в другую, и однажды наступает момент, когда их наследникам предстоит сделать ответственный шаг из женского мира в мужской; отцы должны проявлять заботу о сыновьях, обучая и воспитывая их как партнеров — что также не встречается в среде млекопитающих; но это введение молодых в мужское сообщество одновременно означает для них и первую встречу со смертью.

Можно представить восторг человека, родственника шимпанзе, когда ему удавалось осилить своего смертельного врага — леопарда, или заимствовать волчьи черты, превращаясь из объекта охоты в охотника! Но успех таил вместе с тем и опасность. Уже древнейшая технология сумела создать орудия убийства; в руках человека даже деревянное копье или клин представляли более грозное оружие, чем он мог то осознать. Поскольку он теперь мог убивать на расстоянии, рудиментарных механизмов торможения уже было недостаточно, чтобы сдержать процесс убийств; мужчин даже специально учили подавлять в себе эти подсознательные запреты ради успешной охоты. Убить человека теперь стало так же легко — и даже легче — как бегущего зверя; и так, начиная с самых древних времен, люди регулярно впадали в каннибализм.[27] Вот почему, еще при самых истоках, роду людей грозило самоуничтожение.

И если тем не менее человек выжил и даже беспрецедентно усилил свои позиции, это произошло благодаря тому, что ему удалось подавить врожденные инстинкты развитием в себе норм культурной традиции, искусственно формируя и видоизменяя свою природную поведенческую основу. Процесс воспитания, помогший становлению человека и лучшему приспособлению его к исполнению новой роли, определялся скорее биологическим отбором, а не целенаправленной идеей. Для того, чтобы участвовать в охоте, мужчина должен быть отважным, и поэтому отвага — неотъемлемая черта представлений об идеальном мужчине. Мужчине надлежало быть надеж-

ным, способным выжидать и справляться с мгновенным порывом во имя перспективной цели; он должен был быть выносливым и уметь держать свое слово; в подобных условиях у мужчин возникли такие модели поведения, которых не было у человекообразных обезьян и которые были гораздо ближе к поведению хищников.[28] Прежде всего, применение оружия контролировалось строжайшими — хотя опять искусственными — правилами: то, что было дозволено и необходимо в одной сфере, категорически запрещалось в другой: блестящее достижение там могло обернуться убийством здесь. Решающим фактором на этом пути является сама способность человека подчиняться законам, подавляя в себе индивидуальные ум и приспособляемость ради общественной предсказуемости. Воспитательная сила традиции пытается включить его в необратимый процесс, аналогичный биологическому «запечатлению».[29] На уровне психологии поведение охотников во многом определялось специфической взаимосвязью комплексов агрессии и полового влечения, что придало форму ряду фундаментальных основ человеческого общества. В исследованиях биологического поведения, по крайней мере, у хищников, проводится четкое различие между внутривидовой агрессией и поведением во время охоты и съедания пищи;[30] это явно не применимо к человеческому обществу: обе линии скорее наложились одна на другую, когда человек неожиданно и непредсказуемо стал перенимать нормы поведения хищников. При переходе к занятиям охотой, потребовавшим применения всех его духовных ресурсов, человек удивительным образом стал перестраиваться; и поскольку именно этот стиль поведения стал отличительным для лиц мужского пола, — своего рода «делом мужчин», они гораздо легче приспосабливались к внутривидовой агрессии, проявлявшейся в поединках за право обладания партнершами или при крушении их сексуальных намерений (см. I.7).

Зрелым самцам нелегко дается сотрудничество, и особенно — «безволосой обезьяне», у которой половые запросы явственно перешли все границы,[31] коль скоро целью существования стало укрепление союза мужчин и женщин и содержание семьи. Возникающую при этом повышенную агрессивность можно было обернуть на пользу сообщества, изменив ее направление, как это описано К. Лоренцем;[32] ведь именно выражение агрессивности некой группы по отношению к чужакам вызывает чувство личной сплоченности в коллективе. Мужской союз, накапливая внутри себя взрывной потенциал агрессивности, превращается в закрытую, заговорщицкую группу; агрессия высвобождалась во время опасной и кровавой охоты. Внутренние и внешние проявления агрессии взаимно увеличивали шансы на успех: суть общества определяется участием его мужского состава в кровавом деянии; вслед за тем первобытный охотник подчинил себе весь окружающий мир.

Поскольку деятельность охотника стимулировалась нормами поведения, ориентированными первично на партнера-человека — то есть посредством внутривидовой агрессии, — но теперь усвоила биологический стереотип отношений между хищником и его добычей, случилось нечто любопытное: добыча превратилась в некое подобие антропоморфного противника, которого воспринимали как человека и относились соответственно. Охота сконцентрировалась на крупных млекопитающих, которые заметно напоминали людей строением тела и движениями, глазами и «лицами», дыханием и голосами, тем, как спасались бегством и были охвачены страхом, бросались в

атаку и яростно бились. Но более всего сходство с человеком открывалось во время убийства: их плоть была подобна его плоти, кости — костям, фалл — фаллу, и сердце — сердцу,[33] и, самое главное, — совершенно такой же была теплая текущая кровь. Вероятно, сходство с человеком особенно замечали, когда животное умирало. Так пойманный зверь превращался в жертву. Многие исследователи отмечали почти братские чувства, которые испытывали охотники к своей добыче;[34] и во многих культурах, помимо греческой, популярной темой мифа выступает взаимозаменяемость человека и животного в жертвенном акте.[35] Переживая шок при виде льющейся крови,[36] мы несомненно ощущаем в себе реликт врожденного инстинкта сохранения жизни. Но именно это и нужно победить в себе, потому что мужчины, во всяком случае, не могут позволить себе обходиться «без вида крови», и их соответственно воспитывали. Чувства страха и вины являются обязательным следствием преступления чьих-либо запретов, однако традиция в человеческом мире, облеченная в форму религии, не ставит своей целью устранение или снятие подобных душевных страданий — напротив, они намеренно акцентируются. Внутри группы должен царить мир, поскольку то, что хорошо для внешнего, губительно для внутреннего. Ординарное, узаконенное — для внутреннего, эсктраординарное — для внешнего; нормальному, имеющему границы, цивилизованному противостоит нечто совершенно иное — аномальное, пугающее и манящее. Оно ограждено барьерами, которые могут быть уничтожены лишь сложными, специально оговоренными способами, в соответствии с амбивалентностью события: сакрализация и десакрализация, а в центре между ними — смысл жизни человеческой общины, который зиждется на оружии, крови и смерти. Необратимость свершенного навсегда оседает в душе всех участников действа, пробуждая чувства страха и вины и одновременно готовность к искуплению, а также настоятельное желание восстановить загубленное: разрушенные ранее барьеры теперь охраняются особо ревностно, и законы утверждаются именно в процессе их попирания. Как некий строгий порядок, неразрывно связанный со своим антиподом, всегда находящийся под угрозой и все же способный к адаптации и развитию, это колеблющееся равновесие вошло в традицию человеческой культуры. Способность к убийству и преклонение перед жизнью осознаются только во взаимном союзе.

С удивительным постоянством мифы повествуют о происхождении человека в результате грехопадения, преступного акта, зачастую — кровавого акта насилия.[37] Греки полагали, что этому предшествовал золотой век благопристойного вегетарианства, конец которому положило «убийство» пахотного быка. Подобным образом и антропологи одно время рассматривали мирных собирателей или даже и земледельцев как первичную форму человеческой цивилизации. Изучение доисторической эпохи изменило эту картину: человек стал человеком только занявшись охотой и совершая убийства. «Самая большая опасность для жизни заключается в том, что человеческая пища целиком состоит из живых душ», — заметил один эскимосский шаман,[38] подобно тому, как Порфирий, цитируя Эмпедокла, охарактеризовал состояние, в котором пребывает человечество, отторгнутое богами и поставленное в зависимость от добывания пищи: «Таковы столкновения и стоны, из которых вы родились». По-видимому, об этом же говорит и один из мифов Ветхого Завета: все люди — это дети Каина. Но убийство, являясь

преступлением, в то же время было спасительным. «Ты спас нас, пролив свою кровь», — так обращались митраисты к своему богу-спасителю, Митре-быкоубийце.[39] То, что стало мистическим парадоксом, вначале было действительностью.

3. Ритуализация

Хотя истоки жертвенного акта лежат в феномене охоты, наиболее ярко и детально он проявился в культуре античных городов, а самые отталкивающие формы принял в цивилизации ацтеков. Он сохранил свой смысл и даже приобрел чисто религиозную направленность уже вне сферы, где убийство было необходимо ради продолжения жизни. Для сохранения и функционирования изучаемого действа в другой среде была нужна его ритуализация.

Понятие «ритуал» долгое время применялось к обозначению правил религиозной деятельности; недавнее присвоение данного термина биологической наукой, похоже, вносит неясность в это понятие, смешивая сверхчеловеческое с недочеловеческим. Но, возможно, оба эти свойства действительно соответствуют тем фундаментальным принципам, на которых зиждется жизнь. Поэтому мы намеренно начинаем с определения ритуала в биологии; факт его глубинной включенности в религию будет отмечен далее.

На основе трудов сэра Джулиена Хаксли и Конрада Лоренца[1] биология определяет «ритуал» как стереотип поведения, утративший свою первичную функцию (она присутствует в не-ритуализованной модели поведения), но последовательно утверждающий новую функцию — коммуникативную. Этот стереотип, в свою очередь, вызывает соответствующую поведенческую реакцию. В качестве важнейшего примера Лоренц приводит отмеченный у пары диких гусей победный ритуал, соблюдение которого уже давно не вызывается реальной угрозой: демонстрация победы над несуществующим врагом необходима для «внушения» другим и привлечения их внимания к сплоченности пары, что подкрепляется соответствующим поведением партнера. Ритуальное сообщение имеет заданную, стандартную форму — потому его и понимает партнер. В победном ритуале коммуникация взаимна и подкрепляется реакцией обеих сторон; но она может быть и односторонней, когда, например, на жест угрозы отвечают ритуальной покорностью, что способствует поддержанию иерархии. В этой коммуникативной функции выявляются две основные характеристики ритуального поведения, а именно — повторяемость и театральная преувеличенность. Ибо неизменные по своей сути модели не передают особо сложной и богатой информации, но скорее каждая — лишь одну определенную часть общего текста; этой отдельной части информации придается такое значение, что постоянно ее повторяют — во избежание недоразумений или ложного использования. Само понимание гораздо важнее того, что нужно понимать: ритуал создает и утверждает возможность социального взаимодействия.

Агрессивное поведение вызывает предельно внимательный, возбужденный отклик; вот почему показная агрессия играет особую роль в ритуальном общении: поднятие рук, размахивание ветвями, оружие и факелы в руках, топанье ног при переходе от нападения к бегству, сложение рук или поднятие их в мольбе, преклонение и падение ниц, — все это нарочито повторяется как знак, посредством которого индивидуум провозглашает свое

членство и место в сообществе. Из повторения возникает ритм, а слуховые сигналы, сопровождающие эти жесты, порождают музыку и танец — это также исконные формы человеческой сплоченности, но нельзя скрыть тот факт, что они выросли из агрессивных конфликтов, с их шумом и ударами, нападением и бегством. Конечно, у человека есть много способов выражения, имеющих и другую природу, и они тоже могут быть ритуализованы; но этология даже смех производит от агрессивного оскала зубов,[2] и различные жесты отвращения или «очищения» не далеко уходят от агрессивной страсти к уничтожению. Некоторые из этих ритуальных жестов можно определенно обнаружить еще у приматов, начиная от помахивания ветками и барабанящего стука и кончая показом фалла и поднятием руки в мольбе.[3] Идут споры, в какой мере ритуальное поведение является врожденным или приобретенным.[4] Ответ на этот вопрос могут дать дальнейшие исследования в области этологии, причем необходимо принять во внимание, что специфическое обучение или индивидуальный опыт могут активизировать врожденное поведение. Широкая распространенность целого ряда поведенческих моделей указывает на существование некоего врожденного архетипа; все же на этой основе воспитание в рамках культуры создает особые формы, разграничивающие индивидуальные группы почти так же, как если бы они были «псевдо-разновидностями». Удалось выделить два разных способа, обозначая понятием Ritus отдельные, главным образом врожденные схемы, а понятием Ritual — более обширные комплексы, опосредованные культурой. В остальном для функции ритуала как средства коммуникации в обществе вопрос об его биологических корнях не существен.

Еще со времен Эмиля Дюркгейма социологи заинтересовались ролью обрядов в обществе, и особенно религиозных ритуалов. «Именно посредством совместного действия общество обретает самосознание»; таким образом «коллективные чувства и идеи, определяющие единство и характер [общества], должны регулярно воспроизводиться и подтверждаться».[5] Эту функциональную теорию наиболее тщательно обосновал А. Рэдклифф-Браун: общество может существовать только посредством выработки совместных концепций и чувств, которые, в свою очередь, формируются через воздействие общества на индивидуум. «Церемониальные обычаи общества — средство, благодаря которому таким чувствам придается коллективное выражение в соответствующем случае.»[6] Сегодня можно было бы, вероятно, заменить слово «чувство» (sentiment) термином «структура мысли и поведенческая модель», но в целом этология подтвердила и укрепила эти представления: ритуал актуализирует взаимосвязь в обществе социальных групп; он возводит существующий порядок на уровень драмы. Мы могли бы назвать его status dramatization,[7] хотя это не исключает для обряда возможности установить и определить некий новый статус. Помимо этого функционально-поведенческого подхода, и, как кажется, в противоречии к нему, существует понятие ритуала в психоаналитике, основанное на эмпирическом наблюдении непроизвольного поведения невротиков; здесь мы также находим установленные образцы поведения, утратившие свою первичную прагматическую функцию; с этой точки зрения невроз становится своего рода частной религией, а священный ритуал — формой коллективного невроза. Дальнейшие рассуждения ведут к тому, что через ритуал душа (psyche) пытается снять мучающее ее беспокойство, бежит от не принятой ею и потому отрицаемой дейст-

вительности в мир мечты; обремененная и раненная этой действительностью, она хочет избежать окончательного безумия. Соответственно и религия рассматривается как иррациональный взрыв, «танец призрака».[8] Здесь, однако, скорее несходство взглядов, там различие сущностей. Как в биологии можно, с одной стороны, наблюдать формирование мутации и воздействие ее на физиологию в аспекте причинной связи, а, с другой стороны, оценивать ее преимущества и недостатки в контексте другой среды, — так и при формировании частных ритуалов функционально-социологический подход представляет необходимое дополнение к психологическому. Мы не можем понять религию в устойчивой форме, если она — чисто личная; религия становится формирующей структурой только в ходе поколений. В любом случае жертвенные ритуалы — впечатляющее свидетельство преемственности культуры на протяжении тысячелетий. И даже если ритуалы существуют только благодаря определенным психологическим влияниям, эта преемственность, конечно же, обусловлена другими факторами — факторами биологического и социального отбора.

Первый из этих факторов отрицательный: ритуал может утверждаться в обществе только до тех пор, пока он не угрожает ему уничтожением. Некоторые религиозные движения действительно развивались в этом направлении. Быстрый закат большинства гностических течений и окончательный закат манихейства были, несомненно, вызваны их отрицанием жизни; — так вымирают сегодня монахи горы Афон, жившие сознанием греховности всего остального мира. Если, однако, фактически все человеческие культуры сформированы религией, то это означает, что религиозный ритуал перспективен для процесса отбора,[9] — если не для индивидуума, то, по крайней мере, для сохранения идентичности группы: религия переживает все нерелигиозные общины. Жертвенный ритуал в этом процессе играет особую роль. Далее, ритуалы, не являющиеся врожденными, могут сохраняться только благодаря процессу обучения. Решающим фактором здесь является стремление к имитации, высоко развитое в человеке, и особенно в детях, тем более что этому способствует театральный характер ритуала. Дети постоянно играют в свадьбы и похороны. Однако форма ритуала, остающаяся жесткой и неизменной в течение веков, сохраняется не только благодаря этому. Обряд должен считаться священным установлением. Религиозный обряд почти всегда «серьезен»: вызывается некая опасность, пробуждающая беспокойство, которое затем повышает внимательность и поднимает последующие действа над пестрым потоком повседневного опыта. Таким образом процесс обучения оставляет нестираемый след. Наиболее впечатляет ужасающее, и именно оно придает такую значимость ритуалам агрессии.

Но даже это не может вполне гарантировать постоянство ритуала. Отклонения исправляются устранением. Ритуал был явно настолько важен для продолжения жизни человеческого общества, что он стал одним из факторов отбора для бесчисленных поколений; кто не хочет или не может включаться в ритуальную жизнь, тот не имеет шансов на существование в обществе; только тот, кто включился в нее, может иметь авторитет и влияние. В этом плане подчеркнуто торжественный тон религиозного ритуала становится очень реальной угрозой; психологическая неспособность ответить на эту угрозу вызывает крушение личности. Например, ребенок, который постоянно смеется во время торжественных событий, не выживет в религиоз-

ном сообществе. Аполлоний Тианский однажды объявил такого мальчика одержимым демоном, но, к счастью, злой дух быстро оставил испуганного шалуна.[10] В средневековье аббаты боролись с дьяволом реальными дубинками и вплоть до наших дней освященный «кнут дьявола» у них всегда лежит наготове. Наряду с прочим и это тоже помогает объяснить долговечность ритуалов агрессии. Биологически-функциональный взгляд на ритуал влечет за собой следствие, которое редко осознают, потому что оно якобы идет вразрез с целью гуманизма, видящего свое предназначение в утверждении феноменологии разума или души и в познании мира представлений или идей. Со времен Вильгельма Маннхардта и Робертсона Смита изучение религии сосредоточивалось на ритуале; свидетельства литературной традиции стали считаться неудовлетворительными, поскольку обнаружилась их вторичность. Поэтому ученые искали корни религии в «более глубоких», «более примитивных идеях».[11] Ранее считалось, и до сих пор считается самоочевидным, что в основе ритуала, и особенно религиозного, должны лежать некие «представления»,[12] хотя постоянно оказывается, что люди, которые до сих пор практикуют традиционный ритуал, «уже» не понимают его «более глубокого» значения. После обнаружения в понятии «представление» (Vorstellung) рационалистического зерна ученые стали искать корни ритуала в «переживании» или «глубоком чувстве»,[13] которые могли вызывать его к жизни как творческий отклик на эмоциональное состояния индивидуума. Однако социология — и в данном случае история — давно произвела переворот, родственный открытию Коперника: не представления рождают ритуал, а, напротив, ритуал обусловливает возникновение представлений, в том числе и переживаний и чувств. «Не реальные эмоции, пробуждаемые общественными собраниями и церемониями, рождают ритуалы и наделяют их долговечностью, но эмоции пробуждаются ритуальной деятельностью».[14] «Какой-либо особый обычай или вера... никогда не бывают прямым психологическим ответом индивидуумов на тот или иной запрос внешнего мира... Источником их веры и обычаев является историческая традиция».[15] Именно благодаря ей возникают представления, сохраняются переживания, пробуждаются потребности — тем самым она непосредственно передает другим поколениям обычай как таковой. Разумеется, подобный ход мысли возвращает нас к главнейшей позиции древней религии, которую постоянно стремится преодолеть религиоведение, а именно, что истоки религиозных актов лежат в «обычае предков».[16] Начиная с досократиков постоянно задавался вопрос: как человечество пришло к идее религии и каким образом представители различных исторических эпох и, конечно же, бесчисленных доисторических поколений перенимали последовательно у своих предшественников их религиозную веру? Платон отвечал на это так: дети потому начинают верить в существование богов, что они видят, как во время жертвоприношений и молитв «их родители ведут себя с глубочайшей серьезностью, ради себя и своих детей».[17] Из этого исходят, собственно, и самые радикальные новшества в истории религии. Осторожности ради скажем, что все человеческие действия идут рука об руку с «представлениями», окруженными аурой из образов и слов. Традиция включает в себя не только ритуальное поведение, но и язык. Психоаналитика говорит даже о «неосознанных представлениях»; но насколько они, введенные затем в сферу лингвистических выражений, являются лишь герменевтическим подсобным понятием или про-

явлением фактора причинности, — трудный вопрос, дискутируемый даже в самой психологии. В процессе интерпретации любому действию можно приписать якобы заложенные в нем представления. Функцию ритуала внутри самого общества должны понимать — правда, часто этих функций много и они переменчивы, поскольку биологический отбор вообще склонен к многофункциональности; но, по крайней мере, отдельные элементы ритуала доступны непосредственному пониманию человека — в смысле спонтанного последующего исполнения. Ритуалы имеют двойственный смысл; можно прямо говорить об «идеях» или «взглядах», которые «содержатся» в ритуалах, доступные для выражения и передачи, — как, например, существование некой высшей, сверхчеловеческой силы или же священность жизни. Более проблематично говорить о «цели» ритуала, поскольку ход его предопределен и привнесенная цель изменить его уже не может, — во всяком случае, она не может нарушить его целостность. И совершенно неоправданно рассматривать «представление», по крайней мере, в его словесном оформлении, как более раннее по времени и задающее масштаб, поскольку в истории человеческого рода ритуалы гораздо древнее словесных сообщений.[18] Ни представления и взгляды, сопровождающие ритуал как его частичное разъяснение и самоинтерпретация, ни чувства, переживаемые приверженцами некоего действующего культа, и приводимые ими объяснения, не являются основой ритуала; они — лишь его побочное следствие; ритуал же, благодаря его театрально-миметическому характеру и силе воздействия его священной торжественности, сам увековечивает себя.

4. Миф и ритуал

Ритуал как форма коммуникации является видом языка; естественно, что с ним должна как-то соединяться и наиболее эффективная система человеческой коммуникации — вербальный язык. Хотя достоинство языка — в передаче содержания и в том, что он образует модель реальности, он в то же время есть в высшей степени социальное явление: он обеспечивает взаимный личный контакт и поддерживает его; он определяет, кто входит в группу; кажется даже, что специфические формы грамматики и фонетики предназначены специально для того, чтобы круг членов группы оставался узким. В повседневной жизни часто не так уж важно, что именно говорят, как важен сам факт говорения.[1] Пребывать вместе молча — почти невыносимо. Как раз поэтому ритуал и язык испокон века идут рука об руку. Их связь предполагает множество различных комбинаций, и их действительно много — от экспрессивного крика во время ритуала до наименования того, что в нем будто бы является, и взывания к нему,[2] и далее вплоть до более или менее прямого рассказа о том, что там происходит. Это подводит нас к проблеме мифа.

Тема «myth and ritual» все еще является предметом серьезных дискуссий. Если одни за внешней абсурдностью каких-либо деталей мифа прозревают его ритуальный подтекст как единственно возможный смысл сообщения, то другие отстаивают право мифа на вольную фантазию и мысль. После того, как Робертсон Смит определил «зависимость мифа от ритуала», а Джейн Хэррисон позже заострила это в тезис, согласно которому миф — это всего лишь «неправильно понятый ритуал»,[3] С. Г. Хук постулировал на основе ближневосточного и библейского материала как раз един-

ство и взаимозависимость мифа и ритуала: миф есть просто «проговариваемая часть ритуала».[4] Претензии на полную исчерпанность всей проблемы одним этим тезисом вызвали многообразную и бурную реакцию,[5] которая все же не смогла ослабить привлекательность концепции «myth-and-ritual». Учитывая, что понятие «миф» еще более расплывчато, чем «ритуал», возможность появления единого, удовлетворяющего всех решения практически отсутствует.

Радикальным выходом было бы утверждение, что определяющая черта мифа — в противоположность саге, сказке, фольклору — это его связь с ритуалом.[6] Но эмпирические факты говорят об обратном: явно идентичные рассказы то связаны, то не связаны с ритуалом, и наоборот: ритуалы без сопровождающих и объясняющих их мифов есть и в древних, и в современных культурах.[7] Если для античности такое отсутствие можно приписать случайности дошедших свидетельств, то данные современной этнологии опровергнуть нелегко.[8] Можно, конечно, говорить, что мифы без ритуалов — это мифы, оставшиеся от исчезнувших ритуалов; что мифы способны передаваться с гораздо большей легкостью, распространяться и ветвиться уже сами по себе. Но, к сожалению, такая гипотеза явно не может быть верифицированной. Исторически ритуал гораздо древнее, поскольку уходит корнями еще в царство животных, миф же получил возможность к передаче лишь с появлением специфической способности человека — говорить; миф нельзя документировать ранее эпохи изобретения письма, хотя он явно возник задолго до того; «истоки» его лежат где-то между — в необозримой дали Неизвестного. Остается неопровержимым факт, что рассказ как таковой есть нечто новое по отношению к ритуалу биологического типа; и поэтому миф не может вырастать из ритуала непосредственно. С другой стороны, тесная связь ритуала и мифа не оспаривается ни одним критиком.

Согласно самому широкому определению, миф — это традиционный рассказ;[9] уже этого достаточно, чтобы опровергнуть взгляд, бытующий со времен Ксенофана до современных классицистов, — что мифы являются творением поэтов, если не исторической эпохи, то первобытных.[10] Но независимо от происхождения миф характерен прежде всего своей склонностью к повествованию и пересказыванию. Хотя он не проистекает из эмпирического наблюдения и личного опыта, и во всех случаях верифицируется лишь частично, миф все же удивительно прозрачен; при всей фантастичности и парадоксальности мотивов, которым он обязан своей ни с чем не сравнимой индивидуальностью, темы его часто остаются поразительно стандартными, они неизменно повторяются, хотя нередко с искажением, снова и снова. На этом основании психоаналитика объясняет мифы как проекцию определенных душевных структур, как осуществление врожденных психических наклонностей.[11] С точки зрения последовательного эволюционизма, сами эти архетипы, подобно древним руслам рек, формировались в процессе выбора между различными путями жизни, открытыми человеком эпохи палеолита; и когда эта жизнь стала определяться ритуалами, последние уже с самого начала давали модели для мифов.

Это всего лишь рассуждение; ясно, однако, что миф и ритуал успешно объединялись друг с другом как разные формы единой культурной традиции. Но ни в коем случае миф не мог быть, как того хочет самое строгое направление мифоритуальной школы, частью ритуала, поскольку связные

повествования встречаются в ритуале в исключительных случаях; говорить о ритуале можно и не участвуя в нем, объясняя, например, подготовку к его совершению или же конец. Греки связали таким образом почти все свои ритуалы с определенными рассказами, объясняющими, как тот или иной непонятный ныне обряд некогда был учрежден;[12] только противоположный вопрос, все ли греческие мифы со своей стороны указывают на определенные ритуалы, остается спорным. Разумеется, предпринимались попытки отделения этиологических, связанных с культом мифов, от «подлинных»,[13] но различение теряет смысл, как только удается показать, хотя бы и на единичных примерах, что несомненно подлинный древний миф обусловлен культовым действом, как, например, миф о Пелопсе — Олимпийским праздником. И вообще неверно, что греки усматривали соответствие между речью и действием, λεγόμενα и δρώμενα, только в мистериальных культах.[14] Благочестие для греков коренилось в ритуале, но миф тем не менее был очень широко распространен; оба передавались в поколениях совместно, так как взаимно объясняли и подкрепляли друг друга.

Это не значит, что ритуал является театральной драматизацией мифа.[15] Нельзя его счесть и возникающим из неких магических представлений, направленным на определенную цель. Принимая ритуал таким, как он есть — с его функцией «драматизации» жизненного порядка, с его средствами выражения главнейших форм поведения, и прежде всего агрессии, — можно понять следующее: и миф тоже, хотя своими способами, проясняет для человека устройство жизни.[16] Как хорошо известно, мифы часто обосновывают и оправдывают социальные порядки и учреждения;[17] в этом плане они связаны с ритуалами, посредством которых осуществляется социальное взаимодействие; самые волнующие темы мифов — из области отношений полов и агрессии, они же стоят на первом плане и в ритуале. Самые захватывающие истории связаны со смертельной опасностью и гибелью героев. В ритуале им соответствует акт убийства.

«The myth is the plot of dromenon».[18] Мифический рассказ как сообщение одного участника другому внутри одной ритуальной традиции, естественно, не дает объективного бихевиористского описания того, что происходит; он называет то, что ритуал подразумевает. Ритуалы — это перевернутые, направленные по-новому модели поведения; тем самым мифическое называние, следуя в первичном направлении, попадает в вакуум и создает квазиреальность, уже не доступную восприятию чувствами и все же прямо переживаемую в ритуале. Человеческая речь предметна. И потому из ритуального общения вырастает предмет мифа. Агрессивные методы поведения между людьми в актах охоты и жертвоприношения направлены на животное — но миф именует жертву человеком;[19] подготовительные ритуалы демонстрируют страх — миф называет лицо, которого нужно бояться; ритуал характерен жестами осознания вины и покорности — миф говорит о «более сильном» и его «могуществе». Миф доводит все до конца: жест угрозы в нем становится фактом смерти, показной плач — реальным трауром, эротические намеки — историей любви и смерти. «Как если бы» ритуала в мифе обретает действительность, и, напротив, ритуал есть свидетель реальности мифа. Таким образом, взаимно подтверждая друг друга, миф и ритуал, несмотря на различие их происхождения, стали могучей силой в формировании культурной традиции.

В известной мере миф может даже замещать собой ритуал, особенно в его функции наглядного представления совместной принадлежности и выявления внутренней структуры какой-то группы. По точности и быстроте реакции речь бесконечно превосходит неповоротливый ритуал. Одно слово, один крик могут заменить длительный и сложный военный танец. Но именно из-за ее подвижности речь обладает и ненадежностью, возможностью ее неверного употребления и даже нарочитого введения в обман. Поэтому общество, в противовес возрастающей рационализации своих сообщений, постоянно возвращается вспять — к ритуалам.[20] На словах согласие можно выразить быстро и ясно; но только ритуальный жест придает ему силу: открытые безоружные руки, протянутые друг к другу, соединенные в обоюдном рукопожатии (совместно демонстрируемой агрессии), подтверждают то, что ранее заключалось в словах. Подобным же образом можно еще представить себе религию без мифов — но не религию с мифом без ритуала. Обществ, не практикующих ритуалы, нет.

5. Функция и метаморфоза ритуального убийства

Благодаря ритуализации охотничье поведение одновременно и закрепилось и стало преемственным в обществе; вот почему оно существует столь долго со времен древнейших охотников. Это объясняется не только психическими механизмами подражательности и запечатления, посредством которых наследуются обычаи; эти ритуалы были обязательны ради их особого результата. Продолжать свое бытие могли явно лишь те первобытные и исторические группы людей, которые упрочивались путем совершения ритуальных убийств. Древнейшие мужские сообщества сплачивались для совместного убийства зверей на охоте; объединяя, кооперируя и созидая нерушимый порядок, жертвенный ритуал придавал обществу форму.

Как показала этология, смысл единства людей состоит в коллективной агрессии.[1] И улыбка способна вызвать контакт, и детский плач может тронуть сердце; и все же человеческие сообщества организованы так, что «серьезное» для них гораздо выше дружелюбия и сострадания. Сообщество, связанное клятвами, объединено «священным трепетом» страха и энтузиазма — реликтом агрессивного рефлекса, заставлявшего волосы ощетиниваться[2] — в ощущении могущества и готовности к совместным деяниям.

Вот что поэтому следует осознать: ритуал жертвоприношения дает повод для совершения убийства и кровопролития. И в Израиле, и в Греции, и в Риме ни одно соглашение, ни один договор, ни один союз не заключались без приношения жертв. Объект для выхода агрессии, который при том «убивается» и «расчленяется», на языке клятвы в сущности тождествен самому союзу: foedus ferire, ὅρκια πιστὰ τέμνειν.[3] Семейства и гильдии учреждаются в качестве жертвенных союзов,[4] также и города во время празднеств, и собрания больших политических групп: обитатели «острова Пелопса» встречаются в Олимпии, принося жертву на могиле Пелопса; жители архипелага справляют праздник на Делосе; ионийские города убивают для Посейдона в Микале быка.[5] К Латинскому союзу принадлежат те города, которые, вплоть до дней Цицерона, имели право «требовать свою долю мяса» быка, приносимого в жертву Юпитеру Латиарию.[6] Ионийский союз, возглавляемый Афинами, сначала собирался на Делосе; позже Афины требовали от союзных городов поставлять для процессии на Дионисиях символический фалл, на

Панафинеях — корову:[7] мощь государства проявляется именно в формируемой им жертвенной процессии.

Чем прочнее должна быть связь, тем мрачнее тон ритуалов. Приносящие клятву обязаны прикоснуться к крови совершаемой жертвы и даже наступить на отсеченные тестикулы кастрированного животного.[8] Тогда же необходимо вкушать и мясо, по крайней мере, σπλάγχνα.[9] Повсеместно считалось, что тайные общины практикуют человеческие жертвоприношения и каннибализм.[10] В обмирщенном варианте совместное убийство как выражение «преданности» присутствует в афинских гетериях:[11] sacrilegium, обычно содержащееся в sacrum, выходит здесь из границ ритуала.

Круг участников жертвоприношения отделяется от окружающего мира; сложность социальных структур отражается в характере распределения различных ролей между участниками на всех этапах ритуала, от его многообразных «начал», через молитву, заклание жертвы, свежевание и расчленение — вплоть до жарки и особенно раздачи мяса. Важнейшая роль — это роль главы ритуала, демонстрирующего свою vitae necisque potestas, которая, являясь по существу только necis potestas, включает в себя e contrario и силу утверждения жизни; остальные участвуют в действе каждый по-своему, согласно четко определенной иерархии функций. В этом смысле приносящая жертву община является моделью общества в целом, с его соподчиненностью профессий и чинов. Очевидное на празднике деление общества на группы имеет глубокий социальный смысл и воспринимается самым серьезным образом. Древний эпос «Фиваида» сообщает, что Эдип проклял своих сыновей потому, что получил от них не тот кусок жертвенного мяса.[12] Гармодий убил Писистратида Гиппарха, потому что его сестре отказали в чести быть «носительницей корзины» на Панафинеях.[13] Коринфяне ожесточились против керкирцев не в последнюю очередь из-за того, что те им «на своих общих праздниках не оказывали подобающей учредителям чести и, в отличие от прочих колоний, во время приношения жертв не давали права кому-нибудь из коринфян начать ритуал». Следствием этого стала Пелопоннесская война.[14]

Жертвенный пир особо подвержен священным законам, регулирующим социальное взаимодействие путем раздачи, наделения и принятия. Сам факт, что еда стала церемонией, безусловно возвышает человека над животным.

После того как орудие смерти свершило свой акт, внутривидовая агрессия должна утихнуть; это довершается воздержанием от еды, обусловленным именно ритуалами, вызывающими чувства страха и вины. Поскольку общество охотников должно содержать женщин и детей, воздержание становится оправданием: убивали ради других. Часто действует правило, что тот, кто убивал, то есть сам жрец, не может есть; иначе обстоит дело только с человеческим жертвоприношением;[15] и Гермес, убийца скота, в гомеровском гимне соблюдает этот запрет; также и пинарии во время жертвоприношения на Ara Maxima исключаются из пира. Временами действует предписание продавать жертвенное мясо:[16] ритуальное воздержание становится экономическим фактором; социальное единство участников усиливается соблюдением табу.

Потрясение, пережитое в акте заклания, позднее находит отклик в сплочении общины; за «виной» следует воздаяние, за уничтожением — восстановление. Простейшее выражение последнего — это собирание костей, во-

дружение на столб черепа, рогов быка или оленя. Учреждается порядок, сила которого — в противоположности тому, что было прежде. Переживание смерти дает возможность ощутить священность жизни. Она питается и увековечивается смертью. Ритуал фиксирует этот парадокс, разыгрывая его и делая всеобщим достоянием: то, что должно быть долговечным и действенным, должно пройти через жертвенный акт, который один способен открывать и затем вновь закрывать бездну небытия.

Вот почему повсеместно распространены и строительные жертвы.[17] Любой дом, мост, дамба лишь тогда будут прочны, когда под ними лежит чья-то сокрушенная жизнь. Одно очень обстоятельное латинское описание такой жертвы относится к межевому камню;[18] жертвенное животное убивают и сжигают в яме вместе с приношениями ладана, фруктов, меда и вина; затем на еще горячие останки водружают камень, причем впоследствии соседи ежегодно повторяют эту жертву в честь Термина. Таким же образом в ходе любого ритуала над жертвой может быть водружен алтарь или статуя бога.[19] Все новое, даже рождение музыки, немыслимо без убиения жертвы; использование в обыденной жизни флейт из костей, лир из черепашьего панцыря, тимпанов с бычьей шкурой пронизано мыслью, что источник всепобеждающей силы музыки — в преодолении смерти.[20] Убитый легко может сделаться героем или даже богом именно из-за своего ужасного конца;[21] во всяком случае, апофеозу всегда предшествует смерть.

Жертвоприношение преображает. Пройдя через необратимый «акт», попадают на новую ступень бытия. Где бы ни предпринимался какой-то новый шаг, совершаемый сознательно и бесповоротно, он непременно связан с жертвой. Пересечение границ земли и рек сопровождается διαβατήρια,[22] открытие народных собраний — причудливыми очищениями.[23] При переходе в новую возрастную группу или закрытое сообщество следует жертвоприношение;[24] перед ним — период воздержания; и если затем в качестве искупления возводятся новые барьеры, они становятся границами, заново определяющими жизнь.

Жертвоприношение превращается в инициацию, если за ним открывается новый регламентированный стиль жизни, βίος; кто пережил неизъяснимое, теперь становится и очищенным, и посвященным, что выражается одним и тем же греческим понятием ὁσιωθείς.[25] Bios — почти прямое дополнение к жертве инициации: омофагия сменяется вегетаринством. Убийство оправдывает и утверждает жизнь, дает осознание нового порядка и делает его действенным.

Страх, блаженство и признание абсолютного авторитета высшей силы, mysterium tremendum, fascinans и augustum, — такими словами со времен Рудольфа Отто[26] религиоведение описывает чувство Священного. Самым захватывающим и впечатляющим образом все это выступает в ритуале жертвоприношения: потрясение от смертельного удара и льющейся крови, телесно-духовное наслаждение праздничной пищей, строгий порядок, пронизывающий действо: это и есть sacra, τὰ ἱερά.[27] С этим Священным чаще других должны встречаться юные — традиция отцов должна стать их собственной.

Хотя постоянство жертвенного ритуала можно объяснить его социальной функцией, это ни в коей мере не исключает возможности в нем перемен. Ритуалы — это передаваемые, служащие целям коммуникации моде-

ли поведения; а потому в них возможна замена средств выражения — символизация; так, уже у насекомых находчивый самец подносит невесте вместо съедобного брачного дара белый шарик или вуаль.[28] Каждый акт коммуникации символичен, поскольку он имеет дело не прямо с каким-то фрагментом реальности, а представляет некий знак, понятный воспринимающему, для которого он предназначен; предмет, выступающий в качестве знака, может меняться. Комплекс знаков может сильно сокращаться, если между отправителем и получателем достаточно тесные связи, и, напротив, знак чрезмерно увеличивается и расширяется, если в процесс включаются соперничающие конкуренты. Примененный таким образом знак-заместитель — а это могут быть естественные и искусственные вещи, изображения, крики или слова — можно назвать *символом* в полном смысле слова. Символы выбираются не произвольно, но извлекаются из длительной традиции; они не самостоятельны, но и не сами собой разумеются, а связаны с той системой, в которой функционируют. Полнота их значений — в комплексном эффекте, который они производят в рамках регламентированных групповых действий.[29]

В ритуалах агрессии цель и средства могут меняться. Даже млекопитающие, исполняя ритуал угрозы, предваряющий и вместе с тем оттягивающий начало боя, вырывают траву или сдирают кору с дерева;[30] у серых гусей противник, для которого предназначен триумфальный крик, — воображаемый. Так и в мире людей жест агрессии столь значителен, что объект для него несуществен: дичайшая форма умерщвления, разрывание в клочья (σπαραγμός), может применяться к плющу,[31] и вместо смертоносной дубины могут использовать неопасный, гибкий тростник.[32] Таким путем в безобидной игре освобождаются духовные силы, и, принимая характер драмы, социальные порядки отчетливее входят в сознание. Театральный характер ритуала здесь столь очевиден, что он угрожает его жизненной функции; в агрессивных группах, особенно среди молодежи, активизируются силы, которые делают невозможной передачу традиции; стремление подражать блокируется своеволием. Поэтому ритуал в мире людей наряду с театральностью должен быть пронизан глубокой серьезностью, а это значит, что снова и снова происходит возврат от символики к действительности. Такой ритуал, не будучи биологически наследственным, может исполнять свою коммуникативную функцию лишь тогда, когда он ставит ее на почву прагматики — а прагматика всегда безусловно реальна.

В охотничьем ритуале агрессия из области отношений между людьми переносится на зверя, который тем самым возвышается до уровня личности, кровного родственника и даже «отца»;[33] он становится объектом «комедии невинности», но необходимость добывания пищи придает ей неоспоримую обусловленность реальностью. Перемены произошли ок. 10000 лет назад, в эпоху «неолитической революции», вместе с важнейшим переходом человечества к подчинению окружающего мира — началом земледелия.[34] С тех пор занятие охотой стало принципиально ненужным; но показательно, что в развитых культурах оно сохранилось как символ высокого статуса:[35] за охотничью доблесть прославлялся фараон и правители Вавилона и Ниневии; персидские цари содержали для охоты сады со зверями, и по их стопам пошел Александр. Здесь, разумеется, речь шла уже не о добыче пропитания, но о чисто ритуальной демонстрации власти правителя убивать. Поэто-

му наиболее престижной добычей были хищные звери; благодаря такому акценту развлечение оставалось серьезным и прагматичным. Геракл с его палицей был более популярен в качестве убийцы льва, а не укротителя быка.

Переходную стадию представляет нам Чатал-Гююк:[36] в этом городе земледельцев, где уже давно были одомашнены коза и овца, важнейшим религиозным символом являются рога дикого быка; стенная живопись содержит яркие, захватывающие картины ритуальной охоты людей в леопардовых шкурах; в Чатал-Гююке можно проследить даже процесс постепенного исчезновения диких предков скота, однако никак не отразился следующий важнейший шаг культурного процесса — замена дикой жертвы домашним животным. Связующая сила традиционного ритуала осталась неколебимой. Но теперь, конечно, животное должно было изыматься из своего повседневного окружения, оно должно было стать «священным»; отсюда — украшения и процессии, а порой и освобождение животного с целью новой его поимки,[37] отсюда же и многоступенное «начало», воскурение и музыка. «Действо», ставшее теперь безопасным и даже не трудным, дополняется словом, молитвой к высшим силам и мифом, о них повествующим. Но при всем том реальность умирания и льющейся крови совершенно очевидна и, возможно, по отношению к домашнему животному, всем знакомому члену дома, они переживаются еще сильнее, чем прежде; но не менее сильно и наслаждение древним жертвенным пиром. К этому нужно добавить, что домашнее животное было собственностью, с которой необходимо было расставаться;[38] итак, в жертвоприношении к древней фундаментальной амбивалентности жизни и смерти добавляется новая — отдавания и наслаждения. Во всяком случае, вместе с включением жертвоприношения зверя в ритуал земледельца установилась очень стабильная социально-религиозная структура, просуществовавшая тысячи лет.

Едва ли менее значительным является дальнейшее развитие символизации, включившее в тематику ритуального убийства новооткрытые источники земледельческой пищи — ячмень, пшеницу, виноград. Ритуальная схема была столь сильной и жесткой, что пир, не предваряемый ужасом смерти, уже не считался праздничным. Для земледельца такие качества как надежность, выносливость и прозорливость важны не менее, чем для охотника. Совсем не просто победить себя, удерживаясь от поедания семенного зерна и бросая его в землю, не зная точно, что что-то вырастет. Стремление немедленно получить прибыток гасилось священными традициями охотничьего ритуала, применяемыми теперь к новым объектам: отказ и воздержание ради конечного успеха, который вместе с тем сам превращается в некий новый порядок. Здесь лежат истоки жатвы, осмысленной как ритуал охоты и жертвы одновременно.[39] Собирание и хранение продуктов в святом месте получает теперь новый смысл. В полуподземном зернохранилище, таинственном доме богатства, прежде всего находилось охраняемое от съедания семенное зерно.[40] Агрессия направлялась теперь на вещи-заместители; орудие крестьянина, будь то плуг, серп или пестик, превращалось в оружие, а его функцией было — расчленять, разбивать, разрывать. Так срезание колосьев символически заменило кастрацию, молотьба зерен, давление виноградных гроздей — расчленение добычи охотником или животной жертвы; пахота и сев представлялись подготовительным актом жертвы отдавания.[41]

Как из смерти произрастает новый жизненный порядок, уже было показано на примере ритуала охоты. В земледелии победа жизни была гораздо очевиднее: подрезанная лоза приносит более обильный урожай, брошенное в землю зерно снова тянет к свету росток. На этой ступени связующая сущность ритуала жертвоприношения сохраняется: договор скрепляется возлиянием вина (σπονδαί), свадьба начинается разрезанием пирога или хлеба; но разрезание или разламывание по-прежнему предшествуют еде,[42] как убиение жертвы — наслаждению мясом. Эта символика легко могла бы превратиться в пустую формальность, если бы не было здесь в качестве противодействия постоянного возврата к ужасающим фактам. Прежде всего это происходит в мифе: самые мрачные рассказы о разрывании на части живых существ и людоедстве сопутствуют в нем достижениям «цивилизованной жизни». Но одного лишь мифа — недостаточно, и кровавые жертвы реально вершатся на празднике урожая или при подготовке к нему. Жертвы, в которых лишь поверхностно цивилизованная дикость разрешается катарсисом. В греческом мире, насколько нам известно, роль жертвы обычно играло животное. Но в тропиках, климатически наиболее благоприятных районах, у земледельцев наблюдался регресс к регулярным человеческим жертвам, к культовому каннибализму; говорили, что только так может расти зерно и созревать урожай:[43] только там, где неискоренимая страсть человека к насилию оформляется в ритуал, цивилизованная жизнь может стать долговечным явлением.

Таким образом, агрессия снова нацелена против людей. Хотя мужские союзы, существующие поверх родовой структуры, потеряли свою очевидную функцию, когда утратила смысл охота, — именно в земледельческой среде они вновь создаются как secret societies,[44] тайные общества. В их центре был тайный жертвенный праздник, и если агрессивность не находила там выхода, она искала свою цель внутри самого общества. На сцену выступают противоречия полов — мужской союз против власти женщин, особенно в связи с тем, что мужская ноша — содержание семьи — теперь возложена на женщин; конфликт поколений не менее драматично разыгрывается в ритуалах инициации. Тайный союз, будучи лишенным внешнего объекта охоты, делает жертвой самого посвящаемого:[45] агрессия группы сосредоточивается именно на нем, его убивают — конечно, лишь символически; в последнюю минуту заменой ему выступает животная жертва; абсолютно реальное кровопролитие и изощренные пытки гарантируют серьезный характер ритуала. То, что проявляется здесь, мрачное, «злое», призвано исполнять свое назначение: в ходе смены поколений сохранять неизменность социальной структуры. И здесь жизнь вырастает из угрозы смерти, причем теперь уже каждый способен ощутить, как за его собственной воображаемой смертью может последовать воскрешение, возрождение.

В определенной мере это все еще игра, театрализация. Высокоразвитые культуры вместе с прогрессом сознания начинают требовать подлинной драматичности — реального убийства человека. Вот почему высшим выражением государственной мощи стала смертная казнь;[46] не раз отмечалось, что между актом публичной казни преступника на празднике и ритуалом жертвоприношения существует глубинное родство. В древние времена смертной казни, как правило, подвергают не обычных убийц, но тех, кто презрел религиозный запрет — вступил в «недоступный» участок, непосвященным во-

шел в мистериальное здание или возложил ветвь на ложный алтарь.[47] Табу становится поводом для нахождения жертвы, могущей дать выход священной воле к убийству.

Имеется и другой, гораздо более серьезный, способ отвести агрессию вовне и сплотить большие группы мужчин общим духом борьбы — это война.[48] История, насколько мы ее знаем, вообще есть не что иное как череда завоеваний и битв. Еще со времен Фукидида историки пытались понять необходимость этих событий и, насколько возможно, сделать их предсказуемыми. Сегодня нам яснее, чем прежде, иррационально-принудительный смысл такого поведенческого механизма. Война — это ритуал, самооценка и самоутверждение мужской части общества; мужской контингент усиливает свой авторитет, встречая смерть лицом к лицу, выражая готовность к гибели и осознавая великий смысл сохранения жизни. Все это столь связано с правительственными системами и ценностями общества, что даже сегодня, когда современный технический уровень показал абсурдность войны и превратил ее функцию солидаризации общества в свою противоположность, полное искоренение войн — все еще дело далекого будущего.

Для древнего мира охота, жертва и война были символически взаимозаменяемыми: как фараон, так и Геракл могли быть равно распорядителями охоты, жертвы или войны; и греческие юноши выступают на погребальных стелах охотниками, воинами или атлетами. Акценты смещаются в соответствии с социальной реальностью: земледелец больше привержен к приношению жертв; кочующий скотовод, неохотно отдающий на заклание объект своей гордости, становится воином-завоевателем.

У греков военный поход начинается и заканчивается ритуалом жертвоприношения: предварительная жертва при отправлении, украшения и увенчание перед битвой — все как перед праздником; закланием жертвы начинается кровавое действо, названное Гомером просто ἔργον. Впоследствии на месте сражения сооружался монумент, тропайон, как освященное, вечное свидетельство; за этим следовало торжественное захоронение мертвых — привилегия, которой и победитель не мог лишить побежденных. Похороны, по своей важности почти не уступавшие самой войне, оказывали на человека даже более длительное воздействие: от них оставался вечный «памятник». Кажется даже, что целью войны и было собрать мертвых героев — так ацтеки вели свои войны, добывая пленников для приношения жертв.[49] Воздвигнутый и освященный монумент — долговечен; он воплощает в себе долг следующих поколений по отношению к ушедшим. Ведь у войны, неизбежной, но подконтрольной, ибо она — ритуал, на первом месте — как раз эта функция: включить молодежь в патриотическую общину. Senatus принимает решения, iuventus должна воевать. Как правило, у греков σπονδαί продолжались не более 30-ти лет: каждое поколение имеет право и обязанность вести собственную войну.

6. Погребальный обряд

В отличие от других живых существ человек склонен проявлять заботу об умерших. К важнейшим открытиям первобытной эпохи принадлежат захоронения; наряду с изобретением огня и изготовлением орудий они несомненно свидетельствуют о том, что человек начал становиться человеком в нижнем палеолите. Неоднократно предпринимались попытки описания стоя-

щего за этим духовного и интеллектуального прогресса и даже истолкования его как первого шага человека в познании метафизического, трансцендентного мира.[1] Яснее другое: погребение есть такой человеческий акт, который хотя и меняется от культуры к культуре, все же внутри отдельного общества в течение многих поколений сохраняет неизменность структуры. За каждым захоронением стоит погребальный обряд.[2] Однако эпоха палеолита, в которую появились погребения, была также эрой охоты. С самого начала рядом с погребальным обрядом существует ритуал охоты-жертвы; оба влияли друг на друга. Для первобытной истории и этнологии в целом верно, что к мертвому человеку и мертвому зверю относились одинаково;[3] оба ритуала имели дело со смертью. Неважно, сказать ли, что с охотничьей добычей обходились как с мертвым человеком, или что с мертвым обходились как с добычей и жертвенным животным. Homo sapiens — это и homo necans, и homo sepeliens. Оба ритуала, конечно, сложные, и едва ли стоит надеяться открыть происхождение каждой их детали. И все же можно заметить, что существенные черты погребального обряда проистекают из ритуалов охоты и жертвоприношения, поскольку его важнейшие функции связаны больше с охотой, чем со смертью партнера.[4] Не пришел ли человек к пониманию смерти через парадокс убийства?[5] Собственный конец видится каждому в туманной дали; ужас встречи со смертью и радостный восторг выживания осмысляются только на примере смерти других.

Самая распространенная черта похорон — настолько очевидная, что кажется едва ли заслуживающей упоминания, — это роль в них еды, поминок. Этнология и религиоведение обращали внимание в основном на странные, более или менее неудачные опыты кормления самих покойников. Главный интерес, однако, гораздо чаще представляет праздничная трапеза живых, совершаемая «в честь» мертвого. Так Ахилл во время траура по Патроклу разрешает своим сотоварищам «насладиться радующим сердце погребением».[6] В этих словах достаточно откровенно выражено то, что так поражает сознание человека и все же бытует вплоть до нынешних дней: что среди скорби, плача и слез возможно животное наслаждение пиром. Взаимосвязь смерти и еды впервые проявляется только в акте охоты; именно в ней ритуал трапезы возник как связующее общину начало.[7] Это не значит, будто каннибализм стал исходной формой почитания мертвых.[8] Ритуализация поведения охотника сделала возможным двойной перенос: покойник мог занять место жертвы — замена, которая значительнее того, что она заменяет — но во время последующего пира вместо покойника в акте еды вновь могла выступать животная жертва.[9]

На примере поминок Патрокла особенно ясно видно, что хотя пир следует после смерти, непосредственно перед пиром смерть обязательно повторяют посредством ритуального убийства. После того, как все трижды обходят труп с плачем и проклятиями в адрес убийцы, убивают много быков, овец, коз и свиней, «повсюду вокруг мертвого течет черпаемая чашами кровь».[10] Едва ли где-то еще труп отчетливее поставлен в центр кровавого действа, одновременно означающего для десятка тысяч мирмидонян радующее сердце застолье. И в Афинах тоже было принято есть у могилы; Солон первым запретил убивать на могиле скот.[11] Никому не приходило в голову сжигать или погребать его целиком. Мясо принадлежит живым, а кровь — умершему, который ею «насыщается». Ассоциативные представления, спо-

собные объяснить такой акт, ясно засвидетельствованы в ритуале: схема ритуала охоты провоцирует совершение кровавого действа на месте смерти. Если смерть становится убийством, а его участник — убийцей,[12] то сама она превращается в деяние чьей-то воли, осуществимое, повторимое и именно потому преодолимое в праздничной трапезе, — в ней утверждает себя сила жизни живых.

Начало и конец погребального обряда также находят аналоги в ритуале жертвоприношения: подготовка включает положение тела на ложе, омовение и украшение его; процессия маркирует путь изнутри наружу. Затем следует дикий экстаз, текущая кровь, наслаждающий сердце стол;[13] место действа с тех пор навсегда освящено, обозначено памятником как связанное с чем-то экстраординарным; в доме же вновь восстанавливается обычный порядок. Самое разительное сходство между обычаями охоты и погребения заметно в обращении с костями. Часто собственно праздник погребения связан не с трупом, а с костями, которые собираются и торжественно выкладываются. Смерть — расчленение — восстановление, — так здесь повторяется ход ритуала охоты. В Чатал-Гююке, равно как и у парсов, трупы отдавались хищным птицам, и затем обнаженные от плоти кости бережно хоронились в домашнем святилище, у ног Великой богини.[14] Часто совершается намеренное расчленение трупов с целью их последующего собирания воедино. Из таких расчленений и собираний возник в Египте обряд мумификации.[15] В неолите был распространен обычай отчленения головы, сохранявшейся затем в святилище подобно букранию; в Угарите голова и бедренные кости погребались особо;[16] вплоть до новейших времен правящими домами Европы практиковалось захоронение некоторых органов умершего в различных святых местах. Замена черепа символом стала возможной с прогрессом ремесленной деятельности: в римских ларариях уже хранились лишь маски предков.

Даже трупосожжение[17] у греков и римлян проводилось для скорейшего получения костей; собирание костей из пепла погребального костра, ὀστολογεῖν, ossa legere — самый священный долг ближайших родственников. Огонь погребального костра описывается как хищник, который «яростной пастью» «расчленяет на части» умершего.[18] Затем останки собираются в сосуд для вечного хранения. Этот акт есть вместе и «собирание» и «основание» — condere. Если уже в гомеровском описании смерти Ахилла винный сосуд Диониса служит урной,[19] то это всего лишь растительная метаморфоза ритуала жертвоприношения; добыча охотника заменяется урожаем земледельца; обряд собирания костей наделяется новым смыслом.

Конечно, в погребальном ритуале есть формы выражения, которые не выводимы из охотничьих функций; тем более знаменательно, что они встречаются и в ритуале жертвоприношения. Прежде всего это оплакивание:[20] плач, вопль, разрывание одежды, вырывание волос, царапание лица и биение в грудь; сюда же относятся и самоосквернение, μιαίνεσθαι, — мазание лица, посыпание главы прахом, землей и пеплом. И в этих ритуалах тоже очевидна большая роль агрессивности.[21] Таков неизбежный рефлекс — защитить попавшего в беду члена группы проявлением жестов агрессии против некоего внешнего врага. Поскольку смерть уже совершилась, эта агрессия попадает в вакуум и потому вновь возвращается к своему источнику; воздетая рука, не встречая на пути врага, опускается на собственную голову.

Конечно же, ярость часто ищет для своего выхода внешние объекты-заменители; отсюда такие погребальные жертвы, сущность и цель которых — только уничтожение: первая жертва в честь покойного хеттского царя — это пахотный вол, причем к царю взывают таким образом: «чем стал ты, тем и этот должен стать».[22] Ахилл убивает для погребального костра Патрокла бесчисленный скот, 4 лошадей, 9 собак, 12 троянцев. Ведь смерть преодолевается, когда скорбящий становится убийцей; вот почему часто нельзя четко разграничить чисто разрушительную жертву и жертву для погребального пира (ср. прим. 13).

Беспредельная ярость может излиться и в жизнеутверждающей форме — в самодовлеющей борьбе, агоне. Карл Мейли показал, насколько широко распространены и взаимообусловлены похороны и состязания;[23] остается добавить, что агон связан не только с погребальным ритуалом, но и с жертвоприношением животного. В историческое время агоны греков были жертвенными праздниками; в Риме древняя жертва Октябрьского коня сопровождалась ритуальной битвой двух групп; так и у македонян жертвоприношение пса на Празднике очищения, Ксандика, связано с инсценировкой боя.[24] Миф применяет эту же схему к охоте и возвышает ее до уровня трагедии, повествуя о войне этолийцев с куретами после охоты на Калидонского вепря.[25] И здесь тоже, как только зверь оказывается убит, накопленная энергия участников повисает в вакууме; больше того, их нечистая совесть пробуждает в них готовность страдать за «содеянное».

В погребальном обряде еще более наглядно, чем в жертвенном, проявляется добровольность принимаемого на себя лишения (отказа). Сюда относятся прежде всего приношения пищей в форме возлияний, χοαί. Такие ценные для общества, знакомого с голодом, продукты, как молоко, мед, масло и вино, выливаются безвозвратно; вместе с ними просачивается в землю и превращенное в мучную кашицу зерно; в южных странах даже вода — драгоценность, потому и она принимает участие в некоторых возлияниях. Подобно жертвоприношению, возлияние тоже должно совершаться вне будничной обстановки: здесь тоже имеет место процессия, затем — сдержанная молитва и, наконец, экстатический крик (ὀλολυγή) в момент самого возлияния.[26] Не существует другого акта уничтожения, который бы выражался столь же благородным и прекрасным жестом: «Лейте, мирмидоняне, в землю темное вино»;[27] величие происходящего подчеркивают изящные сосуды для возлияний. Отказываясь от необходимого, человек возвышается над собой; в своем смирении он демонстрирует, вопреки нужде, свое богатство или, по крайней мере, свою свободу. Потому и Александр Великий вылил воду из шлема в Гедрозийской пустыне.[27]

И здесь социальная значимость ритуала отказа, а с ним и погребального обряда в целом, вполне очевидна. Там, где специально оставляют свободное место, натиск жадных, напористых, агрессивно настроенных индивидуумов можно сдержать или хотя бы попробовать ослабить; радость от получения наследства нужно скрывать и хотя бы частично отказываться от него. Разыгрывая крушение общественного порядка, как, например, при легко устранимом самозагрязнении, этот порядок можно взять под контроль. Такие действия предохраняют фундаментальную структуру общества, потому что смерть не считается концом всего. Человеческая культура требует преемственности; для ее продолжения нужен авторитет, признаваемый из по-

коления в поколение. Неотения, длительный период обучения человека, способствует созданию новых, особых связей между молодым и старым, и главным образом, между сыном и отцом, и здесь катастрофа смерти проявляется особенно ощутимо и опасно. Разверзающуюся бездну нужно закрыть, для чего погребальный ритуал использует элементы ритуалов охоты и жертвоприношения: с их помощью смерть превращается в убийство, праздник — в способ выхода дикой агрессии, за которой следует воздаяние. Так возникает посмертный долг в отношении мертвых; маятник движется назад — символическое отцеубийство переходит в необходимость почитания предков. Отцы, вождн, цари, — это те, в честь кого совершается самый грандиозный погребальный ритуал. Куча камней — памятник, возникающий при побиении камнями — разрастается теперь в пирамиду.[28]

Для поддержания преемственности в обществе достаточно почти только погребального обряда; и действительно, у некоторых народов по сравнению с ним все другое представляется менее важным. Показательно, что у греков правители требуют от зависимого населения участия в погребальных торжествах как формы выражения лояльности: спартанцы — от мессенян, коринфяне — от мегарцев.[30] Однако погребальное торжество всегда зависит от внешних случайностей. Ритуал же требует постоянного повторения. Вот почему и погребальный обряд повторяется в жертвах умершему; посредством акта заклания идея смерти вновь выходит на передний план,[31] покойник снова оказывается в центре внимания, и его власть подтверждается и обновляется. И напротив, почти на каждом месте жертвоприношения греки сооружали посмертный памятник — настоящую или условную гробницу: у героя, таким образом, — собственное место при жертвоприношениях, рядом с получающим их божеством; жертвенная яма — рядом с алтарем, хтонический аспект — рядом с олимпийским.[32] Столь сильно взаимосвязаны ритуалы жертвоприношения и погребения. Там, где живые, и особенно юные, совершают поклонение мертвым, они по существу проходят инициацию — включаются в непрерывный процесс существования своего общества, вместе воспитываются в его традициях. Ритуалы жертвоприношения, погребения и инициации столь родственны между собой, что они могут объясняться идентичными мифами и даже частично совпадать: миф повествует о смерти, а ритуал совершает убийство животного; при встрече со словесно и ритуально символизированной смертью новые поколения становятся преемниками. Таким путем общество объединяет и обновляет себя.

Самое детальное описание погребальной жертвы в Греции приводит Плутарх:[33] оно касается павших под Платеями; культ отправлялся там вплоть до конца античности, и Плутарх явно знал о нем не понаслышке. Перед восходом солнца составляется процессия, ведущая из центра города наружу, от рынка к кладбищу. Настроение участников воинственно-агрессивно, трубач дает сигнал к бою; но на повозках везут миртовые ветви и венки; в середине бежит трусцой черный бык. Юноши несут амфоры с вином и молоком, кувшины с маслом и умащениями. Архонт города замыкает шествие. Как верховный глава гражданской общины он обычно не должен носить оружия, его одежда всегда белая; но в этот день его облачение — пурпурное, и на поясе у него висит меч. Ординарное сменяется экстраординарным, надвигается кровопролитие. Архонт собственноручно

несет из булевтерия кувшин для воды. В таком виде шествие продвигается к кладбищу. Рабы не допускаются: архонт сам черпает воду из близлежащего источника, он омывает и умащает стелы, стоящие над могилами. Миртовые ветви и венки тоже явно предназначены для украшения стел. Поставленные над павшими, памятники воспринимаются как почетные гости при священном деянии.[34] И другие участники приходят на праздник омытыми, натертыми маслом, увенчанными. Во времена Фукидида покойным приносили еще и одежды, которые, очевидно, возлагали на стелы прежде чем сжечь, — ведь нам известно, что в центре сооружался костер (хотя Павсаний сообщает также об алтаре и культовой статуе Зевса Элевтерия). Начинают жертву с возлияния молока — пища детей по контрасту с дальнейшим:[35] вот архонт вынимает свой меч и рассекает горло черному быку, так что кровь льется в костер; он призывает погибших бойцов на пир, «насытиться кровью» (αἱμακουρία) — мясом насыщаются предположительно другие участники действа; Плутарх о том не говорит. Что бы ни сжигалось затем,[36] в завершение всегда проводилось возлияние вином: архонт смешивает в кратере вино из принесенных амфор и, по всей вероятности, заливает им уже догоравший к тому моменту костер. Он возглашает, что делает это «ради мужей, которые умерли за свободу эллинов»; точно так распорядитель культа изливал вино на горящий алтарь, и так Ахилл погашал погребальный костер Патрокла.

В кровавом ритуале вновь разыгрываются битва и погребение. В акте заклания заключаются и смерть, и победа. Уже в самый год битвы платейцы ощущали свою победу как жертвоприношение: их посвятительным даром в Дельфы после 479 г. была статуя быка.[37] Ритуальное празднование победы над персами не являлось поэтому новым — оно было, скорее, традиционной формой усвоения факта. Тем самым единичное событие, трансформируясь, приобретает всеобщность и перерастает в вечное обязательство. Конечно, это отнюдь не могло помешать разрушению Платей в 427 г., но победители воздвигли на этом месте святилище для продолжения культа.[37] Исполнители могут меняться — сам ритуал остается.

7. Ритуальное убийство в аспекте соединения полов: жертвоприношение девы, культ фалла

Коль скоро ритуал, включавший акты убийства и еды, охватывал, потрясал и преображал всю жизнь человека, он не мог оставить без внимания самый сильный инстинкт — удовлетворение полового желания; и действительно, этот инстинкт всегда более или менее скрыто в ритуале присутствует. Нет ни одного общественного организма, который не предусматривал бы регуляцию половых отношений, и все равно этот пласт бытия остается чем-то совсем особым, экстраординарным.

Уже у приматов сексуальное поведение ритуально перенаправлено на демонстрацию силы и ранговых различий. У некоторых приматов самец обозначает свою территорию, обходя ее с поднятым членом и обращаясь вовне. Выставление ягодиц как приглашение к соитию — это знак подчинения, призванный укротить агрессию более сильного сородича.[1] Удивительны аналогии в ритуале людей: фалл и здесь играет роль апотропея; форму фалла придавали межевым камням вавилоняне, гермами маркировали свои территории греки.[2]

У человека не только лишь сексуальность чрезмерно выросла даже по внешним признакам;[3] она, скорее, сделалась частью того нового напряжения, которое создавалось полярностью человеческого существования: с одной стороны, кормилец семьи должен был привязаться к своей супруге чувством, с другой, — он должен был периодически с ней расставаться, отправляясь на охоту и в неведомый «внешний мир»; так разделение и соединенность становятся двумя сторонами единой проблемы.

Половой инстинкт определяет специфическую роль мужчины в обществе не меньше, чем это делают война и охота. Это проявляется, во-первых, в заботе о будущем и воспитании потомства (женщина принимает в этом не меньшее участие) и, во-вторых, в том складе характера, который вырабатывается у мужчин в этом контексте. Если охота отчасти питается агрессией, первоначальной сферой приложения которой была борьба за самку, то, разумеется, охота изначально несет в себе скрытую сексуальную мотивацию. Половой инстинкт и агрессия у самцов тесно взаимосвязаны, они одновременно стимулируются и подавляются почти всегда вместе.

Ударение[4] и прокалывание, протыкание и пронзание — все эти акции приобрели двусмысленность, очевидно проявляющуюся в языке. Было бы излишним перечислять здесь повсеместно распространенные боевые метафоры для обозначения половых органов и актов; в античной литературе на первом месте стоит «Cento nuptialis» Авсония, который соединил отрывки из эпизодов войны у Вергилия так, что они превратились в обстоятельный рассказ об акте дефлорации. Все виды оружия, атрибута мужчины, — будь то палка или дубина, копье или меч, пистолет или ружье, — выступали заменой мужского репродуктивного органа, начиная от рисунков каменного века[5] и до современной рекламы.

Таким образом, наивысшая напряженность агрессивной атаки как раз в момент совершения действа способна превратиться в половое желание; но если противник убит, этот импульс уходит в вакуум и вынужден искать других путей разрешения. Вот почему в ритуалах охоты, жертвоприношения и войн и даже в погребальном обряде[6] нередко встречается «период вседозволенности» — period of license, когда напряженное стремление к половому соитию может свободно выплескиваться. Наблюдаемые еще и поныне этнологией факты такого рода в городской культуре греков уже, естественно, отошли на второй план; но двусмысленность этого экстраординарного явления не была вытеснена полностью. Потеря девушкой невинности на жертвенном празднике — почти узаконенный проступок — стала темой романов и комедий.[7] Говорили, что беотийские полемархи по окончании срока службы приносили жертву Афродите, не вполне законной супруге Ареса.[8] Изображая падение Трои, архаическое искусство представляет Менелая, устремленного с обнаженным мечом на Елену, но всем было известно, что при виде обнаженной груди Елены Менелай отбросил свой меч, и вместо смерти последовал новый счастливый брак.[9] Столь же излюбленной была и другая подобная сцена: тяжеловооруженный Аякс отрывает от алтаря и от идола девы Афины обнаженную деву Кассандру. Апокрифический вариант мифа гласит, что при этом он изнасиловал Кассандру; в рассказах и изображениях захватывает именно двусмысленность противостояния воина и девушки.[10] Вступая в святилище, и тем более прикасаясь к алтарю, человек становится неприкосновенным — потому что именно там обычно проливается

кровь; аналогичным образом у греков очень строго соблюдался запрет «соединяться в святилище».[11] Ритуал очень пристально контролирует то, что составляет его главный смысл, — экстраординарные явления жизни.

Такие запреты соответствуют характеру начальной и заключительной фазы в ритуале жертвоприношения. Нередко при сборах на охоту, войну или жертвоприношение предписано половое воздержание — именно потому, что действо умерщвления тесно сопряжено с половым желанием. Артемида одновременно охотница и дева; ей служит Ипполит, для которого девственность стала главным принципом жизни; но его смерть вызывает Афродита: в его святилище, при его могиле, стоит посвященный ей храм.[12] С ростом индивидуальности постоянно возникает опасность абсолютизации одного из двух полюсов жизненной оппозиции: маятник раскачивается от полюса отказа до полюса осуществления. Атлетам перед началом агонов, которые были одновременно и жертвенными праздниками, предписывались вегетарианская диета и половое воздержание; в мифах после победы и совершения у алтаря священнодейств нередко следовали браки.[13] В период подготовки к инициации в те или иные мистерии тоже часто требовалось половое воздержание; совершенно очевидно, что духовный экстаз посвященности каким-то образом связывался с актом полового соития.[14]

Подготовительные обряды соответствуют порядку, который восстанавливается в заключительных. Если в ритуале экстраординарное, т. е. переживание событий охоты, жертвоприношения и смерти, пронизано идеей полового общения, то обычный порядок освобождается от этого с помощью инструмента цивилизации, ритуала. Все человеческие общества, в том числе и «примитивные», так или иначе практикуют половые табу, хотя постороннему наблюдателю прежде всего бросаются в глаза нарушения тех, которые действуют в привычной ему жизни.

В основе современного понятия семьи лежит запрет на инцест, свойственный всем без исключения обществам.[15] И этот барьер был создан не без участия в нем агрессии, предоставлявшей как мотивировки — в первую очередь ревность, — так и способы регулирования. Особую роль играло осмеяние. В агрессивной среде человек избегает показывать себя неуправляемым и беспомощным, «зверем с двумя спинами». Исходя из этого, допустимое и необходимое половое общение ограничивается строго определенным местом, которое тоже освящается и табуируется, по аналогии с «внешним», перенесенным «внутрь»: такова неподвижная кровать Одиссея,[16] встроенная в дикое, укорененное в землю дерево — lectus iugalis. Брак есть своего рода θεσμός, «закон», который, будучи однажды установленным, продолжает дальнейшее бытие в качестве священного и неотменимого.

Конечно же, этот порядок будет снова и снова нарушаться, а затем вновь устанавливаться: старое поколение вымирает, молодое следует за ним. Для нового оформления экстраординарного снова нужны жертвенные ритуалы: даже брак — один из видов посвящения, наследник жертвенного акта.[17] Новый союз скрепляется жертвенным пиром; он включает в себя обряды, которые делают центром своих имитативно-агрессивных нападок самое брачную пару — ее новый статус поначалу встречают в штыки: рассыпают цветы, бьют горшки.[18] Новобрачная к тому же должна пройти через опыт первого полового контакта с мужчиной. Дефлорация превращается в жертвенный акт, поскольку в первом любовном союзе, что свойственно только людям, пролива-

ется кровь. Для смягчения ситуации чрезвычайного и пугающего необходимы ритуальные действа-заменители. Волосы новобрачной у римлян разделяют на пробор копьем — тем самым копьем, что проливало кровь и убивало людей.[19] У греков новобрачная должна была совершить жертвенный обряд, называемый προτέλεια; в процессе его, словно отдавая свою прежнюю жизнь за новую, она умилостивляла гнев Артемиды-девы.[20] В культе Афродиты дефлорация происходила в самом святилище — обычай, оставшийся, как считают, чуждым для греков.[21] И если девушка проводила свою первую ночь с совершенно чужими мужчинами, это делалось для того, чтобы переложить на них ответственность, тем же способом, который известен нам опять-таки из ритуала жертвоприношения. Иногда роль незнакомца принимал на себя переодетый жених. В брачном ритуале за «жертвой» тоже следовал акт компенсации: после нее муж приносит дары и становится кормильцем новой семьи.[22] Новый строй жизни и здесь основан на жертве. Ритуалам свойственно не смягчение, но, напротив, заострение, акцентировка идеи перехода, они воздвигают запреты и вызывают чувство вины; для общины прочность ее собственной структуры гораздо важнее безмятежного существования отдельных ее индивидуумов. А природа души человека предрасполагает и к готовности принятия запретов, и к повнновению.

Благополучное разрешение конфликтов между внешним и внутренним было невозможно, пока человек не научился «отдавать», отказываться от необходимого. В тех условиях отказ от любви и неудовлетворенность претворялись в напряженную агрессивную деятельность.[23] Единственное, от чего нельзя отказаться в охотничьем обществе — это сама охота, и все же умение охотиться — не врожденное ему. Каждое новое поколение нужно призывать к охоте, как много позже, с «прогрессом» цивилизации, каждого призывают на военную службу. Поэтому общество санкционирует обычай, в соответствии с которым для испытания мужества избираются охота или война; они оказываются предпочтительней ухаживания и брака. Мужчина отказывается от любви ради того, чтобы убивать: с особой силой это демонстрирует ритуал умерщвления «девы» — потенциального источника как счастливого союза, так и разрушительного конфликта внутри группы. При жертвоприношении девы высвобождаются все виды страстей — от горячности юношей до завистливой ревности стариков. В этом действе эротическая игра трансформируется в яростный бой. Отчаянный «поиск» уступает место «охоте». Жертвоприношение девы — самое сильное проявление отказа от половых отношений, который свойствен подготовительной стадии; такая жертва приносится перед началом рыбного лова, а затем и боевого похода, она предваряет великую жертву земледельцев — праздник урожая.[24] В охотничьих мифах принесенная в жертву девушка становится невестой зверя — медведя, буйвола или кита;[25] земледельческие мифы связывают ее с посевным зерном, которое должно упасть в землю, чтобы затем вновь мог созреть урожай. Во всяком случае, жертвоприношение девы — как форма преджертвы — по контрасту уравновешивает главную жертву, обеспечивающую ее участникам еду. Это акт «отдавания» с целью будущего «получения»: там σπαραγμός, разрезание и поедание, — здесь, напротив, упреждающее самоотречение; оно ищет поэтому других форм уничтожения — потопления в воде и повешения на дереве.[26]

По данным этнологии, принесение девы в жертву встречалось с озадачивающей частотой от Мексики до Полинезии. Возможно, оно не было чу-

ждо и грекам, хотя обычно у них выступала замена жертвы животным. Быть может, именно в этом смысле надо понимать ритуал потопления, практиковавшийся в раннем палеолите:[27] по весне убивали молодую самку оленя и, привязав к ней камни, сбрасывали в воду. В Греции деву заменяла коза — в культе Афродиты, свинья — в культе Деметры.[28] Мифы, однако, называют их Ифигенией и Корой, — так что хотя бы в некоторых ритуалах (в инициациях и мистериях) замена становится очевидной.

Последующее большое жертвоприношение — охота или война — могли, таким образом, психологически мотивироваться как карательная экспедиция, отмщение за смерть девушки. Жертвоприношение девы служило основой и оправданием для дальнейшего убийства, а последующее возмещение относилось, главным образом, к ее «исчезновению»: она возвращалась символически и ритуально возрожденная, в качестве средоточия группы молодых людей, связанных двойным жертвоприношением. По этой причине «девой» могла быть и городская богиня.[29]

Предварительное жертвоприношение девы у греков — это, по большей части, прелюдия к войне.[30] Так, эфебы Аттики, начиная свою военную службу, устраивали процессию и приносили жертву Артемиде — «богине окружающего мира», Артемиде Агротере;[31] они давали клятву в святилище Аглавры — загадочно погибшей дочери царя.[32] К сожалению, мы ничего не знаем о сопровождавшей клятву жертве. Кроме того, перед военным походом войско приносило жертву в святилище Гиакинфид, которых мифы изображают убитыми дочерьми царя: дочери Эрехтея, одного из древнейших царей Афин, во время его войны с Элевсином добровольно принесли себя в жертву;[33] их смерть, повторяемая жертвоприношением перед началом похода, гарантировала успех предстоящего кровопролития — победу в сражении. Непосредственно перед сражением на глазах у вражеского войска опять-таки убивали много животных; у спартанцев в таких случаях жертвой становилась коза, приносимая в честь Артемиды Агротеры.[34] Так начиналось кровавое действо, продолжением которого было массовое убийство людей. За победой немедленно следует возмещение: водружается дубовый столб, на который вешают снятые с врагов доспехи: шлем, щит и копье: это «тропайон»,[35] памятник, знаменующий бегство врагов — переломный момент сражения; он вынуждал побежденных признать победу противника. Так и охотники вешали на столб или дерево свои «охотничьи трофеи» — черепа рогатых животных и особенно содранные с них кожи.[36] Обернув тропайон шкурой козы, αἰγίς, убитой перед сражением, получаем символический образ богини Афины, со шлемом, щитом, копьем и эгидой:[37] «дева» восстает из сражения, после того как в преджертве был уничтожен ее животный символ. Рассказывали, что идол Афины, Палладион, упал с неба во время самой первой войны — битвы богов и гигантов,[38] но Паллада, собственно, получила имя от существа, с которого содрали кожу, чтобы облачить ею богиню.[39] Парадоксальный факт, что божества и охоты, и войны являются «девами», отражает напряженность в половой сфере и необходимость компенсировать неудовлетворенность охотника или воина с помощью символического перевоплощения жертвы.

Коль скоро «до» и «после» пребывают в глубинном соответствии, то возможна и перевернутость отношений вины и возмещения, т. е. включение гибели девы в завершающий войну жертвенный акт. Главным образом это

показательно для погребального ритуала; однако есть аналогии и в ритуале жертвоприношения. Бесповоротный отказ от девы (который тоже может заменяться символом) дает возможность удовлетворить притязания на нее покойника; здесь можно видеть выражение вины и готовности дать воздаяние за нее — как прежде смерти дана была форма заклания, агрессивного акта, пронизанного половыми импульсами. Если жертва Ифигении предваряет Троянскую войну, то жертва Поликсены завершает ее. Таким образом Ахилл наконец получает свою долю захваченных женщин. Мертвый отец требует от сына отдания — и вот именно юноши, νεοί, исполняют его волю.[40] Самое детальное описание кремации, сопровождавшееся жертвоприношением девушки, оставил один арабский посол к русичам, на Волгу: эта жертва была добровольной и, прежде чем быть задушенной на погребальном костре, она предлагала себя всем участникам действа.[41] Не скрывает ли имя Polyxena намек на подобный обычай?[42] Экстраординарное высвобождается в период вседозволенности; еще один акт убийства заканчивается, созидая новый строй жизни, основанный на «отказе».

Еще один цикл уничтожения — возмещения представляют осмысленные в половых категориях борьба и убийство. Подогреваемая сексуальной ревностью страсть человека к уничтожению направляется в битве именно против мужского начала в противнике: убитый воин тотчас кастрируется. На войне это происходило и происходит до наших дней;[43] видимо, в этом прорывается некий первобытный инстинкт. Он без труда переводится и на уровень «битвы» охотника со своей добычей.[44] Значимость мужских репродуктивных органов у млекопитающих понятна без разъяснений. Их вид вызывает агрессию; при разрезании и расчленении животных с этими органами обращаются поэтому соответствующим образом. Акты кастрации в жертвоприношении заведомо играют важную роль.[45] Но поскольку этот предмет в большой мере принадлежит к сфере «запретного для упоминания», ἄῤῥητον, мы узнаем о них лишь в редких случаях или благодаря случайности. Приносимый в жертву Дионису козел кастрируется помощником жреца в тот самый момент, как получает смертельный удар ножом, о чем мы узнаем лишь благодаря циничной шутке Марциала;[46] сопутствующее псевдоразъяснение — таким образом мясо избавляется от дурного запаха и становится съедобным — показывает, что так бывало при всех жертвоприношениях козла, совершались ли они в честь Диониса или Афродиты. О кастрации барана сообщает один апокрифический миф, приводимый Климентом Александрийским;[47] и, наконец, едва ли случайно постоянное сопоставление жертвенного барана с фаллическим Гермесом. Окровавленный «хвост» Октябрьского коня, который несли после совершения жертвы от Марсова поля к Регии, очевидно, тоже представляет собой гениталии; и это предположение перерастает в уверенность благодаря тому факту, что в конском хвосте недостаточно крови для такой церемонии.[48] Фаллический бог Приап получал в жертву осла; один этиологический миф поясняет, что причиной смерти осла была его всем известная, вошедшая в поговорку похотливость.[49] Пиндар включает подобные ассоциации в свое описание жертвоприношения осла у гиперборeев: Аполлон смеется при виде «воздетого фалла» животного.[50]

Ритуал искупления, соответствующий ритуалу кастрации, явно состоял в нижеследующем разительном, вызывающем обычае: единственный в своем роде фалл водружался для поклонения и в дни праздников триумфально

проносился по городу. Так как подобное почитание требовало от почитателя самоуничижения, тот вынужден был выступать под видом и в роли женщины: утолщая нижнюю часть своего тела и выставляя напоказ ягодицы. Именно такое явление отмечено в дионисийских шествиях.[51] Процессии с фаллами обычно легко объясняют принадлежностью их к «ритуалам плодородия», оставляя при этом открытым вопрос, имеется в виду плодородие растительное или животное или же оба вместе. Однако единственный акт, способный дать «плод», — это соединение мужского начала с женским, что в случае с фаллами как раз и не отмечено; они не обращены концами в землю, а стоят вертикально: они — «воздвигнутые», «возбужденные».[52] Такие фаллы не связаны прямо с функцией зачатия жизни; они репрезентативны.

Вызывает недоумение, что фаллы носят отнюдь не итифаллические существа и что Дионис, едущий на похотливом осле, сам представляется женственно-мягким. Эта антитеза становится понятна в контексте запретов и напряженности, свойственных жертвенному ритуалу. Фаллофория говорит о происшедшей ранее жертве кастрации, сама же она есть действо возрождения и искупления, созвучное переходу от трагедии к веселью, периоду вседозволенности (period of license).

Этиологический миф явно показывает, что воздвижение дионисийского фалла есть акт возрождения: сам Дионис, поистине прототип своих почитателей, обещал некогда Просимносу отдаться ему как женщина; но вернувшись из царства мертвых, когда Просимнос уже умер, бог возвел в его память фалл из фигового дерева. Климент Александрийский приводит этот миф в плане полемики,[53] но Лукиан явно ссылается на него же, и его указание прямо подтверждается изображением фаллофорий на афинских вазах 6 в. до н. э. Надписи, заключающие сведениях о проходивших на Делосе Дионисиях, дают об этом довольно точное представление. Большой фалл там обычно мастерили из бревна, раскрашивали восковыми красками и прикрепляли к нему большие деревянные крылья. Фалл-птица давно известен по делосскому посвятительному дару, часто репродуцируемому в книгах, и по вазовым сценам аттических мастеров. В делосском ритуале его везли в утяжеленной свинцом повозке к «реке», и когда повозка тонула, фалл-птица выплывал в море и исчезал из глаз.[54] Эта фаллогогия — явно заключительный ритуал; ведь поклонение в данном случае означает и устранение объекта почитания. Аналогичная история известна в мифе о сыне Диониса Фоанте, царе Лемноса. После того как лемносские женщины истребили на острове всех других мужчин, его везут в дионисийской процессии на берег моря и спускают в воду в деревянном гробу.[55] В греческой мифологии есть и еще более ранний пример плывущего по морю фалла: когда Кронос по наущению Земли кастрировал отца иебес, он бросил за спину отрезанные части в море — явно ритуальный жест в спекулятивном по форме мифе, хотя этот ритуал уже нельзя локализовать.[56]

Чем больше фалл, тем заметнее он возбуждает улыбку, γελοῖον; для человека, изобретателя грозного оружия, веселые угрозы, заключенные в непотребных жестах, слишком прозрачны — агрессия растворяется в смехе. Знаменательно, что ритуалы драматического толка могут вновь произвести замену, поставив на место фалла оружие, — «оружие», свойственное преследуемому охотником зверю — рога козла или быка. Согласно мифу, Геракл в борьбе за невесту Деяниру сломал рог быкообразному Ахелою;[57]

отломанный рог превратился в «рог изобилия», наполненный до краев цветами и фруктами — едва ли случайно, что в одном памятнике из cornu copiae Геркулеса вместо фруктов появляются фаллы.[58] Рог в руке держит «Венера из Лосселя» — памятник искусства верхнего палеолита.[59] И, может быть, знаменательно, что толстозадые дионисийские танцоры на коринфских вазах держат в руке рог, из которого пьют вино: это тоже рог изобилия; в конце концов, жертвоприношение быка — это еще и часть дифирамба.[60]

Главные события человеческой жизни — это продолжение рода и смерть. Взаимообусловленные и взаимосплетенные, они выступают в ритуале жертвоприношения, между полюсами отказа и исполнения, умерщвления и искупления. Воздвигнутая над могилой стела может принимать форму фалла;[60] оргия и смерть — довольно близкие соседи. Вот почему сам ритуал служит процессу, посредством которого общество преодолевает смерть и утверждает долговечность своего бытия.

8. Бог-отец и Великая богиня

Попытка реконструкции идей или понятий дописьменной эпохи — это занятие, в котором буквально все не подлежит верификации. Образцы первобытного искусства, и то не ранее верхнего палеолита, позволяют нам лишь очень косвенно судить о древнейших визуальных концепциях; но уже в нижнем палеолите можно найти комплексы, которые подтверждают существование в охотничьей и погребальней сфере ритуальных действ. В такой ситуации любая попытка обнаружить «идею бога» будет зависеть от наших собственных постулатов; это вопрос убеждений. Очевидно лишь то, что с самого начала ритуал, связанный с комплексом «охота — жертвоприношение — погребение», играл решающую роль.

История религии долго пыталась найти и реконструировать додеистическую стадию религии, когда еще не было богов; вере в богов будто бы предшествовал анимизм, а ему в свою очередь — преданимизм, отмеченный размытым понятием «маны» и «элементарными» колдовскими обрядами. «В историю религии последним приходит Бог».[1] Со временем стала ясна обусловленность этой схемы развития современной ситуацией; религию наших дней принимали за высший пик прогресса, как если бы в ней не было никаких примитивных черт, и брали на вооружение теорию развития от простого к сложному; как если бы сама жизнь, даже на ее древнейших этапах, не была чрезвычайно сложной системой равновесия. Для опровержения этой гипотезы руководимый лишь верой в бога патер Вильгельм Шмидт[2] собрал впечатляющий материал — в подтверждение своего тезиса, что в начале человеческой истории стоит вера в «верховного бога», своего рода Бога-отца, так как ее можно найти уже у самых примитивных охотников. Он не знал, что почти одновременно с ним аналогичный взгляд развивал в своей теории Зигмунд Фрейд, также пытавшийся поставить в начале человеческой истории Бога-отца. Но, конечно же, там где патер Шмидт видел первородное откровение, Фрейд увидел первородную катастрофу: убийство отца.

Подкупающая концепция Фрейда, изложенная главным образом в его книге «Тотем и табу»,[3] восходит, с одной стороны, к теории Дарвина, с другой — к описанию сакрамеитальиого жертвенного акта у Робертсоиа Смита. В примитивном стаде человекоподобных братья, которым отец мешал поде-

лить его самок, объединенными усилиями убивали и съедали его; но преступное деяние находило отмщение в их внутреннем побуждении к раскаянию; со временем эти, уже более очеловечившиеся братья по смерти отца должны были подчиняться вновь созданному ритуалу отказа, заключенному в половом табу, и убитый отец приобретал теперь гораздо большую, чем при жизни, силу и начинал почитаться как бог. В обрядах жертвы и погребения Фрейд равно видит напряженное повторение этого первородного преступления; а в душе индивидуума, хотя и оттесненный культурой в сферу бессознательного, царит Эдипов комплекс — убить отца и жениться на собственной матери.

Каково бы ни было психологическое значение Эдипова комплекса, теория Фрейда, как давно признано, есть не что иное как миф, впечатляющий, но не доказуемый,[4] и в такой форме даже неверный; но если бы даже за первородное преступление принять убийство не отца, а матери или ребенка, все же остается непреодолимое препятствие: единичное событие, сколь оно ни ужасно, не могло бы оказать воздействия на тысячи человеческих поколений, если бы не было к тому генетической предрасположенности, а это можно понять в биологическом отношении только как результат адаптации в процессе длительной эволюции; отцеубийство предполагает наличие института отцовства и отцовских связей, что, однако, является специфически человеческим, цивилизаторским нововведением. Показательно для современной неполноты знаний о человеке, что Фрейд и его школа даже не приняли во внимание ту область, где смерть имела свою необходимую и действительно определяющую для эволюции функцию: когда австралопитеки убивали и съедали павианов, а порой и себе подобных,[5] явно начинали выстраиваться те духовные и социальные структуры, которые положили убийство в основу культуры.

В процессе охоты внутривидовая агрессия людей нацелена на зверя и тем самым отведена вовне. Для достижения цели инстинктивные запреты, контролирующие агрессию, как, например, при общении охотника с женщиной или занятии с детьми,[6] должны отменяться. Зверь-добыча в представлении охотника и в актах взаимного подбадривания выступает не в виде женщины или ребенка, но «большим» и «мужеподобным», хотя бы это был даже заяц; самой желанной добычей были наиболее крупные млекопитающие: бык, медведь, мамонт, и совершенно очевидно, что самыми большими — хотя и не самыми вкусными — были мужские особи.[7] Агрессивность охотника, однако, примечательно модифицировалась: его целью было не столько прогнать или убить жертву, сколько поймать и сделать ее своей. Так большая, мужеподобная добыча оказывалась, в некотором смысле, частью группы — φίλος в основном значении этого слова.[8] Мужеподобный, большой, принадлежащий семье, но в то же время и обреченный на смерть, зверь становился чем-то вроде отца, символом отца, заменой отца; и осознанное его убийство — это своего рода отцеубийство.

В таком контексте поведение охотника приобретало все большую значимость, поскольку оно особым образом взаимосвязывало внутренние проблемы общества с отводимой вовне агрессией. Неотения, длительный период несамостоятельности и ученья молодых, приводит к возникновению очень тяжелых конфликтов, тем более что тогда же очень поощрялась мужская агрессивность. И все же юноша должен был учиться именно у своего отца и

даже отождествлять себя с ним, чтобы суметь сохранять достижения культуры в соответствии с традицией; этому способствует предрасположенность человека к уважению авторитетов, а пример старшего поколения показывает, что таким путем оно достигло господства в обществе. Скрытое бунтарство подрастающего поколения и Эдипова склонность к отцеубийству находит разрядку и ритуально нейтрализуется в процессе охоты, жертвоприношения, войны. Проницательная мысль Фрейда, что у истоков развития человечества стоит «убийство отца», тем самым частично подтверждается, однако не в смысле принадлежности к историческим реалиям, а в плане ритуальной символики и соответствующих душевных структур.

Ритуал усиливает и направляет поток индивидуальной фантазии. В «комедии невинности», возникшей на стадии занятия охотой, зверь нередко призывается и умилостивляется как «отец».[9] К ритуалам возмещения относятся: нечистая совесть, возобновленный «отказ», подчинение и почитание. К подготовительным обрядам относятся: упреждающий «отказ» (воздержание) и приношения в надежде на достижение успеха; жесты — коленопреклонение и падение ниц, заламывание или воздевание рук, торжественные подношения, вопли, плач и причитания — они заимствованы из человеческих взаимоотношений и имеют целью установить вместо враждебного противостояния атмосферу близости и доверия. В качестве ритуала демонстративной коммуникации они однако лишены реального объекта действия, визави (Gegenüber), и обращены к визави воображаемому; эти жесты укореняются в традиции и разветвляются, коль скоро в ней сильна тенденция к подражательности и запечатлению. Люди действуют сообща как бы перед лицом невидимого, квази-человеческого существа, которое нужно почитать.[10] Община опосредует переживание индивидуумом некой сверхчеловеческой силы; но вместе с тем в процессе такого почитания он получает особую свободу и раскованность по отношению к соплеменникам, поскольку на место тупиковой конфронтации эгоистических интересов приходит некая общая их ориентация. Речь, с ее свойством называния вещей и явлений, пытается описать предполагаемого визави на основе данного ритуалом опыта, и вследствие этого формируется, по крайней мере зачаток, некоего «понятия бога».

Словесное описание, таким образом вводящее сознательное опредмечивание испытываемого события, разумеется, ведет к немалым трудностям. Неколебимым остается факт, что бог и жертва очень тесно связаны друг с другом, и классическая античность наглядно выразила это в формулах ἱερόν — ἱερεῖον, sacer — sacrificare. Можно предположить, что бог и его животная жертва вообще идентичны; бога убивают, съедают,[11] уничтожают, и все же в дальнейшем, при повторении ритуала, он чудесным образом возрождается; заключительные обряды могут быть представлены как воскрешение и оживление.[12] Некоторые греческие мифы явно уравнивают бога с его животной жертвой: Зевс превращается в быка,[13] Дионис — в козленка.[14] Когда Пасифая соединяется с редкостным быком,[15] за этим прослеживаются обряды, в которых женщина предлагает себя жертве. Тождественна ли Пасифая Европе, сочетавшейся с Зевсом-быком? Женщины Элиды призывают Диониса явиться к ним в образе быка:[16] реальный бык, несомненно, приносится в качестве жертвенного яства. Но мысль о том, что Бог-отец связан с идеей отцеубийства, заложенной в акте жертвопри-

ношения, встречает сильный внутренний протест — и, главным образом, в ярко выраженных патриархальных обществах, как то имело место в древней Греции. Почитание отца в ней было средоточием нравственного воспитания, отцеубийство же — совершенно немыслимым. Только под воздействием традиций Востока, вторгшихся в Грецию широким потоком в эпоху ориентализирующего стиля, в официальную литературу греков проник миф о преступлении Кроноса против Урана.[17] Взаимодополняющий характер ординарного и экстраординарного поведения мог найти свое выражение только в тайных союзах и тайных мифах, то есть в мистериях. Проще было сделать животную жертву врагом бога: Дионису приносили в жертву козла, потому что он объедал виноградные лозы;[18] гнев Геры служит причиной изгнания и превращения Ио в корову. Но показательно, что греки, в противоположность, например, египтянам, эту идею вражды проводят непоследовательно. Так, Ио одновременно и жрица Геры, явно представляющая самое богиню. Артемида убивает медведицу-Каллисто, которая как «Прекраснейшая» есть совершенное подобие самой Артемиды — «прекраснейшей».[19]

Когда искусство изображает бога бок о бок с его животной жертвой, в очень тесном союзе, оно дает возможность понять глубоко прочувствованную греками амбивалентность жертвы, что и побудило их к созданию трагедии.[20] Миф поразительно часто переворачивает смысл Эдипова деяния: не сын отца, а, напротив, отец сына приносит в жертву и даже поедает его в каком-то страшном безумии. В действительности детские жертвы тоже встречались пугающе часто,[21] — они выступали сознательной заменой взрослых-жертв, и вместе с тем их смерть снимала возникавшие между поколениями конфликты. Миф временами колеблется: неясно, Афамант или Фрикс — отец или сын — является жертвой Зевсу Лафистию?[22] На деле же, конечно, обоих заменяло животное — необычайно совершенный (в мифе «золотой») баран, которого приносили в жертву Зевсу «Пожирателю».

Жизнь мужских поколений протекает в бесконечных смертях и конфликтах. Но культуре нужна преемственность, поглощающая собой все катастрофы бытия. Для воплощения этой идеи ритуал уже в верхнем палеолите нашел свой особый путь — это символизация женского начала.

Замечательное свидетельство преемственности между эпохами охоты и земледелия, наряду с жертвоприношением и погребальным обрядом, представляют женские статуэтки, получившие название «статуэток Венеры», хотя оно давно признано неподходящим. Они появляются в верхнем палеолите — от Сибири до Испании — и продолжают бытовать в неолите, а затем и в высокоразвитых древних культурах, в разных вариантах, вплоть до совершенно примитивных и условных.[23] На позднейшей ступени понять их совсем не просто, но смысл их еще менее ясен и целостен в палеолите. В Сибири такие идолы принадлежат к женской сфере, однако они сближаются и со сферой промысловых зверей, как показывает главным образом упоминавшаяся статуэтка в центре круга из черепов мамонтов.[24] В Чатал-Гююке они — изображения одной или двух богинь — принимают формы больших изваяний из гипса, водружаемых в домашних святилищах над костями покойников. Богиня там представлена роженицей, с широко раздвинутыми ногами; помещение вокруг нее уставлено охотничьими трофеями вроде бычьих рогов и черепов вепрей.[25] Неоднократно из широко раздвинутых бедер

богини показывается череп быка, и один раз — череп барана:[26] она — мать зверей,[27] добычи охотника и объекта жертвоприношений, — жизнедарующая сила, царящая над мертвыми. На фресках люди, одетые в шкуры леопарда, толпятся вокруг оленя или быка; одна статуэтка изображает богиню между двумя леопардами;[28] в ее распоряжении — община охотников, центром которой является уподобленный хищнику homo necans. Иконография такой богини приводит к образу Кибелы, сидящей на троне в окружении львов. Не есть ли и мальчик, в Чатал-Гююке тесно связанный с великой богиней, предшественник Аттиса-Адониса?[29]

В эпохи неолита и бронзы женские статуэтки продолжают бытовать во все более разнообразных и сложных формах; конечно, едва ли правомочно ставить на один уровень статуэтки из Сескло и Лерны, изящные мраморные изваяния из кикладских могил и изумительные изображения богинь из капелл минойского дворца. Но при этом трудно сомневаться, что процесс распространения этих творений исходит из общего корня. Столь различные и в то же время взаимодополняющие друг друга образы богинь греческого политеизма чрезвычайно похожи на раннем этапе, каждая царит в своем святилище, в своем городе. И каждая из них — это «великая богиня», главенствующая над обществом мужчин; атрибуты представляют ее как Владычицу зверей,[30] Владычицу жертвоприношений — это относится и к Гере, и к Деметре. Правда, древняя сущность охотницы проявляется сильнее всего в Артемиде, и в то же время Артемида Эфесская исключительно близка азиатской Кибеле;[31] в образе Афродиты, пришедшей с Востока,[32] сохранилось многое от восточной обнаженной богини, которая воплотила в себе преобразованную временем сущность древних «статуэток Венер», становясь в ходе веков все более сексуальной и все менее опасной. Но Иштар так и осталась богиней войны, а с ней и сама Венера, способная дать полководцу победу — будь то Сулла или Цезарь.[33]

Гениально-фантастическая идея Бахофена о доисторическом матриархате препятствовала пониманию смысла этих женских божеств. В эпоху применения плуга о реальном доминировании женщин в обществе вряд ли можно серьезно говорить — как и в охотничьих обществах верхнего палеолита.[34] К тому же и эти богини постоянно отличаются свирепым, опасным нравом: это они убивают, требуют жертв и оправдывают их приношение.

Дело охотника — содержать семью. Он действует ради жены и матери. Когда это сопряжено с чувством страха и вины, ради успокоения можно сделать ответственным за свой поступок волю другого, высшего существа. Охотник уходит на свое кровавое дело «по воле Матери», ради нее же он должен отказываться и от любовных утех; но когда неудовлетворенность полового желания еще более ожесточает его агрессию, ему кажется, что в мире природы есть некое таинственное женское существо. Оно закрепляет ту — высшую — волю, которой подчиняется охотник; в его воображении и в искусстве, и также в слове, рождается образ Великой богини, жены и матери, рождающей и дающей жизнь, но и вынуждающей к смерти; она держит в руках отломанный «рог изобилия».[35]

Первобытный охотник видел и знал, что разверзающаяся пропасть смерти закрывается женщиной, которая таинственным образом из своих чресл производит новую жизнь. Именно женщина создает преемственность в истории, периодически разрываемую смертью; кровавая жертва и смерть пред-

ставляют для этого процесса необходимый противовес. Рядом с богиней стоит ее смертный партнер, животная жертва. Рядом с антропоморфной богиней стоит в Чатал-Гююке[36] и в минойском Крите представитель сферы мужчин — бык, — бык, которого убивают. Постоянство жизни олицетворяет сидящая на троне Изида, фараон же зачинается как Гор и умирает всегда как Озирис.[37] Человек — а для обществ с мужской доминантой это всегда мужчина — вступает в извечный порядок как юноша; ритуально и символически он становится «Быком своей матери» (такова одна из эпиклез фараона),[38] и рано или поздно он должен умереть — подобно животной жертве. Поэтому миф ставит рядом с Великой богиней ее смертного избранника, сына-возлюбленного, известного как «отец», Аттис,[39] которого богиня любит, кастрирует и убивает.

За жертвоприношением девы следует неизъяснимая жертва, центральный акт ритуала, и, таким образом, она служит искуплением девы по воле Великой богини. Мать и девушка, Кора, стоят бок о бок, они встречаются, и эта встреча предусмотрена тайным ритуалом мужского союза. Образы обеих в мифологии могут и сплавляться друг с другом.[40] В этом случае Великая богиня — это дева, возлюбленная и мать одновременно, а дева связана с жертвой; Коре приносят в жертву барана — животный символ «отца».[41] Так то, что при попытках логического объяснения мифа приводит, казалось бы, к резкому противоречию, на самом деле было функционально необходимым в драме человеческого общества, драме, основанной на контрапункте семейных уз и мужской активности.

Сплоченность и способность к дальнейшему существованию группы и ее культуры лучше всего гарантируется религиозным ритуалом и вырастающим из него почитанием бога с его высшим, непреходящим авторитетом. Ритуал создает ориентацию, преобразующую противоречия в согласие. На переломах истории могут удержаться лишь те организованные общества, основой которых является религия. От римской империи осталась римская католическая церковь. А ее средоточием, в свою очередь, осталась невероятная, единственная на все времена и добровольная жертва, в которой воля отца соединяется с волей сына,— жертва, повторяемая в священной трапезе, приносящая спасение через признание вины. Так возникает устойчивая структура, на которой основан культурный прогресс и в которой все же скрыто присутствует страсть человека к насилию. Все попытки создать нового человека до сих пор были обречены на провал. Возможно, в будущем у нас появится больше шансов, если человек как-нибудь однажды увидит в себе существо, на котором запечатлелось прошлое.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Жертвоприношение как убийство

[1] Направление для разработки этой проблемы указал З. Фрейд: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), *Ges. Schriften* XII (1934) 27—114 = *Ges. Werke* XIV (1948) 419—506. К. Лоренц (1963) фундаментально обосновал ее с позиций бихевиоризма. Отдельные, иногда довольно энергичные выпады против этой теории уточняли некоторые частности, см. напр.: M. F. Ashley-Montagu (ed.), *Man and Aggression* (1968); A. Plack, *Die Gesellschaft und das Böse* (1969[4]); J. Rattner, *Aggression und menschliche Natur* (1970), но иногда авторы выдавали желаемое за действительное и выражали предвзятое мнение. Поддержку этой позиции см.: Eibl-Eibesfeldt

(1970). О понятии агрессии в религиоведении: P. Weidkuhn, *Aggressivität, Ritus, Säkularisierung. Biologische Grundformen religiöser Prozesse* (1965).

[2] О греческих жертвоприношениях см. Stengel (1910), (1920) 95—155; Eitrem (1915); F. Schwenn, *Gebet und Opfer* (1927); *RE* XVIII (1939) 579—627, III A (1929) 1669—79; Meuli (1946); Burkert (1966); Nilsson (1955) 132—157; Casabona (1966); E. Forster, «Die antiken Ansichten über das Opferwesen», Diss. Innsbruck, 1952 (маш.); E. Kadletz, «Animal Sacrifice in Greek and Roman Religion», Diss. University of Washington, 1976; Detienne and Vernant (1979). Об изобразительной традиции см. G. Rizza, *ASAA* 37/38 (1959/60) 321—45; Metzger (1965) 107—118. О жертвоприношениях в целом см. W. R. Smith (1894); H. Hubert et M. Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Année Sociologique* 2 (1898), 29—138 = M. Mauss, *Oeuvres* I (1968) 193—307; A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice* (1920); R. Money-Kyrle, *The Meaning of Sacrifice* (1930) (в аспекте психоаналитики); E. M. Loeb, «The Blood Sacrifice Complex», *Mem. Amer. Anthr. Assoc.* 30 (1923); E. O. James, *Sacrifice and Sacrament* (1962); Burkert (1981).

[3] R. De Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (1964); ср. прим. 42.

[4] Основное значение θύειν — «дымить, коптить». Относительно древних Плутарх пишет (возможно, следуя Теофрасту): ταραττόμενοι καὶ δειμαίνοντες «ἔρδειν» μὲν ἐκάλουν καὶ «ῥέζειν» ὥς τι μέγα δρῶντὲ, τὸ θύειν ἔμψυχον — Plut. *Q. conv.* 729f.; πονεῖσθαι — *Il.* 2.409; ср. 1.318; *Hy. Merc.* 436. Подобным же образом в древнееврейском и хеттском языках глагол «делать, совершать» используется в значении «приносить в жертву», ср. Casabona (1966) 301—304; автор предостерегает от слишком широких обобщений.

[5] Напр., *Od.* 4.759; Eur. *El.* 791; см. также J. D. Denniston, *Commentary* (1939), *ad loc.*; Poll. I.25; Wächter (1910) 11—12; R. Ginouves, ΒΑΛΑΝΕΥΤΙΚΗ; *Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque* (1962) 299—318.

[6] Xen. *Anab.* 7.1.40; Aeschines 3.77 etc.; J. Köchling, *De coronarum apud antiquos vi atque usu* (1913); K. Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum* (1940); L. Deubner, *ARW* 30 (1933) 70—104; Blech (1982). 7 Fehrle (1910) bes. 155—58; косскую надпись о принесении быка в жертву Зевсу Полиею см. *SIG*³ 1025 = *LS* 151 A 41—44.

[8] E. Pfuhl, *De Atheniensium pompis sacris* (1910); Wilamowitz (1932) 350—54.

[9] *Od.* 3.432—38. Этот обычай сохранился в народных традициях до настоящего времени, см. U. Jahn, *Die deutschen Opferbräuche bei Ackerbau und Viehzucht* (1884) 136—37, 315—17 — о поговорке «бык на Троицу»; Megas (1956) 17. О значении ἱερεῖον τέλειον см. Arist. fr. 101; Plut. *De def. or.* 437a; Schol. A. *Il.* 1.66; Eust. 49.35.

[10] θεηλάτου βοός δίκην — Aesch. *Ag.* 1297; ср. Burkert (1966) 107, 43; Dio Chrys. *Or.* 12.51 (Олимпия); Porph. *Abst.* 1.25 (Гадейра, Кизик); Plut. *Pel.* 22 (Левктра); Apollon. *Mir.* 13 (Галикарнасс); Arist. *Mir. Ausc.* 844a 35 (Педасия); Philostr. *Her.* 8 p. 294 (Ресос); 17 p. 329 и Arr. *Peripl.* 22 (Левка); Ael. *Nat. an.* 10.50 (Эрикс), 11.4 (Гермиона); специально о человеческом жертвоприношении см. Neanthes, *FGrHist* 84 F 16 (Эпимеиид), Serv. *Aen.* 3.57 (Массалия), Paus. 4.9.4 (Мессения); об Исааке в эллинистической традиции см. Jos. *Ant. Jud.* 1.232; IV Macc. 13:12, 16:20. Ср. J. Schmitt, *Freiwilliger Opfertod bei Euripides* (1921).

[11] J. Schelp, *Das Kanoun, der griechische Opferkorb* (1975); см. изображения: Simon (1969) 193; Deubner (1932) T. 11.1; Nilsson (1955) T. 32.1.

[12] Напр., Aristoph. *Pax* 956—58; Eur. *Iph. Aul.* 1568; Eitrem (1915) 7—29.

[13] Aristoph. *Pax* 960; ὅ δ' ἑκούσιον ἄν κατανεύσῃ... — Porph. *Abst.* 2.9 = Parke and Wormell (1958) II Nr. 537; Plut. *Q. conv.* 729 f., *De def. or.* 435b-c, 437a;

Schol. *Il.* 1.449; Schol. Aristoph. *Pax* 960; Schol. Apoll. Rhod. 1.425; ср. Meuli (1946) 254, 266; о фрагменте Paus. 10.5.7 см. J. G. Frazer, *Pausanias' Description of Greece* (1898); см. Ginouves, ΒΑΛΑΝΕΥΤΙΚΗ, 311—18.

[14] О жертвоприношении быка в честь одержанной в дифирамбе победы см. напр., стамнос из Мюнхена 2412 = *ARV*[2] 1036, 5 в работе: Stengel (1920) T. V.

[15] A. W. H. Adkins, «Εὔχομαι, Εὐχωλή and Εὔχος in Homer», *CQ* 19 (1969) 20—33: «утверждая его существование, его ценность и его права» (33); эта формульная для гомеровского языка характеристика вполне подходит для определения места молитвы в жертвенном ритуале — хотя, если бы здесь молитва исполняла роль просьбы, то она, как свидетельствуют древневосточные тексты, должна бы была быть гораздо более пышной и богатой.

[16] Οὐλοχύτας ἀνέλοντο / προβάλοντο — *Il.* 1.449/458, 2.410/421; ср. *Od.* 3.447; χέρνιβα τ' οὐλοχύτας τε κατάρχεσθαι — *Od.* 3.445; ср. Aristoph. *Pax* 961—67. Об οὐλαί в качестве древнейшего злака см. Теофраста у Порфирия: Porph. *Abst.* 2.6; Schol. *Il.* 1.449b; Schol. *Od.* 3.441; *Suda* о 907; Eust. 132.25, 133.12; ср. Eust. 1859.48; в качестве выражения πολυπληθεία и εὐφορία — Schol. A *Il.* 1.449, Schol. *Od.* 3.441. Ψηφῖσιν... ἀντί οὐλῶν χρώμενοι — Paus. 1.41.9 (ср. ниже III.4). О ритуальном разбрасывании камней вокруг алтаря в святилище Посейдона на Истме см. O. Broneer, *Hesperia* 28 (1959) 303. Ср. L. Ziehen, *Hermes* 37 (1902) 391—400; Stengel (1910) 13—33; Eitrem (1915) 261—308; автор признал равноценность этого обряда с φυλλοβολία и καταχύσματα; Burkert (1966) 107, 46.

[17] Plat. *Com. fr.* 91 (*CAF* I 626); Aristoph. *Pax*. 948, Schol.; Eur. *El.* 810, *Iph. Aul.* 1565; Philostr. *V. Ap.* 1.1.

[18] *Od.* 3.446, 14.422; Eur. *Alc.* 74—76, *El.* 811; Eitrem (1915) 344—72, — автор ошибочно превращает «начало» (Anfang) в «самостоятельное жертвоприношение» (selbstandige Opfergabe) (413).

[19] Ἑλληνικὸν νόμισμα θυστάδος βοῆς — Aesch. *Sept.* 269; *Od.* 3.450; Aesch. *Ag.* 595, 1118; Hdt. 4.189; L. Deubner, «Ololyge und Verwandtes», *Abh. Berlin* (1941) 1.

[20] Αἱμάσσειν τοὺς βωμούς — Poll. 1.27; Porph. *Abst.* 1.25; ср. Bacch. 11.111; Aesch. *Sept.* 275. О рисунках на вазах см. прим. 2; ἀμνίον — *Od.* 3.444 (ср. Schol.) = σφαγεῖον — Poll. 10,65. Вместо алтаря (βωμός) кровь могут принимать очаг (ἑστία, ἐσχάρα) или жертвенная яма (βόθρος); ср. II.2, прим. 18. Ср. Stengel (1910) 105—125.

[21] Stengel (1910) 73—78; Meuli (1946) 246—48, 268—72; συσπλαγχνεύειν — Aristoph. *Pax* 1115; Eupolis fr. 108 (*CAF* I 286); Ath. 410b.

[22] Galen *Plac. Hipp. et Plat.* 2.4 p. 238 K.; ср. Cleanthes in Cic. *Nat. deor.* 2.24; *Suda* κ 370 (*An. Bekk.* I 275.10; *Et. M.* 492.12); Hsch. καρδιοῦσθαι, καρδιουλκίαι; ср. также Luk. *Sacrif.* 13; *LSS* 121.7.

[23] G. Blecher, *De extispicio capita tria* (1905); о ближневосточной традиции см. J. Nougayrol, «Les rapports des haruspicines étrusque et assyro-babylonienne», *CRAI* (1955) 509—18.

[24] Εὐθετίσας — Hes. *Th.* 541. Мейли (Meuli [1946] 215—17) указывал, что часто упоминаемые Гомером μηρία — это обнаженные бедренные кости; ὀστέα λευκά — Hes. *Th.* 540, 557. Комические поэты обычно упоминают ὀσφύς и желчный пузырь; ср. Men. *Dysc.* 451—52; ср. также fr. 264, *Sam.* 399—402; Eub. fr. 95, 130 (*CAF* II 197, 210); *Com. adesp.* fr. 1205 (*CAF* III.606). Рисунки на вазах (см. прим. 2) изображают ὀσφύς и хвост жертвенного животного лежащими иа алтаре; ср. Aristoph. *Pax* 1054, Schol.

[25] 'Ωμοθέτησαν — *Il.* 1.461, 2.424; *Od.* 3.458, 12.361, 14.427; Dion. Hal. *Ant.* 7.72.17; Meuli (1946) 218, 256, 262.

[26] Theophr. *Char.* 21.7; Schol. Aristoph. *Plut.* 943; Eitrem (1947) 34—48; Nilsson (1955) 88, 145. О накапливании козлиных рогов в храме Аполлона в Дреросе см. S. Marinatos, *BCH* 60 (1936) 224—25, 241—44. О Кератоне на Делосе см. Dikaiarchus fr. 85 W. = Plut. *Thes.* 21; Callim. *Hy. Ap.* 58—64; E. Bethe, *Hermes* 72 (1937) 191—94.

[27] *Od.* 3.459—60; κ]αὶ ἐπιθύει ἀλ[φίτων ἡμίεκτον... — *LS* 157 A, ср. также A 20: ἐπιθύειν.

[28] Нередко все должно было съедаться тут же же на месте (οὐ φορά) — см. Burkert (1966) 103, 36; *LSS* 88, 94.

[29] Stengel (1920) 116—17; особ. *IG* II² 1496: τὸ περιγινόμενον ἀναλίσκειν ἐι ἀναθήματ[α — *SIG*³ 1044, 47 = *LSAM* 72, 47; ср. *LSS* 61, 62—67, 23 b 4; *SIG*³ 982, 23—28; *LS* 69, 85. Исключение: τὸ δέρμα ἀγίζετ[αι — *LS* 151 D 16; *LS* 18 Γ 11: τὸ δέρμα καταγίζ(εται), Δ 11: δέρμα καταιγίζε(ται), — значит ли это «сжигается» (Sokolowski) или «разрывается на части» (Hsch. καταιγίσας и αἰγίζει; Suda αι 44; G. Daux, *BCH* [1963] 630)?

[30] См. прим. 24; A. Thomsen, «Der Trug des Prometheus», *ARW* 12 (1909) 460—90; J. Rudhardt, «Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice», *MH* 27 (1970) 1—15. Поводом для критики служит толкование выражения τὸ θύειν δωρεῖσθαί ἐστιν τοῖς θεοῖς (Plat. *Euthyphr.* 14c). Соответственно для богов накрывались столы (τράπεζαι); σκέλος τὸ πράτο βοὸς παρθεύτο τοῖ θιοῖ — *IG* IV 914 = *SIG*³ 998 (Эпидавр, 5 в. до н. э.); ср. L. Ziehen, *RE* XVIII 615—16; S. Dow and D. H. Gill, «The Greek Cult Table», *AJA* 69 (1965) 103—114. Однако представлялось возможным убить дикого кабана «для Зевса и Гелиоса», с последующим сбрасыванием туши в море (*Il.* 19.197/268; ср. 3.104/310; см. хитроумные попытки спасти интерпретацию обряда как «дара» (Gaben) — Stengel [1910] 19—23). Подобным образом в латыни mactare — «делать великим»; слава и величие бога берут свое начало с покорения victima.

[31] Особ. Yasna 32.8, 12, 14 (G. Widengren, *Iranische Geisteswelt* [1961] 155; H. Humbach, *Die Gathas des Zarathustra* [1959] I 97—99). Однако остается неясным, в какой мере отрицалось кровавое жертвоприношение в принципе, ибо на практике оно продолжало существовать: ср. M. Boyce, *JRAS* (1966) 110; G. Widengren, *Die Religionen Irans* (1963) 66, 92, 109.

[32] Is. 1:11; ср. 66:3.

[33] В пифагорейской традиции ἐμψύχον ἀπέχεσθαι противостоит δικαιότατον θύειν (Iambl. *V. Pyth.* 82). Ср. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike* (1935) 79—163; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (1972) 180—83; ibid. Weisheit und Wissenschaft (1962) 167—69; Empedokles B 136—39.

[34] Porph. *Abst.* 2.27; J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit* (1866) 86, 116; W. Pötscher, *Theophrastos Περὶ εὐσεβείας* (1964) 174—75.

[35] Одним из выходов было признать существование низших, более кровожадных демонов: см. Xenokrates fr. 23—25 Heinze.

[36] Dii veri neque desiderant ea neque deposcunt — Varro in Arnob. 7.1; deum... non immolationibus nec sanguine multo colendum — Sen. fr. 123 = Lact. *Div. inst.* 6.25.3. Ср. Демонакс у Лукиана: Luk. *Dem.* 11; Сивилла у Клемента: Clem. *Pr.* 4.62; (Just.) *Coh. ad. Gr.* 16.

[37] За исключением празднования еврейской пасхи; ср. J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner* (1932); Th. H. Gaster, *Passover: Its History and Traditions* (1958).

[38] Τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός — I Cor. 5:7. В остальном я отсылаю к работе: H. D. Wendland and E. Kinder, *RGG*[3] IV 1647—56. Иудеохристиане все же заставили Павла участвовать в жертвоприношении в Иерусалиме (Num. 6:13—21) и финансировать его; ср. Acts. 21:23—26. И, напротив, «Петр» (Clem. *Hom.* 2.44.2) заявляет, что законы жертвоприношений в Ветхом завете неподлинны.

[39] Megas (1956) 15; ср. 17, 84, 87, 224. (Название жертвы, γουρπάνι, происходит от арабского qurban). О жертвоприношении животных «Зевсу» в Албании см. Cook III (1940) 1168—71. См. также G. N. Aikaterinides, Νεοελληνικὲς αἱματηρὲς θυσίες (Афины, 1979).

[40] Теофраст (Porph. *Abst.* 2; ср. прим. 34) в своих исследованиях развития ритуала жертвоприношения счел естественным упомянуть египтян, сирийцев, карфагенян, этрусков, фракийцев и скифов. Обычай считать киприотов изобретателями жертвоприношений (Tatian. 1, p. 1, 6 Schwartz) восходит к Асклепиаду Кипрскому: *FGrHist* 752 F 1 = Neanthes, *FGrHist* 84 F 32 = Porph. *Abst.* 4.45.

[41] Для греческой религии основополагающим считается противопоставление олимпийских культов хтоническим (Rohde [1898] 148—52; Harrison [1922] 1—31; менее схематично: Meuli [1946] 188—211, ср. Nilsson [1955] 132—33). Антитеза небесных и подземных богов встречается часто со времен Эсхила (*Hik.* 24, 154; *Ag.* 89); подобное же различие существует между ἐναγίζειν «делать табу» или ἐντέμνειν «убивать в жертвенной яме» для полубогов и мертвых, и θύειν (F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum* II [1912] 466—80; Casabona [1966] 204—208, 225—29). О различных способах убиения см. Schol. Apoll. Rhod. 1.587, *Et. Gen.* p. 115 M = *Et. M.* 345.24—26; H. v. Fritze, *JdI* 18 (1903) 58—67. Однако кроме жертвенных ям (βόθροι) существуют различного рода алтари (βωμοί, ἐσχάραι — Porph. *Antr.* 6; Schol. Eur. *Phoen.* 274; Serv. *Buc.* 5.66; Yavis [1949] 91—95), и комплекс θυσίαι ἄγευστοι (Stengel [1910] 105) не соответствует сфере хтонического: жертвенная пища известна нам в культах θεοί χθόνιοι (Stengel [1910] 131—133), особенно δεῖπνα в культе героев (A. D. Nock, *HThR* 37 [1944] 141—66). Подобным же образом не исключают друг друга σφάγιον и θοίναμα — см. Eur. *Or.* 815. В культе мертвых кормление, во время которого покойнику предлагают пить кровь (*Il.* 23.29—34: αἱμακουρία, ср. ниже, I.6), стоит рядом с ритуалом сожжения (*Il.* 23.166—76). Сами по себе жертвы сожжения редки: они часто имеют «вводную» функцию — иапр., *LS* 151 A 29—36 (ср. жертва сожжения/благодарственная жертва — I Sam. 10:8, 13:9); также и храму часто принадлежали как могила героя, так и алтарь божества, — следовательно, речь идет об антитезе внутри ритуала, а не о двух принципиальио различных и далеких вещах. Ср. Burkert (1966) 103, 36. Подобным же образом, у египтян обряды приношения жертв умершим и богам имеют общие корни: см. W. Barta, *Die altägyptischen Opferlisten von der Frühzeit bis zur griech.-röm. Epoche* (1963) 153. О жарении/варении см. II.1, прим. 29.

[42] R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism* (1952); R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel* (1964), — автор поэтому предположил, что обычай израильтян сжигать жертвы был передан им через Угарит от микенцев (92); ср. опровержение — D. Gill, *Biblica* 47 (1966) 255—62: известное гомеровское μηρία καίειν в микенском языке отсутствует.

[43] Это показал Явис: Yavis (1949); ср. K. Galling, *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients* (1925). О Месопотамии см. G. Furlani, «Il sacrificio nella religione

dei Semiti di Babilonia e Assiria», *Mem. Linc.* VI 4 (1932) 103—370; F. Blome, *Die Opfermaterie in Babylon und Israel* (1934); Y. Rosengarten, *Le régime des offrandes dans la société sumérienne d'apres les textes présargoniques de Lagaš* (1960). О Египте см. H. Kees, «Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik», *NGG* (1942) 71—88; Ph. Derchain, *Rites égyptiens I: Le sacrifice de l'oryx* (1962), в связи с чем ср. J. Zandee, *Bibl. Or.* 20 (1963) 251—53; W. Barta, *Die altägyptischen Opferlisten* (см. прим. 41). Об Угарите см. B. Janowski, *Ugarit-Forschungen* 12 (1980) 231—59.

См. список жертв из Алалаха — D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (1953) 126. См. о монументальном алтаре для принесения в жертву быков на Кипре, в Мирту Пигадес, включающем в себя символы рогов, место для поливания животных водой, статуэтки быков (ок. 1700—1200 гг. до н. э.) — *AA* (1962) 338—39, Abb. 84. См. изображение жертвоприношения быка в Пилосе: *The Palace of Nestor II* (1969) pl. 119.

Тип «Дома с очагом» (Herdhaus), из которого впоследствии вырос греческий храм, был известен еще в элладское время: см. H. Drerup, *Archaeologia Homerica* O (1969) 123—28. Джеймсон (M. H. Jameson, *AJA* 62 [1958] 223) упоминает о жертвоприношениях у очага в микенское время. Открытые места для жертв сожжения — алтари из пепла, состоящие из гор пепла и костей — широко известны как в Греции (Nilsson [1955] 86—88; ср. II.1 о Ликейоне, II.2 об Олимпии), так и в Европе бронзового века (W. Krämer, «Prähistorische Brandopferplätze», *Helvetia antiqua, Festschr. E. Vogt* [1966] 111—22). Пока не представляется возможным соединить в единую систему исторически разные формы жертвоприношения: в «доме с очагом», на каменном алтаре и на алтаре из пепла.

[44] *ANET* 334—38. Основной текст — селевкидского времени, остальные представляют собой копии 7 в. до н. э. с более древних вавилонских экземпляров. Тем самым они подтверждают бытование ритуала в течение многих веков. О тимпане и жреце калу (=шум. gala), который «жалуется» «на женском языке», см. E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (1949²) 207—209, 217.

[45] *Enzyklopädie des Islam* II (1927) 208—213; *Encyclopédie de l'Islam* III (1965) 33—40, s. v. *HADJDJ*; там же — указание на то, что в основе паломничество представляет собой доисламский феномен.

[46] В списке жертвоприношений из Урука в числе многого другого упоминаются как ежедневная жертва: 50 баранов, 2 быка, 1 вол и 8 ягнят *(ANET 344)*. Крез принес в жертву в Дельфах 3000 животных: Htd. 1, 50; 154 коровы были куплены для праздника на Делосе: *IG* II / III² 1635, 35. Царь Селевк для жертвоприношения в Дидимах отдал 1000 ἱερεῖα (овец) и 12 коров (*OGI* 214, 63).

[47] Ср. прим. 2.

[48] Этому ритму соответствует закономерность действий, установленная Хэррисон (Harrison [1927] 15) для инициации как особого типа ритуала: παιδοτροφία — σπαραγμός — ἀναβίωσις.

2. Эволюционное объяснение: первобытный человек в роли охотника

[1] «Решительное возражение» Нильссона (Nilsson [1955] 145, 2), «что в жертву приносились только домашние, но почти никогда — дикие животные», относится только к проблеме эволюции ритуала (ср. ниже 1.5) и не меняет фундаментального положения Мейли. К сожалению, последний совершенно упустил из виду ближневосточный неолитический компонент, пытаясь установить слишком прямолинейные связи между индогерманскими греками и евразий-

скими охотниками и скотоводами. В противовес якобы «магической» интерпретации Мейли, Мюллер-Карпе (Müller-Karpe [1966] 227—28) выдвигает религиозную, в основе которой — переживание некоей «трансцендентной силы», но именно это и есть смысл ритуала, по отношению к которому все интерпретации, и даже самоинтерпретация, — вторичны (ср. ниже 1.3).

[2] H. Kühn. «Das Problem des Urmonotheismus», *Abh. Mainz* (1950) 22, 17; его концепции следуют: P. W. Schmidt. *Der Ursprung der Gottesidee* VI (1935) 444—54; A. Vorbichler, *Das Opfer auf den heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte* (1956); Müller-Karpe (1966) 228.

[3] E. Bächler, *Das alpine Paläolithikum der Schweiz* (1940); Meuli (1946) 237—39. Заключение Бехлера не бесспорно, но его подтверждают новые открытия, сделанные в ряде мест: в Центральной Франконии, Силезии и в Сибири — см. Müller-Karpe (1966) 226, в Венгрии — см. I. Trencsényi-Waldapfel, *Untersuchungen zur Religionsgeschichte* (1966) 19, 17.

[4] U. Holmberg. «Uber die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas», *Journal de la Société Finno-Ougrienne 41* (1925). A. Gahs «Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern», *Festschr. P. W. Schmidt* (1928) 231—68; I. Paulson, «Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker», *Zeitschr. f. Ethnologie* 84 (1959) 270—93; I. Paulson, A. Hultkrantz, und K. Jettmar, *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis* (1962).

[5] A. I. Hallowell «Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere», *American Anthropologist* 28 (1926) 1—175; J. M. Kitagawa, «Ainu Bear Festival», *History of Religions* 1 (1961) 95—151; I. Paulson «Die rituelle Erhebung des Bärenschädels bei arktischen und subarktischen Völkern», *Temenos* 1 (1965) 150—73.

[6] См. возражения против теории Бехлера: F. E. Koby, *L'Anthropologie* 55 (1951) 304—308; H. G. Bandi, *Helvetia antiqua* (1966) 1—8; ср. дискуссию по проблеме в работе: J. Maringer, «Die Opfer der paläolithischen Menschen», *Anthropica* (1968) 249—71; M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* I (1976) 23—27, 393f.

[7] Müller-Karpe (1966) 225—26.

[8] Елисеевичи: см. Müller-Karpe (1966) 225.

[9] *Corpus der minoischen und mykenischen Siegel*, hrsg. v. F. Matz und H. Biesantz, I (1964) Nr. 17; Nilsson (1955) T. 17.1; Simon (1969) 181—83. Даже если они мыслились в качестве фигурных сосудов с головами животных (Simon), все же это дальнейший, символизирующий этап в развитии древнего жертвенного ритуала (ср. IV.2, прим. 39).

[10] Mellaart (1967) 140—41, 144—55, 181.

[11] Müller-Karpe (1966) 224—25, T. 199.45.

[12] Müller-Karpe (1966) 205, T. 107.1; A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidentale* (1965) 313, figs. 646—47. Параллели в Судане — см. L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas* (1933) 83; в Абиссинии — см. A. Friedrich, *Paideuma* 2 (1941) 23—24; Meuli (1946) 241; ср. I. Paulson, *Temenos* 1 (1965) 160—61 — о фигурах медведей как заменителях убитых медведей, «месте пребывания души».

[13] W. R. Smith (1894) 306.2; πέτρῃ ἐπ' ἠλιβάτῳ — *Hy. Merc.* 404; вероятно, поэтому следует читать 124 ἐπὶ (Cdd. ἐνὶ) πέτρῃ. В соответствии с мифом шкуры явно превращались в камень, подобно шкуре Марсия в Келенах (Hdt. 7.26; Xen. *Anab.* 1.2.8); этот ритуал уже не соблюдался. Ср. I.1, прим. 29.

[14] Ср. возражения Нильссона, прим. 1. О взаимосвязи охоты и убийства в Африке см. Straube (1955) 199—204.

[15] Müller-Karpe (1966) 225 (Граветтин).

[16] Plat. *Critias* 119d-e; H. Herter, *RhM* 109 (1966) 140—42.

[17] Ταυροθηρία в Фессалии — *IG* IX 2528, 531—37; *Arch. Deltion* 16 (1960) 185; *REG* 77 (1964) 176; *AP* 9.543; об этом же и о малоазийской ταυροκαθάψια см. L. Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec* (1940) 318—19; автор также дает трактовку двум другим обрядам, κυνηγέσια и θηρομαχίαι (309—331). Ἱερὸν κυνηγέσιον в Афинах: см. *Hypoth. Dem.* 25.

[18] Soph. fr. 25 P.; Callim. fr. 259—60; 264; Plut. *Thes.* 14 (следует Филохору — *FGrHist* 328 F 109); Paus. 1.27.10. См. изображения на вазах — Brommer (1960) 192—96.

[19] О диком быке шумеров см. Müller-Karpe (1968) II 338; о Чатал-Гююке см. Mellaart (1967) 200—208, pl. 54—57, 61—64; ср. прим. 9.

[20] H. Kees, «Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik», *NGG* (1942) 71—88.

[21] Babrius 37 (μόσχος ἄφετος в противопоставлении пахотному быку). О стадах Геры в Кротоне см. *Liv.* 24.3.2; ср. Nikomachos, Porph. *V. Pyth.* 24, Iambl. *V. Pyth.* 61. О стадах Геры Аргивы см. ниже III.2, прим. 25; о Διός Βοῦς в Милете см. Hsch. *s. v.*; о принесении ослов в жертву ветрам в Таренте см. Hsch. ἀνεμώτας; об овцах Гелиоса в Аполлонии (Эпир) см. Hdt. 9.93; о быках Диониса в Книйдосе см. Paus. 8.19.2; о священных овцах, козлах, коровах, быках и лошадях в Дельфах см. *OGI* 345, 15—19; о священных овцах на Делосе см. *IG* II / III² 1639, 15; о скоте «Геракла» в Испании см. Diod. 4.18.3; о скоте Матери («Meteres») на Сицилии см. Diod. 4.80.6; о стадах «персидской Артемиды» (Анахиты) в долине Евфрата см. Plut. *Luc.* 24; о τὰ θρέμματα τῆς θεοῦ в Клейторе см. Polyb. 4.19.4; Scillus, Xen. *Anab.* 5.3.9; о стадах Персефоны из Кизика см. Plut. *Luc.* 10. См далее в мифах: скот Аполлона в Фессалии — *Hy. Merc.* 70—72; скот Гелиоса — *Od.* 12. Об Атлантиде см. Plat. *Critias,* 119d; ср. также *Prot.* 320a, Aesch. *Prom.* 666. Подобным же образом в индийской Ашвамедхе коня «отпускают на волю»: см. W. Koppers, *Wiener Beitr. z. Kulturgeschichte* 4 (1936) 306.

[22] Meuli (1946) 224—52; H. Baumann, «Nyama, die Rachemacht», *Paideuma* 4 (1950) 191—230. О психиатрических аспектах проблемы см. R. Bilz, «Tiertöter-Skrupulantismus», *Jahrbuch f. Psychologie und Phychotherapie* 3 (1955) 226—44.

[23] Morris (1967) 19—49; ср. также C. F. Hocket and R. Ascher «The Human Revolution», *Current Anthropology* 5 (1964) 135—47, с дискуссией, 148—68; A. Kortlandt, *Current Anthropology* 6 (1965) 320; La Barre (1970) 69—92; R. Ardrey, *The Hunting Hypothesis* (1976). Р. Айслер (R. Eisler, *Man into Wolf* [1951]) интуитивно предвосхитил ряд главнейших моментов. В то же время организованная охота с последующим дележом мяса известна у шимпанзе: G. Teleki, *Scientific American* 228/1 (1973) 32—42; ср. также P. J. Wilson, *Man*, n. s. 10 (1975) 5—20. У шимпанзе больше человеческих качеств, чем думали прежде — ср. также A. Kortlandt and M. Kooij, *Symp. Zool. Soc. London* 10 (1963) 61—88; тем не менее, они не используют оружие и не могут нападать на крупных зверей.

[24] Müller-Karpe (1966) 148; Burkert (1967) 283—87. В целом см. K. Lindner, *La chasse préhistorique* (1950).

[25] R. A. Dart, *Adventures with the Missing Link* (1950) 191—204; ср. 109—19: «The antiquity of murder».

[26] Morris (1967) 37—39; La Barre (1970) 79—83. О роли мужчины как кормильца семьи см. также M. Mead, *Male and Female* (1949) 188—94.

[27] О ритуальном убийстве («gesicherten Tatsache von Ritualtötungen») в эпоху палеолита см. Müller-Karpe (1966) 240 (пещера Ofnet), 232—33 (Монте Чирчео), 230 («Пекинский человек»). О возможном каннибализме см. La Barre (1970) 404—406, 134, 30; M. K. Roper, «A Survey of Evidence for Intrahuman Killing in the Pleistocene», *Current Anthropology* 10 (1969) 427—59.

[28] А. Кортландт пишет (A. Kortlandt, *Current Anthropology* 6 [1965] 323): «Развитие специфически человеческого типа культуры требовало соединения мануальных навыков травоядных, обитающих на деревьях, со стратегической дальновидностью и настойчивостью высоко специализированных плотоядных». О склонности человека к подчинению силе см. Eibl-Eibesfeldt (1970) 120—23.

[29] О биологическом явлении «запечатления» (Prdgung) см. K. Lorenz, «Über tierisches und menschliches Verhalten», *Ges. Abh.* I (1965) 139—48, 270—71 (ориг. 1935); Хесс (E. H. Hess, *Science* 130 [1959] 133—41) сделал замечательное открытие: по сравнению с процессом обучения «применение наказания или физического принуждения повышает эффективность запечатления опыта» (141). О проблеме его применения к человеку см. H. Thomae, «Entwicklung und Prdgung», *Hdb. d. Psychologie* III (1959) 240—311 (здесь не берется в расчет религиозный ритуал, т. к. речь идет о мирском человеке).

[30] Lorenz (1963) 40; Eibl-Eibesfeldt (1970) 7—8, автор полемизирует с Дартом (см. прим. 25). С другой стороны, Ла Барре (La Barre [1970] 130), напр., говорит как о чем-то само собой разумеющемся о явно «необходимой для охоты агрессии» (necessary aggression of hunting).

[31] Morris (1967) 50—102; ср. те же положения в несколько суженном виде: Eibl-Eibesfeldt (1970) 149—87, bes. 170—72.

[32] Lorenz (1963) 251—318; Eibl-Eibesfeldt (1970) 187—90.

[33] С древнейших времен σπλάγχνα человека и животного назывались одинаково, но если внутренние органы животных были хорошо известны благодаря их частому забою, то человеческие внутренности можно было видеть только у раненых на войне или во время человеческого жертвоприношения. Их очевидное присутствие служило почвой для познания собственной «субъективности», основу которой в греческом составляли — сердце, диафрагма, желчный пузырь, в других языках также печень и почки (ср. R. B. Onians, *Origins of European Thought* [1951] esp. 21—43, 84—89).

[34] Meuli (1946) 248—52; ср. H. Baumann, *Paideuma* 4 (1950) 198, 200; Meuli (1967) 160.

[35] Замещение животным человека: история Авраама и Исаака — Gen. 22:13; Ифигения в Авлиде — Apollod. *Epit.* 3.22; девушка и козел в Мунихии — Zen. Athous 1.8 p. 350 Miller; Paus. Att. ε 35 Erbse; о Вейовисе: immolatur ritu humano capra — Gell. 5.12.11. Обратная ситуация, когда человек погибает вместо животного, является излюбленным мотивом трагедий: см. Burkert (1966) 116. Замена одного другим происходит и в ритуале: см. βουθυσία вместо человеческого жертвоприношения в Саламине (Кипр) — Porph. *Abst.* 2.54; о частом взаимозамещении детей и животных при жертвоприношении в Карфагене см. G. Charles-Picard, *Les religions de l'Afrique* (1954) 491; о детях, принесенных в жертву под именем «телят» — Luk. *Syr.* D. 58; о теленке, с которым обращались как с ребенком и затем принесли в жертву — Ael. *Nat. an.* 12.34 (Тенедос).

[36] См. фольклорный материал: H. L. Strack, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit* (1900[7]); F. Rüsche, *Blut, Leben und Seele* (1930); J. H. Waszink,

RAC II (1954) 459—73. О психологических аспектах потрясения, возникающего при виде крови, см. G. Devereux, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* (1961) 14, 42—45.

[37] О творении человека из крови мятежного бога — Enuma Eliš VI, *ANET* 68; ср. *ANET* 100; о παλαιά Τιτανική φύσις человека — Plat. *Leg.* 701c (вероятно воздействие орфических мифов). Арат (Aratus 130—34) соединяет ряд событий: переход к железному веку, бегство Дики и принесение в жертву пахотного быка. Ср. W. R. Smith (1894) 306—308; B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen* (1967) 165—71.

[38] Приведено Мейли (Meuli [1946] 226); Empedokles B 124.2 in Porph. *Abst.* 3.27 (ἔκ τε νεικέων — Porph., ἔκ τε στοναχῶν — Diels, в соответствии с параллельной версией). Plut. *Conv. sept. sap.* 159c-d: ᾧ δ'ἄνευ κακώσεως ἑτέρου τὴν αὐτοῦ σωτηρίαν ἀμήχανον ὁ θεὸς πεποίηκε, τούτῳ τὴν φύσιν ἀρχὴν ἀδικίας προστέθεικεν. Работа Йенсена (E. Jensen, «Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung», *Paideuma* 4 [1950] 23—28 = *Mythos und Kult bei Naturvölkern* [1951] 197—229) фундаментальна и богата материалами источников. Его положение, что важнейшим событием для человека стало «осознание» им зависимости от органической пищи, может получить более точную историческую формулировку: в этом находит выражение идеология охотника, сохранившаяся и в культуре земледельца. Ср. Straube (1955) 200—204.

[39] Et nos servasti [...] sanguine fuso — надпись в Митреуме Санта Приска в Риме: M. J. Vermaseren and C. C. van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome* (1965) 217—20. В лакуне пытались помещать eternali, но этого там быть не могло: S. Panciera in U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae* (1979) 103ff.

3. Ритуализация

[1] Sir Julian Huxley, *Proc. Zool. Soc.* (1914) 511—15, о «церемониях» Чомги; Lorenz (1963) 89—127; «A Discussion on Rutualization of Behavior in Animals and Man», *Philos. Trans. Roy. Soc. London* B 251 (1966) 247—526; книга включает статьи Хаксли, Лоренца и других; Eibl-Eibesfeldt (1970) 60—70; P. Weidkuhn, *Aggressivität, Ritus, Säkularisierung* (1965). Давая определение ритуалу как действу, «совершаемому вновь или заранее» (action re-done or pre-done), Хэррисон (J. Harrison, *Epilegomena to the Study of Greek Religion* [1921] xliii) признавала факт замены поведения, но не коммуникативную функцию. В настоящее время Лич, например, констатирует, что «коммуникативное поведение» и «магическое поведение» в ритуале принципиально не отличаются друг от друга (A. R. Leach, *Philos. Trans. Roy. Soc. London* B 251 [1966] 403—404).

[2] Lorenz (1963) 268—70; более осторожно — Eibl-Eibesfeldt (1970) 197.

[3] Burkert (1979) 39—45. О барабанном бое см. Eibl-Eibesfeldt (1970) 40; о показе фалла см. ниже, I.7; о протягивании рук см. Eibl-Eibesfeldt (1970) 204—205; Morris (1967) 157, 166.

[4] О поведении примата, прошедшего обучение в социуме, см., напр., L. Rosenkötter, *Frankfurter Hefte* 21 (1966) 523—33; ср. выше I.1, прим. 1.

[5] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912; 1960[4]) 598: «c'est par l'action commune qu'elle [sc. la société] prend conscience de soi»; 610: «entretenir et raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité.»

[6] A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders* (1933[2]) 234.

[7] О термине см. F. W. Young, *Initiation Ceremonies: A Cross-Cultural Study of Status Dramatization* (1965).

[8] Достаточно сослаться на всестороннний анализ проблемы у Ла Барре (La Barre [1970]). См. S. Freud, «Zwangshandlungen und Religionsübungen», *Ges. Schr.* 10 (1924) 210—20 = *Ges. Werke* 7 (1941) 129—39.

[9] Этого мнения придерживался уже Группе (O. Gruppe, *RML* Suppl., «Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte» (1921) 243. В современной теории эволюции понятие группового отбора (group selection) не принято (см. R. Dawkins, *The Selfish Gene* [1976]), но все еще допускается, что «стратегия недовольного человека» — «устойчивый элемент эволюции»: ibid. 199—201.

[10] Philostr. *V. Ap.* 4.20. О *Teufelspeitsche* см. A. Jacoby, *Schweiz. Archiv f. Volkskunde* 28 (1928) 81—105. Ср. историю «ребенка ведьмы» у Г. Келлера (Gottfried Keller, Der grüne Heinrich [1854] I, Kap. 5).

[11] Маннхардт так формулирует вывод (Mannhardt [1875] 603): «В качестве пережитка древнейшей стадии развития человеческого духа... встречается представление о сходстве человека и дерева. Убежденность в том, что «дерево, подобно человеку, имеет душу», и желание растить и цвести, как дерево... — это родители широко распространенной веры и многообразных обычаев». Отсюда следует, что обычай рождается из представления и желания. Смит говорит об «идеях», находящих выражение в традиционном ритуале: «Идеи, выражаемые традиционным ритуалом» (W. R. Smith [1894] 20, etc.) и об «основополагающей» «идее», «представлении», «изображаемом» в ритуале (439). Узенер (H. Usener, *Götternamen* [1895, 1948³] 330) искал скрытую под разными названиями «единую историю представлений» как строительный материал для «истории развития человеческого духа».

[12] Напр., Нильссон (Nilsson [1955] 2) считает: «Есть основания веры (Glaubenssätze),... из них прорастают религиозные действия»; необходимо «разработать сначала общие представления на основе религиозных действий».

[13] Так, Узенер (H. Usener, *Vorträge und Aufsätze* [1907] 42) говорил о «религиозном чувстве», которое находит выражение «в представлениях и в действиях». Аналогично Мейли смотрит на «естественное, спонтанное выражение», «живое ощущение» как на «основу», «образец» и «оформитель» (Formgeber) обычая ([1946] 202, ср. 250; *Schweiz. Archiv f. Volkskunde 43* [1946] 91—109, где, однако, Мейли полностью осознает демонстративный характер ритуала).

[14] C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui* (1962) 102f.; ibid. Das Ende des Totemismus (1965) 93.

[15] A. I. Hallowell, *American Anthropologist* 28 (1926) 19. Мид (M. Mead, *Male and Female* [1949] 61) подчеркивает, что даже переживания детства носят отпечаток взрослого мира, «процесс передачи, а не творения».

[16] См. Предисловие, прим. 7.

[17] Plat. *Leg.* 887d.

[18] Имеется мнение, что неандерталец из-за своей физиологии не мог производить членораздельную речь, подобную нашей. См. Ph. Lieberman, «On the Evolution of Human Language», *Proc. Seventh Int. Congr. Phonetic Sciences* (Leiden, 1972) 258—72; см. также Ph. Lieberman, E. S. Crelin, and D. H. Klatt, *American Anthropologist* 74 (1972) 287—307; «Origins and Evolution of Language and Speech», *Annals New York Acad. Sciences* 280 (1976). Все же в нижнем палеолите уже были охота, каннибализм и похороны, хотя и не было изобразительного искусства; это знак того, что общество уже имело ритуал, когда еще не завершилась эволюция языка. Однако гипотеза Либермана спорна.

4. Миф и ритуал

[1] Ср. Моррис (Morris [1967] 202—206) о «придворной беседе» (grooming talk).

[2] Божественные имена Пэан (L. Deubner, «Paian», *NJb* 22 [1919) 385—406; Nilsson [1955] 543; см. уже микенское pa-ja-wo-ne, Gérard-Rousseau [1968] 164—65) и Иакх (Foucart [1914] 111; Deubner [1932] 73; Nilsson [1955] 664) произошли от культовых криков ἰήιε Παιάν и Ἴακχ' ὦ Ἴακχε.

[3] W. R. Smith (1894) 17—20; об «абсурдной мифологии» как «неправильно понятом ритуале» см. J. Harrison, *Mythology and Monuments of Ancient Athens* (1890) xxxiii. Ср. Harrison (1927) 327—31, где значение мифа вновь акцентировано: «миф — это сюжет dromenon» (331). Связи между мифом и ритуалом были подчеркнуты уже Велькером (F. G. Welcker, *Die aeschylische Trilogie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos* [1824] bes. 159, 249—50) и Виламовитцем (напр., Wilamowitz, *Euripides Herakles* I [1889] 85; «Hephaistos», *NGG* 1895, 234 = *Kl. Schr.* V 2, 23—24).

[4] S. H. Hooke, ed., *Myth and Ritual* (1933) 3: миф — «проговариваемая часть ритуала», «история, которую превращает в действо ритуал». Уже в 1910 г. А. ван Геннеп утверждал, что миф есть «рассказ... составные части которого выражаются в той же последовательности в религиозно-магических действиях (ритуалах)» (A. van Gennep, *Internationale Wochenschrift* 4, 1174). Тем временем, на сцене появилась эмпирическая этнология: B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (1926). Попытки сбалансировать мнения — см. D. Kluckhohn, «Myths and Rituals: A General Theory», *HThR* 35 (1942) 45—79; S. H. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship* (1958); Th. H. Gaster, *Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (1950, 1961[2]). Рэглэн (Lord Raglan, *The Origins of Religion* [1949] и Хокарт (A. M. Hocart, *Social Origins* [1954]) даже предприняли попытку реконструкции первичного ритуала для ближневосточных царств.

Параллельно с этими дебатами, которые имели место почти исключительно среди англоязычных ученых, в том же направлении шли, с одной стороны, опыты Ж. Дюмезиля, отраженные в его ранних работах (G. Dumézil, *Le crime des Lemniennes* [1924]; *Le probleme des Centaurs* [1929]) и, с другой, — в Германии, где Отто (W. F. Otto, *Dionysos* [1933] 44) говорил о «совпадении (Zusammenfall) культа и мифа», а Хёфлер (O. Höfler [1934]) возводил к ритуалу происхождение сказаний о диких охотах и оборотнях.

[5] H. J. Rose, *Mnemosyne*, n. s. 3 (1950) 281—87; M. P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece* (1951) 10; ср. Nilsson (1955) 14, Anm.; A. N. Marlow, *Bull. J. Ryland Libr.* 43 (1960/61) 373—402; Fontenrose (1959); он же, *The Ritual Theory of Myth* (1966); Kirk (1970) 12—29. В ряде общих работ ритуальная теория фигурирует лишь косвенно: J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (1961); K. Kerényi, *Die Eröffunung des Zugangs zum Mythos* (1967). Ср. Burkert (1980).

[6] Согласно Хэррисон, Хуку и Клакхону (см. выше, прим. 3 и 4), а также Личу (E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma* [1954] 13); противоположной точки зрения придерживается Керк (Kirk [1970] 28): «Мифы и ритуалы скорее накладываются, чем зависят друг от друга».

[7] Особенно в древнем Египте: см. E. Otto, «Das Verhältnis von Rite und Mythus im Ägyptischen», *SB Heidelberg* (1958) 1; C. J. Bleeker, *Egyptian Festivals, Enactments of Religious Renewal* (1967) 19.

[8] Kirk (1970) 25—28.

[9] Согласно Керку (Kirk [1970]), в любом случае «традиционный рассказ» является рамой, в пределы которой должен включаться «миф» (28, 73—75, 282), при этом различие между «мифом» и «фольклором» остается туманным (41).

[10] «Миф... возникает в фантазии поэта» — Wilamowitz (1931) 42; этот тезис был вновь программно обоснован Ховалдом (E. Howald, *Der Mythos als Dichtung* [1937)]. Конечно, совершенно оправдано изучение всех специфических, индивидуальных проявлений мифа, но столь же оправданы и поиски основополагающих тем, которые для всех известных нам поэтов являются данностью.

[11] C. G. Jung, *Eranos-Jb.* (1938) 403—10 — об архетипах как «Funktionsformen»; он же, *Man and His Symbols* (1964); J. Jacobi, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs* (1957). Вслед за Йенсеном (A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* [1948] 131ff.), даже Кереньи (Kerényi [1967] xxiii—xxxiii) стал дистанцироваться от Юнга. Относительно взаимосвязи мифа с историей см. заключение Джексона Найта: «Миф... используется как ментальный контейнер для содержания фактов, связанных с неким новым событием. Контейнер может называться «архетипическим образцом (archetypal pattern)» (W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates* (1936] 91).

[12] Самые ранние примеры — рассказ о Прометее Гесиода (*Th.* 556—57), возможно, интерполированные стихи *Il.* 2.546—51, среди Гомеровских гимнов прежде всего гимны к Аполлону (D. Kolk, *Der pythische Apollonhymnus als aitiologische Dichtung* [1963]), к Деметре (F. Wehrli, *ARW* 31 [1934] 77—104) и к Гермесу (ср. I.2, прим. 13). О культовой этиологии в трагедии см. W. Schmid, *Geschichte der griech. Literatur* I, 3 (1940) 705.7, 776.8. Ср. Nilsson (1955) 27—29.

[13] Напр., A. E. Jensen, «Echte und ätiologische (explanatorische) Mythen», in K. Kerényi, *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos* (1967) 262—70 = *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (1951) 87—91, 97—100; здесь критерием подлинности выступает «мифическая истина»; ср. выше I.2, прим. 38.

[14] Так считает Нильссон (Nilsson [1955] 14, Anm). Действительно, общие обозначения (ἱερός) λόγος (Hdt. 2.47. 2.51, 2.81) или λεγόμενα и δρώμενα (Paus. 1.43.2, 2.38.2, 2.37.2, 9.30.12, 9.27—2) появляются именно в тех ситуациях, где содержание рассказа и ритуала не может быть описано, то есть в мистериях. То же встречается, напр., и в других источниках: Euseb. *Praep. Ev.* 15.1.2: τελεταὶ καὶ μυστήρια σύμφωνα τοῖς τῶν προτέρων μυθικοῖς διηγήμασιν; Lact. *Div. inst.* 1.21.39: quidquid est gestum in abscondendo puero, id ipsum per imaginer geritur in sacris (мистерии куретов); Steph. Byz. *s. v.* Ἄγρα.. μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον. Но соответствие не ограничивается этими случаями. О жертвоприношении в целом см. Firm. *Err.* 16.3: ut acerbarum mortium casus cottidiano victimarum sanguine recrudescant. Ach. Tat. 2.2.2: τῆς ἑορτῆς διηγοῦνται πατέρα μῦθον.

[15] См. Fontenrose (1959) 464; он верно отмечает: «Всякий раз, когда миф предшествует ритуалу, возникает драма».

[16] О параллельных функциях ритуала и мифа см. Kluckhohn, «Myths and Rituals» (см. прим. 4); Leach, *Political Systems*.

[17] Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*; о «заказных (charter) мифах» см. Kirk (1970) 154—57.

[18] Harrison (1927) 331.

[19] См. I.2, прим. 35; ср. прим. 2.

[20] Портманн пишет (A. Portmann, *Das Tier als soziales Wesen* [1964] 340): «Ритуал и в будущем останется мощным орудием сверхличностного во всякой высшей, т. е. социальной форме жизни». О рукопожатии см. Eibl-Eibesfeldt (1970) 203—206.

5. Функция и трансформация ритуального убийства

[1] Lorenz (1963) bes. 249—318. Несмотря на критику со стороны социологов (см. I. 1, прим. 1), Айбл-Айбесфельдт (Eibl-Eibesfeldt [1970] 145—48, 187—90) пытается выдвинуть на первый план другие основополагающие для общественной структуры способы поведения; но его же пример внезапного воздействия улыбки в ситуации войны (113—14) показывает, насколько шатки другие виды связи. Еще одна теория о фундаментальной роли агрессии для человеческого общества выдвинута Жираром (1972); в основе ее лежит модель не охотничьей стаи, а «козла отпущения» (ср. Burkert [1979] 59—77) и дионисийского σπαραγμός — сочетание, которое вызывает сомнения. Автор не принял во внимание обычай устраивать трапезы при жертвоприношении.

[2] О «священном трепете» — Lorenz (1963) 375—77.

[3] В качестве формулы — *Il.* 3.73, 19.191, *Od.* 24.483; R. Hirzel, *Der Eid* (1902); Stengel (1920) 136—38; Nilsson (1955) 139—42. О «разрезании» союза у семитов см. E. Bickermann, «Couper une alliance», *Archives d'Histoire du Droit Orientale* 5 (1950/51), 133—56. Особым случаем встречи со смертью является прохождение между разрезанными половинами жертвы: см. S. Eitrem, *Symb. Oslo* 25 (1947) 36—39; о хеттах см. O. Gurney, *RHR* 137 (1950) 5—25. О жертвоприношении fetiales со священным silex см. Latte (1960) 122—23; R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy* I (1965) 112; Burkert (1967) 287. Проклятие самого себя (Liv. 1.24; Nilsson [1955] 139) не объясняет деталей ритуала; важна необратимость акта, в котором дающий клятву возвышается над феноменом смерти. Это можно показать хотя бы на примере опускания в море металлических брусков: Hdt. 1.165; Arist. *Ath. Pol.* 23.5. По этой причине место кровавой жертвы можеть занять σπονδή (ср. ниже 1.6, прим. 26).

[4] Учреждение фратрий совершается в Апатурии одновременно с жертвами μεῖον и κούρειον — см. Deubner (1932) 232—34. Амасис разрешил греческим торговцам строить в Навкратисе «алтари и священные участки для богов» (Hdt. 1.178) — знак укоренения там торгового общества; ср. позднеэллинистический Делос.

[5] Hdt. 1.148; Strabo 8 p. 384; 14 p. 639; *Marm. Par.*, *FGrHist* 239 A 27; G. Kleiner, P. Hommel, W. Müller-Wiener, «Panionion und Melie», *JdI, Erg.-H.* 23 (1967); F. Sokolowski, *BCH* 94 (1970) 109—112; о Пелопсе см. ниже II.2.

[6] Liv. 32.1.9, 37.3.4; Cic. *Planc.* 23. Ср. Latte (1960) 144—46; A. Alföldi, *Early Rome and the Latins* (1965) 19—25.

[7] Делос: Thuc. 1.96.2. О фалле см. *IG* II/III² 673. βδ[ν καὶ πανοπ]λ[ίαν ἀπάγειν ἐς Παναθ]έναια τά με[γάλα] ἡαπάσας — *IG* I² 63 = R. Meiggs and D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions* (1969) Nr. 69, 55ff.; Nr. 46, 41. Ср. *IG* I² 10 = *SIG*³ 41; Schol. Aristoph. *Nub.* 386.

[8] Относительно τομία см. Stengel (1910) 78—85; *Hermes* 59 (1924), 311—21; στάς ἐπί τῶν τομίων — Demosth. 23.68; ср. также Dion. Hal. *Ant.* 7.50.1; Paus. 3.20.9, 4.15.8, 5.24.9. Ср. ниже, I.7.

[9] Таким образом Демарат заклинает свою мать во время жертвоприношения — Hdt. 6.67: ἐσθείς ἐς τὰς χεῖράς οἱ τῶν σπλάγχνων. Ср. Stengel (1920) 136, 14; Aristoph. *Lys.* 202, Schol.; Antiphon 5.12; Aeschines 1.114; Isaeus 7.16; Lyk. *Leokr.* 20.

[10] О катилинариях см. Sall. *Cat.* 22; Plut. *Cic.* 10.4, Dio Cass. 37.30.3 — О восставших в Египте в 172 г. βουκόλοι см. Dio Cass. 71.4.1. Роман Лоллианоса «Phoinikika» содержит детальное описание такой ужасной жертвы: A. Henrichs,

Die Phoinikika des Lollianos (1972); ср. Henrichs, «Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians», *Kyriakon, Festschr. J. Quasten* (1970) 18—35.

[11] Thuc. 8. 73.3: Ὑπέρβολον... ἀποκτείνουσιν, πίστιν διδόντες αὐτοῖς; ср. Plat. *Apol.* 32c о требовании Тридцати к Сократу, βουλόμενοι ὡς πλείστους ἀναπλῆσαι αἰτιῶν. Как πίστις мог расцениваться и акт вандализма по отношению к гермам (Andoc. 1.67) — своего рода символическая кастрация (Aristoph. *Lys.* 1094, Schol. Thuc. 6.27). Ср. также Diod. 1.21.2.

[12] *Thebais* fr. 3 Kinkel/Allen; даже грамматик, цитировавший текст (Schol. Soph. *OC* 1375), находил эту мотивацию τελέως ἀγενῶς, крайне примитивной. Ср. διμοιρία ἐν ταῖς θοίναις для спартанского царя — Xen. *Ages.* 5.1; двойная порция для Анны, будущей матери Самуила — I Sam. 1:5.

[13] Thuc. 6.56.

[14] Thuc. 1.25.4: οὔτε Κορινθίῳ ἀνδρὶ προκαταρχόμενοι. Ситуацию объясняет Andoc. 1.126: приносящие жертву доставляют ее на алтарь и просят священника κατάρξασθαι.

[15] В Мексике — E. Reuterskiöld, *Die Entstehung der Speisesakramente* (1912) 93; у каннибалов — E. Volhard, Der Kannibalismus (1939) 443—44; у персидской молодежи см. Strabo 15, p. 734; у охотников — G. Devereux, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide* (1961) 42—43; J. P. Guépin, *The Tragic Paradox* (1968) 161—62. См. *Hy. Merc.* 130—33; также и на аттических Буфониях, βουτύπος, который убегает, не возвращаясь вновь, исключается из жертвенной трапезы (ср. ниже III.1). О жертвоприношении на Ara Maxima см. Latte (1960) 213—21. О пинариях см. Cic. *Dom.* 134; Verg. *Aen.* 8.269—70; Serv. (комм. на стрк. 269); Dion. Hal. *Ant.* 1.40; Diod. 4.21.2; Macr. *Sat.* 3.6.14. О жертвоприношении Пелопсу в Олимпии см. ниже II.2. О египетских обычаях см. Hdt. 2.48.1.

[16] *IG* I² 188 = *LS* 10 C 18, 21; *LSAM* 54, 1—3; Hdt. 2.39; Serv. *Aen.* 8.183: de hoc bove immolato Herculi carnes carius vendebantur causa religionis, et inde alter redimebatur, — это скорее не расширенный вариант вергилиевского perpetui bovis (Latte [1960] 217, 2), а свидетельство существования традиции, функция которой состоит одновременно и в поддержании преемственности, и в обеспечении перемен. Принцип обмена и требование ритуальной чистоты маниихейцы применяют ко всей пище, даже к овощам: οὔτε σε ἐγὼ ἐθέρισα οὐδὲ ἤλεσα οὔτε ἔθλιψά σε οὔτε εἰς κλίβανον ἔβαλον, ἀλλὰ ἄλλος ἐποίησε ταῦτα καὶ ἤνεγκέ μοι. ἐγὼ ἀναιτίως ἔφαγον (Hegemon. *Acta Archeol.* 10.6; ср. A. Henrichs L. Koenen, *ZPE* 5 [1970] 146—54). Дюркгейм (E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912]) толковал тотемизм как систему обоюдного взаимосотрудничества и взаимодополняемости.

[17] Hock (1905) 75—83, Nilsson (1955) 404, 10; Müller-Karpe (1968) 336, 351, 361; K. Klusemann, *Das Bauopfer* (1919); ср. F. S. Krauss, *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven* (1890) 158—64; B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen* (1871) 196—99. Согласно Enuma Eliš Эа убивает своего отца Апсу и строит на нем свой храм (*ANET* 61). Однако для строительных обрядов на Ближнем Востоке человеческие жертвы не засвидетельствованы, а животные — редки: см. R. S. Ellis, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia* (1968) 35—45.

[18] Gromatici ed. Lachmann I 141: ...lapides in solidam terram rector conlocabant... unguento velaminibusque et coronis eos coronabant. in fossis... sacrificio facto hostiaque immolata atque incensa facibus ardentibus in fossa cooperta (Lachmann; -i Cdd.) sanguinem instillabant eoque tura et fruges iactabant, favos quoque et vinum... consumptisque igne omnibus dapibus super calentes reliquias lapides conlocabant. О празднике см. Ov. *Fast.* 2.639—78.

[19] Ср. оракул о возведении статуи Аполлону для предотвращения чумы: Kaibel, *Epigr.* 1034. K. Buresch, *Klaros* (1889) 81—86: баран и овца зарезаны в жертвенной яме и сожжены; огонь погашен вином и морской водой; статуя воздвигается после на прахе.

[20] *Hy. Merc.* 38: ἦν δὲ θάνῃς τότε κεν μάλα καλὸν ἀείδοις; Soph. *Ichn.* 281—93. О тимпане см. выше, I.1, прим. 44. О νόμος πολυκέφαλος см. Pind. *Pyth.* 12.4—24. Об Итилосе см. ниже III.4. О голове Орфея см. ниже III.7. Смерть лирника — не только Орфея, но также и Лина — была любимой темой в искусстве греков (Brommer [1960] 84—85); ср. изображение Эгисфа с лирой на бостонском кратере со сценой из «Орестеи»: E. Vermeule, *AJA* 70 (1966) 5, pl. 4.

[21] Таким образом, убитый Агамемнон — это ἀνὴρ θεῖος — Aesch. *Ag.* 1547, а Рес становится ἀνθρωποδαίμων — Eur. *Rhes.* 962—73. Выражение «стать богом» для хеттов обычно означало смерть царя: см. Otten (1958) 119. Самый значительный пример в истории — убийство и обожествление Цезаря: см. Burkert, *Historia* 11 (1962) 356—76; H. Gesche, *Die Vergottung Caesars* (1968); см. рецензию: Alföldi, Phoenix 24 (1970) 166—76.

[22] *Il.* 11.726—30. Об особой значимости этих ритуалов для спартанцев см. Thuc. 5.54—55, 116; Pritchett (1979) 68—72. При переправе через Геллеспонт Ксеркс воскуряет фимиам, совершает возлияния и погружает в море ценные вещи: Hdt. 7.54. С той же целью приносил многочисленные жертвы и Александр: Arr. *Anab.* 1.11.5—7.

[23] Demosth. 54.39: τοὺς ὅρχεις τοὺς ἐκ τῶν χοιρίων, οἷς καθαίρουσι ὅταν εἰσιέναι μέλλωσιν... Ср. Harp. καθάρσιον; Schol. Aeschin. 1.23; Schol. Aristoph. *Eccl.* 128.

[24] См. прим. 4; ниже, V.2.

[25] Eur. fr. 472.12—15: τάς τ'ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας μητρί τ'ὀρείῳ δᾷδας ἀνασχὼν καὶ κουρήτων βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς; ср. Wilamowitz, *Berliner Klassikertexte* V, 2 (1907) 77, 1 (читает μετὰ вместо καὶ). Берне (J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit* [1866] 160) считал слово τελέσας испорченным. Об ὅσιος см. Harrison (1922) 504; M. van der Valk, *Mnemos.* III, 10 (1942) 113—40; *REG* 64 (1951) 418; H. Jeanmaire, *REG* 58 (1945) 66—89. О дельфийских ὅσιοι, которых посвящает во время жертвоприношения ὁσιωτήρ, см. II.5, прим. 47. Возможно, такая же антитеза имела место между запретом на употребление в пищу яиц (Plut. *Q. conv.* 635e) и их ритуальным проглатыванием, которое предписывалось орфикам (Mart. Cap. 2.140; P. Boyancé, *Mél. d'Arch.* 52 [1935] 112, Burkert [1968] 104, 25).

[26] R. Otto, *Das Heilige* (1917, 1929[17–23]); затем G. Mensching, *Wesen und Ursprung der Religion: Die grossen nichtchristlichen Religionen* (1954) 11—22.

[27] См. P. Weidkuhn, *Aggressivität, Ritus, Säkulansierung* (1965) 62: «Пик притягательности — это сама жертва. Пик ужасающего — жертвоприношение близкого существа».

[28] Lorenz (1963) 99—101.

[29] Все сказанное недалеко от исходного значения σύμβολον (о чем см. также W. Müri, «Symbolon», *Beil. Z. Jahresbericht des Städt. Gymn. Bern* [1931]); употребляя понятие в более возвышенном смысле, нельзя упускать из виду его биологические и традиционно-исторические корни, — см. напр., P. Tillich, *Symbol und Wirklichkeit* (1962).

[30] Morris (1967) 153—55.

[31] Plut. *Q. Rom.* 291a: αἵ γὰρ ἔνοχοι τοῖς βακχικοῖς πάθεσι γυναῖκες εὐθὺς ἐπὶ τὸν κιττὸν φέρονται καὶ σπαράττουσι δραττόμεναι ταῖς χερσίν.

[32] О шуточном бое ναρθηκοφόροι — Xen. *Cyrop.* 2.3.17; Ath. 631a. В мифе тирс становится грозным оружием — см. Eur. *Bacch.* 762.

[33] См. I. 2, прим. 33—35; I.8.

[34] Историки культуры думали прежде, что эра кочевых пастухов занимала промежуточную стадию между эпохами охотников и земледельцев, но доисторические находки, особенно открытие переднеазиатского неолита, не подтвердили этого; скорее кочевничество можно считать отпрыском земледельческой и городской культуры — ср. Müller-Karpe (1968) 20—21. Равным образом не имеет археологических доказательств гипотеза, все еще находящая сторонников и всплывающая обычно в связи с проблемой матриархата (ср. P. W. Schmidt, *Das Mutterrecht* [1955]); согласно ей культивирование луковичных растений предшествовало выращиванию зерна — ср. Müller-Karpe (1968) II.21—22, 249; P. J. Ucko and G. W. Dimbleby, eds. *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals* (1969). В этом плане контуры всемирной истории, типа очерченных в трудах Рюстова (A. V. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart* I [1951] и Вебера (A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* [1935; 1950²]), могут считаться устаревшими.

Г. Чайлд ввел термин «неолитическая революция» (G. Childe, *Man Makes Himself* [1936] ch. V), ср. S. Cole, *The Neolithic Revolution* (1959; 1963²); однако, этот термин спорен: см. R. Pittioni, *Propyläen-Weltgeschichte* I (1961) 229; Ucko and Dimbleby, *Domestication*.

[35] О Египте см. E. Hornung, *Geschichte als Fest* (1960) 15—17; E. Otto. *JNES* 9 (1950) 161ртвенного быка для Зевса Полиея «кóсцам», деньги за него получает Гестия, то есть, казна государства — см. *LGS* I 5 = *SIG³* 1025 = *LS* 151 A 23—27. Спанакис отмечает (S. G. Spanakis, *Crete, a Guide to Travel, History and Archeology*, Iraklion [n. d.] 291): «В наши дни пастухи на Крите посвящают одно из своих животных деревенскому святому, продавая его на аукционе в посвященный этому святому день, чтобы отдать доход в церковь этого святого». На острове Левка приносящие в жертву козу должны вносить плату за животное в храм Ахилла: Arr. *Perip.* 22; ср. прим. 16.

[39] Основополагающими для этой проблемы являются исследования Вильгельма Маннхардта (W. Mannhardt, *Roggenwolf und Roggenhund* [1865]; *Die Korndämonen* [1868]; *Wald- und Feldkulte* [1875/77]; затем *GB* VII/VIII), выдвинувшего концепцию «демона растительности» (Vegetationsdämon). Тот факт, что именно «демон растительности» снова и снова погибает в ритуале, объяснялся различными способами: потопление связано с магией вызывания дождя ([1875] 214, 417), сожжение — с очищением (607—608), захоронение в земле предназначено для сева и прорастания зерна (419—421), а весь процесс в целом стимулирует годовой цикл смерти и возрождения растительности. Действительно, в таком случае обряд не выводим ни из какой мифологической основы — подтвержденной свидетельствами или же чисто гипотетической (см. выше, I. 3—4). Жертвенные обряды — это данность: независимо от того, сколь велики надежды на прибыль в хозяйстве и урожай, ритуал мог представлять лишь смерть и разрушение.

[40] О круглых священных постройках как зернохралищах со времен Арпачии см. Müller-Karpe (1968) 336. Миф о Трофонии и Агамеде (*Telegony*, p. 109 Allen; Charax, *FGrHist* 103 F 5; в египтизированном варианте — история сокровищницы Рампсинита: Hdt. 2.121) повествует как раз о таком θησαυρός, который

может быть открыт только «тайно», с приношением жертвы. Ср. подземный θησαυρός в Мессене: Plut. *Philop*. 19; Liv. 39.50.3 (по Полибию).

[41] См. ниже IV, V.

[42] Конечно, распределение предполагает разделение, и именно это второе акцентируется: взятие/моление/разламывание (1 Cor. 11:24). Преломление хлеба — один из самых распространенных жертвенных обрядов у хеттов (*ANET* 345—51, 360—61); на свадьбе в Аттике жених режет (κόψαι) пирог с сезамом (Aristoph. *Pax* 869, Schol. = Men. Fr. 910) и делит его на части (Men. *Sam*. 74, 125, 190; Phot. σήσαμον). Об обряде confarreatio см. ниже V, 3.

[43] В этом плане большое впечатление в науке оставили полинезийские мифы, и особенно миф о Хайнувеле (Hainuwele) с Западных Керамов, повествующий о том, как из некоего убитого существа произросли съедобные растения, «дема» — см. J. Van Baal, *Dema: Description and Analysis of Marind Anim Culture* (1966); A. E. Jensen, *Hainuwele* (1939); *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (1948) = *Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur* (1966); C. G. Jung, K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (1941) 183—90. В применении к древним мифам и ритуалам см. A. Brelich, «Quirinus», *SMSR* 31 (1960) 63—119; I. Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti e riti Greci* (Roma, 1969). Однако предположение, что здесь представлена доземледельческая стадия, было отклонено благодаря раскопкам в Иерихоне и Джармо: см. прим. 34.

[44] H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbunde* (1902); H. Webster, *Primitive Secret Societies* (1908); Höfler (1934); W. E. Peuckert, *Geheimkulte* (1961).

[45] Aristoph. *Nub*. 257; ср. ниже, V.3, прим. 16; Liv. 10.38.9: admovebatur altaribus magis ut victima quam ut sacri particeps при посвящении в legio linteata самнитов. Об обрядах инициации в целом см. M. Eliade, *Birth and Rebirth* (1958); idem. *Das Mysterium der Wiedergeburt* (1961).

[46] Античные свидетельства — см. K. Latte, *RE* Suppl. VII 1599—1619; о смертной казни как жертве см. Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (1899) 900—904, 918; противоположной точки зрения придерживаются: Latte, *RE* Suppl. VII 1614—17; K. v. Amira, «Die germanischen Todesstrafen» *Abh. München* 31, 3 (1922); L. Weiser-Aall, *ARW* 30 (1933) 209—27; Guépin (1968) 84. Предатель умирает, согласно «закону Ромула», ὡς θῦμα τοῦ καταχθονίου Διός — Dion. Hal. *Ant*. 2.10.3.

Явные элементы «комедии невинности» проступают в акте «прощального ужина» перед казнью и в ожидании добровольной смерти осужденного; ср. и маскировку палача. Об использовании преступников в ритуале жертвоприношения: на Левке — Strabo 10 p. 452; на Родосе (Кронин) — Porph. *Abst*. 2.54; в Массалии — Petron. fr. 1 Buecheler; Schol. Stat. *Theb*. 10.793; у друидов — Caes. *BGall*. 6.16.

[47] Об участке Ликейон см. ниже II.1, прим. 7; об Элевсине см. Liv. 31.14 и ниже, V.1; дадух Каллиас утверждал, что это был νόμος... πάτριος, ὅς ἂν τῇ ἱκετηρίαν μυστηρίοις, τεθνάναι (ср. ниже V.4, прим. 45) — Andoc. 1.110—16.

[48] Работа о «Всемирной истории войн» типа предпринятой Л. Фробениусом (L. Frobenius [1903]), едва ли могла бы быть осуществлена сегодня. О древнейшем изображении войны, представленном палеолитическими (?) рисунками из Испании, см. F. Cornelius, *Geistesgeschichte der Frühzeit* I (1960) 54, T. 3. В настоящее время о проблемах войны имеется необозримое количество социологических и психологических исследований: напр., B. L. Richardson, *Arms and Insecurity: The Causes of War* (1960); G. Bouthoul, *Les guerres* (1951). Айс-

слер (K. R. Eissler, *Psyche* 22 [1968] 645) не был одинок во мнении, что война — это «акт мести старшего поколения младшему». О Греции см. J. P. Vernant, ed., *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* (1968); о дистанцировании современных историков от Фукидида — A. Momigliano, «Some Observations on the Causes of War in Ancient Historiography», *Studies in Historiography* (1966) 112—26. О культовых аспектах см. F. Schwenn, *ARW* 20 (1921) 299—322; 21 (1922) 58—71; 22 (1923/24) 224—44; A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica* (1961). О еврейском термине «посвятить войну» = начать войну см. W. R. Smith (1899) 122—23. О церемониальной войне у египтян и ацтеков см. E. Hornung, *Geschichte als Fest* (1966).

[49] См. ниже I.7. Об украшении см. Hdt. 7.208—209: Plut. *Lac. Inst.* 238 f.; о жертве σφάγια см. Stengel (1910) 92—102, (1920) 132—33; Casabona (1966) 180—93; Pritchett (1979) 83—90; ἔργον — *Il.* 4.470, и т. д.; о похоронах см. Thuc. 2.34. О жертвоприношении людей у ацтеков см. Hornung, *Geschichte*, 43 (см. прим. 48). О войне как метафоре жертвоприношения см., напр., Pind. fr. 78. Об изречении дельфийского оракула для царя Филиппа см. Parke and Wormell (1956) Nr. 266 = Diod. 16.91; Paus. 8.7.6.

6. Погребальный обряд

[1] Müller-Karpe (1966) 229 говорит о «метафизическом измерении». Павианы не осознают смерти — см. G. Devereux, *Symb. Oslo* 42 (1967) 85, 4.

[2] Мы можем лишь коротко обозначить здесь огромный комплекс погребальных обрядов. О предыстории см. Maringer (1956) passim; Müller-Karpe (1966) 229—42, (1968) 348—71. О Греции см. Rohde (1898) 216—58; Nilsson (1955) 174—99, 374—84; A. Chudzinski, *Tod und Totenkultus bei den alten Griechen* (1907); J. Wiesner, *Grab und Jenseits* (1938); M. Andronikos, «Totenkult», *Archaeologia Homerica* W (1968); J. Pini, *Beiträge zur minoischen Gräberkunde* (1968); A. Schnaufer, *Frühgriechischer Totenglaube* (1970); о кремации см. прим. 17. Об особо сложной проблеме взаимосвязи в погребальном обряде ритуала и веры см. R. Moss, *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago* (1925); автор делает вывод, что вера и ритуал в основном сосуществуют без внутренних связей, но скорее ритуал может оказывать влияние на веру, чем vice versa. Фундаментальное значение имеет и труд: K. Meuli, «Entstehung und Sinn der Trauersitten», *Schweiz. Archiv f. Volkskunde* 43 (1946) 91—109.

[3] Ср. о похоронах дерева — Meuli (1967) 160; не менее замечательно аналогичное погребение костей, с применением красной охры и специальной обработки черепа. См. также H. Baumann, *Paideuma* 4 (1950) 198, 200.

[4] См. о кремации — Müller-Karpe (1968) 367; о проблеме в целом — Girard (1972) 352—55. Боди (Baudy [1980] 102) подчеркивает, что у дикарей мертвые тела достаются животным, поедателям падали. Отсюда и фантастические образы поедания мертвецов в преисподней — Эвриномой у Павсания (Paus. 19.28.7) и Гекатой в вазописных сценах (Vermeule [1979] 109). В соответствии с охотничьим обычаем как на похоронах охотника, так и при окончании охоты одинаково возглашают: «великий Халали» (Halali) — см. W. Frevert, *Das jagdliche Brauchtum* (1969[10]) 76.

[5] См. B. M. F. Galdikas, *National Geographic* 157 (1980) 832 — о юном орангутанге Сугито, который утопил свою младшую молочную сестру Деу: «Сугито... уставился в пространство странным взглядом, которого я никогда прежде не замечал. Он всячески избегал смотреть в ту сторону, где была Деу. Спустя некоторое время... он медленно приблизился. Затем, стоя на двух ногах, он поднял

над головой обе руки и опустил их, размахивая перед собой.... [как] шаман... совершающий ритуал раболепного преклонения перед богом. ... Сугито... знал очень хорошо, что Деу была мертва. Он убил ее». О внутривидовом убийстве у горнлл см. D. Fossey, *National Geographic* 159 (1981) 508—512.

[6] *Il.* 23.29; ср. 24.801—804; *Od.* 3.309. О трапезах на могилах покойников в эпоху геометрнки см. Boardman, *JHS* 86 (1966) 2—4; ср. M. Murko, «Das Grab als Tisch», *Wörter und Sachen* (1910) 79—160. Григорий Назианзин обрушивался против ядения и пития в церквах и на могилах мучеников — *AP* 8.166—69, 172, 175. После погребения люди встречались на поминальных трапезах в определенные сроки — τρίτα, ἔνατα, τριακάς, ἐναύσια — *An. Bekk.* 268. 19: τῇ τριακοστῇ γὰρ ἡμέρᾳ... οἱ προσήκοντες ἅπαντες... συνελθόντες κοινῇ ἐδείπνουν ἐπὶ τῷ ἀποθανόντι. καὶ τοῦτο καθέδρα ἐκαλεῖτο.

[7] Помимо этого имеется психологическое объяснение, что чувство утраты компенсируется едой, в форме оральной регрессии. Однако это чувство утраты столь же очевндно могло проявляться и в воздержании от пищи; только ритуальное предписание заставляет Ниобу есть на десятый день: *Il.* 24.602—13.

[8] Якобы обычай массагетов; см. Hdt. 1.216, *Dissoi Logoi* 2.14.

[9] Фрейд (S. Freud, *Totem und Tabu, Ges. Schr.* I0 [1924] 66—88 = *Ges. Werke* 9 [1940] 66—88) развивал идею амбивалентной взаимосвязи любви и агрессии в отношении к покойнику.

[10] *Il.* 23.34; о приношении жертв при погребении уже в мустьерское время см. Müller-Karpe (1966) 231—33. О жертвоприношении коня внутри и быка вне царской могилы в Арханесе (Крит) см. *Archaeology* 20 (1967) 278—79.

[11] Plut. *Solon* 21.5; A. Martina, *Solone* (1968) Nr. 465—70; ср. выше, прим. 6. Об обряде αἱμακουρία см. иже II.2.

[12] Центральный акт в большом траурном празднике даяков на Борнео (Tiwah) составляет убийство буйвола (прежде — человека), которого каждый участник должен был пронзить копьем — см. F. Grabowsky, *Internat. Archiv f. Ethnographie* 2 (1899) 199; H. Schdrer, *Der Totenkult der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* I (1966) 20.

[13] Несколько иная, хотя не менее характерная последовательность, отмечена Геродотом для фракийцев (5.8): τρεῖς μὲν ἡμέρας προτιθεῖσι τὸν νεκρὸν καὶ παντοῖα σφάξαντες ἱερήια εὐωχέονται προκλαύσαντες πρῶτον. ἔπειτα δὲ θάπτουσι κατακαύσαντες ἢ ἄλλως γῇ κρύψαντες, χῶμα δὲ χέαντες ἀγῶνα τιθεῖσι. Об агоне см. прим. 23.

[14] Mellaart (1967) 241—45.

[15] A. Hermann, «Zergliedern und Zusannmenfügen», *Numen* 3 (1956) 81—96.

[16] О захоронении черепа см. Maringer (1956) 67—70, 78—86, 122—28, 220—22; Müller-Karpe (1966) 231—34, 239—40; (1968) 365—66. Особенно впечатляют оформленные в виде портретов черепа докерамического Иерихона — см. *Archiv f. Orientforsch.* 16 (1953) 384; Müller-Karpe (1968) 349. О захоронении черепа в Арханесе (Крит) см. *Archaeology* 20 (1967) 276—77; ср. Hdt. 4.26 об исседонах. Об Угарите см. H. Th. Bossert, *Altsyrien* (1951), под номером 354.

[17] О постмикеиском происхождении кремации в Греции см. Müller-Karpe (1968) 351, 366—67; G. Mylonas, *AJA* 52 (1948) 56—81; V. R. d'A. Desborough, *The Last Mycenaeans and Their Successors* (1964[2]) 71; Schnaufer, *Totenglaube*, 36—45 (см. прим. 2). Кремация имела место во втором тысячелетии до н. э. у хеттов, хурритов, в Трое VI и т. д. — см. Otten (1958) 5; U. Schlenther, *Brandbestattung und Seelenglaube* (1960); Pini, *Beiträge*, 19—21, 58—62.

[18] Δάπτειν — *Il.* 23.183; πυρὸς μαλερὰ γνάθος — Aesch. *Cho.* 325. 'Οστέα λέγειν уже в *Il.* 23.239, 252; συνθείς — Eur. *Hik.* 1126. Согласно Андрону Галикарнасскому (*FGrHist* 10 F 10 = Schol. A *Il.* 1.52), в Трое первым совершил кремацию Геракл, сжегший тело мертвого Аргея с тем, чтобы суметь вернуть «его» отцу: см. *Il.* 7.334—35 (оспаривается в Schol. A ad loc.); Thuc. 2.34.

[19] *Od.* 24.73—75. Ср. дионисийский бронзовый кратер из Дервени, служивший в качестве урны: *BCH* 87 (1963) 802, pl. XVI—XX. Кости (несожженные) хоронились в глиняных сосудах уже в неолитической Лерне — см. Müller-Karpe (1968) 365.

[20] E. Reiner, *Die rituelle Totenklage der Griechen* (1938); E. Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (Torino, 1958). Об обычае μιαίνεσθαι см., напр., закон в Иулиде (Кеос) — *SIG*³ 1218 = *LS* 97, 24—31; Hdt. 6.58.1.

[21] О разрушительном гневе в погребальных обычаях см. Meuli (1946) 201—207; *Antike* 17 (1941) 193—97; *Schweiz. Archiv f. Volkskunde* 43 (1946) 106—108.

[22] Otten (1958) 19; *Il.* 23.166—76; ср. *Od.* 24.65—66. О кровавом жертвоприношении при погребении и совершении обряда «отверзания уст» в Египте см. A. Wiedemann, *ARW* 22 (1923/24) 72—86.

[23] «Der Ursprung der Olympischen Spiele», *Antike* 17 (1941) 189—208; *Der griechische Agon: Kampf und Kampfspiel im Totenbrauch, Totentanz, Totenklage und Totenlob* (1968; ориг. Habilitationsschrift, Basel 1926).

[24] Об Олимпиях см. ниже II.2; об Истмиях — III.7; об Октябрьском коне см. Latte (1960) 119—21; U. W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marsmythos* (1970); о борьбе за голову см. Festus 190 L. О Ксандике см. Nilsson (1906) 404—406; автор справедливо сопоставляет с ней ритуальный бой спартанских эфебов в платановой роще (406—407), тоже связанный с жертвой собаки (Paus. 3.20.8, 14.8—10).

[25] «За голову и косматую шкуру вепря» — *Il.* 9.548; Apollod. 1.70—71; и т. д. Г. Узенер, первым собравший материалы по античным ритуальным боям (H. Usener, *ARW* 7 [1904] 297—313 = *Kl. Schr.* IV [1913] 435—47), видел в них битву Зимы и Лета; ему возражал уже Нильссон (Nilsson [1906] 413—14). Показное сражение у хеттов (H. Ehelolf, *SB Berlin* [1925] 269—70; A. Lesky, *Ges. Schr.* [1966] 310—17) происходит в контексте жертвоприношения, что однако не было отмечено издателем.

[26] Aesch. *Cho.* 22—163, особ. 149f., *Pers.* 610—18; другие свидетельства: см. Stengel (1910) 178—86, (1920) 103—105; Casabona (1966) 231—97.

[27] *Il.* 23.218—20; Gottfried Benn, *Ges. Werke* I (1960) 129. См. также Lucr. 3.434f.

[28] Arr. *Anab.* 6.26... ὥστε εἰκάσαι ἄν τινα ποτὸν γενέσθαι πᾶσιν ἐκεῖνο τὸ ὕδωρ τὸ πρὸς 'Αλεξάνδρου ἐκχυθέν.

[29] У кабилов знаменитых охотников хоронят под грудой камней, на которые сверху набрасывают постоянно новые камни: см. H. Baumann, *Paideuma* 4 (1950) 192; B. Schmidt, *NJb* 39 (1893) 369—95; Baudy (1980) 148f.

[30] Tyrtaios fr. 5.4 Diehl = Prato; Schol. Pind. *Nem.* 7.155b = Demon, *FGrHist* 327 F 19; Гиппий из Эрифр — *FGrHist* 421 F 1.

[31] Как «кровь очищается кровью», так и погребальное жертвоприношение (вместе с агоном) считается искуплением убийства — Hdt. 1.166—67. Одна только Клитемнестра празднует День Смерти, торжествуя открыто, с приношением жертв (Soph. *El.* 277—81); обычно же в «умилостивлении» (μειλίσσειν, ἱλάσκεσθαι) покойника скрыто по сути двузначное отношение к нему (см.

прим. 9). Иногда героем действительно становится именно мертвый враг: Hdt. 5.114—2, Plut. *Cimon* 19.5.

[32] См., напр., Пелопс-Зевс (ниже, II.2), Пирр-Аполлон (II.5), Эрехтей-Афина (III.1), Эпопей-Афина (II.5), Палемон-Посейдон (III. 7).

[33] Plut. *Aristides* 21; ср. Thuc. 3.58.4; Paus. 9.2.5; Nilsson (1906) 455—56; о пентетерийском агоне «Элевтерии» см. Paus. 9.2.6; Philostr. *Gymn.* 8.24.

[34] См. *AP* 11.8; см. выше, I.5, прим. 18.

[35] О возлиянии молоком см. Serv. *Aen.* 5.78; K. Wyss, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer* (1914); Eisler (1925) 357—93; W. Deonna, *Deux études de symbolisme religieux* (1955) 21—31.

[36] Об одеждах и сезонных плодах (ὡραῖα) см. Thuc. 3.58.4; ср. *Od.* 10.523 = 11.31. Общие сведения дает Лукиан — Luk. *Merc. cond.* 28: ἐναγισμάτα: καταχέαντες μύρον καὶ τὸν στέφανον ἐπιθέντες αὐτοὶ πίνουσι καὶ εὐωχοῦνται...

[37] Paus. 10.15.1, 16.6.

[38] Thuc. 3.68.3.

7. Ритуальное убийство в аспекте соединения полов: жертвоприношение девы, культ фалла

[1] О демонстрации фалла см. Fehling (1974) 7—28; Burkert (1979) 39—41. О выставлении зада см. Lorenz (1963) 203—204; Morris (1967) 158, 167—68; Eibl-Eibesfeldt (1970) 201—202; Fehling (1974) 28—38.

[2] F. X. Steinmetzer, *Die babylonischen Kudurru* (1922) 114—15. О гермах см. H. Herter, *RE* XIX 1688—92, s. v. Phallos; фалл-апотропей — ibid. 1733—44.

[3] Morris (1967) 9 et passim.

[4] См., напр., *Ov.* Fast. 2.425—46 и свидетельства, собранные Маннхардтом (Mannhardt [1875] 251—303, особ. 256) в разделе под названием «Ритуальное сечение прутьями».

[5] Об ассоциативных связях: мужское/копье, женское/раненое см. A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidentale* (1965) 119; La Barre (1970) 78, 170. Об охоте как акте «любви с животным» у представителей современных традиционных обществ см. G. Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos* (1971) 220. Африканские охотники боятся, что месть умирающего животного может навредить их мужской силе; они прикрывают поэтому свои гениталии и понимают символическую кастрацию в обряде инициации как упреждающую жертву их добыче: L.Frobenius, *Kulturgeshichte Afrikas* (1938) 71—79.

[6] Это имеет место после страшного жертвоприношения на празднике Тивах (Tiwah) (см. выше I. 6, прим. 12): F. Grabowsky, *Internat. Archiv f. Ethnographie* 2 (1899) 199—200.

[7] Напр., Men. *Sam.* (Адония); *Epitrepontes* (Таврополия).

[8] Xen. *Hell.* 5.4.4; ср. ниже III.1, прим. 118.

[9] Изображено уже на рельефе пифоса с Миконоса (ок. 670 до н. э.) — Schefold (1964) T. 35b; *Kleine Ilias*, fr. 17 Allen = 14 Bethe; Aristoph. *Lys.* 155; ларец Кипсела — Paus. 5.18.3; Brommer (1960) 291—97; подробнее тему разрабатывали Стесихор (201 Page) и Ивик (296 Page). L. Ghali-Kahil, *Les enlevements et retour d'Hélene* (1955) 71—98.

[10] *Iliou Persis* p. 108, 2—6 Allen; Alkaios, *ZPE* 1 (1967) 81—95; Schefold (1964) 41—42, T. 77; Brommer (1960) 282—84; ларец Кипсела — Paus. 5.19—5; *PR* II, 1266—74. Об изнасиловании см. Callim. fr. 35; Lycoph. 348—62; Apollod. *Epit.* 5.22, *PR* II, 1267—68; C. Robert, *Röm. Mitt.* 33 (1918) 35—42.

[11] Hdt. 2.64. Мифы часто сообщают о шокирующих исключениях: Аталанта и Меланион — Apollod. 3.108 (или Гиппомен) в гроте Матери — Ov. *Met.* 10.686—704; Лаокоон в храме Аполлона Тимбрейского — Euphorion fr. 70 Powell; Меланипп и Комето в храме Артемиды Трикларии в Патрах — Paus. 7.19.3; Посейдон и Медуза в храме Афины — Ov. *Met.* 4.798—803; зачатие Тезея от Посейдона или Эгея в святилище Афины — Hyg. *Fab.* 37; и т. д. Контекст этих мифов отчасти обусловлен ритуалами иерогамии (A. Klinz. «Hieros Gamos», Diss. Halle. 1933; о древней ближневосточной традиции см. H. Schmökel, «Heilige Hochzeit und Hohes Lied», *Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes* 32, 1 [1956]; S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite* [1969]).

[12] Paus. 2.32.1—3. О святилище Ἀφροδίτης ἐπὶ Ἱπολύτοω ′ в Афинах см. Eur. *Hipp.* 30, Schol., *IG* I² 324.69, 190, 310.280; W. S. Barret, *Euripides Hippolytos* (1964) 3—10. Об Ипполите как вегетарианце и орфике см. Eur. *Hipp.* 952—34, crux interpretum (ср. Barret *ad loc.*; Dodds [1951] 148, 169.86; D. W. Lucas, *CQ* 40 [1946] 65—69) фактически лишь особо акцентирует «парадокс охотника». О половом воздержании у охотников см. *GB* III, 191—200; ср. *Handwörterbuch dt. Aberglaubens* IV, 579. Обязательный элемент бегства охотника от соблазительницы в мифе о Пелее отмечен присутствием мотива Потифара (Hes. fr. 208—209 M.-W.; Apollod. 3.164—66); бегство, завершившееся неудачей — в мифе о Кефале и Прокриде, где вместо зверя охотник убивает свою преследовательницу (см. Pherekydes, *FGrHist* 3 F 34; ср. Parthenios 10; «Plut.» *Par. min.* 310e). Животные бегут от Энкиду после того, как он стал заниматься любовью с блудницей — см. Эпос о Гильгамеше I, *ANET* 74—75. О половом воздержании перед военным походом — I Sam. 21:6; W. R. Smith (1899) 123; Apollod. 2.55 (Амфитрион); перед жертвоприношением — см. выше I.1, прим. 7.

[13] О воздержании см. Philostr. *Gymn.* 22; апостол Павел — I Cor. 9.25; об агонах и свадьбах: аргонавты на Лемносе — Simonides 547 Page, Pind. Pyth. 4.253 и Schol., Pind. Ol. 4.23—31; данаиды — Apollod. 2.22; Paus. 3.12.2; Пенелопа — см. Paus. 3.12.1; Марпесса — Bacchyl. 20 A, Schol. Pind. *Isthm.* 4.92; Фива (Малая Азия) — Dikaiarchus fr. 52 W.

[14] W. Fehrle (1910) 137—38 (Деметра/Церера), 159 (Вакханалия), 136—37 (Изида); Schol. Nik. *Alex.* 410. Diod. 4.6.4: ἔν τε ταῖς τελεταῖς οὐ μόνον ταῖς Διονυσιακαῖς, ἀλλὰ καὶ ταῖς σχεδὸν ἁπάσαις οὗτος ὁ θεὸς (scil. Πρίαπος Ἰθύφαλλος) τυγχάνει τινὸς τιμῆς, μετὰ γέλωτος καὶ παιδιᾶς παρεισαγόμενος ἐν ταῖς θυσίαις.

[15] M. Mead, *Internat. Encycl. Social Sciences* 7 (1968) 115—22, с литер.; La Barre (1970) 69, 559.

[16] *Od.* 23.184—204, 296: λέκτροιο παλαιὸν θεσμόν. Θεσμός служит обозначением и сохраняемых жертвенных остатков — см. *LS* 154 B 17 = *Abh. Berlin,* 1928, 8, 22. Дейбнер (Deubner [1932] 44) производит слово θεσμοφόρος от этого значения, древняя традиция — от того. Но в их функции обеспечения порядка оба фактически совпадают.

[17] О свадебных обрядах см. K. F. Hermann, H. Bluemner, *Lehrbuch der griech. Privataltertümer* (1882³) 268—78; V. Magnien, «Le mariage chez les Grecs», *Mél. Cumont* (1936) 305—20; M. P. Nilsson, «Wedding Rites in Ancient Greece», *Opuscula*

III (1960) 243—50; L. Deubner, «Hochzeit und Opferkorb», *JdI* 40 (1925) 210—23. Здесь нет места для более детальных отсылок; см. выше I. 5, прим. 42.

[18] О καταχύσματα и т. п. в свадебном обряде — E. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer* (1901) 1—14; однако «анимистическая» интерпретация автора не убедительна: ср. выше I 1, прим. 16.

[19] Caelibaris hasta: см. Festus 62—63 M.; Ov. *Fast.* 2.560; Plut. *Rom.* 15.7; *Q. Rom.* 285a-d; Arnob. 2.67.

[20] Poll. 3.38: ἡ δὲ πρὸ γάμου θυσία προτέλεια...; ср. также Plat. *Leg.* 774e; Men. fr. 903 Koerte; Hsch. γάμων ἔθη; об Артемиде см. Eur. *Iph. Aul.* 433; ср. 718: προτέλεια σφάττειν; в зависимости от местных традиций предварнтельные свадебные жертвы могли получать также Гера, Афродита, нимфы и местные героини. Часто встречается приношение невестой в жертву волос: в Трезене (Ипполиту) — см. Eur. *Hipp.* 1423—27; на Делосе (Опис и Гекаерге) — см. Hdt. 4.34; Paus. 1.43.4; в Мегаре (Ифиное) — см. Paus. I.43.4; ср. Paus. 2.33.1 (Трезена), 2.34.12 (Гермиона); Plut. *Am. narr.* 772b (Галиарт); Plut. *Aristides* 20 (Платеи); Agathocles, *FGrHist* 472 F 1 (Прайсос); Prokl. *In Tim.* III.176.26 Diehl (Афины). Предварительными свадебными жертвоприношениями могут считаться равным образом ἀρκτεία в честь Артемиды Бравронской и сходный обряд в Мунихии — см. Harp. ἀρκτεύειν = *FGrHist* 342 F 9 (Krateros), Brelich (1969) 240—79 (о козе как заместительной жертве см. выше I.2, прим. 35). Характерно, что προτέλεια может означать и вообще «преджертву» (Harp. s. v., *An. Bekk.* 293.5, *LS* 4.2), особенно в инициациях мистерий (Kratinos fr. 180, *CAF* I 67).

[21] В Греции как таковой обряд имеет место только в южноиталийских Локрах: см. Klearchos fr. 43 a W., Just. 21.3; H. Prückner, *Die lokrischen Tonreliefs* (1968) 8—13; Прюкнер связывает вотивные рельефы (5 в. до н. э.) с культом Афродиты н ставит вопрос о принадлежности к этому храму Афродиты трона Людовизи и Бостонского трона (89—91). См. также легенду о герое из Темесы — Paus. 6.6.7—11. О Кипре см. Hdt. 1.199; Justin. 18.5.4; Nilsson (1906) 365—67; Fehrle (1910) 40—42. О предоставлении девушек чужестранцам см. также S. Freud, *Das Tabu der Verginität*, *Ges. Schr.* 5 (1924) 212—231 = *Ges. Werke* 12 (1947) 161—80.

[22] Ἀνακαλυπτήρια — см. Pherekydes *VS* 7 B 2; A. Brückner, *Anakalypteria* (84. Winckelmannsprogr. 1909); *AM* 32 (1907) 79—122.

[23] J. Dollard, ed., *Frustration and Agression* (1939); L. Berkowitz, *Internat. Encycl. Social Sciences* 1 (1968) 168—74.

[24] О жертвоприношении девы перед ловлей рыбы см. *GB* II 147 (алгонкины и гуроны), II 158 (Гвинея), II 149 (Индия), II 151—52 (Египет, ср. E. Mader, *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker* [1909] 26—27); перед уборкой урожая, см. *GB* VII 237 (Мексика); ср. сообщение об отсылании дев дракону в Ланувиуме — Prop. 4.8.3—14. В качестве атавизма жертвоприношение девы, символическое или реальное, проявляется особенно часто во время голода или засухи — см. Mannhardt (1875) 327—33; ср. легенду о Παρθένοι Κορωνίδες — Korinna et Nikander, Ant. Lib. 25; Ov. *Met.* 13.692—99; о Λέω κόραι см. прим. 33. О проблеме в целом см. D. Wyss, *Strukturen der Moral* (1968) 136ff. — об «ограничениях, накладываемых запретом на инцест, и мифологеме жертвы».

[25] О невесте бизона см. миф индейцев из племени Черноногих о происхождении танца бизона — J. Campbell, *The Masks of God.* I: *Primitive Mythology* (1959)

283—86. О невесте кита см. миф чукчей — I. Trencsényi-Waldapfel, *Untersuchungen zur Religionsgeschichte* (1966) 28—29. Подобным образом к морскому чудовищу были отправлены Андромеда и Гесиона.

[26] C. Gallini, «Katapontismos», *SMSR* 34 (1963) 61—90; ср. ниже, III.7—8. Об Ἄρτεμις ἀπαγχομένη см. Paus. 8.23.6—7; Callim. fr. 187; повешенная женщина становится Гекатой — Callim. fr. 461; о Елене Дендритис (Родос) см. Paus. 3.19.10; о повешенной Ариадне см. Plut. *Thes.* 20.1; о повешении козы в ритуале, по поводу которого миф сообщает о самоубийстве девушки (Мелиты), см. Ant. Lib. 13.7.

[27] О прелюдии к охоте — Maringer (1956) 138—42; ср. Müller-Karpe (1966) 224—25.

[28] Ср. прим. 20; ср. выше I.2, прим. 35; ниже V.2.

[29] Так, миф о жертвоприношении девы связан с Тихе Антиохийской и городской богиней Лаодикеи: см. Paus. *FGrHist* 854 F 10; Porph. *Abst.* 2.56; ср. Paus. 3.16.8.

[30] Мифы о (добровольном) жертвоприношении девы, главным образом, связаны с определенными святилищами и их обрядами. Агесилай принесен в жертву в Авлиде (Xen. *Hell.* 3.4.3; *Ages.* 6; *Pelop.* 21; о ритуале см. Paus 3.9.4; 9.19.6—7). О жертвоприношении «Левктрийским девам», в котором девушку заменял жеребенок — см. Xen. *Hell.* 6.4.7; Diod. 15.54; Plut. *Pel.* 21—22; Paus. 9.13.5, 14.3; [Plut.] *Am. Narr.* 774d. О жертвоприношении девы Макарии см. Eur. *Heracl.* 408—601; Schol. Plat. *Hp. Mi.* 293a. О жертвоприношении девушки в Фивах см. Paus. 9.17.1 (в связи с предсвадебным ритуалом, см. прим. 10); во время Мессенской войны — см. Paus. 4.9.4 (следует Мирону). Ср. также разрывание на части обесчещенной женщины как сигнал к войне: Ветхий завет, Книга судей 19:29.

[31] Θύσαντες ταῖς ἐγγραφαῖς... ἐπόμπευσαν τῇ Ἀρτέμιδι τῇ Ἀγροτέρα — *IG* II / III² 1006.6—9, 1008.7, 1011.7, 1028.8, 1029.6, 1030.5; *Hesperia* 34 (1965) 256; 36 (1967) 66; Deubner (1932) 209.

[32] Philochoros, *FGrHist* 328 F 105; Plut. *Alc.* 15.7; о клятве эфебов см. L. Robert, *Etudes épigraphiques et philologiques* (1938) 296—307.

[33] См. Eur. *Erechtheus*, in C. Austin, *Nova Fragmenta Euripidea*, fr. 65.65—89 — о ежегодном жертвоприношении крупного рогатого скота, сопровождавшемся хорами девушек; о жертвах сожжения без вина перед началом войны. Кроме того, см. Phanodemos, *FGrHist* 325 F 4; Philochoros, *FGrHist* 328 F 12. Третья группа героических сестер в Афинах — это Λέω κόραι, почитаемые в Леокорейоне (Керамик); причиной их добровольного жертвоприношения была чума (ср. прим. 24): Kock, *RE* XII 2000—2001.

[34] Xen. *Lak. Pol.* 13.8; Hell. 4.2.20; Plut. *Lyc.* 22.2; по большей части краткие сообщения даже не упоминают это божество. В этом контексте чрезвычайно важно искусство прорицателя: см. Hdt. 9.38.1, 41.4, 45.2; Thuc. 6.69.2; Eur. *Phoen.* 173—74, 1109—11; Stengel (1910) 92—102.

[35] K. Woelcke, *Bonn. Jbb.* 120 (1911) 127—235; F. Lammert, *RE* VII A (1939) 663—75; Cook II (1925) 108—13; A. J. Janssen, *Het antieke tropaion* (1957). См. изображения в искусстве — Metzger (1965) 115—17. Тропайон называют Διὸς βρέτας — Eur. *Phoen.* 1250, Διὸς ἀγάλματα — Gorg. *VS* 82 B 6, так как победу дарует Зевс (ср. надпись из Селинунта — *IG* XIV 268).

[36] Meuli (1967) 159—60; Callim. fr. 96; Verg. *Aen.* 9.407; etc. Об изображениях и описаниях в эпиграммах см. выше I.2.

[37] Должно быть, тропайон восходит еще к первобытным временам; символическим образом его является Палладий (G. Lippold, *RE* XVIII 2, 189—201; уже на золотом кольце из Микен — Nilsson [1955] T.17.1 = *Corpus der minoischen und mykenischen Siegel* I [1964] Nr. 17; Simon [1969] 183; о штуковом блюде из Микен см. Simon [1969] 181). Древняя культовая статуя Афины Полиады в Афинах от него отличается, поскольку представляет богиню сидящей (A. Frickenhaus, *AM* 33 [1908] 17—32; C. J. Herington, *Athena Parthenos and Athena Polias* [1955] 16—27; Simon [1969] 194); отличается и миф о рождении Афины из головы Зевса, так как он связан с жертвоприношением быка (Cook III [1940] 556—739).

[38] Phylarchos, *FGrHist* 81 F 47; F. Vian, *La guerre des géants* (1952) 279.

[39] Об αἰγίς как шкуре Горгоны, убитой в гигантомахии, см. Eur. *Ion* 987—97; ср. Diod. 3.70.3—5 = Dionysios Skytobrachion, *FGrHist* 32 F 8 (Αἰγίς как огнедышащее чудовище типа Χίμαιρα). Об Афине, убивающей своего отца Палланта, который хотел изнасиловать ее, и надевающей его шкуру, — см. Cic. *Nat. deor.* 3.59; Clem. *Pr.* 2.28; Schol. Lyk. 355; Firm. *Err.* 16.2; Kerényi (1952) 57—64. О Палладе, убитой Афиной и возрожденной как ξόανον, см. Apollod. 3.144—45.

[40] *PR* II 1276—79; Ibykos fr. 307 Page; Simonides fr. 557 Page; Sophocles fr. 522—28 Pearson; Eur. *Hec.* 107—582 (νεανίαι 525); Brommer (1960) 298—99.

[41] Ахмад ибн-Фодлан, в английском переводе: Jaqut, *Antiquity* 8 (1934) 58—62.

[42] Πολύξεναι νεάνιδες — Pind. fr. 122.1.

[43] Хотя предложенная Ф. Дюммлером (F. Dümmler, *Philologus* 56 [1897] 13) интерпретация текста Тиртея (Tyrtaios fr. 7 Diehl/Prato) не выдержала критики (Wilamowitz, *Die Ilias und Homer* [1916] 95.1; F. Jacoby, *Hermes* 53 [1918] 24, 1; R. Nierhaus, *JdI* 53 [1938] 90—113), негреческие, и особенно египетские факты, не оставляют сомнений (Nierhaus 90); упоминания в Ветхом завете — см. I Sam. 18:25—27; ср. A. E. Jensen, ed., *Altvölker Süd-Äthiopiens* (1959) 327. О кастрации в связи с пытками и смертной казнью см., напр., Plat. *Gorg.* 473c; в связи с судом Линча см. William Faulkner, *Light in August*.

[44] «Как знает каждый настоящий охотник, в момент смерти сексуальный орган самца становится напряженным и выделяет семя», — пишет Ж. Деверо (G. Devereux, *Mnemosyne* IV, 23 [1970] 299), хотя детальное подтверждение отсутствует. У пигмеев на великом жертвоприношении слона огромную роль играет отрезание и захоронение его детородного органа: R. P. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale* (1933) 460; *UdG* IV 88—90, 95—100; O. Eberle, *Cenalora* (1954) 80—82, 88—90,109—110; см. также Meuli (1946) 247—48, 256. На Празднике быка в Дрёмлинге (Mark Brandenburg) гениталии зарезанного сельского быка подвешивали на чердаке: A. Kuhn, *Märkische Sagen und Märchen* (1843) 368—69.

[45] Во время жертвоприношения, связанного с клятвой или погребением: Stengel (1910) 78—84; см. выше I.5, прим. 8; во время очистительного жертвоприношения: I.5, прим. 23. На посвященных Матери Тавроболиях и Криоболиях мужские органы священной жертвы, vires, хранятся и переносятся в керносе: *CIL* XII 1567, XIII 510, 522, 525, 1751; Hepding (1903) 190—93.

[46] 3.24... stabat moriturus ad aras hircus... quem Tuscus mactare deo cum vellet haruspex / dixerat agresti forte rudique viro / ut cito testiculos et acuta falce secaret / taeter ut immundae carnis abiret odor. О фалле с ногами козла в Дионисиях на Делосе см. *BCH* 31 (1907) 500—501.

[47] Clem. *Pr.* 2.15.2; см. ниже, V.4, прим. 44.

[48] G. Devereux, *Mnemosyne* IV 23 (1970) 297—301; ср. Eitrem (1917) 28—34; H. Wagenvoort, *Serta Philologica Aenipontana* (1962) 273—87; U. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos* (1970) 126—40; ср. иное мнение — C. Bennet Pascal, *HSCP* 85 (1981) 276, 282. О почитании конского фалла, Völsi, в Эдде см. F. Genzmer, *Edda* (1979[5]) 185 nr. 31; A. Heusler, *Zeitschr. F. Volkskunde* 13 (1903) 25—39.

[49] [Erat.] *Cat.* p. 90 Robert = Schol. Germ. p. 70 — p. 129; Lact. *Div. inst.* 1.21.28 (цитирует Филиска — Philiskos, fr. 2, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* p. 819 Nauck[2]); Ov. *Fast.* 1.391—440, 6.319—48; H. Herter, *De Priapo* (1932) 78—85, 264—67.

[50] Pind. *Pyth.* 10.33—36; Callim. fr. 186.10, 492; Simmias et Boios in Ant. Lib. 20; Apollodorus, *FGrHist* 244 F 126. Источником Пиндара, возможно, стала «Аримаспея» Аристея; вероятно, в ней проводилась связь между жертвоприношением коня у азиатских кочевников, — последнее сопоставлено с Equus October и Ашвамедхой (W. Koppers, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 4 [1936] 279—411; источники приведены в *UdG* IX 278—96), и жертвоприношением осла в Малой Азии. Во время кастрации животного Мой Седанг (Вьетнам) имеет обыкновение смеяться (неопубл. указание Ж. Деверо).

[51] Об одной аттической чернофигурной чаше с изображением фаллической процессии см. Deubner (1932) T. 22; Nilsson (1955) T. 35, новый фотоснимок в книге: Pickard-Cambridge (1962) pl. IV (Florence 3897). О фигурах на фалле (одна из них, κύβδ' ἀποθυμαίνων τινί, напоминает жест сатира — Soph. *Ichn.* 122) см. Luk. *Syr. D.* 28: φαλλοὺς ὅσοι Διονύσῳ ἐγείρουσιν, ἐν τοῖσι φαλλοῖσι καὶ ἄνδρας ξυλίνους κατίζουσι, ὅτεν μὲν εἵνεκα ἐγὼ οὐκ ἐρέω, с явным намеком на женскую роль (ср. Herter, *RE* XIX 1706, 62; «aufgesetzt», но это вовсе не означает, что фигуры изображены сидящими). В остальном см. Herter, *RE* XIX 1673—81, 1701—23.

О символике накладного зада у танцоров (которые точно *не* являются итифаллическими) см. E. Buschor, *AM* 53 (1923) 105—106; L. Breitholz, *Die dorische Farce im griechischen Mutterland vor dem 5. Jahrhundert* (Göteborg, 1960) 149—54; однако автор слишком торопится поставить «магические» факторы на место биологически-психических. В случае с фаллом слона вождь пигмеев наряжен невестой (ср. прим. 44). В Ашвамедхе царица возлегает с убитым конем (см. ниже I.8, прим. 15). Фаллический обряд зафиксирован на Алтае в жертвоприношении коня — D. Zelenin, *Internat. Archiv f. Ethnographie* 29 (1928) 83f.; *UdG* IX 399—413. Он совершается частично до, частично после жертвоприношения.

[52] Φαλλοὺς ἐγείρειν — см. выше у Лукиана, прим. 51; ср. чернофигурный лекиф, Афины 9690 (*ABV* 505.1) в работе: Metzger (1965) 51—52, pl. 26, где сатиры танцуют вокруг фалла, так же, как и вокруг восходящей из земли богини (ср. Metzger [1965] 50). Ср. о герме: W. Wickler, *Stammesgeschichte und Ritualisierung* (1970) 253: «keine Fruchtbarkeits-, sondern soziale Drohsymbole».

[53] Clem. *Pr.* 2.34; ср. Paus. 2.37.5 (Πόλυμνος — Cdd.); Tzetz. ad Lyk. 212 (Πολύυμνος) Schol. Luk. p. 187 (Κόροιβος). Дионис ἐπι μέσης (scil. τῆς συκῆς) διέβη — *Et. M.* 455.25. Существует различная этиология фаллического культа — в легендах об Архилохе (Памятник Архилоха E'III, *Arch. Eph.* [1952] 42—43; M. Treu, *Archilochos* [1959] 47—48; J. Tarditi, *Archilochus* [1968] 6—7), Пегасе из Элевтер (т. н. Городские Дионисии — Schol. Aristoph. *Ach.* 243; ср. Paus. 1.2.5) или Икарии (Schol. Luk. p. 211.14—212.9; 280.1—12): бог наказывает тех, кто осмеивает его пророка, превращая их в итифаллические существа, что прекращается лишь с началом

изготовления искусственных фаллов. То всемогущее и подавляющее, что возникает в подсознании человека, в ритуале становится «доступным» для контактов и тем самым преодолевается. Третья, египтизирующая этиология — Изида не смогла обнаружить орган Озириса и потому она сооружает искусственные фаллы — (Plut. *Is*. 358b; Diod. 1.22.7; Euseb. *Praep. Ev*. 2.1.21) — прямо помещает фаллический культ в контекст акта реституции, который следует за разрыванием на части.

[54] Решающий вклад в изучение вопроса принадлежит Валлуа (R. Vallois, «L'agalma des Dionysies de Délos», BCH 46 [1922] 94—112). Общая картина делосских Дионисий представлена Сифакисом (G. M. Sifakis, *Studies in the History of Hellenistic Drama* [1967] 7—13). Автор поступает несколько опрометчиво, говоря об «эпифании» (12) бога, и к тому же упускает из виду, что фалл уплывает в море. Надписи ясно показывают, что повозку вытаскивали и время от времени чинили, но крылатую agalma мастерили каждый год заново. Топография не ясна: надписи упоминают «Leukothion» и «реку».

О вотивных дарах Каристия см. *BCH* 31 (1907) 504, fig. 18; см. архаическое изображение фалла-птицы — Ch. Dugas, «Les vases de l'Héraion», *Délos* X (1928) 12, Nr. 28; ср. C. Bérard, *AK* 9 (1966) 93—96; E. Vermeule, *AK* 12 (1969), T.11.4/5.

[55] Val. Flacc. *Arg*. 2.242—302; краснофигурная чаша Berlin 2300 = *ARV*^{2} 409.43; Burkert (1970) 7—8; см. ниже III.6. Мегас (Megas [1956] 117—18) сообщает, что в Тирнабе (Фессалия) после праздничной трапезы на горе «царя» посвящали и провозили через все село задом на осле, с фаллом, что под вечер его сбрасывали в воду. Возможно, обряд πλοιαφέσια в культе Изиды (Apul. *Met*. 11.17; L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Grichen und Römern* [1970] 76—87) является сублимированной версией того же ритуала.

[56] Hes. *Th*. 176—200. Основой могли послужить как анатолийский, так и кипрский ритуал; текст предполагает жертвоприношение козла Афродите (ср. прим. 46), аналогично известному в культе Афродиты ἐπιτραγία (ср. Simon [1969] 252; см. архаическое изображение из Аргоса — *BCH* 93 [1969] 999). О странной глиняной статуэтке из Перахоры с изображением вырастающей из тестикул бородатой Афродиты (675/50 до н. э.) см. H. Payne, *Perachora* I (1940) 231—32, pl. 102; W. Sale, *TAPA* 92 (1961) 508—21. Ср. также: G. Devereux, *Echanges et communications*, *Mél. Lévi-Strauss* (1970) 1229—52.

[57] Archilochus fr. 181 Berk = Hsch. μουνόκερα; Diod. 4.35.4; Apollod. 2.148; Ov. *Met*. 9.1—92; ср. H. P. Isler, *Acheloos* (1970) 11—28, 115—19.

[58] *Gazette Archéologique* 3 (1877) pl. 26; P. Baur, *AJA* 9 (1905) 159; Furtwängler, *RML* I 2176.

[59] Müller-Karpe (1966) 252, T. 93.1.

[60] См. прим. 51; ниже III.7. О жертвоприношении быка см. Pind. *Ol*. 13.19; Simonides fr. 79 Diehl; Burkert (1966) 98.

[61] В Малой Азии — G. Perrot et Ch. Chipiez, *Histoire de l'art* V (1890) 48—51; Herter, *RE* XIX 1728—33; F. Poulsen, *Delphische Studien* (1924) Abb. 8; *AA* (1939) 171—74; в Скандинавии — E. Mork, *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* III, 415.

8. Бог-отец и Великая богиня

[1] G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (1933) 87; ср. обзор у Нильссона: Nilsson (1955) 36—67. Теория анимизма восходит к Тайлору (E. B. Tylor, *Primitive Culture* [1871]); она оказала воздействие на изучение греческой рели-

гии главным образом посредством первой большой книги Хэррисон (J. Harrison [1922]; 1st ed. 1903). Концепция преанимизма была выдвинута Мареттом (R. R. Marett, «The Tabu-Mana Formula as a Minimum Definition of Religion», *ARW* 12 [1909] 186—94); ее последователями были Нильссон (см. особ. [1955] 47—60, 68—71), Дейбнер (см. выше, I.4, прим. 2; *NJb* 27 [1911] 321—35; in Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* II[4] [1925] 421—30); Латте ([1959] 12—13). Против этой концепции выступили В. Отто (Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands* [1929]) и его школа. В недавней работе Ла Барре (1970) по-прежнему полагает, что вера в бога появилась поздно и что ей предшествовал шаманизм (10; 439, и т. д.).

[2] *UdG*; применено к предыстории Кюном (H. Kühn, *Das Problem des Urmonotheismus* [Abh. Mainz, 1950] 22); см. критику его положений Петаццони (R. Pettazzoni, «Das Ende des Urmonotheismus?» *Numen* 3 [1956]) 156—59; 5 [1958] 161—63). Концепция «первобытного монотезма» вызывает нарекания, но вера в верховного бога распространена шире и старше по времени, чем то предполагали сторонники эволюционизма.

[3] (1912/13); *Ges. Schr.* 10 (1924) 1—194 = *Ges. Werke* 9 (1940); с воодушевлением подхвачена Дж. Хэррисон (J. Harrison, *Epilegomena to the Study of Greek Religion* [1921] xxiii); ср. также Мейли (K. Meuli, *Der griechische Agon* [1968; рукопись 1926] 20); ср. критику: A. L. Kroeber, *American Anthropologist* 22 (1920) 48—55.

[4] См. R. Money-Kyrle, *The Meaning of Sacrifice* (1930) 194; A. L. Kroeber, «Totem and Taboo in Retrospect», *American Journal of Sociology* 45 (1939) 446—51; R. Fox, «Totem and Taboo Reconsidered», in: E. R. Leach, ed., *The Structural Study of Myth and Totemism* (1967) 163—75. Сознательно конфликтуя с учениями о биологической наследственности, Фрейд был вынужден (*Ges. Werke* 16 [1950] 200—208) постулировать возможность наличия в человеке некоторых «архаических пережитков», «воспоминаний о переживаниях прежних поколений» (206). Уайтинг (J. W. M. Whiting) полагал, что ведущим является желание убить мать, а не отца (Fox, «Totem», 173), тогда как Деверо в связи с реальными фактами детоубийства выявил «каннибальские наклонности родителей» (G. Devereux, *Psychoanalytic Forum* 1 [1966] 113—24). Возникли ли агрессивные наклонности, с их характерным постоянством, ранее, чем их объект?

[5] См. выше I.2, прим. 25, 27.

[6] Lorenz (1963) 180—95, 201—204; Eibl-Eibesfeldt (1970) bes. 135—38.

[7] Звериные фризы на древнегреческих вазах часто содержат сцены противоборства хищников (главным образом львов) и их жертв; последние (бык, коза, овца, дикая свинья) почти всегда изображались мужскими экземплярами, хищник же — без явных признаков пола.

[8] О φίλος как притяжательном местоимении см. M. Landfester, *Das griechische Nomen «philos» und seine Ableitungen* (1966).

[9] Напр., слон у пигмеев (см. выше I.7, прим. 44); ср. обращение: «дорогой папа бегемот, дорогой папочка, позволь тебя съесть твоим детям» (Абиссиния — *Paideuma* 2 [1941] 25).

[10] Моррис (Morris [1967] 178—81) считает, что когда в охотничьем сообществе снижается действительный авторитет конкретного отца, оно взамен создает образ Всемогущего Отца — отголосок идей Фрейда в их наиболее приемлемой форме. М. Мосс писал: «La création de la divinité est l'oeuvre des sacrifices antérieurs» (M. Mausse, *Oeuvres* I [1968] 288).

[11] Идея бога, съедаемого в качестве священной жертвы, распространялась главным образом, Дж. Дж. Фрэзером (J. G. Frazer, *GB* VIII 48—108) вслед за Смитом (W. R. Smith [1889]), причем оставался нерешенным провокационный вопрос об отношении этой идеи к христианскому обряду причастия — ср. E. Reuterskiöld, *Die Entstehung der Speisesakramente* (1912).

[12] Любопытно, что в центре мифа и ритуала стоит смерть — т. е. жертвоприношение, тогда как «воскрешение» редко эксплицируется: ср. Думузи/Аттис и Адонис/Озирис; о Акхате (Aqhat) см. ниже, II.4, прим. 34; о Думузи см. V.2, прим. 30. Даже в Евангелии упоминания о воскрешении служат не более чем приложением к Страстям.

[13] См. мифы о Европе; большое число свидетельств у Кука (Cook III [1940] 615—28); см. также W. Bühler, *Europa* (1968).

[14] Apollod. 3.29; Διόνυσος Ἔριφος в Спарте — Hsch. εἰραφιώτης.

[15] Eur. *Kret.*; C. Austin, *Nova Fragmenta Euripidea* (1968) fr. 82; Apollod. 3.8—10, где Посейдон самолично побуждает быка появиться из моря в качестве жертвы Посейдону; Türk, *RML* III 666—73; *PR* II 361—64. Ср. ритуал царицы в ведической Ашвамедхе — см. выше I.7, прим. 51.

[16] Plut. *Q. Gr.* 229b = 871 Page (Poetae Melici Graeci); ср. Ath. 476a. О быке-Дионисе см. также Eur. *Bacch.* 100, 920, 1017; Soph. fr. 959 Pearson; Euphorion fr. 14 Powell; Horac. *Carm.* 2.19.30; βουγενής — Plut. *Is.* 264f. (Аргос-Лерна).

[17] О длительной дискуссии по поводу отношений между Кумарби и Кроносом (*ANET* 120, Hes. *Th.* 154—200) см. M. L. West, *Hesiod Theogony* (1966) 18—31; Kirk (1970) 214—20.

[18] Leonid. Tarent. Epigr. 32 Gow-Page = *AP* 9.99; Euenos, *AP* 9.75 (о ближневосточной параллели см. M. L. West, *HSCP* 73 [1969] 116—17); Eratosthenes fr. 22 Powell.

[19] Об Ио см. ниже III.2. О Каллисто и Артемиде-Каллисте (Paus. 8.35.8) писал уже Мюллер (K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissentschaftlichen Mythologie [1825] 75); *PR* I 304—305; ср. ниже II.1, прим. 18. О теме «убитая девушка = богиня» см. I.7, прим. 26, 39.

[20] Ср. также E. Buschor, *Phidias der Mensch* (1948) bes. 47—50, 52—56 об «общем духовном пространстве», создаваемом взглядами и жестами борцов Фидия, вовлеченных в поединок.

[21] Ср. Devereux, «Cannibalistic Impulses». Характерно, что Эмпедокл (*VS* 31 B 137) детально описывает поедание сына, а не отца.

[22] См. ниже II.4, прим. 27.

[23] Müller-Karpe (1966) 249—52, 216—19; (1968) 289—301, 380—95; F. Hancar, *Prähistor. Zeitschr.* 30/31 (1939/40) 85—156; K. J. Narr, *Antaios* 2 (1961) 132—57; R. Levy, *The Gate of Horn* [1948] = *Religious Conceptions of the Stone Age* [1963]) 54—63, 78—81; Maringer (1956) 193—201. О греческом неолите см. C. Zervos, *Naissance de la civilisation en Gréce* II (1963) 565—68, 575—79. О ближневосточной традиции см. E. D. van Buren, *Clay Figurines of Babylonia and Assyria* (1930); J. B. Pritchard, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known Through Literature* (1943); J. Thimme, «Die religiöse Bedeutung der Kykladenidole», *AK* 8 (1965) 72—86; см. критику его концепции Шефольдом (K. Schefold, ibid., 87—90); Уко (P. J. Ucko, *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with Comparative Material from the Prehistoric Near East and Mainland Greece* [1968]) оспаривает интерпретацию фигуры как матери-богн-

ни и настаивает на множественности функций и значений. Хельк (W. Helck, *Betrachtungen zur Grossen Göttin* [1971]) видит в этом образе в первую очередь воплощение женской половой потенции.

[24] См. выше, I.2, прим. 8; о сфере женщин см. I. Paulson, A. Hultkranz und K. Jettmar, *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis* (1962) 309—10.

[25] Mellaart (1967) 133—34, 139, 144—45, 236; ср. I 166—85.

[26] Mellaart (1967) 116—33 (святилище VII 1), 140—41 (VI B 7), 144—46 (VI B 14), 147—48 (VI B 8), 148—50 (VI B 10, баран); резюме на стр. 106—107. О богине на троне, рождающей мальчика, см. pl. IX (см. ниже, V.4, прим. 75). Мюллер-Карпе игнорирует момент рождения зверей ([1968] 382—83), оспаривая идентификацию фигуры как богини.

[27] Главным образом у эскимосов, у которых есть мать охотничьей добычи, а именно Седна, Мать тюленей — в мифах девушка, принесенная в жертву (F. Boas, *Sixth Annual Report of the Bureau of Ethnology*, 1884—85 [1888] 583—91; K. Rasmussen, *Thulefahrt* [1925] 69—73); аналогичные фигуры — мать северных оленей (Rasmussen, *Thulefahrt*, 245—46; I. Paulson, *Schutzgeister des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien* [Uppsala, 1961] 266—69), мать китов у чукчей (Paulson, *Schutzgeister*, 64—65). О Рее/Деметре как матери коня см. Paus. 8.8.2 (Нестана).

[28] Mellaart (1967) pl. 67—68; IX и pl. 54—55, 61—63.

[29] Однако статуэтка богини и мальчика из Хаджилара (*Anat. Stud.* 11 [1961] 59) все же не изображает их любовный союз; ср. Mellaart (1970) I 170.

[30] О Potnia Theron (*Il.* 21.470) см. Studniczka, *Kyrene* (1890) 153—65; Nilsson (1955) 308—309; E. Spartz, «Das Wappenbild des Herrn und der Herrin der Tiere», Diss. München, 1964; Ch. Christou, *Potnia Theron* (Thessaloniki, 1968). Аргосская Гера выступает хозяйкой зверей (Simon [1969] 41—45; Гера Аргея с ее зверинцем у венетов — Strabo 5 p. 215), как и Гера Лакиния (см. выше I.2, прим. 21), Артемида Ортия (R. M. Dawkins, *The Sanctuary of Artemis Orthia*, *JHS* Suppl. 5 [1929]), Деметра в Фигалии, Деспойна в Ликосуре или Афина Алея (R. Stiglitz, *Die grossen Göttinnen Arkadiens* [1967] 125, 36, 90), и др.; Пандора (Hes. *Th.* 578—84).

Хозяин зверей, по крайней мере, в Греции, — невыразителен (J. Chittenden, «The Master of Animals», *Hesperia* 16 [1947] 89—114); не следует называть его псевдогреческим *πότνιος θηρῶν (sic Nilsson [1955] 309—10). См. в целом: H. Wozak, «Herr und Herrin der Tiere in Vorderasien» Diss. Wien, 1967; A. Hultkrantz, ed., *The Supernatural Owners of Nature* (Uppsala, 1961); Paulson, *Schützgeister*; La Barre (1970) 163—69, 189—91.

[31] Об Артемиде Эфесской см. Ch. Picard, *Ephèse et Claros* (1922) 451—538 (гипотетически говорится о ее происхождении от «богинь земли»).

[32] G. Contenau, *La déesse nue babylonienne* (1914); H. Herter, *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (1960) 61—76; Nilsson (1955) 519—21.

[33] О Venus victrix см. C. Koch, *RE* VIII A 860—64. О ближневосточной традиции см. M. Th. Barrelet, «Les déesses armées et ailées», *Syria* 32 (1955) 222—60. О вооруженной Афродите см. Paus. 2.5.1, 3.15.10 (Спарта: ср. Plut. *Lac. Inst.* 239a); Paus. 3.21.1 (Кифера). Специфический культ Афродиты в Локрах (см. выше I.7, прим. 21) был учрежден в благодарность за победу в войне.

[34] См. выше I.5, прим. 34. См. также S. Pembroke, «Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy», *Journal*

of the Warburg Inst. 30 (1967) 1—35; Корнелиус (F. Cornelius, *Geistesgeschichte der Frühzeit* I [1960] 67—71, 178—79) склоняется к мнению о приоритете патриархальной земледельческой сферы, включая в нее и матриархальную в качестве позднейшей переходной ступени (83—86). Необходимо помнить, что несмотря на огромный почет, оказываемый матери бога, и восточная, и западная формы католицизма являются сугубо мужскими организациями.

[35] См. выше I.7, прим. 59.

[36] Mellaart (1967) 215f.

[37] Об Изиде и троне см. F. Frankfort, *Kingship and the Gods* (1948) 43—45; *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (1946) 26. Жрец Сераписа меняется ежегодно, тогда как жрица Изиды занимает пост пожизненно; L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern* (1970) 48—51.

[38] По-египетски: Kamutef; см. Frankfort, *Kingship and the Gods* (1948) 177—80. «Замужество матери» после убийства отца — обычная система преемственности в вавилонском мифе: см. W. G. Lambert, *Kadmos* 4 (1965) 64—72 = *ANET* 517—18.

[39] Источники см. в работах: Hepding (1903); M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art* (1966). О происхождении детских слов «atta», «daddy» см. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* I (1968), s. v.

[40] Геката (в Эфесе) возникает, когда Артемида обряжает повешенную девушку в собственные украшения: см. Callim. fr. 461 (см. выше I.7, прим. 26). И эскимосский миф делает Седну принесенной в жертву девушкой. О приношении девы в жертву Великой Богине см. Steph. Byz. s. v. Lemnos.

[41] См. ниже V.4, прим. 40.

ПРИЛОЖЕНИЯ

SUMMARY

LUDMILA I. AKIMOVA, ANATOLIJ G. KIFISHIN

APOLLO AND SIRENS. TOWARDS UNDERSTANDING THE DELPHIC RITUAL

The Apollo's Delphic sanctuary as it was described by Pausanias looks like the Underworld where the corpses of mortal gods (that of Apollo) were being reconstituted from death to life by divine priestesses (Pythia). She inherited the archaic images of she-wolf and especially of she-raven, these two were thought to «clean off» the dead body from his mortal flesh leaving for resurrection only the «immortal» skeleton. The rite of body exposition to the beasts and birds of prey is known since Çatal-Hüyük. The predecessor of Pythia in Delphi was Athena whose Mycenaean cult place was left in 6th century B. C. beyond the Apollo's temenos. She had the image of a bird (in summer) which has been transformed in mythical form of Siren, and of a fish (in winter). The sacrificial idea connected with burial cult was widely reflected in meaning and function of Delphic votives.

LUDMILA I. AKIMOVA

THE DANCE OF A HUMAN LIFE (ANTIQUITY AND POUSSIN)

The mytho-ritual tradition has not ceased with the end of the ancient world. The mental structures and archaic models of thinking survived until the recent times. Nicholas Poussin's art (17th century) despite of his visual «secular» aspirations has kept in its essence the most profound and meaningful layers of ritual tradition. The author testifies this fact comparing the internal structure of Poussin's picture «The Dance of a Human Life» (London, Wallace collection) to the Greek and Roman hekataia (Hekate's statuettes in herm or figure shape). The image of triple Hekate widespread in antiquity from the High Classical until the Late Roman times concentrated in itself the ancient thoughts about the cosmic space and time. Three figures united in one was considered to be the embodiment of all the space around a man as well as of all the time. Later on, this last idea has been specified in new iconography of hekataion surrounding by dancing girls; they presented the «eternal time» of cosmos which circulates with a regular rhythm. This same idea but in a more differentiated and iconographically developed form one can find in Poussin's picture which demonstrates the same ideas. *Apollo, Chronos* and *Ianus* — the images of space and time, and both dancing groups, earthly and heavenly, present the specified image of time. Time is considered here from different points of view. On the one hand, it is the *relative*, or *historical time* personified in the figure of Ianus, on the other — the *natural*, *absolute time*, presented by the image of Chronos. The bearded Ianus stands for past, Apollo — for present, the young Ianus — for future time. The central object of reverence in Poussin's picture is the tree, half-alive and half-dead (according to both groups of dancing allegorical figures), in full accordance with the ancient Greek hekataion which is but a stone imitation of initial *vegetable thing*. Mankind in its various constantly changeable form is but the *victim* of powerful Time which, as the Greek poet expressed, could «eat with its pointed teeth everything, even the most strong and irresistible». The nearness of Poussin to Classical ritual canvas is not the mere coincidence, but only one fact among many confirming the subconscious nature of artistic process which goes by its own way dictated by cosmic laws. The core of this way is the regular process of being which is but the uninterruptable chain of deaths and revivals.

---

* Перевод В. И. Акимовой.

FELIX R. BALONOV

HORSE RACING AS THE FORM OF A FUNERAL SACRIFICE

The author analyses the semantics of using a chariot in a funeral rite, which included two competitions, horse racing in particular. The moving of a chariot along the closed incurved line (circle) is similar to a sacral moving described in the Vedic literature as *apasavya* (the movement against the sun, counter-clockwise). It has got a mortal, infernal semantics. The subconscious reminiscenses of this rite basically connected with a human sacrifice survived till the recent times both in athletic games (rounds and heats of different kinds), and in circus performances, etc.

XENIA K. CHEKODANOVA

RITUAL FORMS IN MODERN ART

The author compares different communicative actions, that is, ancient sacrificial ritual and modern performance. The performance aims at realizing the ideas common to the whole mankind. It works only at the present time: here and now. It can be understood by people speaking different languages while the ideas demonstrated visually are accepted by all the people. These ideas refer to the unity of the world, its integrity as well as interreversibility and connection of all its parts. The author analyses at full length one of the most peculiar type of the performance which makes use of ropes in various manners: the participants are tying each other with ropes, they are also pulling, holding them, etc.

Linguistic genetics defines the etymological relationship of some words having the meaning *a forest, a branch, a force, a fire, a rope, a magic action,* and *to tie*. The etymological propinguity of the words having so different meanings could have been caused by those real things which participated in the ancient sacrificial ritual.

Hence, the author states that performance is but the transformed ritual. Like other ritual forms it repeats and supports the existing order in the world. As an artistic action the performance turns this order into the object of an aesthetic play and experience.

TATIANA N. DMITRIEVA

SACRIFICE: THE SEARCHES OF SOURCES

The author undertakes an attempt to compare theoretical propositions on the ritual of sacrifice based on study of both the historical and ethnographic material, as well as archaeological remnants of Late Palaeolithic age (in Europe — from forty till ten thousand years ago), presumably having had the signs of similar rituals.

Apparently, the sacrifice is one of the cultural traditions which were spread throughout the antiquity till the modernity. The analysis of numerous researches dealt with this phenomenon, managed to bring to light its heterogeneity and variety of forms. The forms can be grouped in two separate categories, one of which, the so-called «victim — gift» (including propitiatory, expiatory, thanks-offering, alimentation, and some other kinds of sacrifices), deals with the possible, but not at all necessary human sacrifice, whereas the other, the so-called «constructive victim», brought in different kinds of initial rites (like the New Year festival, Bauopfer, etc.), deals exclusively with it. Opposite to the last kind of sacrificial rite the first one has been always practised on a large scale. The offering of a «gift» to the gods has been conceived as the way of expressing the sensations of both unity with circumambient natural environment, and mutual necessity, as well as interdependence of the people and supernatural forces. This widely spread understanding of the «gift» as an expression of a sacred interrelation between social community and its environment brings to light other actions, too, namely, the rule of behaviour, interdiction, restrictions referring to any sphere of people's activity. It is this category that can be regarded as the cultural universe.

The interpretation of the Palaeolithic cultural traces is difficult, its results being, mainly, hypothetical, since, imprimis, their condition is bad, and secondly, there is no basic conformity among the archaic societies still existing nowadays. Yet, the purpose of our interpretation is to reveal in the best possible way the information contained in the Palaeolithic facts instead of interpolating to the past the «similar» ethnographic data.

NATALYA N. EROFEYEVA

THE ARCHAIC ALTAR AS A TEXT OF AGREEMENT BETWEEN THE GOD AND COMMUNITY CONCERNING LAND-TENURE

The author puts forward the hypothesis that the ideographic sign, which is reproduced both in geometric forms of archaic altar and in some inscribed rocks (*pisanitsa*) belonging to sacrificial places, is a kind of «agreement» endowed with the right of getting the earth forever. This sign posessing the sincretic sense means «neighbourhood» (cf. Russian o*krug*a» — «a magic circle»; cf. Russian *krug*), «a *whole* number» (cf. Russian *krug*loje), «a *round* table» (cf. Russian *krug*lyj), «a family *circle*» (cf. Russian *krug*), etc. It was marked with a blood on a stone or made with stones on the earth. This sign reflects the idea of «neighbourhood» (cf. Russian o*krug*a), which is applied to «a family circle / the confederation of tribes having a common ancestor», who made a bloody sacrifice in its centre.

ELENA M. GOROZHANKINA

KHAZAKH WEDDING HEAD-DRESS *SAUKELÉ*. APPROACH TO AN INTERPRETATION

The article is devoted to the problem of the wedding head-dress of a Khazakh mate named *saukelé*. It is a very high (about 70 cm) cone crowned with a plume and covered by a cloth, which is richly decorated with many metallic plaques of an archaic shape being supplied by a massive diadem, as well as anthropomorphous temple pendants and decorated case for a plait behind. This ritual head-dress reminds us of that of the ruler especially because it also has a diadem and imitates with its phallic shape the image of the World mountain. The *saukelé* with its pointed top is similar to a spear which was protector from evil. Anthropomorphous pendants of *saukelé* like the temple pendants in head-dresses of Turkmen and Uzbeks of Khoresm represent the stylized figures of the Great goddess similar to those found by Schliemann on the precious Trojan diadems. *Saukelé* of Turkmen-Jomutes with anthropomorphous pendants can be likened by its shape and meaning to the Great Trojan diadem. Thus, the Khazakh wedding ritual head-dress like some other Middle Asian jewellery things have retained till nowadays the principal type of archaic ritual costume.

SVETLANA I. FINOGENOVA

GREEK TERRACOTTA PROTOMES AS SACRED GIFTS TO THE GODS

Protomes are the peaces of art most often found in the excavations of the Greek sanctuaries and necropoles. They were widespread from the 5th to 3rd centuries B. C. Ancient authors gave us no clear records of them, so till the modern times we do not know exactly anything either of their origin, meaning or a ritual function. It can be assumed that the protome as the special kind of ritual things originated in the Ancient Egypt where the practice of burial masks was very strong and influential. Mask is in some way close to protome by its shape and the style of processing. Yet, the Classical world could have take the unusual type of this thing from Phoenicians rather than Egyptians, the former had close contacts with Greek territories in the 3rd millenium B. C. The morphologic origins of protomes are likely to prove their relationship to the cult of the dead. They embody the idea of regeneration. Having been votive gifts (the kind of sacrificial ones) protomes have been devoted both to the gods and deified dead. They were brought either by devotees up to the temples or relatives to the dead while accompanying them into tombs and graves.

VLADIMIR A. KHRSHANOVSKY

SACRIFICE AND REPAST IN A FUNERAL RITE OF EUROPEAN BOSPORUS, 2nd CENTURY B. C. — 4th CENTURY A. D.

The article is based on the materials having been collected by the State Museum of the History of Religion (S.-Petersburg) for about 30 years of archaeological activities on the Ilurat and Kitei necropoles. The author has been headed the excavations for the last 14 years.

Till recent times the traces of funeral feasts and sacrifices have been rarely discovered in ground and rock burial grounds of European Bosporus; yet, on the Kitei and Ilurat necropoles there are available all the variety of manners and types. We can find here nearly all of the known forms of sacrificial rites, including the sacrifices of men, wild and domestic animals, wild and domestic birds, reptiles (tortoise), fish and crabs, oysters, snails, vegetables (grains), terracotta, glass vessels, etc. There were unearthed some peculiar sites and constructions made for sacrificial acts, such as a separate room near the burial one, ritual ground, which, as a rule, had traces of a fire, a sacrificial pit dug out in the ground or rock as well as the more complicated many-storied constructions with disk-like stones serving as altars (sometimes millstones) above and sacrificial pits below them, or a burial vault used for the second time, or round or almost rectangular sanctuaries, one of which incidentally contained the iron labris and the altar-millstone situated *in situ*, on the rocky floor.

There was discovered an interesting thing: the sacrificial victims consisted constantly of a pare of «adult — young» individuals, the latter including the new-born children and even embryos. Having evidently dominated in the cult are the special parts of victims, that is, their heads and legs, the middle part of the bodies being absent (the terracotta statuettes also follow this line). This might have been dictated both by special funeral rites and peculiar belief in immortality. There were only found in the excavations the skulls and bones of horses' legs. Yet, in some other cases full corpses of animals — horses and dogs — have been excavated. What they mean is still a puzzle.

The traces of funeral rite and repast on both the Ilurat and Kitei necropoles prove survival of a strong archaic tradition in the mentality of this part of Bosporan population.

Anatolij G. Kifishin

THE GODS' «TERRIBLE WRATH» AND «PEOPLE'S *EXODUS*». APPROACH TO THE RECONSTRUCTION OF ONE MYTH-AND-RITUAL

The subject-matter of this paper is the analysis of the two interconnected themes which are most explicitly expressed in the two Biblical books, *Exodus* and *Numbers*. The first book deals with the presumedly historical event of Israelites' *exodus* from Egypt, the second touches upon the *numbers* of kins saved. Yet, the ritual structure of both books proves to be quite analogous. It is based on the myth of death and resurrection, *death* being represented by Pharaoh with his Egyptian people, whereas *revival* — by the Lord with his Israelite people. *Exodus* is preceded by the Lord's «terrible wrath» which resulted in sending «ten great judgments» on Egypt. These unusual, extraordinary tortures destroy Egyptians as well as their Pharaoh and their «magicians» (the mythical version of the gods). The world has been completely ruined — from waters to heaven. These «ten judgments» (Exodus) have mirror reflections in «ten stations» Israelites went through on their way from Egypt to «the land flowing with milk and honey» (Numbers). The climax of *exodus* is the mount Sinai where the Lord transported his people to «as if on the eagle's wings». So, *exodus* is represented like vertical moving from the Underworld to the Heaven (the mountain top).

The ritual structures of both books leave the impression of their having been formed according to some ancient example which might have been the Assyrian text (e. g. a clay cuneiform tablet) of the period from 9th to 7th centuries B. C. which could have been used and remodelled by the writers of the Bible. Yet, the ritual itself seems much more older. Possibly, it was already widespread in Sumerian times. Both subjects, that of a «terrible wrath» of the gods (this notion can be confirmed by the formule: sur-ḫuš dingir-meš) and of *exodus* of the people (cf.: Enlil brings forth *the mankind's seed* from the Netherworld) are known in the Mesopotamian tradition.

Thus, a «terrible wrath» of the Lord and the «*exodus* of people» is but the two opposite stages in one and the same mytho-ritual. It was already known by Sumerians in the time of their having settled down on northern territories. So, the Kamennaya Mogyla in the North Azov region (Ukraine) as well as its grandiose archive of the Proto-Sumerian script corroborates perfectly well this situation. Perhaps, the *exodus* of the population to the south regions which took place somewhere in the 4th millenium B. C., was thought to be the one to virtually have formed the «historical» idea reflected in the Bible.

ANATOLIJ G. KIFISHIN

THE ASSYRIAN KINGS' SACRIFICES. A RITUAL STRUCTURE

The importance of the sacrifices at the Assyro-Babylonian time is known to everybody, yet the nature of these rituals needs a far deeper insight into it. The author attempts to do this, while analysing the ritual structure of an Assyrian document, named, the tablet of Assurnirari V, which is devoted to the «Ritual of the purifying a house». It deals with the king's sacrificial acts which are made by him inside his palace without official claim. He walks to this or that ritual place and makes this or that ritual offering. Many such places are named as well as offering things. The ritual topography of a Sumero-Babylonian temple / house has been already dealt with by the author earlier (in his work of 1998). Offerings must have been brought to the good and evil spirits which could protect or ruin home; they were in the shape of vegetables, as well as ornitomorphic or zoomorphic things. The composition of sacrificial things is quite vague and complicated. Nevertheless, one can discern four groups of homogeneous things in them: 1) animals; 2) grasses and fruits; 3) clothes and attributes; 4) vessels etc. Each group consists of seven objects, though this sacral number seems to have been transformed into eight (7 + 1). Obviously, all the offerings have been differentiated in view of their «animation»: they are either «alive» or «dead». The so called *ritual rows* created by the author reveal their close similarity to some other *rows* in Sumero-Babylonian, Egyptian and ancient Greek ritual structures. The author assumes the connection of the purifying ritual with the death-resurrection conception, thereof the king's ritual route through his house can imitate the way of the Sun-god arising from the Netherworld to the higher spheres.

OKSANA A. KIFISHINA

PRIESTESSES OF THE DOMESTIC CULTS IN CLASSICAL ATHENS

The paper deals with the role of women in domestic cults of Classical Athens. While studying both the tragedies of Aeschylus, Sophocles and Euripides and comedies of Aristophanes, as well as the judicial speeches of Lysias, Demosthenes and writings of Xenophont, one can imagine the greatness of the task the Athenian woman undertook for the sake of both her own life and her relatives' lives. Unfortunately, there is no much information on the subject in the Greek sources. It might have been caused by the two principal reasons. On the one hand, it concerned the family cult that was conspicuous and hidden from the strangers' eyes. On the other hand, it is the secret way of life the Athenian women led. This theme, however, has not been thoroughly studied by scholars so far.

The role of Athenian woman in performing the family cult is quite complicated. On the one hand, the woman was quite isolated in her domestic life. On the other hand, she was the leading figure in the Athenian polis, since it was she who had given her children the right of an Athenian citizenship. The Athenian woman played the role of priestess in domestic and family cults. She has always been pure and pious. At the Classical times she was reputed to be the daughter of her father, the keeper of the domestic cult — be it the cult either of her father's home or her husband's one. As to the husband, he was elected by her official (and ritual) patron — *kurios*, who used to belong to the same kin. One of the main functions of the home priestess was performing the cult of ancestors, who were believed to protect their relatives in the other world. She also supported in dangerous situations the ritual purity of the house. The Athenian woman acted as a kind of intermidiary between the dead and the living thus promoting the stability of the Athenian polis in Classical time.

MIKHAIL F. KOSAREV

THE WAYS OF TRANSITION TO THE OTHER WORLD IN THE SIBERIAN PAGAN BELIEFS

One of the main functions of the ministers of cult in pagan sacrifices (as well as in funeral rites) was the choice of the «true» ways of transporting oferrings (or the spirit of the

dead and his grave goods) to this or that cosmic sphere. The Uralo-Siberian archaeological and ethnographic findings reveal seven main means, conditions and ways of going into the outside space: 1) burying under the earth (or placing the object under the usual earth level); 2) driving into the ground; 3) breaking («killing»); 4) giving an unnatural position (from back to front, mirror reflection, turning inside), etc. 5) orienting; 6) placing on a tree (or on other high level); 7) burning.

Burying, driving into, breaking, giving an unnatural position aimed at transporting the dead to the Nether world, placing on the high level — to the Heavens, orienting and burning were imparted with the alternative functions which could be attached both to the Nether world and the Upper world. One of the functions creates favourable conditions for moving the dead, the other one moves him, and the last one directs to, etc. So, they can only work well in their different combinations: lifting up while burning and orienting; burying under the earth while breaking and orienting, etc. One must also keep in mind that under some other circumstances the final condition for moving a thing or a body (their souls) proved to be some magic formulae like «Let it goes!», «Now go thy way!» etc.

Mikhail F. Kosarev, Anatolij G. Kifishin

TWO CLAY TABLETS FROM THE GORBUNOVSKY PEATERY

The Gorbunovsky peatery (VI cut) which was discovered in Eastern Ural first functioned as a sanctuary having got a lake (which became peatery later on) based on piles and planked footways. It was investigated by Moscow archaeologist D. N. Eding (1926—1939), who failed to pay due attention to a ceramic material. The two clay tablets having unusual signs on both their sides (now being kept in Nizhnij Tagil, The State Museum-Reserve of Mining and Metallurgical Industry of the Middle Ural) dated back to the late-Siberian Neolithic (3rd millenium B. C.) have not been published yet so far. The tablets have the Proto-Sumerian scripts similar to those of the Kamennaya Mogyla and other Proto-Sumerian monuments having been recently deciphered by A. G. Kifishin. They bear some familiar names of the Sumerian deities (including Dumuzi). The appearance of the Proto-Sumerian inscriptions in this area could be well explained by the contacts of the local population with the one that migrated from the south regions. Perhaps, it was owing to one of the four waves of migrations which took place in this area from the Palaeolithic till the bronze age.

Alexander V. Kruglov

MARBLE ALTAR FROM OLBIA: RECONSTRUCTION AND INTERPRETATION

The author deals with the fragmented marble altar excavated in Olbia in 1873 by I. V. Zabelin. His principal interest is to reconstruct the original form of this piece in order to grasp understanding its figurative motifs. The garland of myrtle leaves among the stylized poppy flowers in the upper part of the fragment points out to the Eleusinian cult. The lower part shows the relief figure of winged Eros with a lyre and part of another figure being identified as the child Ploutos (he has a badly demolished horn of plenty in his hand). There could be represented two more figures, one of them being identified with Eros playing the flute, whereas symmetrical compositions with Erotes are likely to be characteristic of the Hellenistic reliefs. The analysis of both literary and iconographical sources of different types shows inner relationships between the persons represented. The author is inclined to think that the figure nearby Ploutos could well stand for the child Iakchos, who as the patron of mystes embodied their purity and devotion. The cult of Iakchos in Olbia has been testified by some local inscriptions, which have been strongly influenced by the Orphic tradition. The iconography of the relief in question reflects symbolically the main idea of a ritual purity aimed at recieving the gods' blessing by their devotees. The Olbian altar made of Pentelic marble is the Attic piece dated back to the first half of the 3rd century B. C.

ELENA N. KUVSHINOVA

POURING GODS IN CLASSICAL ART

The subject-matter of this paper is the gods making libation as they are depicted in the Greek Classical art. The meaning of this action is not quite clear now, nor ancient writers made special mention of it. The author researches into the vases showing Apollo, Artemis, Leto and Nike. The shape of phiale, a special Greek vase for making libations is likened to the Delphic omphalos. Libation on the omphalos is quite a conventional subject in vase painting. It is similar both to libation on the earth and that on the stone (as the kind of an altar). Libation is quite often combined with burning insence. One can note thereupon that plants which surrounded the gods in those pictures (laurel, palm, acanthus, olive) are marked by the «fire» semantics. The gods in question induce the sacrifice either to stand or to sit, being fully or half draped or even naked, but usually crowned and barefooted. Of a special value are both the «horns» of the altar and those of the god's (Apollo's) lyre. The horns might be well considered to be the symbolical abstraction of a sacrificial animal, which is sometimes rendered standing nearby the libationed god (a bull, a dear, a doe). Of special importance are also the birds (eagles, crows and ravens). Libation can be viewed as a member of one semantic raw: Oracle (Apollo) — the laurel of prophecy (represented by a crown, a branch of a tree or a laurel tree itself) — the raven as a prophet — the liquid libationed. Perhaps, the gods might have performed libations in honour of their non-anthropomorphic predecessors which degenerated in the Classical period: they became the gods' «attributes». Libation as a sacrificial act, having the liquid (a primordial substance) as the main agent, is likely deal with cosmogonic ideas. The «water» genesis of the cosmos has never been ignored in ancient tradition.

VALERIJ I. KUZIN-LOSEV

FUNERAL RITE: ANCIENT GREEK CULTURE AND ARCHAEOLOGICAL CULTURES OF SOUTH-RUSSIAN STEPPE (IN SEARCH OF TYPOLOGICAL PARALLELS)

The separate parties of the ancient Greek tradition which belongs to the «dark ages» are analysed in order to find out (in ritual practice as well as in mythological and epic texts) general paradigmas of such type, which revealed themselves in both the funeral rituality and verbal narratives. The revealing of certain laws of internal conformity between various semiotic systems becomes very important when dealing with the ancient Indo-European traditions, which came down to us in phenomena like the *log-house* archaeological culture of the late bronze epoch of a steppe strip of the East Europe. The use of typological method enables us to get more an insight into the reasons of existing peculiar forms of the funeral rite in those cultures, which are hard to be grasped just because of the absence of high-grade sources. The analysis of the whole *Iliad* and of the myths, by and large reflected in the poem, enables us to reveal the thoughts of the Greeks about the structure of their cosmos in the times of the «dark ages». They coinside mainly with the specific view of the world and human being which attested themselves in the South-Russian Steppe cultures. First of all, the «hero» is the complicated image, whose character has been created on the difficult balance of white and black, then, his grandiose role in community which conditions the necessity of cultivating the memory of him after his death, the creation of a special funeral and post-funeral rituality, and, the last but not the least, the creation of the «hero model» the sacrifial context of which made the basis for future cultural progress.

BORIS D. MIKHAILOV

A SACRIFICIAL RITE IN THE MOLOCHNAYA RIVER BASSIN (ENEOLITHIC AND EARLY BRONZE AGE)

The author consideres some barrows of the Neolithic and early bronze period having been excavated in the bassin of the Molochnaya river (the Nothern Azov region, near the town Melitopol', Ukraine). The rite is represented by pit culture. One can reveal as sacrificial

some dismembered skeletons which have not been destroyed until the funeral rite had been accomplished (for instance, by wild beasts or reptiles). Moreover, it is asserted that the anthropomorphous stelae which originally crowned barrows or were placed into their earthen mounds during the funeral ceremony have also been interpreted as sacrificial objects: they were fragmented, intentionally broken or beheaded. The author is inclined to account for these actions by especial belief in immortality having been originated in the Neolithic epoch and connected with the agriculture rituals. The dying god like the Egyptian Osiris or Churritan Mot must have undergone dismemeberment in order to be revived again. Some ancient parallels attest the hypothesis. The investigated region is just the one connected with the Kamennaya Mogyla, the grandiose sanctuary of natural origin having got a unique archive of the Proto-Sumerian texts. It might have been the greatest ritual centre in the Circumpontic area that had codified the new agricultural rites.

Yurij D. Nechiporenko

FAIR IN THE GOGOL'S WORKS

The early Gogol's works are closely tied with the calendar feasts and various mytho-ritualistic events. Gogol creates in the «Sorochintsy Fair» the market model of the folk culture, whereas in the «Christmas Eve» and «St. John Eve» he reproduces the folk belief model. These stories show various kinds of communication with evil spirits. The Gogol's devil originates in the folk belief, being accompanied by fairy-tale «magic assistants», which enables an ordinary man to make use of the devil rather than to make an agreement with him. The devil of the kind is the heir of the pagan chthonic gods who were proclaimed by Christianity out of law. Man who had worked for devil appeared to be fully destroyed, though, however, it is sometimes resulted in making good use of the devil (in the way the smith Vakula did). These two possibilities outline the sphere of the market agreement. Having lost his oxen, Grizko but aquires Paraska as his mate. The place of art in the folk culture is quite evident: gipsies make a performance while forming «a devil» and sell in the market, apart from the usual goods, fear and saving; moreover, they impart the fiancé with a heroic aura. The oxen in question seem to be the payment for this performance. The Gogol's poem «The Dead Spirits» shows the ritual anti-behaviour of its main character admitted in Christmas-tide (named also «the pagan days»): now the year market aquires its complete freedom. Everything can be turned into goods including «dead souls» which are able to get real money for their owner. The whole Gogol's life itself is a kind of sacrifice. A. Pletnev who was the first to have characterize young Gogol especially emphasized this peculiar feature of his when he wrote the following: «he likes sciences purely for the sake of them, and what concerns his being an artist, he is ready to stand all the privations».

Boris I. Perlov

SUMERIAN SACRIFICES IN HONOUR OF THE DEAD RULERS' STATUES (THE LAST QUARTER OF THE 3rd MILLENIUM B. C.)

The ancient Sumerians of the 3rd millenium B. C. honoured with sacrifices not only their living rulers, but the statues of their dead predecessors as well. The evidence for this is given in the Sumerian clay tablet being kept in the State Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow (Inv. I 2a 38). This tablet was published by the author in 1980 (Mesopotamia 7: «The Death in Mesopotamia»), the paper being devoted to its sacrificial aspect. The tablet enumerates offerings having been brought both to the gods and to the statues of the deified rulers, namely Ur-Baba, Ur-Nin-Ngirsu, Piri(g)me, Namma(h)ani. It has also got qauntitative and qualitative characteristics of sacrificial gifts — various kinds of butter (of both cow's and sheep's milk). It is worthy of note that offerings were being brought both to male and female statues in the same manner. These statues were erected in a small burial temple in the king's palace. The rows of figures seem to be logical and canonized. Both male and female statues stood along the opposite sides of the room, thus forming conjugal pairs.

YURI A. SHILOV

HUMAN SACRIFICES IN MYTHO-RITUALS OF THE NOTHERN BLACK SEA COAST (THE 4th — 3rd MILLENIUM B. C.)

For a long time the Soviet scholars could not distinguish human sacrifices in archaeological data recieved from this area. They regarded them as the traces of Herodotan cannibalism. Yet, human sacrifices really existed at this place, the fact having been proved by many burial mounds of the Northern Black Sea Coast. This type of sacrifices first spread over the Near Eastern countries in the process of the «Great Neolithic Revolution» which can be confirmed both by material remains and earliest Proto-Sumerian inscriptions of the Danube region. The human sacrifice is the type of a ritual which developed in the period of transition from an appropriation to a production economy. This phenomenon could have come into being at the time of forming states and migrating people from the centres of the Near East (like Çatal-Hüyük) to the Northern Black Sea Area. The author analyses some human remains which have been discovered in the burial mounds (the Khersonskaya, Zaporozhskaya and some other regions of Ukraine) and interprets them as the rituals reflected in the Indo-European cosmogonic myths, Rigveda in particular. The burial follows mytho-ritual models of death-resurrection given in this known sources. Apart from this, one should emphasize astrological aspect of the funeral images which were closely connected with certain Zodiac signs. Thorough analysis of the following features — the structure of burial mounds, their shape, disposition of human remains in the grave, as well as grave «gifts», and subsequent stages of funeral rite enabled the author to assume that human sacrifice was the most elaborate rite in this area having been populated by descendants of Indo-Europeans (Indo-Iranians). Human sacrifice was aimed at eliminating contradictions that inevitably arose in the course of development, the basic contradiction being between life and death. The highest form of ritual was self-sacrifice of a leader-priest who had become the fundamental image in the Savery ideology. The results received had both sociological and biophysic implications. In the ages to have come next, that is, the late pit culture and early catacomb one, the imaginative creativity was gradually losing its strength. Logical and constructive world outlook with its idea of priority of the spirit over the body managed to oust the previous one. The sacrificial ritual is of a higly instructive importance for both ancient and modern culture.

NATALYA M. SHKURINA

J. DE BRAJ'S «STILL-LIFE WITH A POEM PRAISING A HERRING» (1656). APPROACH TO AN INTERPRETATION

The article of the late art historian N. M. Shkurina (1948—1995) is devoted to the problem of meaning of the Dutch still-life painting. The object of her investigation is one of the most intriguing Dresden pictures which represents a herring on the table with a marble plate over it having the inscribed verses by J. Vesterban. There is expressed a praise to a herring in a somewhat exaggerated and even burlesque manner. As far as a herring is concerned, it had a lot of different meanings in the Dutch folk art, as well as in ritual meal and allegorical thinking. N. M. Shkurina's thorough analysis shows the mysterious implication of this piece which symbolically expresses the death of J. Oldenbarnevelde having been executed by Moriz Oransky on the 13th of May, 1619. J. Oldenbarnevelde, who stood for the young bourgeoisie and struggled against the Orthodox Calvinism, was regarded by his contemporaries as the victim of the old regime. The poem extolled a beheaded herring, thus reminding that both Oldenbarnevelde and his son Reiner had been beheaded, in 1619 and in 1623 correspondingly. J. Vesterban, the poet, married Anna Oldenbarnevelde, the Reiner's widow. So the still-life reminds us indirectly of sacrificial death of Oldenbarnevelde — *father and son* interpreting it in Ester context. The verses on the marble plate can be read in a peculiar way. The author provides us with a clue for both deciphering and reading the coded name of the persons executed, that is: *Oldenbarnevelde*.

JULIA YU. STARKOVA

BRATCHINA-FEAST IN ANCIENT RUSSIA

Bratchina is a pagan Slavic rite which revealed itself in various types of sacrifices and was considered to be the sacrificial ritual. Bratchina (Slavic *brat* is English *brother*) is but the feast having been prepared by all members of the community, being, virtually, a communal feast.

The analysis of the most specifical features of this phenomenon shows that bratchina had family and patrimonial genesis. The kinship based on blood relations was changed in the course of time by that based on communal food. In the Slavic history communal traditions were always very strong. Community was a close, compact world which limited any individual aspirations. The pagan Slavs considered the life on the earth to be the reflection of that on the heaven, the gods being viewed as «older» and more authoritative «natives». The Underworld having established the laws for profane individuals thereby exerted a great influence over ordinary people. The renegades were exiled from the community, they also were excluded from communal feasts. Bratchina was thought to be the go-between gods and men, especially in the case when they had come to a kind of a religious agreement. The sacrificial feast proved to be the basis of such an agreement having been the guarantee of future success in communal deeds.

LEONID I. TARUASCHWILI

DAS OPFER ALS SELBSTAUFOPFERUNG: DÄNISCHE TRADITION IN DER SYMBOLIK DES MÄRCHENS VON H. C. ANDERSEN «DER STANDHAFTE ZINNSOLDAT»

Am Anfgang handelt es sich um die Stelle des Zinnsoldaten, d. h. des Hauptperson der andersenschen Märchens, mit ihrem sittlichen Imperativ und ihr eigener plastischer Form, im gesamten System der hier vorgestellten handelnden Gestalten, sowie auch um die besondere symbolische Bedeutung ihrer aufrechter und regungsloser Körperhaltung, die auf dem kontrastierenden Hintergrund des Betragens und der Gebärden der Mehrheit anderer Gestalten sich besonders klar fühlen läßt. Dann wird eine Reihe schlußreicher Entsprechungen aus dem Gebiet herkömmlicher Symbole des dänischen nationalen Selbstbewußtseins, deren Invariant, nach der Meinung des Verfassers, die sittliche Integrität und Treue versinnbildlichende plastische Gestalt der aufrechten Haltung ist, angeführt. Besondere Aufmerksamkeit ist dem aus den Insignien des dänischen ritterlichen Elefantenordens entlehnten Sinnbild, d. h. Elefanten, welches zum weitbekannten, obwohl unoffiziellen Emblem Danemarks wurde, gewidmet. Die zur antiken Überlieferung zurückgehende und in der europäischen emblematischen Literatur des XVI—XVII. Jh. verbreitete Elefantengestalt wurde dort, was ihren gegenständlichen Inhalt betrifft, mit dem Motiv der stetigen Erhaltung des eigenen Gleichgewichts, dessen Verlust für dieses Tier verderblich ist, was aber den sittlichen Inhalt betrifft, mit dem Begriff der Unabhängigkeit, der Stetigkeit und der Treue eng verbunden. Auf dem Zusammenhang dieser Emblems mit der andersenschen Gestalt des Zinnsoldaten hinweisend, drückt der Verfasser der Abhandlung die Meinung aus, das H. C. Andersen selbst, der in seine Erzählung eine Hindeutung auf den Elefantenorden eingeführt hat, dieses Zusammenhangs bewußt war. Diese Hindeutung, die an die Verwurzelung der andersenschen Einbildungskraft in dem System der dänischen nationalen Symbole erinnert, ist eine auf dem blauen Band hängende «Pailette», die die unzugängliche Geliebte des Zinnsoldaten, die Papiertänzerin, schmückt.

Im Lichte des zentralen Symbols des Märchens gesehen, erweist sich das Betragen der Hauptgestalt als eine stete Aufopferung von sich selbst. In mytho-ritueller Hinsicht folgt solchem Opfer gewöhnlich eine Wiedergeburt im neuen höheren Zustand. Etwas ähnliches geschieht auch hier. Sterbend und verschmelzend im glühenden Ofen, verwandelt sich der Zinnsoldat in eine Art Herz, welches aber eine der zwei Hauptfiguren des dänischen Reichswappens ist. Somit stirbt er als Diener und Wächter der dänischen Monarchie und ersteht als ihr Herz, ihr heraldischer Mittelpunkt auf.

(translated by the author)

IRINA V. TOLOCHKO

TWO MARBLE RELIEFS FROM TANAIS

In 1993 while excavating the southern site of the settlement Tanais there were found many marble plates having both inscriptions and carved pictures. One of them is being dealt with in the paper. This is a fragment of a stone plate made of a white marble representing in a low relief a tree having a small bull skull on it. The fragment was found in the northwest

part of the gate, in the layer dated back to the first half of the 3rd century A. D. This piece can be compared to the well-known Tanais relief (ca. 104 A. D.) which is being kept in the Novocherkassk Museum of the Don's Cossaks. The stele shows a horseman before an altar and a tree with a similar bukranium. Besides, it has the remarkable inscription concerning the celebration of the Tanais foundation. It is assumed, that the fragment found during the excavation of 1993 is a part of a similar stele. The images of horsemen are typical of the Bosporan, Thracian, and Asia Minor's art from archaic times till the Roman epoch. The bull skull hanging on the tree (e. g. the cosmic tree of life) is viewed in the context with the fertility cults, being interpreted as a symbol of a deity, most probably, the Supreme God.

JURI P. ZAITSEV

THE SO-CALLED BURIAL VAULT OF THE PRIESTESSES HAVING BEEN FOUND IN THE LATE SKYTHIAN NECROPOLIS OF UST'-ALMA

In the spring of 1996 there was investigated the catacomb N 595, one of the vaults from the Ust'-Alma necropolis (Ukraine, Crimea), partly robbed of and yet having the remains of the two priestesses supplied with numerous grave goods.

The reconstruction of the funeral rite looks like follows. To make the burial vault ready for placing the corpses, its space was being cleaned with burning incense. Then there was placed the model of a horse in a rich garment, near the eastern wall, its head being directed towards the northern side, whereas by the south wall there were placed the fragments of five poles of a pine-tree, a square beam having five holes in it, a folded support imitating a sella curulis, a wooden disc, four fragments (?) of walnut sticks, a curved wooden plate and a red-glazed lamp, all of them having been covered with a cloth. On the back of the artificial horse there was set a large wooden vessel decorated with the sculptured figures, as well as a red-glazed plate, a hand-made censer and three other wooden vessels. It is evident, that the things just mentioned had been destroyed during the setting of a massive wooden coffin in which the dead woman of a high rank has had to be buried.

In the burial vault N 595 of the Ust'-Alma necropolis the two priestesses were buried, namely, the «older» and the «younger» ones. The former was supplied with many things of a highly extraordinary importance, designed to be used in the act of communicating with the Sun, heaven, fire and water in order to give people health and well-being. All the things of this unusual monument show that the relatives of the «older» priestess managed not only to survive but to strengen also the individual potency of the priestess after her death. Undoubtedly, the priestess was of a very high social rank having been endowed with especial authority in the late Skythian society.

TATIANA V. ZHEREBINA

THE SYSTEM OF SACRIFICIAL RITES OF THE NORTH ASIAN SHAMANISM (THE PROBLEM OF TYPOLOGY)

The paper presents the ideas on sacrifices having been worked out by the following scholars: E. A. Okladnikova, S. A. Tokarev, and A. V. Anokhin. The author also puts forward some new conceptions of sacrificial typology in the context of the shaman ideology of the North Asian autochthons.

The author is inclined to treat shamanism as the «cult of intellect». The North Asian shamanists are thought to be the first ideologists of sacrificial rite with its chronologiocal system, set, place and the outward expressions of the victims sacrificed; she also managed to draw the demarkation line between the sacrifices made for both gods and spirits which were obligatory for ordinary shamans to follow. The analysis of the shaman ideology of Siberian people enabled the author to reveal three sacrificial categories within the common rites, namely: «an individual rite», «a family one», «a public one». The status of correlation seems to belong to the second one only. According to the desire of a person who makes sacrifice by bringing offerings of various kinds, three more sacrificial models can be distinguished, that is: «a situation rite», «a season one», «one ordered by shaman». All of them can dictate certain rules concerning the treatment of space, of ritual things, of special garments, etc.

From the point of view of the formative types the author makes an attempt to single out such categories of offerings as: «to be smelled», «to be eaten», «things», «to be drunken» (with the invariants of the kind: «to be laughed at», «to be heard» etc.) which are correlated with the idea of the tripartite North Asian cosmos.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АиС — Ассоциация искусствоведов

АН СССР — Академия наук СССР

АН УССР — Академия наук Украинской ССР

АО — Археологические открытия

АП УРСР — Археологічні пам'ятки УРСР

Арх. ГМИР — Архив Государственного музея истории религии, СПб.

Арх. ИА РАН — Архив Института археологии Российской академии наук, М.

Арх. ИИМК РАН — Архив Инстиута истории материальной культуры Российской академии наук, М.

БЭ — Библейская энциклопедия (Архимандрита Никифора). — М., 1891

ВДИ — Вестник древней истории

ГИМ — Государственный исторический музей, М.

ГМИИ — Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, М.

ГЭ — Государственный Эрмитаж, СПб.

ИАК — Известия Археологической комиссии, СПб.

КСИА — Краткие сообщения Института археологии АН СССР (РАН), М.

КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры, СПб.

КФ ИА НАН — Крымский филиал Института археологии Национальной академии наук Украины, Симферополь

ЛОИА АН СССР — Ленинградское отделение Института археологии Академии наук СССР, Ленинград

МАЭ — Музей антропологии и этнографии, СПб.

МИА — Материалы и исследования по археологии

Музей «Царицыно» — Российский историко-архитектурный, художественный и ландшафтный музей-заповедник «Царицыно», М.

ОАК — Отчеты Археологической комиссии, СПб.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей

РМ — Русская мифология

РЭМ — Российский этнографический музей, СПб.

СА — Советская археология

САИ — Свод археологических источников

СЭ — Советская этнография

Труды АС — Труды Археологического съезда

Труды ГИМ — Труды Государственнного Исторического музея, М.

AA — Archäologische Anzeiger

Ahw — Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalisches Nachlasses von Bruno Meissner bearbeitet von Wolfram von Soden. — Wiesbaden, 1965—1981

AOAT — Alte Orient und Altes Testament

BA — Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft

BASOR — Bulletin of the American Society of Oriental Researches

CT — Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, London

JCS — Journal of Cuneiform Studies

JEA — Journal of Egyptian Archaeology

JHS — Journal of Hellenic Studies

JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society

K. — таблички из Куюнджикского собрания (Британский музей)

KAV — Schroeder O. Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts // WVDOG, XXXV. — Leipzig, 1920

KH — Bergmann E. Codex Hammurabi, textus primigenius, editio tertia. — Rome, 1953

KUB — Keilschrifttexte aus Boghazköi

LIMC — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich und München, 1980 sq.

MSL — Materialen zum Sumerischen Lexikon

Or — Orientalia. Roma

PBS — University Museum, University of Pennsylvania. Publications of the Babylonian Section

RE — Paulys Realencyclopädie des classischen Altertumswissenschaft

RLA — Reallexikon für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie

RMPh — Rheinisches Museum für Philologie

Roscher — Roscher W., Hrsg. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie

SD — The Sumerian Dictionary of... Pennsylvania, vol. B. — Philadelphia, 1984

SEM — Chiera Ed. Sumerian Epics and Myths. — Chicago, 1934

ŠL — Deimel A. Sumerisches Lexikon. Roma

TuMnF — Texte und Materialen der Frau Professor Hilprecht Sammlung im Eigentum der Universität Jena (Neue Folge)

UET — Ur Excavations, Texts. London

VAT — Текст, находящийся в отделе Ближнего Востока (Музей императора Фридриха-Вильгельма, Берлин)

WVDOG — Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft

YOS — Yale Oriental Series, Babylonian Texts

ZA — Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie. Berlin

СПРАВКИ ОБ АВТОРАХ

Акимова Валентина Ивановна. Родилась в 1947 г. В 1970 г. закончила Одесский государственный университет (английский язык и литература; немецкий язык). Ученица известного ученого-лингвиста Валерии Андреевны Кухаренко. Доцент кафедры английского языка Донецкого государственного университета. Кандидат филологических наук. Автор работ по проблемам стиля и интерпретации художественных текстов. Много занимаюсь научными переводами. В частности, перевела сборник материалов научной конференции ГМИИ «Этруски и Средиземноморье» (30 п. л.; М., 1990; пока не вышел в свет) и др. Люблю музыку, искусство, журналистику. Имею много публикаций в периодической печати. В настоящее время работаю над докторской диссертацией о Бахтине в англо-американском литературоведении.

Акимова Людмила Ивановна. Родилась в 1948 г. В 1972 г. закончила истфак МГУ по кафедре зарубежного искусства, в 1975 г. — аспирантуру там же. Кандидатская диссертация посвящена раннеклассической древнегреческой скульптуре, докторская (1992) — мифоритуальному анализу системы фресок Феры. С 1979 г. работаю в античном отделе ГМИИ им. А. С. Пушкина, храню коллекцию античной скульптуры. Участвовала в ряде международных выставок и конференций. Один из организаторов «Учебного музея слепков в РГГУ» (1997). Издатель, составитель и автор ряда книг: «Античная скульптура в собрании ГМИИ им. А. С. Пушкина» (1987), «Античное искусство» (1988, в соавт. с Н. А. Дмитриевой); «Жизнь мифа в античности» (1988), «Образ — смысл в античной культуре» (1990); «Этруски и Средиземноморье» (1994); «Сокровища Трои из раскопок Генриха Шлимана» (1996, в соавт. с В. П. Толстиковым и М. Ю. Трейстером); «Троя и Шлиман» (1996); «Введение в храм» (1998); «Искусство дворцов Эгейского мира» (1999); «Троя и ее сокровища» (материалы международной конференции, в печати) и др. В настоящее время работаю над монографией «Система древнегреческих праздников».

Балонов Феликс Рахмильевич. Родился 6 мая 1944 г. в Вологде. В 1972 г. окончил с отличием исторический факультет Ленинградского государственного университета по кафедре археологии. Дипломная работа — «Таксономическая классификация кладов эпохи бронзы» опубликована под названием «Этюды о кладах» в книге: Клейн Л. С. Археологическая типология. Л., 1991 (гл. XVI. С. 315—337). Кандидат исторических наук (1996 г.). Тема диссертации — «Культ коня и колесницы в скифо-сарматскую эпоху у народов евразийских степей и предгорий».

Сферы научных занятий: археология эпохи бронзы и скифо-сарматская, статистико-комбинаторные методы в археологии, семиотика древнего искусства, индоевропейской мифологии растений (опубликовано около 40 статей); литературоведение: историософские и мифологические аспекты в творчестве М. Булгакова, Ф. Достоевского, Е. Замятина, М. Зощенко, Вяч. Иванова, И. Ильфа, Л. Толстого и др. писателей XIX—XX вв. (опубликовано около 70 работ); разработка общей и частной теории заимствований и влияний.

В настоящее время — старший научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Российского НИИ культурного и природного наследия РАН.

Баранов Александр Николаевич, 1948 г. рождения. Искусствовед, сотрудник ГМИИ им. А. С. Пушкина с 1972 г., в 1996—1997 гг. заведующий, в настоящее время заместитель заведующего новым отделом «Учебный художественный музей» в РГГУ. Кроме статей по основной специальности, в разные годы печатал статьи о театре и драматургии и художественные переводы (новейшие публикации — в сборнике «Введение в храм». М., 1998), работал актером и режиссером в различных театрах-студиях.

Вальтер Буркерт. Родился 2 февраля 1931 г. в Нойэндеттельсау в Германии (Бавария).

1950—1954 — изучение античности, истории и философии в университетах Эрлангена и Мюнхена.

1955 — защита диссертации в университете Эрлангена на степень доктора философии: Zum altgriechischen Mitleidsbegriff («О древнегреческом понятии сострадания»).

1957—1962 — ассистент в университете Эрлангена.

1961 — присвоение докторской степени (Habilitation) в университете Эрлангена за труд «Weisheit und Wissenschaft» («Мудрость и знание»).

1961—1966 — приватдоцент в университете Эрлангена.

1965—1966 — младший сотрудник в Центре по изучению эллинской культуры (Center for Hellenic Studies), Вашингтон.

1966—1969 — профессор-классик в Техническом университете Берлина.

1968 — преподавание в Гарвардском университете.

1969—1996 — профессор по кафедре классических древностей в Цюрихском университете.

1977 — профессор по кафедре классической литературы в Калифорнийском университе в Беркли.

1982 — Karl Newell Jackson Lectures в Гарвардском университете.

1986—1988 — декан философского факультета I Цюрихского университета.

1988 — преподавание в Калифорнийском университете в Лос Анджелесе.

1989 — Gifford Lectures в Ст. Эндрюс, Шотландия.

1996 — по выходе на пенсию: Почетный профессор Цюрихского университета.

1998 — Tanner Lecture о человеческих ценностях в Энн Арбор, Мичиган.

Ординарный член Берлинско-Бранденбургской Академии наук (1994). Член-корреспондент Британской Академии (1975), Гейдельбергской Академии наук (1977), Брауншвейгского научного общества (1983), Баварской Академии наук (1984), Австрийской Академии наук (1988);

иностранный член Американского философского общества (1987), Американской Академии искусств и наук (1988);

почетный член Общества по содействию в изучении эллинской культуры, Лондон (1982); иностранный член Ордена за заслуги перед наукой и искусством (1999), доктор юриспруденции Университета в Торонто (1988), доктор философии Фрибургского университета (Швейцария) (1989), доктор теологии Высшей школы Нойэндеттельсау (1993); доктор филологии Оксфордского университета (1996); премия Балзана (1990); премия Ингерсолла (1992).

Опубликованные книги:

1. Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon (Мудрость и наука. Исследования о Пифагоре, Филолае и Платоне), 1962. Английское издание: Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, 1972.

2. Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе), 1972. Издана на англий-

ском: Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth, 1983. На итальянском — 1981.

3. Griechische Religion des archaischen und klassischen Epoche (Греческая религия архаической и классической эпохи), 1977. Издана на английском: Greek Religion Archaic and Classical, 1985; на итальянском, 1984, португальском, 1993 и греческом, 1993.

4. Structure and History in Greek Mythology and Ritual (Структура и история в греческой мифологии и ритуале), 1979. Издана на итальянском, 1987 и греческом, 1993.

5. Die Orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur (Религия и литература греков ориентализирующей эпохи). Издана на английском: The Orientalizing Revolution, 1992.

6. Ancient Mystery Cults (Древние мистериальные культы), 1987. Издана на итальянском, 1989, немецком, 1990, французском, 1992, бразильском, 1992.

7. Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen (Происхождение дикаря. Миф и ритуал жертвоприношения у греков), 1990. Издана на итальянском, 1992, французском, 1998.

8. Creation of the Sacred (Сотворение священного), 1996. Издана на немецком: Kulte des Altertums — Biologische Grundlagen der Religion, 1998.

Горожанкина Елена Михайловна, 1953 г. р. В 1975 г. окончила Московский энергетический институт и получила направление во ВНИИ комлексных топливно-энергетических проблем, где работала в должности ст. н. с. до 1984 г. В 1980 г. поступила в аспирантуру при Госплане СССР. Неоднократно принимала участие в археологических экспедициях. После научной командировки в Ташкент и поездки в Самарканд окончательно убедилась в необходимости сменить специальность. В 1984 г. перешла на работу экскурсоводом в Останкинский дворец-музей и поступила учиться в МГУ на искусствоведческое отделение. С 1986 г. и по сегодняшний день работаю ст. н. с. сектора Востока, хранителем фонда драгоценных металлов в музее-заповеднике «Царицыно» (ранее Музей декоративно-прикладного искусства народов СССР). В 1996 г. защитила диссертацию по ювелирному искусству народов Средней Азии и Казахстана. Круг научных интересов охватывает вопросы традиционного и народного искусства, семантики украшений и костюма.

Дмитриева Татьяна Николаевна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, хранитель фонда архаических и традиционных верований Государственного музея истории религии в Санкт-Петербурге. Родилась в 1950 году в Ленинграде. В 1972 г. окончила Ленинградский государственный университет (исторический факультет, кафедра археологии). С 1978 г. работает в Государственном музее истории религии. В 1985 г. защитила кандидатскую диссертацию о методе изучения религиозных представлений по археологическим источникам позднего палеолита. В 1971—1994 гг. принимала участие в раскопках позднепалеолитических памятников в Костенках (экспедиции ЛОИА АН СССР — ИИМК РАН). Участвовала в организации ряда научных конференций: «Реконструкция древних верований: источники, метод, цель»; «Вещь в контексте культуры»; «Чужая вещь в культуре», «Животные и растения в мифоритуальных системах». Сфера научных интересов — специфика архаического менталитета, интерпретация палеолитического искусства, в частности, орнаментов и нефигуративных изображений. В числе последних работ: Методы изучения и интерпретации палеолитических нефигуративных изображений (Историографи-

ческий обзор) // Ритуал и ритуальный предмет. СПб., 1995; К характеристике изобразительной системы первобытных охотников и собирателей // Там же; Проблемы изучения палеолитического орнамента // Сакральное в истории культуры. СПб., 1997; Некоторые особенности изобразительной системы искусства палеолита // Теория и методология архаики. Вып. 1, 2. СПб., 1998.

Ерофеева Наталья Норайровна, родилась 13 марта 1939 г. в Москве. В 1962 г. окончила Московский архитектурный институт. С 1974 г. — кандидат архитектуры. Предметом научного интереса являются пережитки архаического сознания, сохраняющиеся в культуре развитых цивилизаций, которые воспроизводятся в геометрии архитектурных сооружений и орнаменте, пространственной структуре обряда и композиционной структуре мифологических текстов. За период научной деятельности опубликовано более 30 статей и докладов, в том числе в энциклопедии «Мифы народов мира», сборниках «Структура текста-81» (ред. Вяч. Вс. Иванов), «Образ — смысл в античной культуре» (ред. Л. И. Акимова), «Диалог культур» (ред. И. Е. Данилова), «Этруски и Средиземноморье» (ред. Л. И. Акимова), «Город и искусство» (ред. Э. В. Сайко), «Введение в храм» (ред. Л. И. Акимова). Опубликована монография «Дело о полку Игореве» (1997). Готовится к печати книга «Морфологические парадоксы этрусской ономастики».

Жеребина Татьяна Владимировна — кандидат исторических наук, зав. экспозиционно-выставочным отделом Государственного музея истории религии в Санкт-Петербурге, родилась в 1939 г. в г. Серпухове Московской области. Получила высшее образование на историко-филологическом факультете Московского государственного педагогического института в статусе преподавателя русского языка, литературы и истории. С 1965 г. работает в Государственном музее истории религии. Защитила кандидатскую диссертацию по теме «Религиозный синкретизм (традиционные верования якутов и христианство)». В течение всей научной жизни в музее занимается изучением шаманизма у народов Сибири. В связи с этой проблемой была хранителем фонда сибирских коллекций, составителем каталога по шаманским собраниям ГМИР; руководила научными экспедициями по изучению шаманизма у якутов, бурят, хантов, нанайцев; была автором нескольких выставок о тайнах сибирского шаманства.

По разным аспектам шаманизма подготовила и опубликовала более 30 научных статей, докладов и сообщений на внутрисоюзных и международных научных конференциях.

Среди наиболее значительных публикаций: Секуляризация якутской мифологии // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1981; Христианство и традиционные верования якутов // Актуальные проблемы изучения истории религии. Л., 1976; К вопросу о «черном» и «белом» шаманстве у якутов // Религия первобытного общества в свете современных данных. Л., 1984; Пережитки культа природы у некоторых народов Сибири (по материалам экспедиций ГМИР) // Научно-атеистические исследования в музеях. Л., 1987; Особенности процесса трансформации традиционных праздников у народов Сибири // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1986.

Зайцев Юрий Павлович (род. 16. 06. 1967 г.), научный сотрудник Крымского филиала Института археологии Национальной Академии наук Украины, кандидат исторических наук. В 1991 г. закончил исторический факультет Симферопольского государственного университета им. М. В. Фрунзе, в 1996 г. за-

щитил кандидатскую диссертацию «Неаполь Скифский во II в. до н. э. — III в. н. э.» Автор более чем сорока статей и публикаций, посвященных различным вопросам позднескифской археологии, проблемам истории и археологии Неаполя Скифского, античной археологии Северного Причерноморья. С 1979 г. — постоянно участвует в исследованиях Неаполя Скифского, с 1981 г. — работает во многих экспедициях на территории Крымского полуострова. В 1992—1993 гг. руководил раскопками Южного дворца Неаполя Скифского — предполагаемой резиденции царя Скилура, в 1993—1997 гг. — проводил крупномасштабные исследования позднеантичных могильников в Юго-Западном Крыму, участвовал в раскопках Усть-Альминского некрополя — крупнейшего и самого яркого среди позднескифских могильников Крыма.

Сфера научных интересов: Неаполь Скифский, позднескифская культура в Крыму, царство Скилура в Северном Причерноморье, хронология и история Северного Причерноморья позднеэллинистического времени.

Кифишин Анатолий Георгиевич. Родился в 1935 г. Окончил истфак Черновицкого университета и Восточный факультет Ленинградского университета, аспирантуру Института востоковедения АН СССР. Шумеролог. Основные вехи научного развития:

1963—1964 гг. — изучение «ритуальных рядов» и их замкнутых «круговых систем» (работы о Западных и Восточных кварталах Лагаша);

1966 — изучение «системы предопределений» (МЕ) в шумерских поэмах;

1965—1969 — определение доказательств в хронологической системе шумеро-вавилонян IV—II тыс. до н. э. и создание списка «годовых формул» с 2203 по 1625 гг. до н. э.;

1967—1969 — переводы шумеро-вавилонских поэм;

1970 — рукописная монография в двух томах «История Шумера»;

1972—1975 — изучение древнеегипетских папирусов (под руководством Д. Г. Редера) и «Текстов пирамид»;

1974 — изучение греческой мифологии и начало работы над генеалогическими картами;

1976—1980 — историософское и мифоритуальное осмысление философских систем К. Юнга, К. Ясперса, М. Хайдеггера, Б. Кроче, Р. Коллингвуда, Э. Тэйлора, Дж. Фрэзера. Изучение археологии палеолита, мезолита и неолита Европы, Азии и Африки; геологии и палеонтологии Земли и моделей космического пространства;

1981—1986 — мифоритуальное изучение первоисточников, посвященных шумерским небесам и преисподней. Сравнительное изучение геноструктуры греческой, славянской, германской, кельтской, иранской, индийской, шумерской, ассиро-вавилонской и египетской мифологий;

1987—1990 — изучение праславянской мифологии по манускриптам историков XVI—XVIII вв. (т. н. «наследие тамплиеров»); создание антологии «Русский народный календарь» (в 4-х томах, рукопись);

1990—1993 — оформление ритуальных таблиц в некую законченную систему; работа над ритуалистикой;

1994—1998 — работа с текстами архива Каменной Могилы. Подготовка монографии «Каменная Могила. Опыт дешифровки протошумерских надписей XII—III тыс. до н. э. Т. I»;

1999—2000 — дешифровка протонадписей палеолита франко-кантабрийских пещер и уральских писаниц.

Кифишина Оксана Анатольевна. Родилась 26 января 1973 г. в Москве. В 1990 г. закончила среднюю школу № 43 (1277) с преподаванием ряда предметов на немецком языке. Затем была принята на должность смотрителя в ЦДП ВООПиК, где проработала два года. В 1991 г. поступила на исторический факультет МГУ, одновременно преподавала историю в школе — 5 лет. В 1997 г. защитила на «отлично» дипломную работу «Роль женщины в семье в Афинах классического периода». Поступила преподавателем истории в гимназию «Свет», где и преподаю в настоящее время историю, литературу и географию. Кроме того, более трех лет являюсь певчей клироса храма Св. Митрофания Воронежского. В свободное время люблю читать и слушать музыку.

Косарев Михаил Федорович, доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института археологии РАН. Родился в 1931 г. в дер. Ярок Карасукского района Алтайского края (ныне Новосибирская обл.). В 1954 г. окончил историческое отделение историко-филологического факультета Томского университета. Пять лет работал в системе народного образования — сначала сельским учителем, затем инспектором райОНО. В 1959 г. поступил в аспирантуту при Институте археологии АН СССР. В 1964 г. защитил кандидатскую диссертацию («Бронзовый век Среднего Обь-Иртышья»), в 1976 г. — докторскую диссертацию («Бронзовый век Западной Сибири»).

Опубликовал около 150 научных работ, в том числе книги: «Древнейшие культуры Томско-Нарымского Приобья» (М., 1974), «Бронзовый век Западной Сибири» (М., 1981), «Западная Сибирь в древности» (М., 1984), «Древняя история Западной Сибири: человек и природная среда» (М., 1991), «Из древней истории Западной Сибири: общая историко-культурная концепция» (М., 1993). Соавтор двух коллективных монографий: «Археология СССР. Эпоха бронзы лесной полосы» (М., 1987) и «Археология. Неолит» (М., 1996). Готовит к публикации книгу «Основы языческого миропонимания (по урало-сибирским археолого-этнографическим материалам)», начал разработку новой плановой научной темы «Проблемы этнографического моделирования в археологии».

Основной круг научных интересов: этногенез и этническая история западносибирских народов; экологические аспекты древней истории Западной Сибири; проблемы палеоэкономических, палеосоциальных и палеомировоззренческих реконструкций; методологические аспекты историко-археологических исследований. С 1989 по 1994 гг. возглавлял Отдел каменного и бронзового веков Института археологии РАН; с 1990 г. руководит межсекторальным методологическим Семинаром «Проблемы реконструкций древних верований».

Кувшинова Елена Николаевна. Родилась я в Пензе 7 января 1966 г. Мои родители преподавали рисунок в Пензенском инженерно-строительном институте. Одно из событий мне запомнилось надолго. В три с половиной года отец привел меня в рисовальный класс. Когда я перешагнула порог, я застыла как вкопанная от ужаса и восхищения, увидев рычащего льва. Это была копия античной маски, висевшая высоко на стене так, что возникало впечатление, что этот оскаленный лев вот-вот выйдет из стены... Таков был мой первый шаг к познанию античного искусства.

В 1989 г. я окончила Пензенское художественное училище им. К. А. Савицкого. Но страсть к античному все же взяла свое. Она заставила меня приехать в Москву, в 1992 г. поступить в Академический институт им. В. И. Сурикова, где я экстерном окончила дневное отделение теории и истории искусств в 1995 г.

В 1999 г., окончив аспирантуру санкт-петербургского Академического института им. И. Е. Репина, защитила диссертацию по кипрским мозаикам. Благодаря грантам Фонда Дж. Сороса, РГНФ, аспирантскому гранту санкт-петербугской мэрии, персональной президентской стипендии из Академии художеств и Правительственной стипендии, полученной при содействии Ассоциации искусствоведов, я имела возможность заниматься в архивах и запасниках Департамента древностей Кипра, участвовать в VIII Интернациональном коллоквиуме по греко-римским мозаикам, а главное — видеть античные памятники в оригинале, подолгу их изучать, бродить по полям археологических раскопок и даже рисовать. Из моих публикаций я бы хотела выделить две — «Животные и Времена Года в римских мозаиках» (Москва, РАХ, 1996) и «Мозаика с изображением двух возливающих богинь из Эрмитажа» (Лозанна, 1997).

Кузин-Лосев Валерий Иванович. 36 лет. Закончил исторический факультет Донецкого государственного университета. С 1989 г. работает научным сотрудником Донецкого областного краеведческого музея. Круг научных интересов связан с изучением культуры и истории древних индоевропейских народов степного пояса Восточной Европы. Более узкая специализация — срубная археологическая культура, историческая семиотика. Имеет ряд печатных работ.

Михайлов Борис Дмитриевич, 1936 г. р. Родился в Мелитополе. Закончил Харьковский государственный университет по исторической специальности. Археологией занимается с 1961 г. Своим учителем в этой области считает выдающегося ученого В. Н. Даниленко. Участник археологических экспедиций Института археологии АН Украины в Северном Приазовье. Работал старшим научным сотрудником, затем директором Мелитопольского краеведческого музея (1970—1986). Участвовал в создании ряда филиалов этого музея и около 50 народных музеев в области. С 1983 г. постоянно руководит археологическими экспедициями на Каменной Могиле. С 1986 г. директор Государственного историко-археологического музея-заповедника «Каменная Могила». Автор целого ряда книг по краеведению, научных статей и монографии «Петроглифы Каменной Могилы на Украине» (1994 г.). Недавно вышла научно-популярная книга на ту же тему «Подземный Эрмитаж» (1998 г.).

Нечипоренко Юрий Дмитриевич родился в г. Ровеньки Луганской области, закончил кафедру биофизики физфака МГУ, кандидат физ.-мат. наук. С 1988 года опубликовал в центральных изданиях около сотни рассказов, эссе и статей. Область интересов — культурология, арт-критика, философия языка и художественная критика. Член Союза писателей (принят за рассказы и статьи для детей, опубликованные в журналах «Пионер», «Трамвай», альманахе «Кукареку» и др.). Основные публикации — в журналах «Москва», «Слово», «Знамя», «Россия XXI», «Декоративное искусство», «Волшебная гора», «Дружба народов», «Юность», «Новая Юность» — и в «Независимой газете». Использовал псевдонимы «Юрий Шевченко», «Вадим Балдуев», «Юрий Соколов» и др. Участвовал в международных конференциях по логике языка, философии науки, организовал ряд художественных акций и выставок.

Пархоменко Любовь Александровна. Родилась в 1953 г. в Казахстане. Трудовую деятельность начала в Тольятти на строительстве города (до 1978 г.). В Самаре, в вечерней художественной школе, занялась впервые живописью, продолжила образование в Москве, в заочном университете искусств. В 1984 г.

поступила на дневное отделение истфака МГУ, на кафедру истории искусств, которую закончила в 1989 г. Писала дипломную работу у Э. С. Смирновой. Затем работала в Камчатском отделении Советского фонда культуры искусствоведом-референтом. С апреля 1995 г. — в редакции газеты «Художник России». Член Союза художников России (1996 г.). Имела ряд персональных выставок: в МГУ, в Московском фонде культуры и др. В настоящее время — аспирант истфака МГУ, начинаю работать над диссертацией по древнерусским иконам.

Перлов Борис Ильич. Родился в 1941 г. В 1970 г. закончил истфак МГУ им. М. В. Ломоносова (кафедра истории древнего мира). Ученый секретарь ГМИИ им. А. С. Пушкина. Кандидат исторических наук. Специалист по культуре и письменности древней Месопотамии. Диссертация посвящена проблеме возникновения и становления писцового образования в Шумере и Вавилонии в III тыс. до н. э. Тема жертвоприношения в Шумере для автора не нова. Несколько лет назад он, исходя из клинописных текстов, хранящихся в коллекции ГМИИ, подготовил публикацию одного из них, посвященного статуям умерших шумерских правителей. На основе ее был прочитан доклад на XXVI Международной ассириологической конференции в Копенгагене, опубликованный в 1980 г. в ее материалах. В настоящее время работает над изданием шумерских клинописных текстов из коллекции ГМИИ. Опубликован ряд работ по экономической истории Шумера и истории возникновения образовательной системы в Месопотамии. Подготовлена монография (в соавторстве с ассириологом И. С. Клочковым) «Грамота и школа в древней Месопотамии» (6 п. л.). Участвовал в международных ассириологических конференциях в Копенгагене, Вене, Лейдене.

Старкова Юлия Юрьевна, 1974 г. р. Закончила исторический класс школы № 46, за время обучения в которой написала курсовую работу «Языческие верования Древней Руси». С 1992 по 1997 гг. обучалась на историческом факультете Университета Российской Академии образования. Дипломная работа — «Элементы язычества в городской культуре Древней Руси X—XIV вв.» В данной работе были использованы археологические и этнографические материалы по городам России.

В 1992, 1993, 1997 гг. работала в Евпаторийской археологической экспедиции на памятнике Кара-Тобе под руководством С. Ю. Внукова, занимающейся раскопками греко-скифского поселения; в 1993—1994 гг. — в Центре археологических исследований (г. Москва) под руководством А. Г. Векслера; в 1995 г. в Смоленской археологической экспедиции по исследованию памятника Гнездово, под руководством Т. А. Пушкиной. В 1991 г. работала в Российской библиотеке по искусству. В 1992 г. участвовала в археологических работах, проводимых на Манежной площади. С 1993 г. — сотрудница ГМИИ им. А. С. Пушкина (Отдел нумизматики). В 1997 г. поступила в аспирантуру на кафедру Истории России в Российский Университет Дружбы народов. Сейчас готовлюсь к защите кандидатской диссертации по славянской мифологии.

Толочко Ирина Викторовна, родилась в 1969 г. в Ростове-на-Дону. В 1986 г. закончила среднюю школу, поступила на исторический факультет Ростовского государственного университета. Тема дипломной работы — «К вопросу семантической интерпретации археологического материала» (науч. руковод. доцент В. Я. Кияшко). В работе рассматривались теоретические основы интерпретаций знаковых систем древнего изобразительного искусства. С 1991 г. — научный сотрудник археологического музея-заповедника «Танаис», с 1996 г. — аспирант Рос-

товского государственного университета. В 1997 г. переведена соискателем в Институт археологии РАН, сектор классической археологии (науч. руководители — Т. М. Арсеньева и В. Я. Кияшко). Тема диссертации — «Могильники Танаиса и городищ Нижнего Дона». В 1996 г. получила стипендию им. Йозефа Мяновского, Институт археологии Варшавского университета. Интересующие проблемы — погребальный обряд как культурное явление, погребальный инвентарь, мировоззрение, этническая и социальная история населения Нижнего Дона III в. до н. э. — V в. н. э. В числе последних работ: Tanais — the North-Eastern Outpost of the Ancient World // Novae and the Romans on Rhine, Danube, Black Sea and beyond the Frontiers of the Empire. Warszawa, 1996 (в соавт. с Т. М. Арсеньевой, Л. М. Казаковой, С. А. Науменко); Zwei Marmorreliefs aus Tanais // Eurasia antiqua. Bd. 2, 1996.

Финогенова Светлана Ильнинична, родилась в 1940 г. в Москве. С 1968 г. работает в Государственном музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, куда она пришла после окончания учебы в аспирантуре на кафедре археологии МГУ им. М. В. Ломоносова. Кандидат исторических наук. С 1959 г. ежегодно принимает участие в археологических экспедициях, изучая греческие колонии Северного Причерноморья. В настоящее время является начальником Гермонасской экспедиции в станице Тамань Краснодарского края. Сфера интересов С. Финогеновой связана с изучением материалов Таманского городища, а также с изучением памятников античного прикладного искусства: издан ряд работ по античной резной кости, терракотам, античным геммам. В 1993 г. опубликован каталог античных инталий, хранящихся в ГМИИ им. А. С. Пушкина. В настоящее время работает над каталогом терракот.

Хршановскнй Владнмнр Андреевнч родился в Ленинграде в 1948 году. Окончил исторический факультет Ленинградского государственного педагогического института им. А. И. Герцена, специализируясь в области античной истории. Научным руководителем всех его курсовых и дипломной работы, посвященной социально-политическим воззрениям Полибия, был Владислав Николаевич Андреев, прививший любовь к историческому источнику, его анализу и интерпретации. Первому серьезному знакомству с античной историей и познаниям в области латинского языка он обязан Лие Менделевне Глускиной.

Поступив по окончании института в аспирантуту Государственного музея религии и атеизма, он был вынужден на 10 лет отвлечься от любимых античных сюжетов и посвятить их знакомству с вневероисповедными формами религии, которые стали темой его кандидатской диссертации. Однако при этом, не упуская из виду давней желанной цели, он с 1972 года участвует в работе античной археологической экспедиции музея в Восточном Крыму на некрополе Илурата. Руководитель этой экспедиции — Михаил Моисеевич Кубланов — со временем становится его наставником, обеспечив преемственность в исследовании памятника. С 1984 года автор статьи на протяжении 14 полевых сезонов возглавляет работу отряда на некрополе Илурата, а с 1989 года, параллельно и на некрополе другого боспорского города — Китея.

Был соорганизатором (вместе с Т. Н. Дмитриевой) и участником четырех конференций Музея (Реконструкция древних верований: источники, метод, цель, 1990; Вещь в контексте культуры, 1992; Чужая вещь в культуре, 1994; Животные и растения в мифоритуальных системах, 1996). В соавторстве с И. А. Тульпе опубликована статья «Кремни в погребально-поминальной обрядности Боспора» (1997).

Чекоданова Ксения Константнновна, выпускница филологического факультета Ленинградского государственного университета, работает старшим научным

сотрудником в Государственном музее истории религии в Санкт-Петербурге. В Музее она занимается музейной педагогикой, считает, что музейная территория должна стать пространством межэтнического, межконфессионального диалога. Общепонятный язык общения предлагает современное искусство. Использование его возможностей в музейной практике может дать интересные результаты.

В сфере научных интересов К. К. Чекодановой находится изучение в архаическом контексте мифоритуальных и предметных форм искусства XX века. К. К. Чекоданова — участница многих конференций, на которых выступала с докладами по теме своей научной работы. Основные ее идеи изложены в статьях: Образ сферической вселенной у А. Платонова // Реконструкция древних верований. Источники, метод, цель. СПб., 1991; Архаический источник судебного театра // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993; Архаика и современность: трансформация «Единого сюжета» мифологии в искусстве абсурда // Смыслы культуры. Материалы конференции. СПб., 1996.

Шилов Юрий Алексеевич. Родился в 1949 г. на Украине. В 1972 г. окончил исторический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова по кафедре археологии, затем аспирантуру при киевском Институте археологии Академии наук Украинской ССР (1977 г.). Кандидат исторических наук. Многие годы работал в Киеве, в Институте археологии АН УССР (затем НАН Украины). Занимался полевой археологией, раскапывал курганы эпохи энеолита-бронзы, в которых пытался видеть не просто комплексы определенных наборов вещей, но образно-смысловую систему. Размышления над этим материалом привели к открытию, что курганы отражают уровень менталитета, свойственный индоевропейцам и отраженный в позднейших письменных индийских источниках — «Ригведе», «Махабхарате» и др. На этой основе была создана монография «Прародина ариев» (Киев, 1995; М., 1997), а также ряд других научных, научно-популярных и художественно-публицистических книг: «Космические тайны курганов» (М., 1993), «Брама безсмертя» (1996); «Гандхарва — арийский спаситель» (1996); «Homo soveticus» (1996). Соавтор учебного пособия «Археологические исследования курганов» (1986 и 1989). Автор курса лекций «Праистория Руси» (1997). С конца 1996 г. — руководитель научно-культурологического центра Российского общенародного двнжения. Действительный член Русской Православной академии, Украинской академии Оригинальных идей, ряда обществ. Член Союзов писателей Украины и России.

Шкурина Наталья Михайловна. Родилась в 1947 г. Умерла в 1995 г. в Москве. В 1971 г. окончила механический факультет Московского авиационно-технологического института, но, проработав по специальности почти десять лет, решила стать искусствоведом. В 1980—1986 г. она училась на вечернем отделении истфака МГУ, на кафедре зарубежного искусства. Параллельно она работала в ГМИИ, начав путь уборщицей и закончив его младшим научным сотрудником Отдела репродукций. Наталью Мнхайловну отличала глубокая проницательность, а также неординарные знания в самых разных областях как естественной, так и гуманитарной сферы. Все свободное время она проводила над книгами. Ей удалось написать, помимо (бесследно исчезнувшей на кафедре в МГУ) дипломной работы о голландском натюрморте XVII в., еще несколько статей, весьма далеких от традиционной формальной методологии. В них Н. М. Шкурина пыталась увидеть внутренний смысл отраженных в искусстве вещей, что доступно далеко не каждому исследователю (см. ее единственную опубликованную статью в сборнике «Введение в храм». М., 1998).

(Ред.)

Л. И. Таруашвили

Л. И. Акимова

Н. Н. Ерофеева

Ф. Р. Балонов

А. Н. Баранов

Е. М. Горожанкина

Т. Н. Дмитриева

Вальтер Буркерт

Т. В. Жеребина

Ю. П. Зайцев

А. Г. Кифишин

О. А. Кифишина

М. Ф. Косарев

А. В. Круглов

Е. Н. Кувшинова

В. И. Кузин-Лосев

Б. Д. Михайлов

Ю. Д. Нечипоренко

Л. А. Пархоменко

Б. И. Перлов

Ю. Ю. Старкова

В. И. Акимова

И. В. Толочко

С. И. Финогенова

В. А. Хршановский

К. К. Чекоданова

Ю. А. Шилов

Н. М. Шкурина

СВОДНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Аарон — 148 сл., 148 (жезл), 149 (три казни), 152 (между живыми и мертвыми), 152 (смерть), 158 (процветший жезл), 162, 168, 175, 181
Аахен, Музей Сюрмонд — 338
Абзу (Апсу) — 103 сл., 119, 154, 165, 462
Абзу Лахама — 109, 119
Абиссиния — 411, 453
Абрамова З. А. — 38
Абу, бог — 108, 165
Абу-Салабих — 91
Абукун, царь — 167, 180—181
Авары — 293
Авдеево, стоянка — 18, 20, 21
Авдиев В. И. — 87, 90
Авдусин Д. А. — 258, 263
«Авеста» — 375, 376
Авив, 14-й день — 150
Авлида — 471
Авраам — 129, 455
Авсоний — 436
Австралия — 11, 14, 21
Автолик — 205, 210
Агамед — 464
Агамемнон — 189, 219, 232, 462
Агесилай — 471
Агиа Триада, Крит — 204 (сарк.)
Агнец-жертва — 150 (=Ягве)
Агон — 433 сл., 467
Агрессия, рит. — 406 сл., 427 сл., 443
Адагур, рит. сосуд — 115
Адад (Ишкур), бог — 155
Адапа — 165
Адити — 59, 64, 73
Адитьи — 59
Адонис — 87, 211, 377, 476
Адонис-Аттис — 446
Адриан, импер. — 321
Азалулу — 180
Азан, сын Аркада — 196
Азия Северная — 23 сл.
Азово-Черноморская степь — 69
Азовское море — 68
Аид — 219, 280, Аид-Плутон — 219
Аимдугуд — 180
Айкс (дельф.) — 203 сл., 210
Ай-Тодор — 292
Айны — 28, 37, 53
Ак-Хая, алт. — 35
Акакаллис — 202
Аканф «медвежья лапа» — 229
Акимова В. И. — 405, 495
Акимова Л. И. — 8, 162, 165, 168—169, 181—182, 186, 189, 192—193, 199, 207, 208, 211, 336, 338, 375, 380, 382, 405, 495
Акишев А. К. — 373, 379—380
Аккад — 65, 93 (династия)
Акротири (о. Фера) — 212
Аксаков С. — 391
Актеон — 346, 348
Алалах — 452
Албания — 451
Алгонкины — 142
Александр Македонский — 427, 433, 462
Алексеев А. Ю. — 41, 44, 51
Алексеев Н. А. — 26, 27, 28, 38, 39, 51
Алексеева Е. М. — 317
Алешина Е. А. — 197
Алиман А. — 137, 168
Алкамен — 322
Алкеста — 240
Алкиной — 140
Аллах — 410
Алтай — 29, 38, 45, 126, 141, 474
Алтайцы — 25, 28, 38, 39
Алтарь — 94, Гудеа — 98, 278 сл., из Ольвии и Херсонеса — 290, Пасиада в Херсонесе — 292, шрута — 66
«Алтарь Отечества» — 136, 140
Алфея — 189
Адьба, герцог — 350 сл.
Альет, бог — 397
Альпы — 126
Альтман М. С. — 208
Амарна — 165
Амброз А. К. — 317
Амвросиевка, стоянка — 17, 21, кострище — 17
Амдуат — 157
Аменемхет II — 216
Америка, Северная — 20, 23, 24, 36, 40, 143, 196, Южная — 11
Амрита — 70
Амстердам, Гос. Музей — 345
Амур — 34, 40, 41, 126, 133
Амфитрион — 470
Ан(у), бог — 107, 122, 161, 165—166, 177—178, 180, гробница — 122, 178
«Ан-Анум» — 120 сл.
Анабару, р. — 43
Анат, богиня — 86
Анати Э. — 126
Анатолия — 56, 61, 167, 169, 200
Анахита — 454
Андания — 281 (элевс. мист.)
Андерсон Х. К. — 361 сл.
«Лебединое гнездо» —
«Оле Лукойе» — 366
«Психея» — 361
«Русалочка» — 361
«Стойкий оловянный солдатик» — 345, 361—362, 367
«Хольгер Датчанин» — 366—367
Андреев М. С. — 375, 380
св. Андрей, ап. — 108 (празд.)
Андрианов А. — 21
Андрогинизм — 204 сл.
Андромеда — 471
Андрон Галикарнасский — 467
Андроновцы — 50
Андрофаги Геродота — 54
Андумусаг (Бау) — 93, 96
Анетовка II, стоянка — 18, 20, 21
Аннаклычев Ш. А. — 372, 380
Анненков П. А. — 391
Анохин А. В. — 26, 29, 30, 38, 43, 51
Антверпен — 360
Антестерии — 103, 405

Антестерион, месяц — 212
Антигона — 238—239
Антилох — 195
Антиох Епифан — 406
Антипина К. И. — 377, 380
Античная традиция — 321 сл.
Антонова Е. В. — 75, 91, 96, 395, 400
Ану — 7, 273 (Владыка)
Анучин Д. Н. — 141
Анхра-Майнью — 176
Апасавья, движение против солнца — 196
Апеллес, месяц — 291
Апкалу — 165
Аполлон — 7, 66, 69, 176, 199, 201 сл. (Дельф.), 223—229, 230 (оракул), 234, 236, 328, 334, 337, 406, 440, 454, 459, 468
Гекат — 322 сл., 335
Гелиос — 325 сл.
Солнце — 328 сл.
Таргелий — 65 сл.
Тимбрейский — 469
Аполлония (Эпир) — 454
Апотропеи — 34, 97, 469
Апофи — 176
Аптера — 205
Аразу — 177
Аранда — 14
Арат — 456
Аратта — 57 (гос-во), 108 (серебро), 156 (владыка; преисподняя), 176, 181 (Мицраим), 272
Аратты — 56 сл.
Арафат, г. — 410
Арахна — 321
Аргей — 467
Аргос — 475
Арена — 178
Арес — 106, 211, 436
Ариадна — 471
Арии, арийцы — 61 сл.
Аристофан — 278, 407, «Лягушки» — 283, «Ахарняне» — 233, «Птицы» — 281 сл.
Аркадия — 196
Аркаим — 276
Аркыз, зуб (нарт.) — 120
Армения — 409
Арпачия — 464
Арпоксай — 86
Аррефоры — 210
Арсуппу, зерно — 98—99, 108
Артамонов М. И. — 86, 90
Артёменко И. И. — 264
Артемида — 188, 199, 207, 210, 222—228, 234, 236, 322 сл., 334, 437, 446
Агротера — 437—439, Бравронния — 218, 445, Геката — 322 сл., 445, Каллиста — 477, Ортия — 478, Эфесская — 446, храм в Эфесе с веревками — 397
Артемисион на о. Фасос — 218
Артсен, Питер, «Лавка мясника» — 342 сл.
Аруру, богиня — 121 (рыбный садок), 161 (Нииту), 162, 178
Аруу кермесы — 29, 30 сл.
Аруу тес — 29
Аруу-нямя — 29
Арханес — 467
Архелай из Приены — 335
Археологические культуры
алазано-беденская — 63
андроновская — 269
андроновского типа — 269
«андроноидные» — 269
аркаимская — 270
аятская — 270
белозерская — 69
боборыкинская — 269, 270, 276
буго-днестровская — 269
горно-крымская — 269
днепро-донецкая — 57, 61
евстюхнинская —
екатерииинская — 49
еловская — 269
елшанская — 269
ингульская — 65—66, 73
катакомбная — 63, 66, 76
кельтеминарского типа — 269
кеми-обинская — 57, 59, 62
кокшаровская — 270
коптяновская — 270
кошкинская — 269
липчинская — 270
майкопская — 76
маханджарская — 269 сл.
новоданиловская — 62
ракушечно-ярская — 270
сабатиновская — 69
самуськая — 269
самусько-логиновского типа — 269
среднестоговская — 61
срубная — 66, 68, 74
сузгунская — 269
сурско-днепровская — 269
суртандинская — 270
старосельская — 57, 63
ташковская — 270
трипольская — 54 сл.
урало-западносибирские мезол. — 269
усатовская — 54, 56, 58
ямная — 57, 61 сл., 77
Археоастрономия — 276
Архилох — 474
Арциховский А. В. — 145
Асаг, камни-витязи — 107—110
Асироф — 152, 154, 162
Аскалаф — 210
Асклепиад Кипрский — 435
Асов А. И. — 264
Ассирия, рит. — жестокость — 97, сдирание кожи — 97, обезглавливание — 98
Астрагалы — 64
Аталанта — 469
Атлант — 189, 365
Атлантида — 175, 412, 454
Атлантик — 270
Атлантический океан — 139
«Атрахазис» — 159, 163
Аттика — 140, 208, 215, 464
Аттингер П. — 106
Аттис — 377, 476
Афамант — 445
Афанасьев А. Н. — 255, 261, 263
Афанасьева В. К. — 63, 75, 96, 106, 115, 118
Афина — 176, 187, 238, 436, 439 сл., 468 сл.; Алея — 478; драконица, Паллада, сирена, Ника Аптерос — 205, Линдия — 213, ворон, ласточка, сова, Провидица — 206, Старуха — 206, 211, Полиада — 472
Афины — 140, 205, 208, 210, 212, 233 сл., 282, 424, 439, 470, 472; Акрополь — 322, 334

Афон — 419
Африка — 137, 183 Северная — 454
Афродита — 219, 243—244, 436 сл., 440, 470, 475 (козел; бородатая)
Афрос — 210
Ахелой — 107 (сирены), 207, 442
Ахеронт — 210
Ахилл — 184 сл. (гомер.), 199, 207, 210, 431 сл., 440, 464
Ацтеки — 142, 465
Ашвамедха — 454, 743—474, 476
Ашнан, богиня — 161, 163, 166, 177—178, 180—181
Ашшурназирпал II — 105, 168
Ашшурнирари V — 97
Аякс — 436

Бабочка — 27
Бад-Тибира — 115
Бадер О. Н. — 23
Базальт-витязь — 108
Байбурин А. К. — 249, 251, 394, 397, 400—401
Балакин Ю. А. — 269, 276
Балиев Н. М. — 76—77, 197
Балканы — 87, 200
Балонов Ф. Р. — 194, 197, 495
Бамберг, б-ка — 138
Бамбергское Евангелие — 138
Барагеси из Ура — 180
Баран — 33 (Крий), 447, 477
Баранов А. Н. — 405
Барсова И. — 348, 358
Басилов В. Н. — 29, 38, 378, 380—381
Батта-Заика — 204
Бау, богиня — 108, 110 (дочери), 120
Бахофен И. Я. — 447
Бахтин М. М. — 347, 384
Бахчисарай — 166
Бахчисарайский историко-археологический музей — 294
Бахчисарайский историко-культурный заповедник, Крымский филиал Ин-та археологии НАН Украины — 294
Башкиры — 377
Башляр Г. — 365
Бегемот — 476
Бегуэн, К. де — 19
Бездна морская — 164
Безумие священное — 26, 29
Бейерен А. — 340
Беленицкий А. М. — 375, 380
Белинский В. Г. — 390
Белицер В. Н. — 379—380
Белкин А., худ-к, СПб. — 396
Беллори Г. П. — 329
Белый А. — 389
Бенвенист Э. — 399—400
Бенгалия — 378
Бенефециарии — 292
Беотия — 215
Бергстрем Й. — 344
Беркер Х. — 290
Берндт К. Х. — 18, 20
Берндт Р. М. — 18, 20
Беррийский Жан, герцог — 356
Беспалова Н. И. — 359
Бесплодие — 211
Бессонова С. С. — 313, 314, 318
Бестиарий — 364
Бибиков С. Н. — 54, 75
Бибикова В. И. — 20
Бибихин В. В. — 401
Библ — 127
Библейская критика — 158 сл.
Библия — 129, 135, 142, 144—145, 340
Биггс Р., «реки» — 178
Бизий, месяц — 208
Биржанова Г. Т. — 375
Бирюза — 114
Битум — 98—100, 102
Бич (хлыст) кожаный — 98—99
Блаватская Ел. — 74
Блаватский В. Д. — 215, 220
Блант А. — 337
Блески рит. — 161—163, 179
Блинкенберг Ш. — 218
Бляхи, антроп. — 379
Боас Ф. — 35
Бобкова Л. С. — 338
Бобы-щамбулу — 98—99, 102—103
Бог — 128 сл., Высочайший — 288, 291—292
'Бог дома' — 98
Бог-животная жертва — 444 сл.
Бог-хранитель — 98
Бог-Отец — 442 сл.
Богатырев К. К. — 401
Боги состязания — 178
'Богиня дома' — 112
Бого-народ, шумер. — 154
Богоизбранный народ — 157 сл.
Богораз В. Г. — 27, 29, 38
Бойс М. — 396, 400
Б. Белозерка (Запор. обл.) — 68
Б. Близница — 220
Б. Олень, созв. — 56
«Борей», СПб., гал. — 392, 394
Бореал — 270
Борнео — 467
Боровка Г. И. — 374, 380
Боскореале — 334
Боспор — 241 сл., 288 сл., 318
Бостонский трон — 471
Босх — 345
Ботрос, босп. — 246
Боэдромион — 279, 282
Брай, Й. де — 338 сл.
Брай, С. де — 356
Брай, Я. де — 360
Брак с деревом — 378
Брак Моисея — 153
Брамер Л. — 356
Братство св. Девы Марии, Дания — 370
Братчина-пир — 253 сл., 254 (земл.), 256 (скотов.), 257 (складчина), 257 (пчелов.), 262 (день; столы: передние, середние, окольные), 262 (почесная)
Брахма — 68—69
Бреда — 345
Бредерс, поэт — 354
Брейгель П. — 341 сл., 345, 357—358
Брест — 97
Брисеида — 189
Бритова Н. Н. — 288, 292
Бровик Л. Я. — 21
Бросание в расщелину (киндар) — 103, 119, жезла — 154
Бруно Дж. — 331 сл., 396
Брюссель, Музей изящных искусств — 343
Бубен шаманский — 26
Будины — 193
Буйвол — 467
Буйволы лесные, кожи — 98, 102, 106
Букефалион — 290
Букраний, курганные формы — 56, 68, на дереве — 289 сл.
Буреть, р. — 40

Афон — 419
Африка — 137, 183 Северная — 454
Афродита — 219, 243—244, 436 сл., 440, 470, 475 (козел; бородатая)
Афрос — 210
Ахелой — 107 (сирены), 207, 442
Ахеронт — 210
Ахилл — 184 сл. (гомер.), 199, 207, 210, 431 сл., 440, 464
Ацтеки — 142, 465
Ашвамедха — 454, 743—474, 476
Ашнан, богиня — 161, 163, 166, 177—178, 180—181
Ашшурназирпал II — 105, 168
Ашшурнирари V — 97
Аякс — 436

Бабочка — 27
Бад-Тибира — 115
Бадер О. Н. — 23
Базальт-витязь — 108
Байбурин А. К. — 249, 251, 394, 397, 400—401
Балакин Ю. А. — 269, 276
Балиев Н. М. — 76—77, 197
Балканы — 87, 200
Балонов Ф. Р. — 194, 197, 495
Бамберг, б-ка — 138
Бамбергское Евангелие — 138
Барагеси из Ура — 180
Баран — 33 (Крий), 447, 477
Баранов А. Н. — 405
Барсова И. — 348, 358
Басилов В. Н. — 29, 38, 378, 380—381
Батта-Заика — 204
Бау, богиня — 108, 110 (дочери), 120
Бахофен И. Я. — 447
Бахтин М. М. — 347, 384
Бахчисарай — 166
Бахчисарайский историко-археологический музей — 294
Бахчисарайский историко-культурный заповедник, Крымский филиал Ин-та археологии НАН Украины — 294
Башкиры — 377
Башляр Г. — 365
Бегемот — 476
Бегуэн, К. де — 19
Бездна морская — 164
Безумие священное — 26, 29
Бейерен А. — 340
Беленицкий А. М. — 375, 380
Белинский В. Г. — 390
Белицер В. Н. — 379—380
Белкин А., худ-к, СПб. — 396
Беллори Г. П. — 329
Белый А. — 389
Бенвенист Э. — 399—400
Бенгалия — 378
Бенефециарии — 292
Беотия — 215
Бергстрем Й. — 344
Беркер Х. — 290
Берндт К. Х. — 18, 20
Берндт Р. М. — 18, 20
Беррийский Жан, герцог — 356
Беспалова Н. И. — 359
Бесплодие — 211
Бессонова С. С. — 313, 314, 318
Бестиарий — 364
Бибиков С. Н. — 54, 75
Бибикова В. И. — 20
Бибихин В. В. — 401
Библ — 127
Библейская критика — 158 сл.
Библия — 129, 135, 142, 144—145, 340
Бигтс Р., «реки» — 178
Бизий, месяц — 208
Биржанова Г. Т. — 375
Бирюза — 114
Битум — 98—100, 102
Бич (хлыст) кожаный — 98—99
Блаватская Ел. — 74
Блаватский В. Д. — 215, 220
Блант А. — 337
Блески рит. — 161—163, 179
Блинкенберг Ш. — 218
Бляхи, антроп. — 379
Боас Ф. — 35
Бобкова Л. С. — 338
Бобы-щамбулу — 98—99, 102—103
Бог — 128 сл., Высочайший — 288, 291—292
'Бог дома' — 98
Бог-животная жертва — 444 сл.
Бог-хранитель — 98
Бог-Отец — 442 сл.
Богатырев К. К. — 401
Боги состязания — 178
'Богиня дома' — 112
Бого-народ, шумер. — 154
Богоизбранный народ — 157 сл.
Богораз В. Г. — 27, 29, 38
Бойс М. — 396, 400
Б. Белозерка (Запор. обл.) — 68
Б. Близница — 220
Б. Олень, созв. — 56
«Борей», СПб., гал. — 392, 394
Бореал — 270
Борнео — 467
Боровка Г. И. — 374, 380
Боскореале — 334
Боспор — 241 сл., 288 сл., 318
Бостонский трон — 471
Босх — 345
Ботрос, босп. — 246
Боэдромион — 279, 282
Брай, Й. де — 338 сл.
Брай, С. де — 356
Брай, Я. де — 360
Брак с деревом — 378
Брак Моисея — 153
Брамер Л. — 356
Братство св. Девы Марии, Дания — 370
Братчина-пир — 253 сл., 254 (земл.), 256 (скотов.), 257 (складчина), 257 (пчелов.), 262 (день; столы: передние, середние, окольные), 262 (почесная)
Брахма — 68—69
Бреда — 345
Бредерс, поэт — 354
Брейгель П. — 341 сл., 345, 357—358
Брест — 97
Брисеида — 189
Бритова Н. Н. — 288, 292
Бровик Л. Я. — 21
Бросание в расщелину (киндар) — 103, 119, жезла — 154
Бруно Дж. — 331 сл., 396
Брюссель, Музей изящных искусств — 343
Бубен шаманский — 26
Будины — 193
Буйвол — 467
Буйволы лесные, кожи — 98, 102, 106
Букефалион — 290
Букраний, курганные формы — 56, 68, на дереве — 289 сл.
Буреть, р. — 40

Буркерт В. — 8, 219, 232, 405, 496
Бурундук — 49 (самоубийство)
Буряты — 25, 28—29, 45, ольхонские — 50
Буслаев В. — 259
Буфонии — 461
Бухара — 381
Бхарата — 74
Бык — 33, 410, 440 сл. (Зевс), 444, 446, 448 («разряженный, как бык на Троицу»), 449, 452, 467, 475—476
Былины — 261 сл., Владимирского цикла — 264, о Садко — 261

Ваал — 86
Вавилон — 131, 409, 427
«Вавилонии карта» — 156
Вагнер Г. К. — 261, 264
Вагнер Р. — 368
Ваджа — 69
Вазго — 23
Вала — 61, 68, 70, 73
Валла, библ. — 143
Валлуа Р. — 474
Вамбери А. — 377, 380
Вар, богиня — 399
Вара, миф. — 399
Варанкин Н. В. — 269, 276
Варганов В. В. — 264
Варна (Одессос) — 289—290 Археологический музей — 290
Варрон П. — 409
Варуна — 376, 397, 399
Варфоломеевская ночь — 350
Василевич Г. М. — 28, 38, 43, 48, 51
Васильев А. А. — 40
Васильев В. Н. — 43, 51
Васильев Ю. — 284
Васильева Г. П. — 377, 380
Васильевский Р. С. — 38, 40, 276
Васильков Я. В. — 196—198
Вдовин И. С. — 20, 52
Веды — 194
Вейовис — 455
Веласкес — 321
Велецкая Н. Н. — 55, 77, 261, 264
Великая Александровка, с. (Херсон. обл.) — 55
Великая богиня — 442 сл., 478
Великая неолитическая революция — 55
Великая французская революция — 145
Великий Лев — 159, 162
Велико-Александровский курган — 56, 58, 59, 64, 65
Великобритания — 132
Великое Болото — 109
Велльгаузен Ю. — 158, 169
Велькер Ф. — 458
Вена, Альбертина — 341—342
Венгрия — 453
Венера, богиня — 446
Венеты — 478
Венеция, Археол. муз. — 324
Венне, А. ван де, «Ловля души» — 345
Венок — 435
Вепрь — 178—179, 211
Вербицкий В. И. — 49, 51
Веревка, рит. — 396 сл.
«Веревки» И. Кабакова — 396, 400—401
Вергилий — 282, 325, 354
Вернан Ж. П. — 8
Верпея, пряха — 399
Вертикиевка — 165
Верхний мир — 34, 42 сл., 47, 50
Верхоянский округ — 41
Веселовский Н. И. — 377, 380
Веста — 223
Вестербан, Анна — 356
Вестербан Я. — 354
Ветви деревьев — 106 (вишни), 435
Ветловская В. Е. — 264
Ветхий завет — 143 сл., 406, 417, 451, 472 сл.
Вефиль — 129
Вещей битье — 122, ношение — 103
Вещи-обереги — 150 (золотые и серебряные), 100 сл. (рит. ряд), 110, 121 (видимые и невидимые)
Веялка — 282 (Иакха)
Вздорнов Г. И. — 169
Вивекананда — 74
Вика горькая, рит. — 98 сл.
Вино — 435
Виноградная лоза — 445
Виноградов Ю. Г. — 291
Виноградова Л. Н. — 265
Виппер Б. Р. — 345, 358
Вирадж, сияние — 62
Витковский Е. В. — 358
«Виток Инанны» — 105, 110, 114, 120
Витт, Я. де — 350
Вишну — 60—61, 66, 68 (посох), 72—73
Вогулы — 49, 52
Вода, живая и мертвая — 70, 201
Воды Масса — 157
Воды Мерива — 152
Воды Праздник, сиб. — 37
Возлияние (либация) — 223 (боги: Аполлон, Артемида, Афина, Веста, Гера, Геракл, Деметра, Зевс, Конкордия, Лето, Меркурий, Музы, Ника, Нимфы, Психея, Юнона), на могилу — 238, в ритуале кровавой жертвы — 429, 435 сл.
Возлияние, место совершения — 224
Возлияние двойное — 229
Вознесение главы, рит. — 110
Вознесенка, с. (Запор. обл.) — 85
Возрождение — 150 (Ягве)
Война, рит. — 465, 472 сл.
Волга, р. — 51
Волжско-Уральское междуречье — 90
Волчица — 202 (дельф.)
Вольп, р. — 19
Вольпик Д. — 141
Вондел Й., «Вечеря гёзов», «Вечерняя молитва гёзов, или Отходная молитва для 24 судей» — 350 сл.
Ворон, ворона — 23, 27, 39, 206, 226—227
Воск — 257
Воскурение фимиама — 229
Восток и Запад, пути познания — 74
Вотивные дары — 291 сл.
Вотяки (удмурты) — 51
Времена года — 337
Времена Сновидений — 16
Время, рит. — 321 сл.

Время-жрец — 321 сл., 336
Вритра — 59, 61, 69—70, 73
Всесожжение, культ. — 207
Вулли Ч. Л. — 91
Вульчи — 224
Выкуп *толуу* — 28
Выкуп душ — 116
Высокая Могила, курган — 58—59, 66, 69
Высотская Т. Н. — 294, 313, 318
Выход из вод, рит. — 206
Вьянса — 59—60
Вяземский П. А. — 384
Вязьмітіна М. І. — 54, 59, 75, 90

Гагара — 51
Гаген-Торн Н. И. — 377, 380
Гадание, на кирпиче и по полету птиц — 201
Гаджиева С. Ш. — 377, 381
Гайдукевич В. Ф. — 220, 242, 251
Галаты — 199
Галгал, библ. — 135 сл.
Галиарт — 470
Галикарнасс — 448
Галис (хетт.) — 157
Галкин Л. Л. — 273
Галлу, демоны — 179
Гандхарва — 62, 68—69, 72
Ганишаг (Гаишаг) — 94
Гапанович В. Д. — 41
Гарбовский Н. К. — 251
Гардинер Э. — 196—197
Гарднер Дж. — 234
Гармодий — 425
Гаспаров М. Л. — 358
Гатумдуг — 166
Гвоздовер М. Д. — 19, 20
Геб — 176
Гедрозийская пустыня — 433
Гезер — 145
Гёзы — 350 сл.
Гейгенс, «Похвала селедке» — 354
Гейне Г. — 369
Гекаерга — 470
Гекалея — 412
Геката — 322 сл., 471, 478
Гекатейон — 322 сл.
Геккер Н. Л. — 48, 51
Гектор — 406
Гелиос — 336, 450, 454
Гелиос-Солнце — 336
Геллеспонт — 462
Гелоны — 193
Гематит-витязь — 108
Гемеба (Сальба) — 94—95
Гемуев И. Н. — 41, 401
Геннеп, А. ван — 458
Геометрия, арх. — 145
св. Георгий, празд. — 142, 144
Гера — 207, 211, 445—446, 470, Аргива — 454, 478; сирена — 212
Геракл — 7, 71, 187—190, 207, 210—211, 223, 233, 336, 365, 428, 430, 442, 467; подвиги — 157, 168, 332
Герар — 129
Герасимов К. М. — 23
Герасимов М. — 38
Герасимова Н. М. — 251
Геркулес — 442
Герма в искусстве — 327 сл.
Гермафродит — 212
Гермес — 207, 210—212, 335—336, 412, 425, 440, 459
Гермиона — 207, 448, 470
Гермонасса — 215, 220
Герни О. — 159
Геродот — 54, 71, 74, 86, 193, 292, 467
Герос (фрак. всадник) — 289—291
Герхард Э. — 283
Гершензон-Чегодаева Н. М. — 342, 358
Гесем, Гешен — 148, 175, 181
Гесиод в Дельфах — 204, 210, 408, 459, кости — 226
Гесиона — 471
Гесперидыі, сад — 110, 121, 187, 189
Гессен Э. Я. — 169
Гестия — 464
Гефест — 205
Гиакинфиды — 439
Гибель от огня — 152
Гибил — 178—179
Гиждеу С. П. — 468
Гильгамеш — 55, 63, 75, 92, 105, 109, 114, 162—163, 176, 178—179154, 157 470
Гиляки (нивхи) — 45, 53
«Гимн Пуруше» — 54, 59
Гиперборей — 107
Гиперборея — 201, 208, 212, 471
Гиперенор — 106—109
Гиппарх — 425
Гиппий из Эрифр — 468
Гиппократ (дельф.) — 199, 201
Гипс, рит. — 98—100, 102
Гирлянды — 290—291 (алтаря), 339 сл., 356
Гирсам — 152
Гирсу (Телло) — 212
Гишбаранна — 122
Гишкана — 122 (4 угла)
Гладилін В. М. — 85
Гликман А. С. — 327, 329, 332
Глушков И. Г. — 259, 276
Гнев богов, рит.,
«страшный» — 147 сл.
Аполлона — 160
Артемиды — 160
Ахилла — 160 сл., 187 сл.
Гатумдуг — 160
Геракла — 187 сл.
Деметры — 160
Инанны — 160
Ишкура из Киша — 159
Мелеагра — 160
Нинурты — 160
предков — 238
Хрисеиды — 160
Энки из Ниппура — 159
Ягве — 148 сл.
Гнедич Н. И. — 198
Гниение — 210 сл.
Говард Э. — 138
Гоголев А. И. — 41
Гоголь Н. В. — 383 сл.
«Вечера на хуторе близ Диканьки» (выбранные места...) — 390
«Мертвые души» — 383, 389
«Миргород» — 388
«Ревизор»- 391
Год, миф. — 335
Годии-тепе — 167
Голгофа — 143
Голландия — 346 сл.
Голова в рит. — 59 сл.,
Вознесения — 103
Обертения — 103
Усекновения — 103
Головня — 188 сл. (Мелеагр)
Голос жизни и смерти — 204 сл.

Гольды — 52
Гомер — 140, 196, 449, Дельфы — 201, 205—206, 208, 210—211, 335, «Илиада» — 184 сл., 188, 330, «Одиссея» — 219, 408, 430
Гомеровы гимны — 219, 459
Гор — 447
Горан В. П. — 234, 240
Горбуновский торфяник — 269—277 (таблички)
Горгий из Леонтин (дельф.) — 212
Горгиппия — 221
Горгира — 210
Горгона Медуза — 207, 472
Горелик М. В. — 371, 374, 381
Горив (Хорив) — 151, 152
Горнфельд А. Г. — 358
Города Шумера (7) — 159
Городцов В. А. — 54, 75, 290, 292
Горожанкина Е. М. — 371, 373, 375, 377, 379, 381, 497
«Горные животные» — 103
Горный елей — 98—99, 102, 110
Гортина (Крит) — 212
Горшок с елеем — 98—100, 102
Горы, богини — 329, 335, 337
«Горы» Гильгамеша — 103 сл.
«Горы» Этаны — 103—104, 109
Госпожинки, празд. — 255
Готтенрот Ф. — 381
Гочева З. — 43, 292
Грабарь-Пассек М. Е. — 285
Грабеж, рит. — 71, 199 сл. (дельф.)
Граветтии — 454
Граффити орфиков — 285—286
Грач Н. Л. — 286
Грачева Г. Н. — 52, 397, 400
Грации — 434
Грейвс Р. — 206, 208, 227, 230
Григорий Назианзин — 466
Григорьева Г. В. — 18, 20, 21
Гримани, колл. (Венеция) — 324
Грифон — 166, 211
Гроб из досок, скиф. — 299—300, 313, 317
Гройс Б. — 394, 400
Гроф С. — 21, 72, 74
Группе О. — 457
Грущко Е. — 257, 264
Гуаньинь — 397
Гугуев В. К. — 313, 318
Гудеа — 94—95
Гурвич И. С. — 40
Гуревич А. Я.— 15, 21
Гусева Н. Р. — 66, 75
Гусли-яровчатые — 261
Гушкинбанда, бог — 177
Гютербок Г. — 159, 177

Давлида — 201
Дажьбог — 258
Дако-сарматы — 292
Дакша, самопожертвование — 59
Даль В. И. — 253, 264
Дальверзин-тепе — 371
Дальний Восток — 23, 36, 37, 39
Дамаск — 181
Дамба Абзу — 154
Данаиды — 470
Даниленко В. Н. — 54, 55, 56, 75, 87
Данилова И. Е. — 140, 168, 293, 332
Дания — 363
Даннеброг — 363
Дарвин Ч. — 443
Дарение — 218
Дашевская О. Д. — 312, 318
Даяки — 467
Две части человечества (змеиная и орлиная) — 156
Движение по солнцу — 194 сл., против солнца — 194 сл.
Дворецкий И. Х. — 140, 142
Двуречье — 90
Дева, рит. — 205 (Пифия), жертва — 471 сл.
Дева Мария — 354
Деви — 74
Девкалион — 202 (потоп), 207, 210
Дейк, Й. ван — 160
Деллюк Б. — 20
Деллюк Ж. — 20
Делос — 210, 424, 442, 450, 452, 454, 460, 470
Делфт — 338
Дельфы — 199 сл., 208, 225 (храм), 452, 454
Деметра — 210, 216, 218 сл., 223—244, 278 сл., 446, 452; таинства — 282, Церера — 470, Деспойна — 477 сл.
Демосфен — 234
Демофонт — 189
Денгдит, бог — 397
Дервени — 467 (урна)
Денисова В. И. — 220, 222
Деп и Пе, егип. — 155
Дерево — 48, 189, 302 сл. (культ.), 316 (мировое), 337
Детьен М. — 8
Деянира — 240, 442
Джайны — 398
Джармо — 465
Джеймс Э. О. — 12
Джессер-теп — 196
Джови — 167
Диадемы, сунсуле — 379, троянская большая — 375, 380
Диамант Э. И. — 217, 220
Диана — 346, 348
Дидимы — 452
Дика — 456
Дикша, самозачатие — 63
Дильмун — 102, 106, 119—120, 163
Диоклетиана город — 474
Дионис — 7, 66, 72, 87, 199 сл., 213 сл., 233 (праздн.), 280 сл., 291 сл., 377, 432, 440—441 (Фоант), 445, 454, 474
Дионис-Плутос — 215—216, 218—219
Дионисии на Делосе — 474
Дионисий — 375, 424
Дионисийские мистерии — 74
Диоскуры — 56, 377
Дирингер Д. — 127
Дитярев А. — 21
Дмитриева Т. Н. — 39, 251
Днепр, р. — 20, 55, 76, 87
Днестр, р. — 87
Договор-«завет» — 123 сл., 134 сл., 144
Долерит-витязь — 108
Дольмены — 137
Дон, р., Средний — 76, Нижний — 293
Допотопное время, шум. — 155
Дорога в иной мир — 47—48, семь земных дорог, сиб. — 48
Достоевский М. — 378, 381
Дракон — 203 сл., 212 (греч.), 100 сл. (шум.)

Драконица (дельф.) — 203 сл.
Древняя Русь — 253, 263
Дрезден, Галерея — 356, Гос. художественные собрания — 338—339, 355
Дрёмлинг, Бавария — 473 (празд. Быка)
Дрерос — 450
Дриопы, люди из дуба — 212
Дрозд — 346
Дуб — 254
Дубов И. В. — 265
Думберг К. — 242, 251
Думузи (Таммуз) — 7, 55—56, 94, 96, 165, 177, 272—273, 476
Дунай, р., Нижний — 62, 87
Духи — 25, 51, земли, ер-су — 29, небес, кудай — 29, зла — 47, договор с духами зла — 34
Дым — 50
Дюмезиль Ж. — 458
Дьява — 56, 58
Дьяус — 58
Дэлбэргэ, культ. предмет — 393
Дюркгейм Э. — 418, 461

Евангелие — 476
Евзглин М. С. — 187, 189—190, 192
Евпатория — 220
Евразия — 27, 40
Еврипид, «Вакханки», «Ион», «Ифигения в Тавриде», «Просительницы», «Электра» — 231, 233 сл., 239 сл., 281—282, 291
Европа, героиня — 476
Евсеев В. М.- 17
Евсюков В. В. — 27, 38
Евфрат, р. — 129, 131, 166—168, 454
Евхаристия — 344, 356, 353, 356
«Египетские казни» — 147 сл.
Егорова К. С. — 359
Екатеринбург — 44
Елей, арх. — 143
Елей благой — 98, 100, 102
Елей горный — 98—99, 102
Елена — 208, 471 (Дендритис)
Елесеевичи — 453
Елизаренкова Т. Я. — 52
Елим, библ. — 151—152
Елисаветовское городище — 220
Ель — 47
Емаф — 168
Енаковы сыны — 168
Еремина В. И. — 251
Ермакова Л. М. — 401
Ерофеева Н. Н. — 140, 142, 145, 498
Ер-су, алт. духи земли — 29
Есхол — 168
Есь, кет. — 48
Ефименко П. П. — 18, 21, 23, 38

Жабы, рит. — 147, 153
Жаккар Ж. Ф. — 393, 401
Жанпеисов Е. Н. — 378, 381
Жебелев С. А. — 288
Жезл, Моисея — 148 сл., 162, шамана — 26
Желтый Яр — 58
Жеребенок — 67
Жеребина Т. В. — 23, 26, 34, 36, 38, 39
Жернов В. А. — 20
Жертва, см. также в соотв. рубриках: Братчина-пир, Египетские казни, Праздник, Ритуал и др.
Жертва-брак — 437 сл.
Жертвенник, см. Алтарь
Жертвоприношение, типология — 23 сл.
Жертвы, процесс совершения — 407 сл.
благодарственная — 12
брызгания — 25, 28
возлияния (либация), см. Возлияние.
дарения — 25, 28
запаха — 28
искупления — 12
кормления — 12, 25
кропления — 30
послания — 12
расчленения — 7
сопровождения — 12
умилостивления — 12
Жертвы вещей — 23 сл., 54 сл., 78 сл., 98 сл., 241 сл., 294 сл.
Жертвы детей — 63, 67, 69, 79
Жертвы животных — 123 сл., 150, 248 (Китей); козел отпущения — 460, 471 сл.
Жертвы кровавые и бескровные — 29, 32, 254
Жертвы растений — 98 сл.
Жертвы стихиям — 253 сл.
Жертвы строительные — 25
Жертвы человеческие — 54 сл., 78 сл., 256 сл., 406 сл.
Жива, богиня — 257, 260
Жирар Р. — 18
Жмудь Л. Я. — 285
Жречество — 72
Жуковский В. А. — 201, 384, 391

«За голову — голову» — 61, 65, 73
Забелин И. В. — 278
Загрей — 282
Зазару, богиня — 110
Зайцев Ю. П. — 294—295, 297, 299, 301, 303, 305, 307, 309, 311—313, 315, 317—318
Зайцева К. И. — 290, 292
Закавказье — 62
Залавруга — 141
Зализняк Л. Л. — 17, 21
«Заложный покойник» — 43
Западно-Сибирская равнина — 269
«Запах трав» — 177
Запорожская В. Д. — 23, 40, 125, 127, 141
Запорожская обл., погреб. комплексы
с. Вознесенка — 85
с. Сосновка — 82
с. Старо-Богдановка — 78
с. Терпение — 82
с. Троицкое — 79
совхоз «Садовое» — 85
совхоз «Аккермень» — 85
Запретная пища (кровь) — 124 сл.
Заратуштра — 408
Зарму, богиня — 110
Засуха / голод — 155
Зауралье, Восточное — 269, Южное — 50
Зах В. А. — 276
Заходящее солнце, Дельфы — 208
Звериные фризы на вазах — 476
Зданович Г. Б. — 276
Зевс — 7, 69, 113, 186, 202 (проглоченный), 202—205,

223, 225, 231, 406, 444, 450—451, 464, 468, 472, Лафистий — 210 сл., Ликейский — 445, Полией — 448, Талейский — 65
Зеленин Д. К. — 26, 33, 39, 52, 43, 254—255, 257, 264
Зелфа — 143
«Земля обетованная» — 129, 131, 144
Земская Л. — 21
«Зеркало совы» (Улен шпигель) — 344, 352
Зерно, рит. — 114
Зима, рит. — 207
Зимнее солнцестояние — 56 сл.
Зимон Э. — 181
Зло, рит. — 406 сл.
Змеи — 27, 60, 100 сл.
Змеебык Кусарикку — 100 сл.
Змей Горыныч — 44
Змея Малая — 100, 104, 115, 116
Змея Могучая — 100, 104—105, 114
Змея Страшная — 100, 109, 115—116
Знамения Моисея — 153—154
Зодиак — 58, 76
Золотая Баба, хант. — 35
Золото, рит. — 181, 374 сл.
Золотов Ю. К. — 327
Золотое руно — 203, 211
Золотой баран — 445
«Золотой человек» — 371, 374
Золотые статуи в Дельфах — 208, 212
Зороастризм — 169, 400
Зубы — 107, 109—110, 120
Зулусы — 142
Зэлэ — 393

Иаков — 130, 143
Иакх (Вакх) — 244 сл., 282—283, 458; культ в Ольвии — 282, факел — 282, ребенок — 283
Иакхеон, храм — 282
Ибиз — 216
Ибн-Фадлан (Фодлан) А. — 42, 43, 52
Иван-Богатырь — 44
Иванкин Г. Ю. — 254, 264
Иванов Вс. И. — 207, 208, 291 сл.
Иванов Вяч. Вс. — 76, 96, 192, 377, 381
Иванов С. В. — 27, 39, 125, 127, 141, 269, 276
Иванова А. П. — 288 сл.
Ивик — 469
Ида, г. — 173
Идигна, р. — 166
Идолы — 276 сл. (Горб. торф.)
Иегова (=Нисса) — 157
Иезекиил — 143
Иерихон — 144, 465, 467
Иерогамия — 469
Иерусалим — 138, 146, 406, 409—410, 451
Известняк, мрамор, мел — 66
Изида — 87, 447, 474—475, 478
Изнасилование — 469, 472
Израиль — 136, 142, 406, 424
Изыха, бескров. жертва — 33 сл.
Иисус Навин — 134—135, 145, 165
Иисус Христос, см. Христос
Икар — 205
Икарий — 474
Икиз-тепе II — 167, 180
Іллінська В. А. — 75, 90
Иллуянки — 121
Илурат, некрополь — 220, 241 сл.
Имдугуд — 105, 108—109, 114, 162
Имир, титан — 56 (мел)
Импаэ, богиня — 110
Имя — 263
Инанна — 55, 93, 96, 166, 177
«Инанна и Шукаллитуда» — 160
Инах — 227
Ингул, р. — 60
Ингумация — 183 сл.
Ингуши — 377
Индейцы — 143, 471, Калифорнии — 397
Индия — 66, 69, 86, 137, 143
Индоарии — 59 сл.
Индра — 59—61, 64—65, 69—73, 212
Инквизиция — 344 сл.
Ино — 211
Иной мир — 261, 263
Инсигнии — 365, 370
Инсигнии рыцарского ордена — 364
Ио — 227, 445 (корова)
св. Иоанн Богослов — 146
св. Иоанн Златоуст — 253
св. Иоанн Креститель — 103
Иордан, р. — 131, 134—135
Иос — 206
Иосиф — 150 (кости), 165
Иофор — 131, 152
Ипполит — 469—470
Ирландия — 132, 196
Исаак — 129
Исава первородство — 102
Исайя пр. — 409
Исидор Севильский — 364
Испания — 352, 445, 454, 465
Иссык, курган — 378 сл.
Истмии — 468
Истрия — 227
«Исход народа», рит. — 147 сл., 151 сл., 160
Италия Южная — 205
Ительмены — 28, 52
Итилос — 462
Итис — 201, 203
Иулида (Кеос) — 467
Ифигения — 236, 239, 439 сл.
Ишкур — 164, 166
Иштар — 446, нисхождение в преисподнюю — 446

Йима — 375
Йога — 73
Йоги — 74
Йяяк, рит. веревка — 30—31

Кабаков И., «Веревки» — 396, 400
Кабилы — 468
Кабиры — 377
Кабо В. П. — 12, 21
Кавказ — 58, 137
Каган Ю. М. — 359
Кагаров Е. Г. — 292, 374, 378, 381
Кадес — 152
Кадм — 233
Кадмов дракон — 121
Кадмовы спарты — 108, 109, 120
Казанский Н. Н. — 400
Казатин — 165
Казахи — 377
Казахстан — 381
Казни египетские, см. Египетские казни

Каиры, с. (Херс. обл.) — 62 сл.
Калаф — 334
Календарь 11-месяч. — 66
Калидон — 188, 433 (вепрь)
Калифорния — 397, 401
Каллисто — 445, 477
Калло Ж., «Повешенные» — 348
Калтащ-Эква — 397
Калу-жрец — 452
Калхант — 206
Кальвин — 354
Каменная Могила — 58 сл., 78 сл., 276, архив — 166, 167, 169, 180, 272, Грот Быка — 89
Камлания шамана — 26, 40, 44
Каммагена — 376
Камни, «небесные» — 26, культовые — 265
Камни-витязи Асага — 107—110
Камни-зубы Кадма и Асага — 110
Кампанелла Т. — 138
Камское Приуралье — 44
Камчадалы — 46 (ительмены)
Канефора — 407
Каннибализм — 428
Канун — 262
Капова(я) пещера, Юж. Урал — 19, 38
Каптерева Т. П. — 216, 220
Кар — 227
Кара-кермесы — 29
Кара-тес — 29
Карабанова С. Ф. — 29, 39
Карагодеуашх, курган — 288, 374
Караибы — 142
Карасев А. Н. — 292
Карелия — 44, 127, 140—141 (петроглифы)
Карлаг, культ. предметы — 393
Кармышева Б. Х. — 375, 381
Карнавал — 383 сл.
Карфаген — 216, 445, 455
Карьялайнен Ф. К. — 45
Касатка — 21, 27, 37
Каспаров А. К. — 248, 249, 252
Каспийское море — 381
Кассандра — 436
Кассотида — 203
Кастанаян Е. Г. — 241, 243, 251
Кастильоне Б. — 337
Кастрация — 440 сл., 469
Касты в погреб. рит. — 72
Катакомба-склеп Илурата — 241—242, 246, 249
Катакомбы — 63
Катанов Н. Ф. — 375, 381
Катилинарии — 461
Катс Я. «Ноябрь», «Бегство в Египет» — 342, 346, 354
Кацаров Г. — 289—291
Качалов Н. — 264
Кащея царство — 44
Квакиутль — 36
Кёйпер Ф. Б. Я. — 73, 212
Кекропс — 140
Келены — 454
Кенин-Лопсан М. Б. — 29, 39
Кенотафы — 42
Керамика, рит. босп. — 244
Кератон — 450
Кердо (Деметра) — 227
Кёрёш, культура — 55
Кермесы — 29 сл.
Керчь — 321
Кеты — 45, 47
Кефал — 470
Кеш — 167, 178, 181
Кибела — 446
Кибрит Гаттеава — 158
Кикладские статуэтки — 446
Кикн — 199
Килон — 397
Киммерийское кладбище — 70
Киммерийцы — 71, 90
Кимры — 259
Кинайтос — 454
Кингу, бог — 102—103, 119, повешенный — 106, 114, Энмешарра — 116
Киндар (Пропасть) — 273
Кинополис — 87
Кипр — 471
Киргизы — 377
Кирена — 204
Киренейская лань — 211
Кирпич Страны, рит. — 122, Человечества — 122, 177
Кисаль, царица — 118, 166
Киселев В. С. — 264
Кит — 21, 27, 35 (праздник), 37, 477
Китей, некрополь — 241 сл.
Кифара — 204 сл.
Кифера — 478
Кифишин А. Г. — 8, 55, 77, 85, 97, 99, 101, 103, 105, 107, 109, 111, 113, 115, 117, 121, 147, 149, 151, 153, 155, 157, 159, 161, 163, 165, 167, 169, 171, 173, 175, 177, 199, 209, 212, 265, 269, 271—273, 275, 277, 375, 380, 499
Кифишина О. А. — 231, 499
Киш, рит. город — 159
Клас П., «Селедка» — 340
Клафт, убор — 215
Клейн Л. С. — 75, 89
Клемент Александрийский — 440—441
Клеменц Д. А. — 46, 51
Клеоны — 202
Клитемнестра — 231, 234—235, 468
Клот Ж. — 19
Книпович Т. Н. — 288, 292
Кобылина М. М. — 374, 381
Ковалева В. Т. — 276
Ковалева И. Ф. — 75, 269
Ковалевский А. П. — 43, 52
Ковпаненко Г. Т. — 89
Коган-Бернштейн Ф. А. — 359
Кожа, сдирание — 439
Коза — 202, 439, 463, 471 (Паллада)
Козел — 202, 349, 445, 455
«Козел отпущения» — 460
Козленок — 444
Кокшаровский холм — 269
Колесничные ристания — 194 сл.
Колларт П. — 289
Колода (гроб), скиф. — 298, 300, 312—313, 317
Колокольчики медные, ассир. — 98, 102, 106
Колоксай — 86
Колос ячменный — 103—104, 114
Колумб — 142
Колхида — 211
Колымский край — 40
Кольца, рит. — 110
Коляда — 260
Комарович В. Л. — 261, 264
«Комедия невинности» — 413 сл., 465
Коми-пермяки — 45
Кон Ф. — 42, 52
Конго — 142
Кондратьев С. П. — 199 сл., 230

Конкордия — 223
Конфедерация 12 колен Израиля — 135 сл.
Конь — 25 (белый), 28 (бога), 33, 50, 71, 194 сл., 454, 467, 473 сл.
Коперник Н. — 420
Копье — 44
Кора — 205, 210, 218, 280—282, 439
Кора-Персефона — 216 сл., 220, 280, 282
Корзина (канун) — 231 сл.
Корикийская пещера — 207
Корова — 70, 463
Коровина А. К. — 215, 220
Коронея — 211
Короннда — 202, 206
Коронос — 201, 227
Коропчевский Д. А. — 41, 142, 401
Корсаков П. А. — 346, 358
Корсика — 133
Коршун — 199 сл., 207
Коряки — 20, 28
Кос — 464
Косарев М. Ф. — 27, 29, 31, 33, 35, 37, 39, 41—42, 269, 271, 273, 275, 277, 500
Косминский Е. А. — 359
Космос — 185
Костенки I, Воронеж. обл. — 18—19, 21
Костер, Ш. де — 350, 352, 358
Кости, рит. — 150, 226, живот. жертв — 246—248
Костюм царя-жреца — 391
Котел — 45, треногий — 203 сл., 211
Кочнев Д. — 45, 52
Крайний Север — 411
Крайнов Д. А. — 41, 89, 90
Крайсветный М. И. — 197
Красный цвет — 374
Краулей Э. — 375, 381
Крез — 397, 452
Крейнович Е. А. — 45, 52
Кремация — 66 сл., 191 сл., 467
Криворожье — 90
Крий (Баран) — 203
Крик — 411
Криоболии — 473
Крит — 280, 323, 447, 464
Кровь — 33 (душа), 147 сл. (реки), 435
Крокодил Кушу — 116, 120
Кромвель О. — 344
Кромлехи — 56, 59, 135, 137
Кронос — 202—203, 225, 227, 441, 445, 476
Кронос-Сатурн — 336
Кротова А. А. — 17, 21
Кротон — 454
Круассан Ш. — 218
Круг, рит. — 135 сл.
Круглов А. В. — 278, 279, 281, 283, 285
«Круговратный» год — 323 сл.
Кружение, рит. — 165
Крыкин С. М. — 288, 292
Крилова Л. П. — 89—90
Крылья орла (=Ягве) — 152
Крым — 59, 87, Восточный — 90
Ксандика — 433, 468
Ксанф, р. — 188
Ксенофан — 422
Ксенофонтов Г. В. — 26, 29, 30, 34, 39
Ксеркс — 199, 206, 462
Кубланов М. М. — 242, 243, 246, 251
Кувд (нарт. пир) — 257
Кувшинова Е. Н. — 223, 225—227, 229, 500
Кудай, духи неба, алт. — 29
Кудрявский Д. Н. — 240
Кузанский, Николай — 397—399, 401
Кузин-Лосев В. И. — 182, 501
Кузищин В. И. — 230
Кузьмина Е. Е. — 318
Кулаба, рит. город — 159
Кулаков П. Е. — 50, 52
Кулах, голов. убор — 378
Кулебякин Е. В. — 28, 39
Кулемзин В. М. — 26, 39, 44, 52
Культ «водворения богов» — 98
Культ Иакха в Ольвии — 282
Культ коня и колесницы — 197
Культ мертвых — 238
Культ Рода — 261, 264
Культ рожаниц — 261
Культ сумасшествия, шам. — 39
Культовые предметы, сиб. — дэлбэргэ, зэлэ, карлаг, обо, тайлаган, чалама — 393
Культуры южнорусских степей — 182 сл.
Кум-Даг — 380
Кумарби — 476
Кумми — 97, 100—101, 103 (Улликумми), 115
Кундалини — 72
Купала — 203
Купина Ю. А. — 27, 39
Курган Иссык — 371
Курганы — 50, 58 сл., 194 сл.
Высокая Могила — 58—59, 66, 69,
Гарман — 67 сл.
Конка — 62
Кормилица — 61, 73
Цегельня — 57—58, 61
Цыганча — 66, 72
Чауш — 62, 67, 72
у с. Каиры — 63
у с. Ново-Алексеевка — 62
у с. Пелагеевка — 76
у с. Скворцовка (Херс. обл.) — 66
у с. Троицкое — 90
Курильницы, ассир. — 98—99, 101—102, 106, 111, 113—115, 155, 158
«Куриный праздник» — 257 сл.
Курско-Криворожско-Комсомольская аномалия — 73
Курульное кресло, имитация — 309, 313—314
Курша, птица-пес — 175
Кусарикку — 100, 109, 152, 163, 174
Кусуд, бог — 97—98, 108, 112—114, 118
Куча камней, симв. — 130 сл.
Кушу, крокодил — 118, 120
Кызласов Л. — 132
«Кырк-кыз» — 378
Кюблер-Росс Э. — 72

Лаван — 130
Лавр (Аполлона) — 210, 229 (ветвь), венок — 208
Лавриненко М. Е. — 97
Лагаш, рит. город — 159, 165
Лагодовская Е. Ф. — 54, 76
Лада-матушка — 261
Ламассу — 108
Ламии — 165

Ламонье А. — 218
Ланкастер П. — 133, 137
Ланувиум — 471
Лаодикея — 471
Лаокоон — 469
Лапифы, люди из камня — 212, 227
Ласточка — 211 сл.
Латарак, бог — 105, 113, 115, 121
Латинский союз — 424
Лаушкин К. Д. — 141
Лауэнштайн Д. — 240
Лахама-Абзу — 103—104, 109, 119
Лахар — 177
Лебедь — 210, 212
Лев — 218, шум. — 100, 154, 159, 161 сл., 190
Леви А. И. — 292
Леви Е. И. — 215, 220
Леви-Брюль Л. — 16, 21
Леви-Строс К. — 192 сл., 393—394
Левиты Корея — 158
Левка, о. — 464—465
Левкотея — 336
Левктра — 448
Лель — 257
Лельо — 257
Лельчук Л. Г. — 29, 39
Лемнос — 441, 470
Леокорейон (Керамик) — 472
Леонова Н. Б. — 17, 18, 21
Лерна — 446, 467
Лернейская гидра — 190
Лесха книдян в Дельфах — 208
Летнее солнце — 146
Летнее солнцестояние — 56 сл.
Лето, богиня — 200, 203, 207, 210—211 (волчица), 223, 225, 337
Лето, рит. — 207
Либация, см. Возлияние
Леший — 46
Лик — 210, 462
Ликейон — 452, 465
Ликор — 210
Ликосура — 478
Линдос — 218
Линник И. В. — 345, 358
Липец Р. С. — 262, 264
Липинская Я. — 169
Липоксай — 86
Лира — 204—205, 272 (Уту), 273, 328, 336
Лира «рогатая» — 228
Лисий — 234, 236
Литвинский Б. А. — 371, 381, 398
Лихачев В. Л. — 66
Лихачев Д. С. — 264
Лия — 143
Лобода И. И. — 294, 312—313, 318
Ловля рыбы — 341—342
Логау, Фр. Фон, «Вера» — 354
Локон волос, рит. — 237
Локры — 199 (Озол.) — 471, 478
Ломка вещей, рит. — 44 сл.
Лондон, Британский музей — 229, 285, 335
Виндзор Кастл, Корол. б-ка — 335
Музей Виктории и Альберта — 229
Лоренц К. — 405 сл., 415, 417, 447, 456
Лосев А. Ф. — 65, 75, 282, 325, 332, 336
Лосось — 23
Лось — 28, 35
Лотман Ю. М. — 182, 184, 192
Лошадь — 58
«Лугаль-э уд меламби ниргал» — 107
Лузанское поселение — 217, 220
Лука-Врублевецкая — 75
Лукиан — 441, 451, 468, 474
Лукина Н. В. — 44, 52
Луковицы — 339—340, 347, 356
Лулаль — 105, 113, 115
Лумах Инанны, жрец — 96
Лумма, бог — 103—104, 109, 110, 119, 122, 181
Лурье С. Я. — 285
Лысенко А. В. — 294, 318
Львиные ворота, Микены — 323
Люди-скорпионы, шумер. — 103—104, 108
Лютер М. — 357
Лягушка — 27
Львов В. — 47, 52
Львова Э. Л. — 39

Мадиамская земля — 152
Мадрид, Прадо — 344
Мазар — 374
Майков Л. — 264
Майкопская культура — 76
Майя — 336
Мак — 279 сл.
Макарий, митр. — 253
Макет-кукла (коня) — 304, 307—308, 312—313
«Макет натуральный» — 62, 65, 70
Макиавелли Н. — 346
Маковский М. М. — 398—399, 401
Макошь — 261
Малахит-витязь — 108
Малая Азия — 213, 288, 470, 473, 475
Малер Г. — 348, 358
Мальта — 38
М. Белозерка, Запор. обл. — 68
Малый Олень, зодиак. — 56
Мами, богиня — 154
Мамонт — 412
Мангышлак — 273 (табличка)
Мандельштам Л. И. — 169
Мандрагора — 98—99, 102
«Манеж», СПб., галер. — 392
Манжигеев И. А. — 29, 39
Маннхардт В. — 420, 457, 464, 469
Манси — 28, 43, 45, 269
Манунгал, богиня — 162
Марафон — 412
Маргулан А. Х. — 374, 381
Мардук — 7, 158
Мариамь «мертворожденная» — 152—153, 175
Марина З. П. — 54, 75, 77
Марис — 211
Мария, мать Христа — 341
Марковин К. И. — 137, 139, 141
Марпесса — 470
Марр Н. Я. — 143
Марс — 211
Марсий — 176, 206, 211, 454
Марсово поле, Париж — 145
Мартанда — 59
Марти Ю. Ю. — 217, 220
Мартынов А. И. — 76, 141, 143
Марциал — 440
Марциняк М. — 169
Марченко И. Д. — 215, 217, 220
Марченко И. И. — 318

Марченко К. К. — 215, 217, 252
Маски — 26, 37, 65—66, 213, 217
Масленица — 255, 260, 386
Масленников А. А. — 241, 251
Масло — 94 («агам»), 98 сл., 113—115, 143, хорошее — 94, 99, худшего качества — 94, 99
Массагеты — 466
Массалия — 448, 465
Массон В. М. — 54, 75, 131, 141
Мать, рит. — 454
Матье М. Э. — 90, 169, 176, 199, 209
Матюшин Г. Н. — 269, 276
«Махабхарата» — 193
Махайревс — 202
Махтыльский холм — 269
Маш, гора — 101, 114, 119
МЕ, система предопределений — 163, 179
Мегара, дочь Скирона — 212
«Мегарские» чаши — 285
Мед — 98 сл., 113, 115, 144 сл.
Медведев Ю. — 257, 264
Медведь — 23, 27, 35, 37, 166 (AZ), 273, 453
Медвежьи праздники — 35
Медея — 120
Медный змий — 152, 154
Медуза Горгона — 190, 202, 317, 469
Мезийская армия — 290
Мейли К. — 8, 405, 411, 433, 449, 453, 457, 475
Мекка — 410
Мексика — 439, 461
Мел — 63, 65
Меланион — 469
Мелеагр — 160, 189 сл.
Мелетинский Е. М. — 15, 21, 28, 38—39, 185, 193, 401
Меликерт — 211
Мелита — 471
Мелитопольщина — 84, 90
Мелия — 227
Меллаарт Дж. — 55, 75, 272
Мелькарт — 7
Мельница — 344
Менгиры — 130, 144
Мендикулов М. — 377, 381
Мерджан — 288, 291
Мерива — 152, 158
Меркурий — 223
Мерперт Н. Я. — 78, 90
Мерра, библ. -151, 153
Меру, г. — 376
Месламтаэа — 273
Месопотамия — 55—56, 61, 91, 93, 95, 412, 452
Мессена — 448, 464
Мессенские войны — 472
Место заколдованное — 387
Метагейтнион — 208
Метанира — 189
Метерлинк М. — 359
Меч — 107 (Гатумдуг)
Мид М. — 457
Микале — 424
Микеланджело — 321
Микены — 321, 323, 412, 471
Мина — 410
Миньков Е. В. — 17, 18, 21
Мирмекий — 220
Мировая гора — 376
Мирт — 278 сл.
Мирту Пигадес — 452
Миры Верхний, Средний, Нижний — 34, 36, 42 сл.
Мистерии, шаманские — 25, Элевсинские — 471
Мисты — 279 сл.
Митра — 375, 377, 417
Миус, р. — 17
Михайлов Б. Д. — 75, 78, 90
Михайлов Г. И. — 39
Михайлов Т. М. — 21, 23, 26, 29, 35, 40
Михайлова Н. И. — 90
Михайловский В. М. — 26, 40
Мицкевич С. И. — 29, 40
Мицраим (Египет) — 147, 181
Млечный путь — 66
Могильники
Андреевский — 44
Мариупольский — 87
Новоданиловский — 87
Оленеостровский — 44
Осинки — 45
Ростовкинский — 44
Самуський — 44, 49
Турбинский — 44
Чаплинский — 87
у с. Каиры — 69, 74
Могучая Река, бог — 161
Мозигнау, замок, коллекц. — 356
Мозолевский Б. М. — 54, 75
Моисей — 129, 131, 134, 147 сл., 163 сл.
Мойрагеты, дельф. — 204
Мойры (дельф.) — 204
Молнии Зевса — 119
Молодин В. И. — 23, 40
Молоко — 102, 144 сл., 208, 435, 469
Молочная, р. — 55, 63, 78, 80—81, 83
Монголия — 126
Монтеспан — 412
Мопс, прорицатель — 206
Мор, Томас — 359—360, «Собор собутыльников» — 357, «Утопия» — 352
Морé, дубрава библ. — 129
«Морена» — 255, 257, 261
Морозов А. А. — 368
Морские чудовища — 23
Морской лев — 23
Москва, ГИМ — 493, ГМИИ им. А. С. Пушкина — 214, 359, музей «Царицыно» — 493
Мосс М. — 12, 14, 411
Мот, сын Эля — 86
Мотыга — 161
Мотия — 216
Моуди Р. — 66, 72
Мрамор-витязь — 108
Мудрецы (семеро), шумер. — 117
Мужской союз — 414
Музы — 205—206, 229
Музыка, рит. — 204 сл., 335 (Орфея)
Мука — 113 сл.
Мунихий — 455, 470
Муравьев Вл. С. — 346, 359
Муравьи — 181
Мусей — 281
Мусин-Пушкин Я. — 260
Муха — 27
Мухаммед — 410
Мэнэрик — 40
Мышь, ител. — 49 (самоубийство)
Мюллер-Карпе Г. — 453, 477

Навкратис — 460
Надеждино, с. (Запор. обл.) — 78
Налим — 43

Намах(а)нн — 94—96
Наммах(а)ни (Наммахни) — 94
Нанайцы — 28, 35, 37
Наина(р) — 92, 181
Нанше, богиня — 163
Нападение на бого-народ, Льва — 154, Волка / Шакала — 154
Напитки братчииы — 256
Нарам-Суэи (Нарамсии) — 93
Нарты — 45
Нарывы, рит. — 148, 153
Натюрморт, голл. — 338 сл.
Нганасаиы — 28, 43
Небит-Даг — 380
Невская Л. Г. — 76, 192
Негидальцы — 53
Недвиговское городище, Танаис — 288
Нежин — 383
Некрополь, см. Илурат, Нимфей
Неицы — 28, 45
Неприна В. И. — 17, 21
Нерваль, Ж. де, «Аврелия» — 369
Нерозиак В. П. — 76, 192
Нерон — 199
Несс, кентавр — 199
Несса (Нисса), гор. — 157
Нестор — 195
Нефела — 211
Нехбет — 155
Нехен (Деп) — 155
Нечипоренко Ю. Д. — 383, 385, 387, 389, 391, 501
Нивгху — 52
Нивхи — 28, 37
Нидаба, богиня — 102, 105, 119—120, 178
Нижиий мир — 36, 42—44, 46—48, 50
Нижний Новгород — 264
Нижний Тагил, Государственный музей-заповедник горнозаводского дела Среднего Урала — 270—271
Ника — 223, 225, 227, 229
Никифоровский Н. Я. — 210
Николаевская обл. — 18
Никольский В. К. — 21
Николин день — 250
Никольщиа, празд. — 259—260
Ннкулнн Н. Н. — 357, 359
Нил, р. — 131, 166
Нимфей — 215, 220—221, 223
Нимфейская археологическая экспедиция — 286
Нинагал, богиня — 177
Ниназу, бог — 272
Нинбази — 94
Нингирсу — 55, 110, 212
Нингишзида — 93, 177
Ниигула — 94, 95
Ниндар, бог — 164
Ниндара, богиня — 159, 166, 273
Нииевия — 427, 475
Нинзадим, бог. — 177
Нинилдум, богиня — 177
Нинкурра, богиня — 177
Нинсимуг, богиня — 177
Нинту-Аруру, богиня — 178
Нииурта, бог — 107, 121
Нинхубуркудду, богиия — 97 сл., 108, 112, 118
Ниихеду (Ниихеул) — 93, 96
Нинхурсаг, богиня — 102, 105, 107, 110, 119
Нииэшгал, богиня — 122
Ниоба — 466
Ниппур, рит. город — 159
Ниргал — 161
Нисхождение в преисподнюю — 165 (Иштар)
Новгород, древиий — 264
Новгородская губерния — 211
Новик Е. С. — 21, 27, 28, 40, 250—251
Новикова Л. А. — 66, 76, 87
Новолуиие, рит. — 168
Новосадский Н. Н. — 281—282, 285
Новофилипповка, с. (Запорож. обл.) — 79, 84, 89—90
Новочеркасская археологическая экспедиция ЛГУ — 194
Новочеркасский музей истории доиского казачества — 287 сл.
Новый год — 68, 405
Новый завет — 143
«Новый народ» — 156
Нож — 232
Ногайцы — 377, 381
Ной — 124, 164
Носилов К. Д. — 49
Ношеиие рит. вещей — 103 сл.
Нумн-Торум — 28, 42, 397
Нуибараниа, богиня — 122
Нунгал (=Нанше) — 93, 96
Нут — 176
Нью-Йорк, Метрополитен-музей — 334
Нюйва, сиб. — 33, 397
Нюрхан, «икона», нан. — 36
Нямя, духи — 29, кара-нямя — 29

Обермайер Г. — 141, 145
Обетиая жертва братчины — 256
Обо, культ. предм. — 393, 397
Оборотень, сиб. — 46
Обувь — 26
Обь р. — 43
Овеи, зодиак. — 66
Овидий «Метаморфозы» — 332, 336—337, 346, 348, 369, «Фасты» — 335
Овца — 97, 106 сл., 463
Огнеииая печь — 158
Огоиь — 187 сл., 190
Одежда, рит. — 37, 98 сл.
Одесса — 54, 58, 76
Одесский историко-археологический музей — 76
Одессос, см. Варна
Одиссей — 205, 210, 406
Озирис — 87, 377, 447, 474, 476
Ойией — 160, 188
Окладников А. П. — 23, 40, 43, 52, 125—127, 133, 141, 143
Окладиикова Е. А. — 23, 35, 397, 401
Окропление жертв — 410
Октябрьская И. В. — 41
Октябрьский конь, празд. — 433, 468, 473
Олденбарневелт, Иогани — 348 сл.
Олденбарневелт, Райиер — 355—357
Олен, гиперб. — 204
Олеиеостровский могильиик (Карелия) — 44
Олень — 28, 33, 45, 58, 412
Олесницкий А. А. — 130, 137, 141, 143, 145
Олива — 210
Олимп — 65, 187
Олимпийские игры — 191, 197, 423 сл. (празд.)

Олимпия — 229, 424, 448, 452, 461
Олонецкие петроглифы — 141
Ольвия — 215, 220—221, 278—279, 285, 293
Ольга, княгиня — 261
Ольдерогге Д. А. — 52
Омофагия — 202
Омфал — 201—202, 206, 210, 223—224, 226
Онежское святилище — 141
Опис — 470
Оплакивание — 237, 347, 356
Ор, г. — 152, 168, 175
Орангутанги — 466
Оранский, Мориц — 352, 354, 355
Орден Слона (Дания) — 364 сл., 370
Орел — 23, 27, 152 (Ягве)
Орест — 202, 231, 234, 236, 239
Ориентировка, сиб. — 46—48
Орлова Е. П. — 46, 52
Орнитион — 201
Ороки — 28
Орочи — 28, 53
Оружие, рит. — 151, 156, 178—179
Орфей — 281, 462
Орфизм — 280, 282, 469
Орфические таблички — 280
Осел — 473
Осетр — 43
Осинки, могильник на Алтае — 45
Ослепление, рит. — 211
Осмеяние (мистов) — 121
Оспожинки, празд. — 255
Островский А. Н., «Снегурочка» — 260, 264, 401
Остяки (ханты) — 42
Осхофории — 103
Охота — 35 (эвен.), 348, 407 сл., 412 сл., 443 сл.
Охра — 63 сл., 79, 84 143
Очаг — 232
Очищение водой — 232
Очищение от скверны — 236
Ошис В. — 354, 359

Павианы — 466
Павсаний «Описание Эллады» — 106, 196 сл., 199 сл., 206, 225—226, 229 сл., 282, 291, 466
Палемон — 468
Палестина — 137, 139
«Палитра», СПб., галер. — 392
Паллада — 439, 471
Палладион — 439
Паллант — 203, 211
Палочки, рит. — 26
Пальма — 208, 210 (дельф.)
Памф — 281
Пан — 207 (дельф.)
Панафинеи — 8 (процессия), 197 (игры), 425,
Пандора — 478
Панический ужас — 207
Панопей — 200—201, 205, 212
Панофски Э. — 321, 335—336
Пантикапей — 215 сл., 220, 291
Пань-гу — 369
Паран (Фаран) — 153, 172
Парджанья — 58
Париж, Лувр — 324
Парис — 377
Парнас — 205, 210, 212
Парфенон, фриз — 8
Парфенопа, сирена — 205
Пархоменко Л. А. — 402, 501
Пасифая — 211, 444—445
Паспорт для входа в рай — 285
Пасха — 103, 135, 356
Патрокл — 184, 195, 197, 431, 433, 435
Патра — 73
Паув Р. — 350
Пёбель А. — 160
Пегас из Элевтер — 474
Пелей — 186, 188, 212, 470
Пелий — 203, 211
Пелих Г. И. — 269, 276
Пеллена — 212
Пелопоннесская война — 425
Пелопс — 202, 423, 428, 460—461, 468
Пелор — 106, 108—109
Пенелопа — 470
Пение у алтарей — 232 (греч.)
Пепел — 158 сл.
Пеплос, приношение — 212 (Гермесу, Аполлону)
Первенцы — 131, 134, 146, 150 сл.
Первосущество — 203, 368
Перевернутость вещей, рит. — 45 сл.
Передольская А. А. — 215, 219—220
Перетц В. Н. — 264
Период вседозволенности — 441 сл.
Перлов Б. И. — 91, 501
Пермяки — 52
Перовская — 401
Персефона — 160, 217 сл., 281
Персия — 463
Перун — 260—263, 264 (дуб)
Перунов день (20.VII / 2.VIII) — 256
Перунова трапеза, первая — 261
Перформанс — 387, 392 сл.
Перья в головном уборе — 371
«Песнь об Улликумми» — 120
Песчаное, с. (Бахч. р-н) — 294
Петрарка — 336
Петренко В. Г. — 54, 76
Петров день (30.VI / 12.VII) — 256
Петрухин В. Я. — 250
Петух — 143
Пещеры р. Вольп — 19 (Тюк д'Одубер, Труа-Фрер, Энлен) — 19
Пианепсион — 208
Пигмалион — 369
Пигмеи — 473
Пидопличко И. Г. — 17, 21
Пикар Ш. — 335
Пилос — 452
Пингала — 73
Пиндар (дельф.) — 201, 204, 210, 283 440, 473
Пиотровский Б. Б. — 380
Пир — 207
Пиренн А.— 352, 359
Пиригме (Угме) — 94, 95
Пиркгеймер В., «Похвала подагре» — 340
Пирр — 212, 468
Пирр-Неоптолем — 199 сл.
Пирра — 207, 212
Писаницы — 143
Письмо арх. = куча камней — 130
Питерс К. — 344 сл.
Питье, рит. — 338
Пифагор — 324
Пифийские игры — 204—205, 208
Пифия — 203 сл., 210, 226
Пифон (=Дельфы) — 199
Пифон (=дракон) — 199 сл., 202 (Хаос), 229

Пичнкян И. Р. — 290, 292
Платеи — 434, 470
Платон — 7, 140, 183, 219, 280, 332, 335 сл., 412, 420
Платонов, Андрей — 393, 401
Плетнев П. А. — 384, 391
Плиний Старший, «Естественная история» — 364
Плинтерии — 103
Плоды, рит. — 99 сл., 110 сл.
Плотникова А. А. — 265
Плутарх — 434—435, 448
Плутон — 205, 218 сл.
Плутос — 214 сл., 219, 280—286 (ребенок)
«Повесть временных лет» — 261
Повешение, бурундука и мыши — 49 сл., Инанны — 293, козы — 471
Повозочка, скиф. — 64, 194 сл.
Поволжье — 379 сл.
Погодин М. — 391
Погребальный обряд — 54 сл., 78 сл., 182 сл. (степ., греч.), 241 сл. (босп.), 430 сл.
Подвески височные «гёзмунджик» — 379
Подвески антропоморфные — 379
«Подвиги Нинурты» — 107, 109
Подземное царство — 176
Поднепровье — 56, 61—63, 71, 75—76
Пожар, рит. — 207
Поингулье — 76
Покровська Є. Ф. — 75, 90
Покровщина — 260 (Большая)
«Поле Куру» (Махабх.) — 193
Поликсена — 440
Полинезия — 439, 464 (мифы)
Полиник — 238
Полная луна, рит. — 150, 168, 207
Полночь, рит. — 207
Полос, гол. убор — 322—323
Полоцк — 259
Поляков И. С. — 42, 52
Понова Л. Ф. — 378
Попов А. А. — 40, 49, 51
Попов А. Н. — 259—260, 264
Попов А. А. — 29
Попова Е. А. — 313, 316, 318
«Поприща» Гильгамеша — 157
Поросята — 98, 106
Порфирий — 416, 449
Посейдон — 210, 227, 424, 449 (на Истме), 468 сл., 476
Потемкина Т. М. — 276
Пост — 385 сл.
Потапов Л. П. — 20, 26, 40
Потифар — 470
Потко, рит. кашица — 30—31
Потоп, рит. — 207, 210
Поттер П., «Наказание охотника» — 347 сл.
Потье Э. — 217
Похвальное слово, жанр — 340
Похоронные гимны «Ригведы» — 40
«Поэма о Гильгамеше» — 63, 385
Пра-Артемида — 54, 56
Прабгупада — 74
Прадакшина — 197
Праджапати — 62
Прадионисийство — 292
Праздник, см. Антестерии, «голова», олимпийские игры, Осхофории, Панафинеии, Таргелии, Тесмофории и др.
Праздник Рогов (Оленя), сиб. — 35
Праиндоевропейцы — 71
Прайсос — 470
Пракситель — 212 (Фрина), 282
Праслов Н. Д. — 17, 20
Превращение в камень — 207
Преисподняя — 42, 103, 156
Преображенский П. Ф. — 221
Приазовье — 17, 20, 87, 90, 166 сл.
Приам — 186
Приап — 440
Приаралье — 269
Прибайкалье — 52
Приглашение на пир — 259 (братчина)
Прииртышье Среднее — 45
Прикаспий — 269
«Приклад», шам. — 28
Приношение на могилу — 237 (греч.)
Приношение пеплоса — 212
Присалаирье — 44
Притоболье Нижнее — 49
Притхиви — 56, 58—59, 73
Прокна — 201 сл., 207, 210 (Хелидон)
Прокофьева Е. Д. — 40
Прокрида — 470
Прометей — 202, 210, 212, 227, 408, 459
Пропасть (ki-in-dar) — 273
Пропп В. Я. — 250—251, 331, 378
Протоген — 281
Процессия — 434 сл.
Психея — 223
Проклятье — 110 (камня)
Прокрида — 210, 470
Пропп В. Я. — 381
Прорицалище Геры — 225
Просимнос — 441
Пространство, рит. — 324
Протомы, греч. — 213 сл.
Пругло И. Т. — 215
Прыжок ритуальный — 103, 205
Псамата — 212
Псёл, р. — 61, 73
Психея — 223
Псы — 55 (созв.), жрецы — 187 сл.
Птерас, крит. — 201, 205
Птица-громовик — 23
Птица-жрица — 187 сл. (эпич.), 201 сл.
Пуаби (Шуб-ад) — 91
Пуздровский А. Е. — 294, 312—313, 318
Пуришев Б. И. — 359
Пуруша — 62, 66, 72 сл.
Пуссен Н. — 321, 335 (рисунки), 336
«Аркадские пастухи» — 330, 335
«Золотой телец» — 327
«Танец жизни» — 327 сл.
Пустыни, Паран — 152, Син, Сур — 151 сл.
Путилов Б. Н. — 264, 400
Путти — 329 сл.
Пушкин А. С. — 384, 390
Пчела — 27
Пшеница — 98 сл., 102, 105
Пэан — 204, 458
Пянджикент — 380

Рабле Ф. — 340, 350, 385
Равдоникас В. И. — 141, 143
Раджжу — 398
Раев Б. А. — 197

Раевский Д. С. — 182, 192
Разворачивание свернутого образа — 331
Разделение, рит. (земли, народа, скота и т. д.) — 148
Рак И. В. — 169
Ранович А. — 378, 381
Раппапорт А. Г. — 400—401
Распятие — 402, 406
Рахиль — 143
Романовка, с. (Днепр. обл.) — 89
Ревий Я., «Мореплавание» — 353
Ревуненкова Е. В. — 26, 27, 40, 397, 401
Регия, Рим — 440
Редер Д. Г. — 147
Ре(й)я — 225, 477
Рембрандт — 321
Ремонстранты — 352 сл.
Рерихи — 74
Ресос — 448
Рефидим — 151 сл.
Реформация — 341
Рехов — 168
Рея — 203
«Ригведа» — 49—50, 54, 59, 376, 397
Рикман Э. А. — 21, 253, 266
Рим — 183 (древ.), 210, 321, 433
Рим, собр. Рошетт — 335
Ритуал, см. также Праздник ашвамедха — 454 сл., бой — 468, бросание в ущелье — 103, 119, война — 428 сл., выход из вод — 206, грабеж — 202 сл., коронация — 155, ношение вещей — 103 сл., 112 сл., омофагия — 202 сл., 428, отелеснение (души) — 110 сл., очищение — 236, очищение Дома — 97 сл., 113, «переход» — 97 сл., поднятие и опускание рук — 154, приношение пеплоса — 212, прыжок в первоводы — 205, разбивание вещей — 122, расчленение тела — 86 сл., 428 сл., реституция тела — 199, рождение из головы — 205, сдирание кожи — 97, сотворение мира — 158, 177, хранение вещей — 112 сл.
Ритуалы царские, ассир. — 97 сл.
«Ритуальная площадка», курганов, 64, босп. тризны — 242 сл.
Ритуальная структура — 100 сл.
Ритуальные пытки — 65, 72
Род, культ — 261
Родионов М. А. — 251
Родос — 213 сл.
Рожаницы — 261
Рожаничная трапеза — 261
Романов В. Н. — 28
Романченко Н. Ф. — 217
Росляков И. М. — 44—45, 52
Россия — 52, 360
Ростислав Мстиславович, князь — 259
Ростовцев М. И. — 288, 292
Роттердам — 360
Рошетт, собр., Рим — 355
Рубенс П. П. — 346
Рувимов род — 158
Руденко С. И. — 377
Рудра — 59
Румыния, Германнштадт (Сибиу) — 325
Русалки — 51
Русанова И. П. — 254, 258, 264
Русичи — 440
Русские Веды — 264
Русь — 43
Русяева А. С. — 216, 218, 282—283, 285
Рыба, симв. — 338 сл.
Рыбников П. Н. — 264
Рыбо-козел, шум. — 102, 119
Рыбо-люди, шум. — 100, 103
Рыклин М. К. — 41, 76, 141
Рытье колодцев жезлом — 158
Рэйсбрук, Ян ван — 341

Саба, туес — 30—31
Савватеев Ю. А. — 127, 141
Савостина Е. А. — 181
Савурюга — 62
Сагадеев А. В. — 378, 381
Сагалаев А. М. — 28, 41
Саганианский принц — 371
Сад Харит — 278 (мирт)
Садко — 261—262
«Садовое», совхоз (Запор. обл.) — 85
Сады Сидури — 97, 102, 106, 116, 176
Сазонова М. В. — 381
Саки — 380, саки-тиграхуа — 371
Сакрализация — 24, 406 сл.
Сакский вождь, убор — 378
Саламин — 282, 455 (Кипр)
Салач А. — 288, 293
Салилам — 59
Салманассар III — 168
Сало свиное — 113, 114
Сальтуш — 118
Самарканд — 381
Самодийцы — 28
Самоеды — 52, обдорские — 47
Самопожертвование — 7, 59, 74
Самоубийство животных — 49 сл.
Самсон (Шамшу) — 155
Самуський могильник на р. Томь (Екатер.) — 44, 49
Сани — 44
Санкт-Петербург — 373, 392—393,
Музей истории религии — 394
Российский этнографический музей — 373
Эрмитаж — 357
Сарана (Сарама) — 71
Саранча — 148, 153, 168
Саргон II — 168
Саркофаги, Арии — 212, Лесха книдян — 332, 463 — из Агиа Триады, Александра — 463
«Сарматское» зеркало — 242
Сарматское море — 78
Сарматы — 251, 293, 318
Сартр Ж. П. — 394, 401
Сата — 176
Саудовская Аравия — 410
Саукелé, рит. убор — 373—376, 379
Сафронов В. А. — 76
Сафтлевен К., «Преданная невинность» — 348 сл.
Сахалин — 52
«Свадебный гимн» (Ригведа) — 66
Сварог — 258

Свиньин П. — 383—384
Свинья — 386—387 (обор.), 439, 463
Свирель — 204
Свифт Дж. — 346, 350, 359
Связка рыб — 176, 206, 212
Святая земля — 141, 145
Святки — 389
Священное — 406 сл.
Священное безумие — 426 сл.
Священное место — 32
«Священный трепет» — 460
Сдирание кожи — 439
Север — 23, 28, 36 сл.
Северное Приазовье — 78 сл.
Северное Причерноморье — 18, 54 сл., 78 сл., 214 сл., 290 сл.
Северо-Западное Причерноморье — 220
Северный Кавказ — 76, 87
Северный Ледовитый океан — 43
Сегеда С. П. — 82
Сегерс Д., «Гирлянда цветов» — 356
Седакова И. А. — 169
Седна, мать тюленей — 477—478
Седов В. В. — 256, 258, 264
Селедка, рит. — 338 сл.
Селена — 452
Селинов В. И. — 54, 76
Селинунт — 472
Селькупы — 46, 49, 276
Сем Т. Ю. — 39, 397, 401
Семела — 201, 283
Семеновское, с. (Тверск.обл.) — 259
Семенцов В. В. — 76—77
Семик — 255
Семин С. В. — 318
Сенаар — 168 (Шумер)
Сенека — 409
Сененко М. С. — 347, 359
Сенусерт II — 216
Серапис — 478
Сербия — 144 (Восточная)
Сердолик — 114
Серебро — 374 сл.
«Серебро Аратты» — 108, 177
Серов Н. В. — 36, 41
Серошевский В. Л. — 47, 52
Серьги — 64
Сесай — 168 (=Сузы)
Сескло — 446
Сет — 87, 176
Сиам (Тайланд) — 196
Сибирь — 23 сл., 26, 34, 38—40, 51, 127, 141, 411—412, 445, 453
Сибиу, Румыния — 325
Сивашовка, с. (Херс. обл.) — 71
Сивашский залив — 67
Сидури, см. Сады Сидури
Сизиф — 210
Сизов М. — 359
Сикачи-Алян — 35
Силантьева П. Ф. — 215, 217, 220
Силгазу, рит. сосуд — 98 сл.
Силезия — 453
Симпосион — 257
Симпсон У. — 196
Симферополь — 88
Син, бог — 115, 163, 168, 181
Синай, г. — 152, 162, 176
Синайская пустыня — 134
Синоп — 167
Синюк А. Т. — 54
Синюк Л. В. — 76—77
Сираки Кубани — 318
Сирара, вишап — 122, 178 сл.
Сирены — 107, 199 сл., 211
Сирия — 378
Ситтим, библ. — 134
Сихем — 129
Сицилия — 454
«Сказание о Гильгамеше» — 385. См. также «Поэма о Гильгамеше»
Скандинавия — 139, 251, 475
Скворцовка, с. (Херс. обл.) — 66
Скелет, рит. — 201 сл.
Скипетр, см. также Жезл — 62, 169
Скирофории — 108
Скифия — 69, 72, 77
Скифы — 71, 91, 251
Склеп-катакомба № 595, Усть-Альма — 294 сл.
Склеп № 634, Усть-Альма — 316—317
«Склеп жриц», Усть-Альма — 294 сл.
Склеп Эвриснвня и Ареты — 293
Скорпион, зодиак. — 55
Скорпионо-люди, шумер. — 100, 104, 108
Скуднова В. М. — 217
Славин Л. М. — 217, 220, 278, 286
Слон — 349, 364—366, 473
Слютер К. — 356
Смертная казнь — 349, 354 (отсечение головы), 428
«Смерть Гильгамеша» — 91, 104, 178
Смирнов Е. — 21
Смирнов И. Н. — 45, 52
Смирнов Ю. А. — 42, 45, 53
Смит Ч. Р. — 420 сл., 457
Смоковница — 210
Смоляк А. В. — 26, 41
Снегирев И. М. — 203, 255, 265
Снегурочка — 264
Собака — 70, 210, 250—251, 348, 463
Соболевский А. И. — 264
Сова — 23, 210
Сожжение жертв — 49—50, 406, 435, 440, 464
Соколов В. В. — 359
Соколов М. Н. — 340, 341, 359
Соколовская балка — 144
Сократ — 461
Солин — 364
Солнце-Сурья — 66
Соловей (Аэдон) — 211
Соловей-разбойник — 201
Соловьев С. М. — 263
Соломоник Э. И. — 291, 293
Соломоновы острова — 378
Солон — 431
Сома — 79
Сома-Луна — 66
Сонгуш, хант. — 48
Сосновка, с. (Запор. обл.) — 82
Сосновкин И. Н. — 276
Сосуды рит. — 24 сл., 37 (сиб.), 64, для св. воды — 98 сл., для возлияний греч. — 223, братчины — 256, шумер. — 98 сл., 110, 115, для елея — 98 сл., 110, из к. у с. Воскресенка и Вознесенка Запорож. обл. — 63
Сотворение людей — 212, 456 (из крови)
Сотворение мира — шумер. — 158, 177

Софокл — 283
Софронова Л. А. — 368
Сохмет — 160
Спарта — 476, 478
Спарт(а)ос — 107—109
Спарты Кадма — 106 сл.
Спаситель — 71 (Гандхарва), 406
Спасительство — 55, 69, 72, 74
Спасский И. Г. — 368
Спицын А. А. — 125, 141
Спожинки, Госпожинки, празд. — 255
Средиземноморье — 140, 209, 214 сл.
Средний мир — 36, 34, 42 сл., 48
Средний Стог — 55
Средняя Азия — 380 сл.
Срезневский И. И. — 258, 265
Станко В. Н. — 18, 20, 21
Старкин А. В. — 20
Старков В. Ф. — 277
Старкова Ю. Ю. — 253, 255, 257, 259, 261, 263, 265, 501
Старо-Богдановка, с. (Запор. обл.) — 78—79
Старогорожено, с. (Никол. обл.) — 58—60
Староселье, с. (Херс. обл.) — 57
Староста-пирник — 262
Старуха, рит. эпитет — 205 сл.
Стататос Е., коллекц. — 281, 285
«Статуэтки Венеры» — 445 сл.
Стеблин-Каменский И. М. — 400
Стела Агафа — 374, 381
«Стела коршунов», егип. — 200
«Стела коршунов», шумер. — 212
Стелы — 54 сл., 59 сл., 61, 87, 70, 87 сл., 435
Степанов П. К. — 376, 381
Степное Поднепровье — 65, 75
Стесихор — 469
Столы, см. Братчина-пир
Стоунхендж — 141
Страбон — 140, 146, 283
Страдано Дж. — 336
«Страна без возврата» — 110
«Страна образов» — 122, 161—162, 181
«Страшный гнев богов», см. также Гнев, рит. — 97, 147
Стрекозы — 181
Стрела, нож и т. д. — 376
Струве В. В. — 292
Субатлантик — 270
Суббореал — 270
Субботин Л. В. — 54, 76
Суд — 162
Судан — 412, 453
Суд Линча — 473
Судьи — 349
Сузиана — 167
Сулла — 446
Сумбар, р. — 381
Сумур, г. — 376 (Шумер)
Сумцов Н. Ф. — 258, 265
Сунсуле, диадема — 379—380
Супарна(?) (орел) — 68—69
Супруга-мать, рит. — 203 сл.
Сурков С. А. — 264
Суфийское братство — 378
Сухарева О. А. — 378, 380, 382
Сфинкс, сфинга — 207

Тавер — 152, 162
Тавополии — 469, 473
Тавры — 251
Таджики — 380
Тайлаган, культ. предмет — 29, 397
Тайлор Э. Б., см. Тэйлор Э. Б.
Таймень — 43
Тайная вечеря — 353, 409
Тамариск — 114
Тамбурины — 204 (бронз.)
Таммуз — 7, 87
Танаис — 287—293
Тананс, р. — 291
«Танаис», Археологический музей-заповедник, Ростовской обл. — 287
Танаиса день (празд.) — 291—292
Танатос — 329
Танец, рит. — 322 сл.
Тантал — 202
Тарасов Б. — 359
Таргитай — 86
Тарент — 454
Таррос — 216
Тартар — 65
Таруашвили Л. И. — 361, 363, 365, 367, 369, 501
Татарцев С. В. — 318
Татары Сибири — 39
Тахма Урупи — 176
Тахо-Годи А. А. — 208, 218, 221, 230, 285, 289, 293
Тачева-Хитова М. — 293
Таш-Аир (Крым) — 88, 90
Театр первобытный — 38
Тегеран — 381
Тезей, Тесей — 140, 412, 469
Теламон — 212
Телец, зодиак. — 55—56, 58, 61, 65—66
Телль Лейлан — 167
Телпекнике — 371
Темнота, рит. — 178
Тенгри, бог — 28
Тенедос — 456
Теоксении — 202
Теофраст — 409, 449
Терзание печени — 201 сл.
Терей — 201, 203, 211
Тереножкін О. І. — 75, 90
Термин — 426
Терминалии — 426
Тесмофории — 103
Тешуб — 87
Тиамат, богиня — 100, 122
Тиглат-Паласар I —
Тиглат-Паласар III —
Тигр, р. — 131
Тимомах, «Жертвоприношение Ифигении» — 334
Тимощук Б. А. — 264
Тиндар — 234
Тиритака — 214, 217, 220
Тирнаба (Фессалия) — 475
Титаны — 56, 65
Титий — 201 сл., 207, 210
Тиуны — 259
Тифон — 211
Тихе — 325, Антиохийская — 471
Тихий Океан, бассейн — 38, 40, 139, 378
Тихонов Н. Н. — 358
Ткаченко О. С. — 76
Токарев С. А. — 21, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 39, 41, 78, 90, 141, 251, 264
Толедский собор 681 г. — 145
Толочко И. В. — 287, 289, 291, 293, 501
Толстиков В. П. — 208, 382
Толстов С. П. — 138
Толстой И. И. — 284, 286

Толстой Л. Н. — 387
Толстой Н. И. — 401
Толуу, выкуп — 28, 30—31
Томам, кет. — 47
Томские писаницы — 141
Томь р. — 44, 126
Топография Храма-дома — 97 сл.
Топор двулезвийный — 58
Топорков А. Л. — 265,
Топоров В. Н. — 13, 21, 66, 71, 76, 187, 192, 193, 209, 249—251, 263, 265, 368, 375, 377, 381—382, 396, 401
Тохтабаева Ш. Ж. — 382, 374—375
«Трава рождения» Этаны — 103, 156—157
Травы-зубы Дракона — 109
Травы Нинхурсаг — 106
Трезен — 470
Трейстер М. Ю. — 168, 208, 382
Треножник — 201—202, 210 сл.
Третья династия Ура — 91
Тризна, обряд — 71, 241
Тризницы, босп. — 246
Тризна-братчина — 261
Триполье — 54, 61
Трипольская культура — 54 сл.
Триптолем — 280
Троецыплятница, празд. — 257, 264
Трон — 204
Тронис, фок. — 353
Тропайон — 439
Трофоний — 464
Троя — 168—169, 186, 208, 467
Троянская война — 165, 186, 207, 440
Трубачев О. Н. — 251
Труфанов А. А. — 304, 318
Тувинцы-тоджинцы — 25
Тунгусы — 41
«Туннель Бессмертия» — 74
Тургенев И. С. — 262, 265
Тургиев Т. Б. — 21
Турилов А. А. — 254, 265
Туркестан Восточный — 381 сл.
Туркменская степь — 381
Туркмены — 377, 381
Тутанхамон — 216
Тэйлор (Тайлор) Э. Б. — 12, 21, 25, 28, 32, 33, 41, 123, 141 сл., 397, 401
Тюбетейка — 371
Тюмень — 44
Тюрки-гузы — 42

Убиение и расчленение жертвы — 13, 207, 353 (аллег.)
Убийство отца — 442 сл.
Убор головной эллино-скифский — 381
Угарит — 86, 451, 467
Угме, см.Пиригме
Угол, рит. (Дома) — 98 сл.
Угро-финны — 28
Угры обские — 47
Угры-хантэ — 269
Удай — 106, 108—109
Удмурты — 380
Узбеки-карлуки — 382
Узенер Г. — 322
Уйгуры — 382
Украина — 90, 220
Улликумми — 119, 121
Ульгень — 28, 29
Ульчи — 28, 37
Уппсала, Университет — 342
Ур — 167 сл., 180—181
Ур, царские гробницы — 91
Ур Халдеев — 129
Ур-Баба (Ур-Бау) — 94
Ур-Намму — 91, 95
Ур-Нин-Нгирсу (Ур-Нингирсу) — 94
Урал — 41, Южный — 44
Ураи — 445
Урнгар (Ургар) — 95
Урук VI—V — 167, 452
Ур-энун-таэ, богиня — 110
Усатовская культура — 54, 56, 58
«Успение» рыбы — 356 сл.
Усть-Альминский некрополь — 294 сл.
Устюрт — 371
Ут-Напишти(м) — 92
Утка, рит. — 27
Утлюк, р. — 63
Утрехт, Мария — 355
Утту, богиня — 163
Уту, бог — 92, 114, 161, 164, 178—179, 273
Утухегаль — 95

Фависса, рит. яма — 217
Факел — 98 сл., 106, 114, 221, 282 (Иакха)
Фалл(ос) — 376, 441 (птица, (Делос), 460, 469 (демонстр.), 473 (культ.)
Фаллогогия — 233, 441
Фалмай — 168 (Умма)
Фаминцын А. С. — 253, 265
Фанагория — 215, 220, 374
Фарт — 28
Фасмер М. — 399, 401
Фасоль — 98 сл.
Фасос — 218
Федоровцы (андроновцы) — 50
Федосеев А. Б. — 528
Федриады — 208
Фелибьен А. — 329
Фемида — 210
Фергюссон Дж. — 132
Персефона — 280
Фессалия — 212, 454
Фетида — 186, 207
Фещенко Е. Л. — 54, 75, 77
Фиады Афин — 207
Фиас — 289—291
Фива — 470
«Фиваида» — 425
Фивы — 472
Фигалия — 478
Фиест — 202
Фийя — 207
Филипп Македонский — 465, 473
Филипп II, король — 352
Филиппова Р. Ф. — 251
Филомел, фокеец — 201
Филомела — 201 сл., 207, 210
Филохор — 454
Фимиам — 410
Финогенова С. И. — 213, 291, 293, 501
Фирштейн Б. В. — 288, 293
Фландрия — 358
Флегийцы — 199, 201
Флейта — 204—206, 211 сл., 280 (Эрота), 407
Флиттнер Н. Д. — 86, 90
Фок, внук Сизифа — 201, 207, 210, 212
Фок, сын Посейдона / Эака — 201, 207, 210, 212
Фокейцы — 199 сл.
Фокида — 199 сл.
Форбант — 200
Формозов А. А.- 23, 41, 89, 90
Фороней — 227

Фракийский всадник — 289 сл. (герос) — 289 сл., 467
Фракия — 288
Франконня — 453
Франция — 143, 146
Фрейд З. — 442 сл., 447, 467, 476
Фрейденберг О. М. — 16, 72, 76, 141 сл., 250—251
Фрикс — 211, 445
Фробениус Л. — 465
Фролов Б. А. — 41
Фролова Н. А. — 313, 318
Фрэзер Дж. Дж. — 25, 32, 41, 76—77, 87, 89, 130, 141, 219 сл., 221, 476
Фукидид — 465
Фюстель-де-Куланж Н. Д. — 231, 240

Хаарлем — 338, 345
Хабаровский край — 38
Хабур — 167—168
Хаджилар — 477
Хайнувеле (Зап. Керамы) — 15, 464
Хайтыкар, тув. — 42
Хакасы — 25, 39
Хакассия — 132 сл., 145
Халкен Г. — 340, 347
Ханаан — 146, 166, 176
Хангалов М. Н. — 45, 51
Ханты — 28, 42, 43, 45, 47, 52
Хаос — 148, 185, 207, 322
Хариты-Грации — 279, 323 сл., 329, 334
Хармс Д. И. — 393, 401
«Харра-хубуллу» — 122, 189
Харран — 181
Хару, Хара, г. — 376
Харузина В. Н. — 49, 52
Хасироф — 168
Хатанга, р. — 43
«Хвалебная песнь» Гудеа — 103, 108, 119
Хеб-сед — 155, 169
Хеврон — 129
Хегирнунна, богиня — 110
Хеда В. — 340
Херсонес Таврический — 22, 289—293
Хетты — 169, 467 сл.
Хефрен, фараон — 216
Хешагга, богиня — 110
Хива — 377, 381
Химера — 202
Хираньягарбхи — 59 68
Хованов О. Е. — 264
Ходжа Насреддин — 46
Хозяева зверей — 35, 446 сл.
Хокинс Дж. — 141, 145
Хольберг П., «Подземное путешествие Нильса Клима» — 364
Хорватия, «Зеленый Юрий» — 377
Хорей — 44
Хорезм — 138, 381
Хормусту — 28
Хоровод, рит. — 322 сл., 337
Хорс — 258
Хоседам, кет. — 47
Храпунов И. Н. — 249, 251
Хрестес — 30, 39
Хрис, жрец — 406
Хрисеида — 160
Христос — 7, 33, 103, 140, 143, 344, 352, 356
Хронос — 327 сл., 335 сл.
Хршановский В. А. — 21, 38, 241—243, 245—247, 249—251, 291, 501
Хтоний — 106, 108—109
Хубур — 167
Хувава — 63, 162—163
Худяк М. И. — 215, 217, 221
Худяков И. А. — 29, 33, 41
Хурриты — 63, 467
Хуф, долина — 380
Хушпу — 377
Хэррисон Дж. — 452, 475

Царь Морской — 262
Цветаева Г. А. — 217, 221
Церера-Деметра — 470
Цивьян Т. В. — 66, 76 186, 192
Цилиндр-консу, гол. убор -
Циммерн Г. — 159, 177
Циркумпонтийская зона — 55 сл.
Цицерон — 7, 424
Цыгане — 387 (Гогол.)

Чалама, культ. предмет — 397
Чандыр, р. — 381
Чатал-Гююк — 55 сл., 75, 200, 272—273, 411—412, 428, 432, 445—447, 454
Чаши, рит. — 66, Причастная — 125, 143, для св. воды — 114—115, рядобные братчины — 262
Чвырь Л. А. — 377, 382
Чекоданова К. К. — 392, 503
Чепинская М. — 381
Человеко-бог — 7
Человеко-бык (Бад-Тибира) — 115
Человеко-лев (Эрнду) — 113, 115
Черепов захоронения — 467
Чергин Б. — 400
Черек-Таш, алт. — 35
Черемисы (марийцы) — 49
Череп — 290 (коня, быка, с древом жизни), см. также Букраний
Чермное море, библ. — 148, 150, 153
Чернецов А. В. — 254, 264, 265
Чернецов В. Н. — 23? 41, 269?, 276
Чернильница — 125
Черноголовые, рит. — 156, 161
Черньш Е. К. — 54, 75
Черняховский Н. М. — 359
Чертомлыцкая царица — 374
Чертомлыцкий курган — 380
Чехословакия — 146
Чигирин — 166
Чингисхан — 375
Числа, рит. — 176 сл., «2» — 59, 61, 207 сл. (двойственная форма бога), 460 сл.; «3» — 103, 112, 149; 262, 353—354; «4» — 122, 131 сл., 144, 212; «6» — 59, 107, 109—110, 112, 163; «7» — 103, 109, 112, 114, 116, 159, 340, 353; «8» — 116; «9» — 181, 163, 258; «9+1» — 149, 151; «10» (десятина левитам) — 158, 163; «12» (колен Израиля) — 131 сл., 349 сл. (Пасха), 135—136, 138—140, 144, 146; «13» — 353; «14» — 150, 201, 207, 428; «19» — 181; «24» — 349 сл.; «28» — 112; «70» — 162; «1+4» — 69; «6+1» — 61, 65; «18+3» — 62
Чистов К. В. — 260, 265
Чистозвонов А. Н. — 351

Чистый четверг — 210
Чистяков И. Б. — 264
Чмыхов Н. А. — 56, 66, 76
Чомги — 456
Чонгар, п-ов на Азовском море — 68
Чуваши — 377
Чудо-Юдо — 44
Чукчи — 28, 37, 477
Чурингохранилища — 16

Шавырина Т. Г. — 218, 221
Шагшага (Шашага) — 94—95
Шаман — 25 сл., 30, 379 сл. (хакасск.)
Шаманизм — 26 сл., алтайский — 40
Шаманский костюм — 40, 379 сл. (шапка)
Шамаш — 114 (Уту), 164
Шангина И. И. — 39
Шанидар — 169
Шаниязов К. Ш. — 382
Шань — 376
Шарафутдинова И. Н. — 66, 76
Шашков С. — 26, 41
Шауэ, бог — 55
Швайко Т. Н. — 18, 20, 21
Шевченко А. В. — 47
Шелов Д. Б. — 288, 293
Шервинский С. В. — 332
Шергин Б. — 401
Шестиголовый обвцебык — 109
Шесть витязей Ану — 109
Шеша, змей — 68—69
Шилейко В. К. — 95
Шилов Ю. А. — 54—56, 62—63, 66, 73, 76—77, 503
Шимпанзе — 454
Шингкэлавун, эвен.рит. охота — 35
Широкогоров С. М. — 27
Шкура, рит. — 210 (козы)
Шкурина Н. М. — 338, 503
Шлиман Г. — 168
Шмидт В. В. — 356
Шмидт П. Ю. — 141
Шорин М. В. — 254, 265
Шорцы — 45
Шотландия — 132
Штернберг Л. Я. — 13, 21, 27, 28, 36, 45, 52
Шу, бог — 176
Шубат-Энлиль — 167
Шукаллитудда — 160
Шульган-Таш (Капова пещера) — 21
Шульги — 93
Шумер — 57, 61—63, 65, 164, 388

Щеглов А. Н. — 288, 290
Щелинский В. Е. — 19, 21
Щука — 43
Щукин Н. С. — 45

Ысыах — 29, 39

Эа, бог — 165
Эак — 212
Эвальд Й., «Рыбаки» — 363
Эванс А. — 334
Эвенки — 28, 38, 39
Эгей — 469
Эгида — 202, 211, 439, 472
Эгист (Эгисф) — 219, 232, 462
Эдинбург, Национальная галерея Шотландии — 327
Эдинг Д. Н. — 270, 276—277
Эдип — 203, 237, 425
Эдипов комплекс — 443 сл.
Эдцард Д. О. — 180
Эет — 120
Эжины, духи-хозяева — 36
Элевтерии — 468
Электра — 232, 237 сл.
Элевсин — 279 сл., 405, 439, 465
Элевсинские мистерии — 121, 279 сл.
Элиаде М. — 12, 21, 29, 34, 41, 232, 235, 240, 249, 251
Элиан, Клавдий — 364
Эллины — 193
Элоговист — 158 сл., 168 сл.
Эль, бог — 86
Элькин А. — 21
Эмблематические книги — 364
Эмбрион — 56, 62, 73
Эммер — 98, 102, 105, 108
Эмпедокл — 409, 416, 477
Эму, тотем — 14
Энзу, бог — 163, 178
Энки — 102, 159 (гнев), 163—165
«Энки и Нинхурсаг» — 106
«Энки на о. Дильмун» — 102, 106, 119—120, 163
Энкиду — 55, 63, 75, 92, 162, 470
Энлиль — 7, 55, 92, 104, 161, 163 сл., 177, 179, 181
Энлильпаиль — 273
Эномай — 200
Энси (пагалси) — 95
«Энума Элиш» — 100, 107
Энцы — 28
Эон — 335
Эпендит, рит. одеяние — 325
Эпопей — 468
«Эпос об Атрахазисе» — 154 сл.
«Эпос о Гильгамеше» — 154 сл.
«Эпос об Ирре» — 164 сл.
«Эпос об Этане» — 103 сл.
Эпштейн М. — 394, 401
Эразм Роттердамский — 340, 344, 347, 359
Эреб — 325
Эрехтей — 439, 468
Эрешкигаль, богиня — 92
Эриду — 115
Эрикс — 448
Эрлик, алт. — 29
Эрос — 325
Эрот — 204 (андрогин), 280 (с лирой), 281 (культ), 281 (орф.), 283—285, 285 (Лисиппа), 285 (из Лувра)
Эроты на алтаре — 284 сл. (с лирой, флейтой)
Эрра (Ирра), бог — 164
Эскимосы — 477
Эсон — 203
Эспаньола (Гаити) — 142
Эсхара, босп. — 246
Эсхил, «Агамемнон» «Персы» «Эвмениды» — 219, 232 сл., 451
Этана, герой — 115, 163
Этруски — 209
Эфебы Аттики — 439, 468
Эфес — 397, 478
Эхион — 106—109

Южный Ветер — 165
Юлий Цезарь — 146
Юнона — 223
Юпитер Латиарий — 424
Юрюнг Айыы Тойон — 28, 37

Ягве — 147 сл.
Ягвист — 158 сл., 168 сл.
Ягнята, рит. — 142, 144

Яйцо — 216, 462339 сл.
Якобсен Т. — 78, 90
Яков — 102
Яковенко В. И. — 357, 359
Якуты — 28, 29, 37, 39, 45, 49, 52
Ялурис Н. — 334
Яма, бог — 49, 56, 59, 63
Ямная культура — 57, 62, 77, 79 сл.
Янков А. Г. — 29
Янус — 327 сл.
Ярило — 260
Ярмарка — 383 сл. (Гоголь), 386 (подземный мир)
Ярославский Е. — 141—142
Ясон — 120—121
Яхнина Ю. — 401
Яценко И. В.- 216, 221
Яшин В. Б. — 269, 276
Яшты — 376
Ящур в Болоте — 121

COMBINED INDEX

Adapa — 117—118, 170, 171, 173
Aertsen P. — 338, 342, 360
Aeschylus — 483
Akimova L. I. — 479
Albright W. — 165, 167, 170
Altamira — 22
Altar — 481—482, 484—485
Alte Testament — 170—172, 174
Amsterdam — 360
Anatolia — 209
Ancient Russia — 488
Andersen H. C — 368
Anochin A. V. — 489
Anu-Adapa — 170
Apasavya — 480
Apollo — 479, 485
Apolonius Rhodius — 121
Apulia — 209
Aratta — 170, 172
Artemis — 485
Artemis von Ephesos — 332
Arndt K. — 368
Assur — 170
Assurnirari V — 483
Assyria — 170, 172
Athena — 479
Athenian woman, domestic cult — 483
Atra-hasis — 172—173
Attinger P. — 106, 117, 119

Balawat — 170
Balonov F. R. — 480
Barnett R. D. — 168, 170
Barrois A.-G. — 167, 170
Bauer Th. — 154, 170
Baum J. — 368
Begouen, C. de — 22
Bergström J. — 343—344, 359
Bernt W — 338, 359.
Bezold C. — 102, 117
Biblia — 482
Biggs R. — 178
Birch G. W. — 168, 170
Blinckenberg Ch. — 213, 217—218, 221
Blunt A. — 327, 330, 332, 335—337
Böhl Fr. M. — 170
Börker Ch. — 290, 293
Börner L. — 368
Böttger B. — 293
Bosporus — 481
Braj, J. de — 487
Bratchina-feast — 488
Bukranium on a tree — 488—489
Burial masks — 481

Catacomb culture — 487
Çatal-Hüyük — 479, 487
Chekodanova Ks. — 480
Christmas — 486
Chronos — 479
Circumpontic area — 486
Craig J. A. — 168, 170
Crimea — 489
Croissant F. — 215, 218, 221
Cumont F. — 330
Curtius L. — 335
Cyrus — 170

Dance — 479
Danemark — 488
Danube region — 487
Dead rulers' statues — 486
Deimel A. — 115, 117, 168, 170
Delitzsch F. — 154, 170
Delluc B. — 22
Delluc G. — 22
Delos — 221
Delphi — 479
Delphic omphalos — 209
Dever W. G. — 167, 170
Dhorme E. — 154, 170
Dijk, J. van — 104, 107, 118, 154, 174
Dilbara — 117, 171—172
Dindorf L. — 121
Dmitrieva T. N. — 480
Dümmler F. — 209
Dumusi — 484
Dutch still-life paonting — 487

Ea-Mummu — 170
Ebeling E. — 159, 170
Edda — 158
Eding D. N. — 484
Edzard D. O. — 104, 117
«Egyptian judgments» — 482
Egyptians — 481
Ehelolf H. — 156
Eichhorn J. G. — 158, 171
Eissfeldt O. — 167, 171
Elephantenorden — 488
Eleusinian cult — 484
Elkin A. P. — 22
Emblemata — 368
Emmerling S. Ch — 332, 335.
Enki — 117
Enmerkar — 170, 172
Enßlin W. — 209, 212
Erofeyeva N. N. — 481
Er(r)a-Epos — 170—172
Eros — 484
Etana — 117—118, 171—172, 174
Euripides — 483
Evans A. — 332, 334

Falk H. S. — 368
Falsi J. U. — 197
Farnell L. R. — 286
Félibien A. — 329, 332
Ferguson J. — 330, 332
Finogenova S. I. — 481
Fleischer R. — 325, 332
Forstner-Osb D. —290, 293
Fontenrose J. — 202—2-3, 209, 212
Forster E. — 293
Foucart P. — 286
Frank C. — 165, 171
Fuchs W. — 332, 335
Funeral sacrifice — 480

Gac, Y. de — 168, 171
Galster G. — 368
Gardiner E. N. — 195, 197
Gerhard E. — 286

Gering H. — 158, 173
Gernot W. — 154, 171
Gift — 480—481
Gilgameš — 117—118, 171, 173—174
Gilgamesh-Epos — 170
Gillen F. — 22
Girard R. — 22
Goceva Z. — 288, 293
Goetze A. — 154, 171
Gössmann F. — 164, 171
Gogol N. V. — 486
Gorbunovsky peatery — 484
Gorozhankina E. M. — 481
Graf K. F.- 168, 171
Greengus S. — 171
Gudea — 96, 103, 107, 119
Güterbock H. G. — 159, 171
Gurney O. R. — 103, 117, 154, 159, 171

Hagen H. — 121
Hampe R. — 323, 332
Hattusa — 171
Haupt P. — 104, 117, 154, 171
Heckscher W. — 368
Heidel A. — 102, 117
Heine H. — 368
Hekataion — 479
Hekate — 333
Held G. F. — 171
Helm R. — 121
Higgins R. A. — 215, 221
Hilprecht H. V. — 154, 171
Hirmer M. — 209
Home(rus) — 197—198
Homo necans — 8
Horce racing — 480
Hornung E. — 157, 171
Horsemen on reliefs — 489
Hruška B. — 164, 172
Hubert H. — 22
Human sacrifices — 486—487
Huwawa — 117

Iakhos — 484
Ianus — 333, 479
Iliade — 198
Ilurat necropolis — 481—482
Ischali — 171

Jackobson R. — 368.
James E. O. — 22
Jastrow M. — 103, 118, 154, 164, 172
Jensen P. — 157, 172
Jeppesen K. — 210

Kamennaya Mogyla (Ukraine) — 482, 484, 486
Karjalainen K. F. — 45, 53
Kazarov G. — 288 f., 293
Kautzsch E. — 147, 172
Keiser C. — 158, 172
Kenyon K. M. — 167, 172
Khazakh head-dress — 481
Khrshanovsky V. A. — 481—482
King L. W. — 168, 170, 172
Kifishin A. G. — 479, 482—483
Kifishina O. A. — 483
Kirfel G. — 321, 333
Kitei necropolis — 481—482
Klauber E. G. — 168, 172
Komoroczy G. — 103, 118
Kosarev M. F. — 483
Kramer S. N. — 96, 104, 118, 156, 160, 172
Kraus Th. — 323, 333
Kreta — 209
Kronasser H. — 157, 172
Kruglov A. V. — 484
Kümmel H. N. — 156, 172
Kuhne H. — 167, 172
Kuvshinova E. N. — 485
Kuzin-Losev V. I. — 485

Lachish — 170
Lactantius Placidus — 121
Lambert W. G. — 102, 118, 154, 172
Langdon S. — 103, 196, 118, 154, 162, 172
Laumonier H. A. — 216, 218, 221
Leto — 485
Lewy S. — 154, 171
Lexa Fr. — 157, 172
Libation — 485
Lie A. G. — 172
Lindner L. — 221
Litke R. L. — 118
Log-house culture — 485
London, Wallace collection — 479
Lovejoy T. — 401
Luckenbill D. D. — 168, 172
Lugal-e ud me-lám$_2$-bi nir-gál$_2$ — 118
Lyon D. G. — 168, 172

Malala I. — 333
Mallory J. P. — 87, 90
Marinatos S. — 204, 209, 212
Marshall F. H. — 286
Martin R. — 332, 334—335

Mauss M. — 22
Mazar B. — 173
McCarthy F. D. — 22
Meissner B. — 157, 173
Melitopol', Ukraine — 485
Mellaart J. — 200, 209
Metzger H. — 286
Michaelis A. — 293
Michel E. — 168, 173
Mikhailov B. D. — 293, 485
Michajlov G. — 289, 293
Mirimonde, A. P. de — 333, 336—337
Mollard A. K. — 154, 172
Molochnaya river, Ukraine — 485
More T. — 344, 360
Moscow, The State Pushkin Museum of Fine Arts — 486
Mot — 486
Mylonas G. E. — 286

Nagel W. — 166, 173
Namma(h)ani — 486
Napp A. E. — 290, 293
Nechiporenko Yu. D. — 485
Neoptolemos — 210
Nerval G. — 368
Nike — 485
Nils J. B. V. — 172, 177
Nilsson M. P. — 217, 221, 286
Nimrod-Epos — 117, 171
Nizhnij Tagil, The State Museum-Reserve of Mining and Metallurgical Industry of the Middle Ural — 484
North Azov region — 482
Northern Black Sea Area — 487
Novocherkassk Museum of Don Cossacks — 489

Odyssee — 174
Oehler J. — 209
Okladnikova E. A. — 489
Olbia — 484
Oldenbarnevelde I. — 487
Oldenbarnevelde R. — 487
Olmstead A. — 168, 173
Oppermann M. — 288, 293
Oransky, Moriz — 487
Orlandini P. — 216, 221
Orthmann W. — 209, 212, 323, 333
Osiris — 486

Panofka Th. — 321, 333, 336—337

Patkanov S. — 42, 48, 53
Pausanias — 479
Payne H. — 217, 221
Pazuzu — 171
Peiser F. E. — 118, 173
Peleus — 209
Pentateuch — 171
Performance, modern — 480
Perlov B. I. — 96, 486
Perrot G. — 323, 333
Petersen E. — 321. 323, 333
Phoenicians — 481
Picard Ch. — 335
Pinches T. G. — 154, 168, 170, 173
Piri(g)me (Ugme) — 486
Pisanitsa — 481, 487
Pit culture — 485
Plato's Symposium — 171
Ploutos, child — 484
Poebel A. — 160, 173
Polyxena — 440
Potter P. — 348, 360
Poulsen F. — 209
Poussin N. — 332, 479
Praz M. — 368
Priestesses, Skythian — 489
Pritchard J. — 104, 118
Prokot J. — 372, 382
Proosdij, B. A. van — 154, 173
Protomes — 481
Pyrrhos — 210
Pythia — 479

Racha-Pereira M. H. — 199—200
Rawlinson H. — 173
Re'au L. — 368
Reinach S. — 323, 333
Rigveda — 480, 487
Rijksmuseum, Amsterdam — 360
Roeder G. — 157, 173, 176
Rope — 480
Rost P. — 168, 173
Rowley H. H. — 167, 173

Sacrifice, sources of — 480
Salis, A. von — 321, 333
Salmanasar II — 170
Sankt-Petersburg, The State Museum of the History of Religion — 481
Sargon II — 172
Saukelé, head-dress — 481
Savery ideology — 487
Scheil V. — 103, 118, 168, 170, 173
Schliemann H. — 481
Schmidt J. — 333—334
Schrader E. — 168, 173
Self-sacrifice — 487—488
Shalmaneser II — 170, 172
Shilov Yu. — 487
Shkurina N. M. — 487
Siberian pagan beliefs — 483
Sijmons B. — 158, 173
Simon E. — 323, 332
Simpson W. — 195, 197
Sinai — 482
Skythian society — 489
Slavic rites — 488
Soden, W. von — 103, 118, 154, 173
Sollberger E. — 154, 173
South Russian Steppe, archaeological cultures — 485
Shamanism, Siberian — 489
Sophokles — 483
Speiser E. A. — 154, 173
Spencer B. — 22
Spronger A. — 290, 293
Starkova Yu. Yu. — 488
Statius — 121
Stele — 486
Sultan-tepe — 121
Syria — 170

Taceva-Hitova M. — 288, 293
Tadmor H. — 168, 174
Tanais — 488—489
Taruashvili L. I. — 488
Taylor G. — 359
Telegin D. Ya. — 87, 97
Tell Chuerra — 172
«Terrible wreath» — 482
Thera — 209
Thilo G. — 121
Thieme R. — 174, 177
Thompson C. G. — 369
Thompson R. C. — 118, 154, 174
Tokarev S. A. — 489
Tolochko I. V. — 488
Torp A. — 368
Transjordan — 170
Trendall A. D. — 209—210, 286
Trojan diadems — 481
Turkmen — 481

Ukraine — 482, 485, 489
Ullikummi — 117
Ungnad A. — 157, 174
Ur-Baba (Ur-bau) — 486
Ur excavations — 174
Ur-Nin-Ngirsu (Ur-Ningirsu) — 486
Ural, Eastern — 484
Uralo-Siberian region
Usener H. — 321, 334
Ust'-Alma necropolis, Crimea — 489
Uzbecks of Khoresm — 481

Vatke W. — 158, 168, 174
Vesterban A. — 487
Vesterban J. — 487
Vetus Testamentum — 170—172, 174
Villard F. — 332, 334—335
Volkmann L. — 369

Walch H.-J. — 360
Walker D. P. — 334—335
Walter A. — 174
Waser O. — 334
Weber J. — 174
Weege F. — 334
Weicher G. — 209—210
Weiher, E. von — 154, 174
Weissbach F.-H. — 174
Wellhausen J. — 158, 168, 174
Wette W. M. L. — 158, 174
White R. — 22
Wild D. — 327, 334
Wilson J. V. — 103, 118, 174
Wirt K. — 368
Wiseman D. J. — 154, 174
Woolley C. L. — 166, 174

Xenophon — 483

Yahwe — 170
Yakar Y. — 167, 174, 180
Yavis C. J. — 286, 290, 293

Zabelin I. V. — 484
Zaitsev Yu. P. — 489
«Zeleni Yuraj» — 377
Zherebina T. V. — 489
Ziegler K. — 210
Zimmern H. — 154, 159, 164—165
Zodiac — 487
Zu-Mythos — 171
Zuntz G. — 215, 221

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней

Издатель А. Кошелев

Корректор Т. С. Маркарова

Техническое редактирование
и компьютерная верстка А. Б. Федосеева

Шрифтовой дизайн С. Г. Болотова

Подписано в печать 10.05.2000. Формат 70x100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура CG Times.
Усл. изд. л. 43,215. Заказ № 143 Тираж 1000.

Издательство «Языки русской культуры».
129345, Москва, Оборонная, 6-105; ЛР № 071304 от 03.07.96.
Тел.: 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).
E-mail: mik@sch-Lrc.msk.ru
Каталог в ИНТЕРНЕТ
http://postman.ru/~lrc-mik

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография "Наука"».
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: (095) 247-17-57, Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Зубовский б-р, 17, стр. 3, к. 6.
(Метро «Парк Культуры», в здании изд-ва «Прогресс».)

Foreign customers may order this publication
by E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru
or by fax: (095) 246-20-20 (for ab. M153).