

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

ДОИСТОРИЧЕСКИЕ  
И ВНЕИСТОРИЧЕСКИЕ  
РЕЛИГИИ



АНДРЕЙ ЗУБОВ

---

PRO  
РЕЛИГИЮ

---

АНДРЕЙ ЗУБОВ

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ

ДОИСТОРИЧЕСКИЕ  
И ВНЕИСТОРИЧЕСКИЕ  
РЕЛИГИИ



РИПОЛ  
КЛАССИК  
МОСКВА

УДК 21  
ББК 86.31  
3-91

**Зубов, Андрей**

3-91 Доисторические и внеисторические религии. История религий / А. Зубов. — М. : РИПОЛ классик, 2017. — 560 с. : ил. — (PRO религию).

ISBN 978-5-386-09899-5

Что такое религия? Когда появилась она и где? Как изучали религию и как возникла наука религиоведение? Можно ли найти в прошлом или в настоящем народ вполне безрелигиозный? Об этом — в первой части книги. А потом шаг за шагом мы пойдем в ту глубочайшую древность доистории, когда появляется человеческое существо. Еще далеко не *Homo sapiens* по своим внешним характеристикам, но уже мыслящий деятель, не только создающий орудия труда, но и формирующий чисто человеческую картину мира, в которой есть, как и у нас сейчас, место для мечты о победе над смертью, слабостью и несовершенством, чувства должного и прекрасного.

Каким был мир религиозных воззрений синантропа, неандертальца, кроманьонца? Почему человек 12 тыс. лет назад решил из охотника стать земледельцем, как возникли первые городские поселения 9–8 тыс. лет назад, об удивительных постройках из гигантских камней — мегалитической цивилизации — и о том, зачем возводились они — обо всём этом во второй части книги.

А в третьей части речь идет о человеке по образу жизни очень похожему на человека доисторического, но о нашем современнике. О тех многочисленных еще недавно народах Азии, Африки, Америки, Австралии, да и севера Европы, которые без письменности и государственности дожили до XX века. Каковы их религиозные воззрения и можно ли из этих воззрений понять их образ жизни? Наконец, шаманизм — форма религиозного миропредставления и деятельности, которой живут многие племена до сего дня. Что это такое? Обо всем этом в книге доктора исторических наук Андрея Борисовича Зубова «Доисторические и внеисторические религии».

УДК 21  
ББК 86.31

ISBN 978-5-386-09899-5

© Зубов А.Б., 2017  
© Издание, оформление. ООО Группа  
Компаний «РИПОЛ классик», 2017



## Лекция 1

# ПРЕДМЕТ И ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

### ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИЯ?

Слово «религия» знакомо всем нам, как верующим, так и неверующим, знакомо так же, как и его русский эквивалент, слово **вера**. Что означают эти слова? Слово религия — *religio* — латинского происхождения. Означает оно — совесть, благочестие, святость. К глубокой древности, к раннехристианскому латинскому мыслителю блаженному Августину (354—430) восходит объяснение смысла этого слова. Глагол *ligo* — связывать, привязывать и возвратный префикс *re* создают глагол *religo* — связываю развязанное, воссоединяю расторгнутое. Смысл этого слова ясен. Нечто было когда-то связано, потом связь прервалась. Религия — то, что связь эту восстанавливает, утверждает вновь. Наше слово «вера» тоже очень древнее. Уже в языке Авесты — священной книги древних иранцев, созданной за много столетий до Рождества Хри-

стова, — используется глагол *var* — верить, и существительное *varəna* — вера.

У индоариев, живших на пространствах великой Евразийской степи в III тысячелетии до Р. Х., тех индоариев, отдаленными потомками которых являются все почти народы современной Европы, один из самых чтимых богов носил имя Варуна. У очень многих народов, относящихся к индоевропейской языковой семье, слова с корнем *var, ver* обозначают понятия веры, честности, доблести, правдивости. Но корень этот тождествен двум другим древнейшим индоевропейским корням — *var* — жар (отсюда русское — варить) и *verv* — веревка, восходящему к древнеиндийскому *varatra* — слову с тем же самым значением. Подобно Августину мы можем предположить, что идея связи, а также идея жара, горячности, огня не чужды нашему слову *вера*. Вера — это не холодная механическая связь. Это единство, которого не достигнешь без *горячего* желанья, без чрезвычайно сильной волевой устремленности.

Но что же связывается верой? Верой соединяются небо и земля, Бог и человек. Многие религии употребляют слово *небо* для обозначения высшей реальности. Но слово «небо» употребляется всегда символически. Это не голубовато-серое небо, по которому то плывут белые облачка, то клубятся черные грозовые тучи. Нет, словом *небо* наши далекие предки именовали и тот иной мир, в котором нет страданий и смерти, тоски и незнания, но в котором вечность, полнота, всемогущество и всеведение являются естественным состоянием. Тот мир, столь желанный для слабого человека, ограниченного в своем существовании кратким мигом лет между рождением и смертью, существовал всегда, и всегда будет существовать. Войти в него, стать частью его значило обрести его качества, его полноту и целостность. Но вот беда, тот мир отстоит от этого, как небо, по которому бегут облака и в котором сияют ночью звезды, отстоит от земли, по которой мы ходим.

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

«Две вещи неизменно вызывают мое изумление, — сказал когда-то великий немецкий философ Иммануил Кант (1724—1804), — звездное небо над моей головой и моральный закон во мне». И действительно, внимательное вглядывание в себя обнаруживает во внутреннем мире удивительные бытийные антиномии, позволяющие верующим людям утверждать, что духовное небо находится не только бесконечно далеко от нас, но и в нас самих. Например, каждый человек прекрасно знает, что он смертен. Он имеет личные опыты смерти близких ему, дорогих людей. На вопрос, умрет ли он, каждый, безусловно, ответит утвердительно. И все же в глубине сердца живет у каждого человека твердая убежденность в своем бессмертии. Каждый из нас, хотя может умереть в следующую секунду (несчастный случай, террористический акт, сердечный приступ), живет свою жизнь так, как будто бы он не умрет никогда. Зная нашу смертность, мы живем с жаждой бессмертия и с опытом его возможности, заключенным глубоко в нашей душе.

Подобным же образом все мы живем в нашем жестоком мире, полном борющихся между собой себялюбий и эгоизмов, с неугасающим стремлением к любви и единству, к на-

стоящей дружбе, настоящему супружеству, настоящему сотрудничеству, настоящей жертвенности. Мы не можем не соглашаться с горькими словами поэта: «*Все на земле умрет — и мать, и младость, жена изменит и покинет друг...*» (А. Блок. 7 сентября 1909 г.) — и при этом продолжаем мечтать и неутомимо искать любовь и дружбу до гроба. «Все мы живем ожиданием счастливой встречи», — говорит один из героев рассказа Ивана Бунина «В Париже». И ведь не только в личных отношениях живет эта мечта. Сколько существует человечество, народы воюют и царства восстают одно на другое. В жестоком самоослеплении люди даже не желают видеть человека во враге и радостно считают потери противника в «живой силе». XX век дал самые ужасные примеры человеческого антагонизма и безумия взаимной ненависти, выразившиеся в бессмысленном уничтожении целых народов и общественных классов другими народами и классами. Но при этом страшном опыте все народы жаждут мира и сотрудничества, и нет более желанного вестника, чем вестник с оливковой ветвью в руках, несущий весть о конце войны и восстановлении мира. Даже язык нам подсказывает, что война и ссора — аномалия, а мир и дружба — норма для человека. Войны и ссоры, хотя большая часть времени человечества прошла именно в войнах и ссорах, всегда *неожиданно разражаются*, а мир, сколь бы кратковременен он ни был, неизменно *восстанавливается*. Мы живем с опытом вечного разлада и с вечным же алканием мира. И это еще один опыт вечной экзистенциальной антиномии между сущим и должным.

И, наконец, та же антиномия присутствует и внутри нас. Если первая антиномия, антиномия смертности, относится к бытийным основаниям мира, вторая, антиномия разлада, к его социальным основаниям, то третья, антиномия того самого Кантова морального закона (нравственного императива), имеет отношение к основаниям личностным. «Доброго,

которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» [Рим. 7,19], — восклицает в послании к Римлянам апостол Павел. И этот опыт имеет каждый из нас. Мы все стремимся к высокому и светлому, «к делу честному, ко всему большому и прекрасному», как поется в одной из песен русских скаутов-разведчиков, а в действительности делаем много низкого, гнусного, лживого. Если же от действий перейти к мыслям, то там, в сокровенных тайниках сердца, найдем мы, если только не разучились заглядывать в себя, такую помойку, что и думать противно. Хотим быть достойными, а живем недостойно, хотим быть совершенными, а ежеминутно творим и помышляем всяческие непотребства. «Бедный я человек!...» [Рим. 7,24]<sup>1</sup>.

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

---

<sup>1</sup> О бытийных антиномиях личности можно прочесть в одном из лучших русских современных учебников по философии: С. А. Левицкий. Основы органического мировоззрения // С. А. Левицкий. Свобода и ответственность. М.: Посев, 2003. — С. 177—265.

**Религия — это и есть способ или совокупность способов достижения человеком Бога, смертным — бессмертного, несовершенным — совершенного, расколотым — целостного, временным — вечного.** Потому-то слово «религия» и восходит к слову «связь».

В нашем современном значении слово вера противоположно слову знание. Мы никогда не скажем «я верю в существование соседнего дома» или «я верю, что рядом со мной за столом сидит Ваня». Мы знаем, что рядом с нашим домом есть и соседний и что имя моего соседа по столу в классе — Иван. Мы можем познавать законы природы и общества, мы не сомневаемся, что даже неизвестное сегодня будет понято в будущем. Но мы не всегда задумываемся, в чем источник нашей убежденности в познаваемости мира. А причина познаваемости мира в том, что мы — его часть. Равное себе и низшее себя познать всегда можно. И человек, и камень состоят из материи. Но камень — это материя, не сознающая себя, а человек — сознающая. Камень познать себя не может, а человек может познать и себя, и камень. Человек изучает и живую, и неживую природу и самого себя. Этим занимаются естественные и социальные науки, психология, философия.

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

мира. «Доказательство бытия Бога, — писал один из глубоко-мысленнейших французов граф Жозеф де Местр, — предшествует доказательству Его атрибутов, и потому мы познаем, что *Он есть* прежде, чем познать, *что Он есть*. Более того, последнее мы никогда и не сумеем познать вполне»<sup>1</sup>.

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

Но в любой земной любви какое-то предварительное знание все же необходимо. Иначе в любви божественной, ведь Творец не может быть познан теми, кого Он сотворил. И потому, по точному определению французского мыслителя Блеза Паскаля (1623—1662), «человеческие дела нужно познавать, чтобы их любить; божественные нужно любить, чтобы их познавать» [Pensees. 1, 156. 30-31]. Это напряженно-волевое, любовное устремление к Богу и заставило, должно быть, наших древних арийских предков уподобить отношения человека с его Творцом жару и наименовать словами *var, ver* — вера.

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

---

<sup>1</sup> Ж. де Местр. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998. — С. 445.

## Лекция 1. Предмет и основные понятия истории религии

мифического Нового Света. Подобно этому и ученый, не признающий существования объекта религиозных стремлений, отрицающий Бога, многообразный религиозный опыт человечества сводит к более или менее возвышенному самообману, к заблуждению, а иногда и к сознательному обману священнослужителями народа. Так еще совсем недавно объяснялась сущность религии большинством европейских религиоведов<sup>1</sup>, так объяснялась она в советской как средней, так и высшей школе.

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

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

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

*(Иван Бунин, 9 июля 1918 года)*

А если в сердце нет любви к Богу и веры в Него, то пусть в нем будет хотя бы внимательное, уважительное отношение

---

<sup>1</sup> О теориях происхождения религии смотрите, в частности, книгу выдающегося британского антрополога и религиоведа Эдварда Эванса-Притчарда «Теории примитивной религии» (Edward E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*. Oxford, 1965). М.,: ОГИ, 2004.



к опыту тех, кто на корабле веры смог свершить путь от земли до неба и опытно познать абсолютное божественное бытие. Опыт этот и есть предмет науки религиоведения. «Религии существуют, дабы помочь человеку узреть божественный свет», — писал великий британский историк Арнольд Тойнби (1889—1975)<sup>1</sup>, а наука религиоведения изучает, как люди достигают прозрения и что они видят в этом свете.

## ВСЕОБЩНОСТЬ ВЕРЫ

Уже в глубокой древности человек обратил внимание на тот факт, что религия, вера в Бога или богов — явление всеобщее. «Все мы, люди, имеем в богах благодетельных нужду», — говорит как о само собой разумеющемся Гомер [Од. 3, 48]. «Ты можешь видеть государства без стен, без законов, без монет, без письменности, но никто еще не видел народа без Бога, без молитвы, без религиозных упражнений и жертв», — указывал другой великий эллин — Плутарх. «Нет ни одного народа, который не имел бы Бога, высшего правителя; но одни почитают богов одним образом, другие — иным», — высказывал общепринятое в греческом обществе мнение Артемидор [Сонник. 1,9]. «Из всего множества разнородных тварей, — пишет Цицерон — нет ни одной, кроме человека, которая имела бы какое-либо понятие о Боге; между людьми нет ни одного народа такого дикого и грубого, который не сознавал бы, что он должен иметь Бога...» [О законах. I, 8].

В одном из древних еврейских песнопений, приписываемых царю Израиля Давиду (ок. 1000—960 до Р. Х.) провозглашается: «От восхода солнца и до запада прославляемо имя Господне. Высок над всеми народами Господь» [Пс.112, 3-4]. То есть, по мысли древнего гимнографа, все народы восхваляют Бога, так как Бог управляет ими.

<sup>1</sup> А. Тойнби. Постигание истории. Москва: Прогресс, 1991. — С. 526.

В составленном в незапамятные времена священнейшем тексте Индии, в Бхагавадгите (на санскрите — Песнь Господня), Шри Бхагаван — «Благой Господь» объяснял царевичу Арджуне:

О сын Бхараты!  
Вера тварей сообразна их внутренней сути;  
человек состоит из веры:  
какова его вера — таков он. [Бхг. 17, 3]

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

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

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

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

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

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

---

<sup>1</sup> Слово «саркофаг» греческое и означает «пожиратель плоти», «плотоядный» *σαρκοφάγος*. Египетское слово «керес» — гроб не имеет подобного значения, но за египетскими художественно выделанными гробами закрепилось греческое — саркофаг. В дальнейшем, следуя библейской традиции, мы будем именовать саркофаг «ковчегом» [Быт. 50,26], сохраняя принятое международное сокращение СТ — Coffin Texts.

Сотворил Я в сердцах их склонность не забывать о смерти [букв. — о Западе], дабы священные приношения совершались богам, покровителям областей. И это — одно из дел» [СТ. 1130, VII. 461—62].

Этот текст строго последователен. Первым делом Господь Вседержитель дарует людям возможность жизни, вторым — средства существования, третьим — социальный порядок, четвертым — связь с миром богов, вечность, достигаемую через постоянную память краткости всего земного, «только человеческого». Вера, подобно дыханию, является для египтянина божественным даром всем людям, придающим смысл земной суетной жизни. На Древнем Востоке веру полагали самой сердцевиной человеческой личности, а ее повреждение — причиной деградации и отдельного человека, и общества в целом.

Нам не следует забывать, что впервые за всю свою долгую историю люди попытались отказаться от Бога как такового около двухсот лет назад, во время французской революции. Но этот первый эксперимент не продлился более двух лет (1792—1794). Сам теоретик якобинства Робеспьер провозгласил в Конвенте 20 прерияля II года, или, по старому, 8 июня 1794 г., культ Высшего Существа — *Être Suprême*, подтвердил веру в бессмертие души и сжег чучело атеизма в Тюильрийском саду<sup>1</sup>.

Прошло еще шесть лет, и 5 июня 1800 года консул Бонапарт обратился к миланскому духовенству со словами: «Никакое общество не может существовать без морали, а настоящая мораль немислима вне религии. Следовательно, прочную и постоянную опору государству дает только религия. Общество, лишенное веры, похоже на корабль, лишенный компаса... Наученная своими несчастиями, Франция наконец прозрела; она осознала, что католическая вера подобна якорю, который

<sup>1</sup> Т. Кармейль. Французская революция. М., 1991. — С. 516.

один только может дать ей устойчивость среди обуревающих ее волн»<sup>1</sup>.

Вторую попытку предприняли большевики в России. На этот раз, прибегая к кровавым жесточайшим репрессиям, вера в Бога искоренялась семьдесят лет. Но даже убийство миллионов верующих людей, уничтожение тысяч молитвенных зданий, книг и предметов священнодействия не смогли уничтожить веру. Вера хранилась людьми России все десятилетия коммунистической диктатуры, и после ее крушения в 1991 году три из каждых четырех совершеннолетних (76 процентов) жителей России объявляют себя верующими в Бога<sup>2</sup>. Вера и в условиях репрессивного богоборческого государства оказалась несломимой. Старый общественно-политический строй и жизненный уклад народов России были полностью разрушены за коммунистические десятилетия, а вера выстояла и быстро восстановила свое влияние в обществе после саморазрушения коммунистической государственности, хотя шрамы от ужасных ран, нанесенных общественному сознанию насильственным атеизмом, продолжают болеть и кровоточить до сего дня. К сожалению, пример российского большевицкого богоборчества оказался заразительным. Красный Китай с конца 1950-х гг., Северная Корея, коммунистический Вьетнам, «народная» Монголия, Камбоджа во время режима «красных кхмеров» также сделали богоборчество своей государственной политикой, и всякий раз политика эта оборачивалась бесчисленными страданиями, убийствами, утратой ценнейшего культурного достояния и нравственного закона и, в конечном счете, озверением человека.

---

<sup>1</sup> *Лависс и Рамбо*. История XIX века. М., 1938. Т. I. — С. 265.

<sup>2</sup> Год православной России по материалам исследований ROMIR Monitoring. [www.monitoring.ru](http://www.monitoring.ru) В 2012 г. согласились с утверждением «Я не верю в Бога» 13 процентов россиян старше 18 лет. Арена. Атлас Религий и национальностей Российской Федерации. М., 2012. — С. 24.

Но начало этим процессам было положено ранее, в XVIII—XIX столетиях, когда равнодушие к Богу и атеизм стали обычным состоянием образованного европейского общества. Именно тогда возникли и теории о том, что религия — это сравнительно позднее явление и потому среди «примитивных дикарей» можно встретить племена, живущие без религии. Теории безрелигиозности древнейших людей придавалось в XVIII—XX веках огромное значение — то, что возникло во времени, во времени должно и закончиться. Борьба с Богом в настоящем, в чаянии безрелигиозного общества будущего, оправдывалась теориями первобытного атеизма.

Английский ученый Джон Лаббок (лорд Эйвбери) (1834—1913) собрал многочисленные сведения о народах, якобы вовсе лишенных веры во что бы то ни было. Исследователь обычаев жителей Андаманских островов Муат писал, что у них «нет даже самых грубых элементов религиозного верования». Путешественник сэр Самуэль Бейкер, посетивший нилотские племена Судана в начале 1860-х годов, сообщал в своем докладе в Лондонском этнологическом обществе в 1866 г.: «У всех у них без исключения не встречается никакого понятия о высшем существе. У них нет также никакого рода богопочитания или идолопоклонства. Темнота их ума не освещена даже ни одним лучом суеверия, и разум их пребывает в столь же застойном состоянии, как те болота, среди которых эти несчастные обитают»<sup>1</sup>.

Однако все эти выводы были опровергнуты более тщательными исследованиями. И ныне мы хорошо знаем и религию андаманцев, и верования суданских нилотов. Уже к концу XIX века у серьезных этнографов не оставалось сомнений в том, что в их время дорелигиозные народы неизвестны науке. «Утверждение, что дикие племена, совершенно чуждые религиозных понятий, были действительно найдены, не опира-

---

<sup>1</sup> Цит. по Э. Эванс-Притчард. Теории примитивной религии... — С. 13.

ется на достаточное количество доказательств, которых мы вправе требовать для такого исключительного случая», — отмечал в 1871 году великий английский этнолог Эдвард Бернетт Тайлор<sup>1</sup>. Десятилетия, прошедшие с момента написания этих строк, еще больше убедили ученых в отсутствии в настоящее время дорелигиозных народов.

XX век дал миру науку о древнем, доисторическом человеке — палеоантропологию. И чем дальше уходили ученые в прошлое, тем больше убеждались они, что не только ныне, но и в минувшие эпохи человечество не было безрелигиозным. Крупнейший специалист в области истории религий, английский ученый, священник Эдвин Оливер Джеймс (1888—1970) указывал: «Доступные к настоящему времени данные позволяют с большой долей уверенности утверждать, что в широком смысле слова религия в тех или иных своих проявлениях является столь же древней, как и само человечество»<sup>2</sup>. А английский философ и культуролог Кристофер Генри Доусон (1889—1970) писал: «Как бы далеко назад в историю человечества мы ни пошли, мы никогда не сможем найти время или место, где человек не знал бы о душе и о божественной силе, от которой зависит его жизнь»<sup>3</sup>.

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

## ПОЧЕМУ ЧЕЛОВЕК ВЕРИТ В БОГА?

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

<sup>1</sup> Э. Б. Тайлор. Первобытная культура. М., 1989. — С. 206.

<sup>2</sup> E. O. James. Prehistoric Religion // *Historia Religionum*. Leiden, 1969. — P. 23.

<sup>3</sup> Ch. Douson. Religion and Culture. L., 1948. — P. 31. Русский перевод: К. Г. Доусон. Религия и культура. СПб.: Алетейя, 2001. — С. 81.

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

В Текстах Ковчегов и в Бхагавадгите, как вы помните, высказывалась мысль о том, что вера — это внутреннее качество, и даже более того — сущность человеческого существа. «Человек образован верой». Понятно, что в этом случае вера — неотъемлемая черта человеческой личности, подобно зрению или дыханию. Так же думали и люди греко-римской древности, полагая знание о богах природным, врожденным (греч. — *ἐμφυτος*) качеством человека.

«Необходимо признать, что боги существуют именно потому, что знания об этом заложены в нас (*insitae*), или, лучше сказать, являются врожденными (*innatae*)», — писал Цицерон [О природе богов. I. XVII. 44]<sup>1</sup>. «Бог — не имя, но мысль о чем-то неизъяснимом, всаженная в человеческую природу», — указывал грек-христианин Юстин Философ и Мученик (110—166 гг.)<sup>2</sup>. А великий эллинский неоплатоник Ямвлих Халкидский (IV век) объяснял: «Врожденное знание о богах сопутствует самой нашей сущности, оно превышает всякого рассуждения и доказательства. Оно изначально соединено с собственной причиной и наличествует вместе с заложенным в душе стремлением к благу. <...> Скорее мы сами объемлемся этой связью, и наполняемся ею, и обладаем в знании о богах тем самым, что мы есть». [О египетских мистериях. 1.3]<sup>3</sup>.

Автор «Премудрости Соломоновой», греко-иудейского текста, включенного в Ветхий Завет в качестве одной из дополнительных, неканонических книг, в таких словах благодарит Бога за дарование веры людям: «Волю же Твою кто по-

<sup>1</sup> Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. — С. 74–75.

<sup>2</sup> Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. М., 1995.

<sup>3</sup> Ямвлих. О Египетских мистериях. М., 1995. — С. 46.

знал бы, если бы Ты не даровал премудрости и не ниспослал свыше святого Твоего Духа. И так исправились пути живущих на земле и люди научились тому, что угодно Тебе, и спасались премудростью» [Прем. Сол. 9,17—18].

Многие мыслители первых веков христианства воодушевлялись идеей постоянного присутствия божественной искры в мире. Искру эту, начиная с философа Юстина, именовали «семенным словом» (*λόγος σπερματικός*), поскольку как бы семена истины самим Богом были всеяны в сердца людей, и они давали всходы, когда человек орошал свое сердце любовью к Богу и людям. «Все, что когда-либо сказано и открыто хорошего между философами и законодателями, — все это сделано соответственно мере нахождения и созерцания Слова (Божьего)» [Юстин Философ, 2 Апология, 10]<sup>1</sup>.

Христианские писатели, жившие еще в то время, когда большая часть их соотечественников оставалась вне церкви, пребывая или в язычестве или следуя той или иной философской традиции, не уставали подчеркивать, что все доброе и в мыслях, и в делах каждого человека происходит от Бога. «Нога твоя не споткнется, если все доброе ты будешь относить к Божественному провидению, будет ли добро то эллинское или наше (христианское), — пишет видный христианский мыслитель Климент Александрийский (150—215) и продолжает: — виновником всякого добра состоит Бог» [Строматы. I, 5]. Когда человек находит в себе силы оторвать глаза от земли, когда он ощущает свое призвание к вечности, то это не его заслуга. Ведь животные, которым биологически подобен человек, не думают ни о вечности, ни о Боге. Переживание Абсолютного — одна из своеобразнейших отличительных черт человеческого рода, если не вообще важнейшая родовая особенность человека, полагали христианские мыслители. Древние греки объясняли само происхождение слова «человек» —

<sup>1</sup> Св. Иустин Философ и Мученик. Указ. соч. С. 115.



*ἀνθρώπος* от *ὁ ἄνω ἄθρῶν* — смотрящий вверх, горé, то есть на небо. Христианская этимология славянского слова «человѣкъ» подобна древнегреческой и даже еще яснее: «Чело, обращенное к вѣчности».

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

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

<sup>1</sup> *Дионисий Ареопагит. О божественных именах.* — СПб., 1995. — С. 65.

человечества видна рука Божия, ведущая человека к Истине» [Р.Г. 36. 160—161]<sup>1</sup>.

Конечно, среди христиан всегда находились приверженцы и точки зрения, отрицающей положительный смысл за иными религиями и, соответственно, естественную сопричастность человека Богу. Временами таких христиан оказывалось даже большинство, особенно в те века, когда опыт живого общения с носителями иных религий почти прекращался. В мусульманине, иудее, язычнике такие христиане отказывались видеть сопричастную Богу личность, подобную собственной. Тем же грешили порой и приверженцы других религий. Это приводило к взаимным жестокостям, нетерпимости, геноциду. Но древнее учение о «семенном Слове» никогда не забывалось полностью, и до сих пор оно определяет в христианстве отношение к религиозности человека, объясняет тайну веры.

## СОВРЕМЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И МНОЖЕСТВЕННОСТЬ РЕЛИГИЙ

Католическая Церковь так определила свое отношение к множественности религий на II Ватиканском соборе: «Все люди составляют одну семью и имеют одну природу и происхождение, ибо Бог произвел весь род человеческий обитать по всему лицу земли. Едина и их конечная цель: Бог. Его промысление, Его благодеяния и Его стремление спасти простираются на всех людей»<sup>2</sup>.

Православное богословие обнаружило проблему множественности религий уже в XIX веке. «С середины XIX века

---

<sup>1</sup> *Archim. Anastasos Yannoulatos. Various Christian Approaches to other Religions (A Historical Outline). Athens, 1971. P. 20–21.*

<sup>2</sup> *Декларация отношений Церкви к нехристианским религиям // Второй Ватиканский собор. Конституции, декреты, декларации. Брюссель, 1992. — С. 429.*

и до наших дней... на первый план стал выдвигаться вопрос о соотношении Христианства и других религий, то есть вопрос о месте Христианства в истории», — отмечал в 1950-е гг. известный историк русской философии протоиерей Василий Зеньковский<sup>1</sup>.

Сразу же после «освобождения русского богословия» в начале царствования императора Александра II появляются книги О. Новицкого и архимандрита Хрисанфа Ретивцева, вполне сочетавшие тогдашний уровень религиозиеведческой науки с православной традицией высматривания следов «семенного Логоса» в нехристианской мысли<sup>2</sup>.

Во время так называемого русского православного возрождения, начавшегося в России на грани XIX—XX столетий и продолжившегося в изгнании, проблема множественности религий продолжает обсуждаться. Мостом к будущему русскому православному религиозиеведению Зарубежья стала популярная «История религии», написанная знаменитыми в будущем православными мыслителями: Павлом Флоренским, Сергеем Булгаковым, Александром Ельчаниновым, Владимиром Эрном — и изданная книгоиздательством «Польза»



Архимандрит Хрисанф Ретивцев  
(1832—1883)

<sup>1</sup> Прот. В. Зеньковский. Апологетика. Рига, 1992 (факсим. Париж, УМСА-Press, 1957). — С.10.

<sup>2</sup> О. Новицкий. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих религий. Тт. 1—3, Киев, 1860—1862; архимандрит Хрисанф. Религии древнего мира в их отношении к Христианству. — Тт. 1–2, СПб. 1873—1875.

в 1909 году<sup>1</sup>. К этому же времени относятся курсы истории религий епископа Августина, А. В. Смирнова и С. С. Глаголева<sup>2</sup>.

Тогда же определяются и основные православные богословские подходы к проблеме множественности религий. Философ и историк античной мысли ректор Московского университета князь С. Н. Трубецкой, отвечая на обвинения, что он выводит христианство из язычества, писал: «Твердо убежденный в том, что откровение никогда не может перестать быть откровением, я не боюсь истории и не поворачиваюсь к ней спиной... Напрасно думаем мы оградить христианство, выделяя его из истории: мы можем таким путем только соблазнить тех, которые обратятся к фактам и увидят, что оно есть средоточие истории»<sup>3</sup>.

Знаменитый богослов священник Сергей Булгаков, очень, кстати, интересовавшийся развитием изучения древних и нехристианских религий и читавший в европейских переводах множество инорелигиозных текстов, от древнеегипетских до центральноамериканских, подчеркивал, что «все языческие предчувствия и прообразы не умаляют, но увеличивают силу и смысл... христианского богослужения, несущего в себе — ведомо и неведомо — и наследие древней Античности, освобожденное, однако, от языческой ограниченности... В язычестве были свои, хотя и темные, прозрения»<sup>4</sup>. «Судьба *всего* внехристианского мира, — пишет о. Сергей в другой своей

---

<sup>1</sup> А. Ельчанинов, В. Эрн, П. Флоренский, С. Булгаков. История Религий. М., 1909. (репринт М., 1909).

<sup>2</sup> *Августин, епископ Аккерманский*. Руководство к основному богословию // Богословский вестник, март 1900; А. В. Смирнов. История религий. Казань, 1908; С. С. Глаголев. Очерки по истории религий.

<sup>3</sup> Кн. С. Н. Трубецкой. Мнимое язычество или ложное христианство? Ответ о. Буткевичу // Собр.соч. Т. 1. М., 1907. — С.172.

<sup>4</sup> Прот. С. Булгаков. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж, YMCA-Press. — б/д. — С. 281–282; 258.

работе, — есть неоткрытая тайна, которая приоткрывается в учении Церкви о проповеди Христа во аде»<sup>1</sup>. Нам еще придется вернуться к этому глубокому выводу православного мыслителя.

В межвоенный период в Европе в области сравнительного религиоведения работают несколько русских ученых. Среди них особо выделяются Борис Петрович Вышеславцев (1877—1954)<sup>2</sup> и Николай Сергеевич Арсеньев (1888—1977)<sup>3</sup>. После войны эта тема глубоко рассматривалась выдающимися русскими богословами протоиереем Александром Шмеманом (1921—1983) и Владимиром Николаевичем Лосским (1903—1958). Главный принцип



Отец Сергей Булгаков  
(1871—1944)

для всех них состоял не в отрицании нехристианских религий, но в выявлении в них подлинных божественных логосов.

«От христианского историка совсем не требуется, чтобы во имя защиты христианства он попросту отверг какие бы то ни было „анalogии“ между христианством и языческими „формами“ религии. Напротив, он может смело принять его, потому что в этих аналогиях он не усматривает никакой „ви-

<sup>1</sup> *о. С. Булгаков. Очерки учения о Церкви // Путь, № 4, Париж, 1926. — С. 3.*

<sup>2</sup> *Б. П. Вышеславцев. Значение сердца в религии // Путь, №1, Париж, 1925. — С. 79–98; Кришнамурти (завершение теософии) // Путь, №14, Париж, 1928. — С. 91–107; Миф о грехопадении // Путь, № 34, Париж, 1932. — С. 3–18; и другие работы.*

<sup>3</sup> *Н. Арсеньев. Пессимизм и мистика в Древней Греции // Путь, №4, 5. Париж, 1926. — С. 88–102; 67–86.*

ны". Христианство восприняло и сделало своими многие „формы“ языческой религии, не только потому, что это вечные формы религии вообще, а потому еще, что весь замысел христианства в том и состоит, чтобы все „формы“ в этом мире не заменить новыми, а наполнить новым и истинным содержанием. Крещение водою, религиозная трапеза, помазание маслом — все эти основоположные религиозные акты Церкви не выдумала, не создала, все они уже имелись в религиозном обиходе человечества. И этой связи с „естественной“ религией Церковь никогда не отрицала, только с первых же веков придавала ей смысл, обратный тому, который видят в ней современные историки религий. Для этих последних все объясняется „заимствованиями“ и „влияниями“, Церковь же устами Тертуллиана всегда утверждала, что человеческая душа „по природе — христианка“, и потому даже „естественная“ религия, даже само язычество есть только извращение чего-то по природе истинного и благого», — отмечал уже в первой своей крупной работе священник Александр Шмеман<sup>1</sup>. Владимир Николаевич Лосский в своем «Догматическом богословии» подчеркивает ту же мысль: «У иудеев (и позднее в исламе, который авраамичен) монотеизм, утверждающий Бога как личность, но не знающий Его природы: это — живой Бог, но не Жизнь Божественная. В мире античном (и доньше в традициях, чуждых традиции семитской) монотеизм метафизический, предчувствующий природу Абсолюта, но не способный подойти к ней иначе, как путем растворения Его Личности ... Христианство... завершает лучшее Израиля и лучшее других религий или метафизических систем, и не в каком-то синкретизме, но во Христе и через Христа»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Прот. А. Шмеман. Исторический путь Православия. Нью-Йорк: Изд. имени Чехова, — 1954. — С.37. (Репринт М.: Паломник, 1993).

<sup>2</sup> В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. — С. 202.

Примечательно, что незадолго до смерти другой замечательный русский православный мыслитель, митрополит Сурожский Антоний (Блум) в беседе, состоявшейся 11 апреля 2002 г., рассказал как сформировалась эта позиция Владимира Лосского, вспоминая их разговор, «состоявшийся много лет назад»: «Мы беседовали о языческих верованиях, и он сказал: „Вне христианства настоящего знания Бога нет“. Я был слишком молод, чтобы спорить с ним (скорее всего, разговор имел место в Париже в 1930-е гг. Андрей Блум 1914 года рождения, Владимир Лосский 1903-го. — А. Зубов), но не мог принять его утверждение, поэтому пошел домой (мы жили через дорогу), выписал восемь отрывков из Упанишад, древних индийских писаний, принес их ему и, да простит меня Господь за вранье, сказал: „Когда я читаю Отцов, то выписываю цитаты, которые меня особенно поразили, и всегда указываю имя автора, но вот восемь отрывков, где я забыл указать автора. Не могли бы вы посмотреть?“ Он посмотрел и за несколько минут под каждой из цитат из Упанишад поставил имена величайших святых: Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Симеона Нового Богослова. И когда он закончил, я сказал: „Да, но все это из Упанишад“. Он посмотрел на меня и ответил: „Мне придется пересмотреть свои взгляды заново“»<sup>1</sup>.

Эти выводы русских православных богословов удивительно совпадают с умозрениями православных подвижников XX столетия. И им, духоносным старцам, задавали все те же вопросы о соотношении христианства со множеством религий. Приведем три ответа. Прославленный недавно в лике святых оптинский старец Нектарий (Тихонов, 1853—1928) говорил: «„Премудрость создала Себе дом на семи

<sup>1</sup> Антоний, митрополит Сурожский. Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001—2002) / пер. с англ. М.: Никея, 2013. — С. 166–168.

столпах. Эти семь столпов имеет Православие. Но у Святой Премудрости Божией есть и другие дома — там может быть шесть и менее столпов и, соответственно этому, различные ступени благодатности... Ковчег — Церковь, только те, что будут в ней, спасутся“. — А миллионы китайцев, индусов, турок и других нехристиан? — Старец отвечал так: „Бог желает спасти не только народы, но и каждую душу. Простой индус, верящий по-своему во Всевышнего и исполняющий, как умеет, волю Его, спасется, но тот, кто, зная о христианстве, идет буддистским путем или делается йогом — не мысля“»<sup>1</sup>.

Афонский монах, ученик преп. старца Силуана, а впоследствии настоятель православного монастыря в Эссексе (Англия) архимандрит Софроний (Сахаров, 1896—1993) объяснял: «Слова Христа „все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники“ [Ин.10,8]... надо разуметь в той же перспективе, как мы живем, и другое положение „враги человеку домашние его“ [Мф.10,36]. Они, „домашние“, любят нас, и мы любим их, но нам нельзя следовать за ними, когда они препятствуют нам отдаться Богу. Постольку, поскольку они отклоняют нас от единого истинного пути, они становятся нашими „врагами“, они „суть воры и разбойники“»<sup>2</sup>.

Наконец, православный французский мыслитель профессор Оливье Клеман так передает слова константинопольского патриарха Афинагора (1886—1972), сказанные в 1968 г. по вопросу о множественности религий: «Я говорил Вам, Христос и христианство пребывают повсюду. Христос необходим нам, без Него мы ничто. Но Он не нуждается в нас, чтобы действовать в истории. Вся история человечества, начиная со дня

---

<sup>1</sup> Н. Павлович. Оптинский старец отец Нектарий // Журнал Московской Патриархии, №6, 1994. — С. 55.

<sup>2</sup> Архимандрит Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. — Birmingham, 1985. — С. 68.



Воскресения, и даже со дня творения, вся история пронизана христианством. <...> Так, завет Адама, или скорее Ноев завет, продолжает существовать в архаических религиях, прежде всего в религиях Индии с их космическим символизмом. <...> Но язычество забыло Бога Живого; мы же знаем теперь, что свет исходит к нам от Лица. Нужен был завет с Авраамом, и он, несомненно, обновлен в исламе. Завет с Моисеем сохраняется в иудаизме... Христос же заново воспроизвел все. Воплотившийся Логос, который созидает мир и открывает Себя в нем, является Словом, глаголящим устами пророков, чтобы направлять историю... Вот почему я считаю, что христианство есть религия религий, порой я говорю даже, что принадлежу всем религиям»<sup>1</sup>.

Таков христианский ответ на проблему множественности религий, произнесенный в XX столетии.

## НАУКА РЕЛИГИЕВЕДЕНИЯ

Когда в XVIII—XIX веках западный образованный мир становится все более чуждым религиозности, он попробовал рассмотреть и веру в Бога не изнутри, как это делали древние христианские мыслители, но извне. Религия превратилась для ученых в объект исследования, в «форму общественного сознания». В это же время и, видимо, в определенной связи с секуляризацией наук об обществе появляется сравнительное религиоведение. Один из знаменитейших религиоведов XIX века и благочестивый лютеранин профессор Фридрих Максимилиан Мюллер, отталкиваясь от знаменитой фразы Гете, «кто знает только один язык, не знает ни одного», объяснял: «Самый красноречивый оратор и самый талантливый поэт, несмотря на все их умение пользоваться словами и мастерство выражения, не смогли бы внятно ответить на вопрос: чем в действи-

<sup>1</sup> О. Клеман. Беседы с патриархом Афинагором. — Брюссель, 1993. — С. 176–177.

тельности является язык? То же самое относится и к религии. Кто знает только одну — не знает ни одной»<sup>1</sup>.

По сути говоря, возможны четыре принципа в изучении религии.

Верующий ученый, если он строго конфессионально ограничен в своих убеждениях, твердо уверен, что его собственная вера истинна, а все остальные ложные. Он их и исследует как заблуждения ума и сердца относительно Бога и Истины. Один из профессоров Московской духовной академии, известный архимандрит, в ту пору, когда я преподавал там (1988—1994), как-то сказал мне: «Какой простой у вас предмет, Андрей Борисович, Конфуций — бес, Лао-Цзы — бес. Вот и вся наука».

Более широкий взгляд на мир религиозного подводит верующего ученого к мысли, что духовная реальность едина, но созерцается она различными религиями с разной степенью глубины и ясности и с разных точек зрения, их адепты ставят перед собой в отношении Абсолюта различные предельные цели и для их достижения пользуются разными средствами. Личная вера ученого не позволяет ему считать другие религиозные традиции более верными, чем его собственная, но в некоторой истинности такой ученый не отказывает и иным религиям. Такой подход весьма плодотворен, поскольку личный религиозный опыт позволяет широкомыслящему верующему ученому глубоко проникнуть во внутренний строй иной веры, понять ее, сравнивая с верой собственной. Но тут таится и опасность — верующий ученый может невольно стилизовать изучаемую им традицию под собственный религиозный опыт. Если верующий ригорист старается не замечать сходства своей веры с иными даже там, где такое сходство лежит на поверхности, то верующий ученый либеральной традиции устанавливает сходство порой там, где в действительности его нет.

---

<sup>1</sup> Ф.М. Мюллер. Введение в науку о религии. — М., 2002. — С. 20.

Если верующий ученый, как правило, с благоговением относится к традиции своей веры и с уважением к иным религиозным традициям<sup>1</sup>, то философ-идеалист и агностик ставит выше всех традиций свой собственный разум и полагает, что все религии — это смесь правды и вымысла. Он подменяет анализ религиозных традиций достаточно бесплодным поиском в них зерен истины, которые, по его мнению, скрыты домыслами и ошибками. Фактически такой ученый из изучаемых им религий творит, как из сырого материала, свою собственную новую истину, критерием которой является его разум и его стихийный опыт божественного.

Наконец, неверующий ученый свой отрицательный опыт также привносит в исследование. Не имея личного опыта общения с божественным и убежденный, что объективно ничего божественного и нет, атеист уверен, что по сути своей все религии ложные, ошибочные формы. В действительности они, по его мнению, только субъективные реальности, только проекции ума, целиком вторичные, относительно сознания самого верующего. Такой ученый сводит изучение религии к описанию форм религиозного и к поискам тех факторов, которые могли бы ввести в заблуждение ее адептов относительно истины. Факторы могут быть логическими, социальными, психологическими, политическими, историческими. Такой ученый будет объяснять появление новой религиозной формы или ее заимствованием из иной культуры, или реакцией на какие-то «объективные» вызовы, только принимающие, в силу тех или иных причин, «религиозное обличье». Не имея собственного опыта священного, ни атеист, ни агностик не

---

<sup>1</sup> «Воздержание от участия в чужих таинствах является отнюдь не пренебрежением к ним, а наоборот — знаком ответственного и почтительного к ним отношения», — пишет, например, русский православный богослов Лев Александрович Зандер: Л. А. Зандер (Экуменические размышления об общении в таинствах и молитве // Вестник РХД, №165. — Париж, 1992. — С. 78).

## Лекция 1. Предмет и основные понятия истории религии

могут понять суть и прямой смысл изучаемого им, как слепец от рождения не может понять смысла живописи.

В XIX—XX веках обнаружили несколько подходов к изучению религии, существующих и по сей день — идеальный, функциональный, феноменологический и структурный.

Приверженцы идеального подхода, большей частью философы и богословы, изучают религии, обращая главное внимание на те цели, которые сама религия объявляет для себя важнейшими, и на те способы, с помощью которых эта религия считает возможным их достижение.

Сторонники функционального подхода рассматривают религию как один из элементов устройства мира, видят в ней ту или иную функцию политического, социального или психологического целого. Они пытаются понять, для решения каких задач, внеположных религии как таковой, религия создается и функционирует. Этот второй подход характерен для политологов, политэкономистов, психологов, социологов.

Феноменологический подход предполагает изучение отдельных явлений (феноменов) религиозной жизни как местных выражений единого, общечеловеческого религиозного факта, в связи с «большой» культурой того или иного сообщества. Ученый-религиовед, следующий феноменологическому методу, не ищет ответа на вопрос, для чего существует та или иная религиозная форма ни в идеальном, богословском, ни в функциональном прикладном смысле. Он пытается установить общность внешне различных религиозных форм и ответить на вопрос, почему в разных культурах одна и та же религиозная идея облекалась в различные формы.

Наконец, структурный подход пытается рассматривать религию как систему сознания, создающего модель мироздания. Его приверженцы ищут ответ не на вопрос: для чего? — и не на вопрос: почему? — но на вопрос: как создает религия определенную картину (модель, структуру) сознания

и рассматривает взаимоотношение элементов этой умной картины?

Если для простоты мы используем конкретный пример, скажем, египетского монашества эпохи Антония Великого (250—355 по Р. Х.), то **религиовед-идеалист** изберет предметом своего исследования те внутренние мотивы и цели, которые побудили Антония и его сподвижников оставить мир и уйти в египетские пустыни. Он задастся вопросом, чего искал Антоний, к чему стремился, какими способами надеялся достичь желаемого. **Религиовед-функционалист** заинтересуется тем, какое место раннее монашество занимало в античном обществе, стабилизировало ли оно его политически, экономически, психологически или, напротив, расшатывало. Если ученый увлечен человеком более чем обществом, он будет рассматривать значение монашеского отшельничества — анахоретства в психическом строе личности поздней Античности. **Феноменолог** заинтересуется египетским монашеством как одной из ярких форм религиозной аскезы, сравнит ее с индийской йогой или с мусульманским суфизмом, выявит специфические и общие черты и объяснит специфику культурным фоном римского Египта или влиянием предшествовавших эпох. И наконец, **структуралист** заинтересуется мировидением египетских аскетов и той картиной Вселенной и общества, которая присутствовала в их сознании и отображалась в их писаниях и высказываниях.

XIX век большей частью разделял учение великого германского философа Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770—1831) на природу религиозного. Гегель предположил, что вера в «сверхъестественное» является характерным для ранних стадий развития человека способом познания себя и внешнего мира. Не понимая сущности окружающей действительности, человек сначала наделяет личными чертами естественные природные силы и пытается вступить с ними в отношения власти и подчинения, подобно тому как он вступает в отноше-

## Лекция 1. Предмет и основные понятия истории религии

ния с иными людьми. С помощью даров-жертв он пытается задобривать духов природы, с помощью специальных приемов, «тайных знаний» подчинять этих духов себе. Этот первый этап религиозности Гегель назвал колдовством. На втором



Георг Вильгельм Фридрих Гегель  
(1770—1831)

этапе развития человечества возрастает ощущение величия этих духовных сил. Человек убеждается, что властвовать над ними он не может, что сами духи властвуют над ним. Одновременно человек начинает глубже сознавать собственную природу, ее уязвимость и конечность, ужасается своей подверженности болезням, старению, смерти. Снискав милость и любовь мощных духовных сил, он надеется преодолеть собственную ущербность. Этот этап Гегель именует религиозным.

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

<sup>1</sup> Г. В. Ф. Гегель. Философия религии. В 2 тт. М., 1976. Т. I. С. 439, 435.

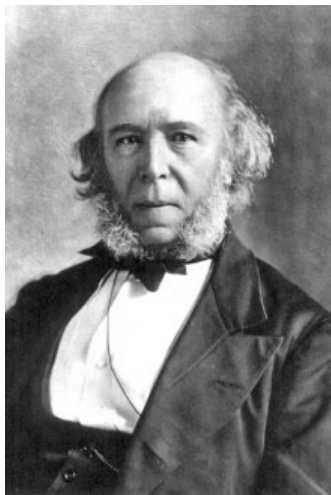
Указав на разницу между «колдовством» и религией и установив их временную последовательность, Гегель предполагал, что религия будет развиваться до полноты постижения человеком Духа, до такого состояния, когда философское и религиозное постижения мира вполне соединятся.

Однако большинство учеников и последователей Гегеля, следуя богоборческому духу XIX столетия, сделало вывод, что религия не может быть окончательным состоянием человеческого сознания. Людвиг Фейербах высказывал убеждение, что, так же как колдовство сменилось верой в Бога, так же и сама вера в Бога уступит место вере в человека, любовь к Богу — любви к человеку, как к абсолютной ценности. Французский мыслитель Огюст Конт (1798—1857) полагал, что религия — первоначальное состояние ума человечества в его движении к полноте познания. Религия сменяется идеалистической философией, а высшей формой познания является знание научное, когда происходит осознание высших сил как природных и подчинение их человеку. Конт немало потрудился, чтобы создать «научный культ человечества», разработать обряды, ввести поклонение «святым»: Колумбу, Ньютону, Копернику... но все эти труды не принесли плодов. «Культ человечества» не пережил своего создателя и «первосвященника».

Подобным же образом определяли место религии и основатели марксизма. «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса... сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным и планомерным контролем»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. — Т. 23. С. 90.

Иначе объяснял появление религии британский ученый Герберт Спенсер (1820—1903). Соглашаясь с той же, идущей от Гегеля, схемой исторического развития религиозности от магии (колдовства) к науке через религию, он объяснял само зарождение магии примитивными философскими рассужде-



Герберт Спенсер (1820—1903)

ниями о двойственности мира, состоящего как из материальных форм, так и из их духовных аналогов, а как следствие этого — почитанием умерших великих предков. К особо сильным и мудрым людям соплеменники продолжали обращаться с просьбами о помощи и после их смерти. Затем стали обращаться с просьбами к силам природы и природным явлениям, которые также одушевлялись. Имея опыт достижения поставленных целей в этом мире с помощью направленных определенным образом действий, люди и в вымышленный мир духов стали

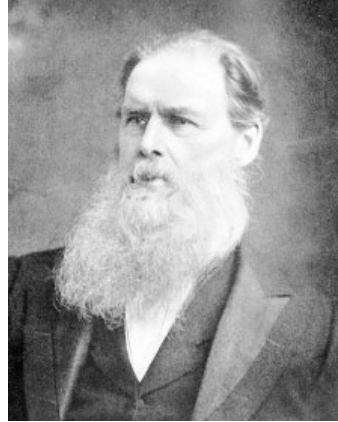
переносить эту же практику. Они стали пытаться подчинить своей воле не только материальные вещи, но и их духовные сущности. Так, по мнению Спенсера, возникла магия, а из нее — религия, сохранившая традиции почитания сильных предков от глубочайшей древности. «Корни любой религии — в культе предков», — утверждает ученый<sup>1</sup>. По сути говоря, Герберт Спенсер повторил мысли древнегреческого философа Евгемера из Мессены (ок. 320—260 до Р. Х.) и близкого к нему по взглядам еврейского автора «Премудрости Соломоновой» [Прем. Сол.14, 15—22], утверждавших, что

<sup>1</sup> H. Spencer. The Principle of Sociology. — L., 1882. — P. 440.



боги всех народов — это обожествленные великие люди древности.

Близких к Спенсеру взглядов придерживался и крупнейший английский антрополог и этнограф сэр Эдвард Бернетт Тайлор (1832—1917). Он также полагал, что человек сам придумал себе религию. Религиозность возникла, по всей видимости, очень давно, так как в настоящее время нет ни одного племени, стоящего на дорелигиозном уровне развития, указывал ученый в своем фундаментальном исследовании «Первобытная культура»<sup>1</sup>.



Эдвард Бернетт Тайлор  
(1832—1917)

В то время когда писали свои книги по происхождению религии Тайлор и Спенсер, в Европе складывалась научная психология, и оба ученых были увлечены переломными тогда научными воззрениями. Их обычно считают основателями «психологической школы» возникновения религии. Религия, по мнению Тайлора, возникла в результате ошибочных выводов, сделанных древним человеком из анализа сходных «пограничных» явлений сна, обморока, смерти. Во сне душа как бы отделяется от тела, в обмороке человек некоторое время лежит словно мертвый, а потом вновь «оживает». Поэтому и смерть, от которой уже не оживают, стала представляться долгим обмороком, длительным отделением души, способной видеть сны, от тела. Отсюда возникает представление о бестелесной душе, и мир наполняется древним человеком множеством духов. Этот первый период религиозности Тайлор называл анимизмом (от латинско-

<sup>1</sup> Э. Б. Тайлор. Первобытная культура. М., 1989.

го слова *ánima* — душа). Позднее многочисленных духов природных объектов и сил человек сводит в обобщающие образы богов сил природы. Так, духи всех конкретных лесов и рощиц обретают новое лицо в боге леса, духи всех ветров — в боге ветра. Из анимизма возникает политеизм, многобожие. Наконец, предельное обобщение политеизма приводит человека к убеждению, что есть только один Дух — Бог. Этот последний этап развития религии Тайлор называет монотеизмом — единобожием. Поскольку религия возникла из ошибочного объяснения пограничных явлений психики, она, считал Тайлор, не вечна и отмирает по мере прояснения взгляда человека на окружающий его мир и на самого себя. Не случайно книгу Тайлора «Первобытная культура» многократно переиздавали в СССР в «Библиотеке атеистической литературы».

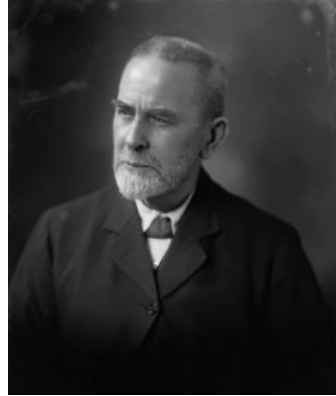
Тех же взглядов придерживался и популярный в начале века британский религиовед, специалист по Античности Фрэнк Байрон Джевонз (1858—1936). В своей книге «Предисловие к истории религий» он вел возникновение религии от «тотемизма-анимизма», который был «скорее примитивной философской теорией, чем религиозным воззрением», через политеизм к монотеизму<sup>1</sup>.

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

<sup>1</sup> F. B. Jevons. An Introduction to the History of Religion. L., 1896.

<sup>2</sup> Дж. Дж. Фрезер. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980.

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



Джеймс Джордж Фрезер  
(1854—1941)

Убеждение, что религия возникает из магии, а магия — из ошибки сознания, было характерно для многих крупнейших религиоведов конца XIX — начала XX века, не только Фрезера и Дживонза, но и Джона Х. Кинга, Роберта Рэнальфа Марретта (1866—1943), Джона Лаббока — лорда Эйвбери (1834—1913), Конрада Пройса (1869—1938).

Так, американский религиовед Джон Кинг, развивая воззрения Тэйлора, предположил, что анимизму предшествовала

## Лекция 1. Предмет и основные понятия истории религии

вера в *ману*, т. е. в безличную силу, некую духовную энергию, разлитую в некоторых предметах и сущностях. Например, в облаках содержится сила молнии и грома, а в вожде — сила власти. В этом совмещении физических и духовных реалий и была заключена первоначальная ошибка, которая привела к появлению магии, а потом и религии<sup>1</sup>.

Эрнст Кроули, весьма популярный в начале XX века писатель-религиовед, считал, что религия возникает из ошибочного переноса воспоминаний об отсутствующих или умерших людях на абстрактные сущности, которые первобытный человек, вспоминая, персонализирует. Отсюда, из образов сознания, появляются духи, с которыми первобытный человек затем оперирует при помощи магии. «Духовное существование есть мысленное существование; мир духов есть ментальный мир», — утверждал Кроули<sup>2</sup>.

Видный британский религиовед Маретт предложил и вовсе удивительную теорию возникновения магии из аффектов сознания. Древний человек был не обезьяной-философом, как его представляли Тэйлор, Кинг или Фрезер, а высокоэмоциональным, активным и неразмысляющим существом. Не идеи порождали его действия, а действия порождали идеи. Там, где действие не приводило к успеху, где оно встречалось с непреодолимым для дикаря препятствием, он изменял тактику и заклинал непослушную действительность. Магия, по Маретту, становилась замещающим действием в тех случаях, когда прямое действие не приводило к желанному результату. Хорошо известны слова Маретта, что «религия дикарей не столько выдумывается, сколько вытанцовывается»<sup>3</sup>. Последователем Маретта стал психолог Карвет Рид, написавший книгу «Происхождение человека и его суеверий». Он именуется магию

---

<sup>1</sup> J. H. King. *The Supernatural: Its Origine, Nature and Evolution*. 1892.

<sup>2</sup> E. Crawley. *The Idea of the Soul*. 1909. — P. 78.

<sup>3</sup> R. R. Marett. *Threshold of Religion*. 1914. — P. XXXI.

и анимизм «воображаемыми верованиями», противопоставляя их здравому смыслу и фактам, находящимся под контролем чувственного восприятия<sup>1</sup>.

Крупнейший исследователь влияния религии на общество немецкий ученый Макс Вебер (1864—1920) также был убежден, что религия возникла из попытки овладеть силами природы, на что у первобытного человека еще не было реальных возможностей. «Религиозные и магически мотивированные действия на ранней ступени своего развития ориентированы на *посюсторонний* мир... Так же, как трение извлекает из дерева искру, «магические» приемы умелого человека вызывают дождь из облаков... Вначале дух не является ни душой, ни демоном, ни тем более Богом, а чем-то неопределенным, материальным, хотя и невидимым, безличным, но обладающим своего рода волей...»<sup>2</sup>.



Макс Вебер (1864—1920)

Основоположник психоанализа Зигмунд Фрейд внес свой вклад в палитру психологических концепций появления религии. Часто встречаясь среди своих пациентов с психопатическим синдромом моторной галлюцинации, когда больной убежден, что он меняет реальность, когда думает о ней, венский врач решил, что и религия возникла некогда из подобного синдрома. «Мы... можем решиться на смелую попытку провести параллель между ступенями развития человеческого

<sup>1</sup> C. Read. The Origin of Man and of his Superstitions. 1920.

<sup>2</sup> М. Вебер. Социология религии (типы религиозных сообществ). Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. М., 1985. С. 76–78.

миросозерцания и стадиями либидинозного (от либидо — половое влечение. — А. З.) развития отдельного индивида. Анимистическая фаза соответствует в таком случае нарциссизму, религиозная фаза — ступени любви к родителям, а научная фаза составляет полную параллель тому состоянию зрелости индивида, когда он ищет свой объект во внешнем мире, приспособляясь к реальности»<sup>1</sup>. Совершенно серьезно Фрейд высказывал предположение, что религия возникла из чувства вины сыновей перед убитым и съеденным ими отцом, который был так наказан детьми за то, что владел всеми женщинами племени и не подпускал к ним своих подросших и страдающих неудовлетворенным половым чувством наследников. И хотя фрагменты собранных Фрейдом умозрительных построений уже были высказаны абсолютно бездоказательно рядом ученых конца XIX — начала XX столетия, в том числе Дж. Аткинсоном и Уильямом Робертсоном-Смитом, ничего подобного никогда не было зафиксировано ни в преданиях, ни в реальных практиках ни одного из народов мира.

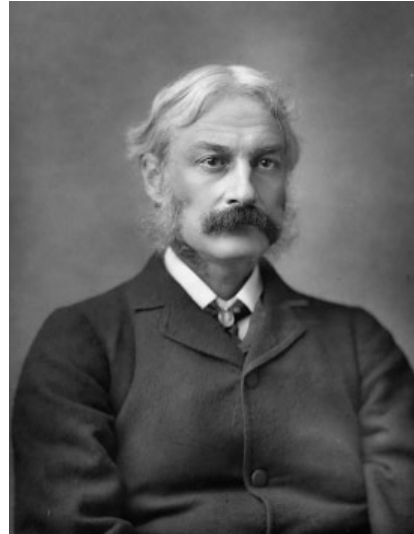
В школьной истории религий эти точки зрения воспроизводятся порой и сегодня в качестве непреложных и доказанных фактов. Однако в действительности это только интеллектуальные предположения, и притом предположения тенденциозные. То, что началось с ошибки, ни в какой момент своего развития не может превратиться в истину. Если когда-то в глубочайшей древности первобытный человек выдумал религиозное объяснение или магическое соответствие по ошибке, то и сегодняшние религии суть только ловушки сознания. Религиоведение как Тэйлора и Моргана, так и Фрезера и его последователей, фактически было интеллектуальным богоборчеством. Рассматривая их теории, сэр Эванс-Притчард саркастически замечает, что им «похоже, так и не пришло в голову

---

<sup>1</sup> З. Фрейд. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. СПб., 1997. — С.122–123.

задать себе вопрос: если идеи духов и души возникли из беспомощного резонерства о бабочках, облаках, снах и трансах, то как религиозные верования смогли пережить тысячелетия и до сих пор иметь приверженцами миллионы цивилизованных людей?»<sup>1</sup>.

Но задолго до высмеивания Эвансом-Притчардом психологические теории были опровергнуты строгими научными фактами. К началу XX века антропологами и палеоантропологами было собрано большое число фактов, доказывавших, что нет сообществ, где отсутствовали бы представления о высшем Боге — Творце мира. Английский исследователь Эндрю Лэнг (1844—1912) указывал, что даже у самых примитивных народов есть знание Бога, создателя и судии людей.



Эндрю Лэнг (1844—1912)

Другое дело, что к Нему не обращаются «дикари» в повседневной жизни. Оказалось, что на Земле не только нет народа дорелигиозного, но и народа, не знающего об «Отце всяческих», о едином Боге-Творце. Следовательно, мысль всего гегельянского религиоведения XIX века о том, что вера в духов предшествует вере в богов, а вера во многих богов — единобожию, — мысль эта не подтверждалась объективными научными фактами. «Антропологическая теория эволюции Бога из призраков ни в коей мере не объясняет фак-

<sup>1</sup> E. Evans-Pritchard. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, 1965. Русский перевод: *Теории примитивной религии*. М. 2004. — С. 30.

ты, содержащиеся в первобытной концепции Высшего Бытия», — указывал на основании данных собственных полевых исследований Эндрю Лэнг<sup>1</sup>. Сторонники привычной схемы пытались возражать, указывая, что Бог-Творец у примитивных народов — это «заимствованный Бог» (loan-God), знанию которого они научились от христиан, мусульман или индуистов. Так полагал, например, видный британский исследователь сэр Артур Эллис.

Возражая ему, Эндрю Лэнг писал: «Если вера в Отца всяческих среди дикарей есть поздний результат человеческих умствований, мы должны ожидать, что она окажется наиболее популярной и значительной. Но в Австралии она далеко не популярна, а, напротив, является тайным учением, скрываемым от женщин, детей и непосвященных белых людей»<sup>2</sup>. Под воздействием новых данных сам Артур Эллис отказался от своей гипотезы о «заимствованном Боге», но окончательно она была опровергнута Р. С. Рэттрэем, тщательно изучившим религиозный мир одного из африканских экваториальных народов — ашанти и доказавшим, что вера в Бога-Творца никак не может считаться у этого народа заимствованной, она является неотделимой частью всех его верований<sup>3</sup>.

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

Все эти новые данные заставили серьезных исследователей отказаться от схем развития религии, подобных «анимизму — политеизму — монотеизму», или «магия — религия —

---

<sup>1</sup> Э. Лэнг. Становление религии // Мистика. Религия. Наука. М., 1998. — С. 77. (Классики мирового религиоведения)

<sup>2</sup> A. Lang. God. Primitive and Savage. ERE. VII. P. 246.

<sup>3</sup> R. S. Rattray. Ashanti. Oxford, 1923.



наука». Высказывания, наподобие того, что сделал в свое время известный методолог религиоведения Ван дер Леф: «Бог — поздний гость в истории религий», имея в виду, что до того была магия, вера в безличную «высшую силу», а то и просто внерелигиозность<sup>1</sup>, такие высказывания теперь крайне редки. С конца 1950-х годов о «дорелигиозном» человеческом обществе и о происхождении религии из магии больше не говорили нигде, за исключением стран с коммунистической идеологией. В начале 1960-х гг. сэр Эванс-Притчард смог без колебаний написать, что «сегодня теория стадий Фрезера полностью отвергнута»<sup>2</sup>.

Еще более прикладное значение видели в появлении религии сторонники социологической школы возникновения религии. Начало этому подходу дает Аристотель, который в своей «Политике» утверждает: «И о богах говорят, что они состоят под властью царя, потому что люди — отчасти еще и теперь, а отчасти и в древнейшие времена — управлялись царями и, так же как люди уподобляют внешний вид богов своему виду, так точно они распространили это представление и на образ жизни богов»<sup>3</sup>. Как само собой разумеющуюся эту точку зрения восприняла и новоевропейская философия. Так думал английский философ Дэвид Юм, так полагали и уже упоминавшиеся религиоведы XIX века. Жесткую зависимость религии от политической и правовой организации общества утверждали Робертсон-Смит, Джевонз, Генри Мейн, Уильям Джеймс, Фюстель де Куланж. Например, Уильям Робертсон-Смит (1846—1894) в своей книге «Религия семитов» высказывал предположение, что монотеизм восточных религий об-

<sup>1</sup> G. v. d. Leeuw. *Phänomenologie der Religion*. 2<sup>nd</sup> ed. Tübingen, 1956. — S. 103. Engl. tr. : *Religion in Essence and Manifestation*. L., 1938.

<sup>2</sup> E. Evans-Pritchard. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, 1965. Русский перевод: *Теории примитивной религии*. М., 2004. — С. 34.

<sup>3</sup> Аристотель. *Политика*. I,7 (пер. С.А.Жебелева) // *Сочинения*. Т. 4. М., 1983. — С. 378.

условлен господствовавшей там абсолютной монархией, а политеизм греков и римлян — традициями демократии и республики<sup>1</sup>. Незамысловатая идея, что небесное — это проекция земного общественно-политического устройства, встречается среди ученых и по сей день и подчас высказывается с безапелляционным апломбом. Например, среди египтологов нередко можно встретить мысль о том, что в Египте не могло быть представлений о едином Боге-Творце до возникновения при Менесе централизованного государства. Между тем уже Эндрю Лэнг и Вильгельм Шмидт<sup>2</sup> собрали изобилие свидетельств того, что народы, у которых вовсе отсутствует политическая форма жизни — примитивные охотники и собиратели Австралии, Черной Африки или Патагонии, — имеют весьма четкие представления о едином Боге-Творце и Вседержителе.

Мысль, что религия возникает как идеологическая основа социально-политической системы общества, начала распространяться вместе с развитием политических наук и практикой идеологической инженерии в конце XIX столетия. Бретонский историк Фюстель де Куланж в книге «Древний город» высказывает вслед за Спенсером мысль, что религия возникает первоначально в виде культа предков. Но, в отличие от этого британского ученого, де Куланж предполагает появление культа предков не спонтанным процессом, но направленным самим обществом, так как иначе нельзя удерживать в единстве разрастающийся род, когда-то создавший город. Внутривидовая вражда легко может погубить город, «разделившийся сам в себе». Апелляция же к предкам, которые дали жизнь потомкам и надзирают из инобытия за их благополучием и добрыми нравами, заставляла горожан смирять свои страсти, идти на компромиссы и тем формировала

<sup>1</sup> W. S. Robertson-Smith. The Religion of Semites. 1927. — P. 73.

<sup>2</sup> W. Schmidt. Der Ursprung der Gottesidee. 12 Bds. 1912–1955.

городскую политическую жизнь и обеспечивала выживание рода<sup>1</sup>.

Эти идеи продолжил и развил знаменитый ученик де Куланжа, французский социолог Эмиль Дюркгейм (1858—1917). В работе «Первоначальные формы религиозной жизни» (1912) он доказывал, что религия — это примитивная идеология, создаваемая самим обществом для своего сохранения и развития. Исследовав жизнь аборигенов Австралии, Дюркгейм писал: «Общество имеет в себе все необходимое, чтобы возбудить чувство божественного в сознании своих членов, главным образом с помощью той власти, которую само общество имеет над ними»<sup>2</sup>. «Религия, — пишет в другом месте той же работы Дюркгейм, — это унифицированная система верований и практик, имеющих отношение к священному, то есть к отделенному от обыденного и существующему в обрамлении запретов. Это — практики, объединяющие в пределах общей морали сообщество, называемое (в этом контексте. — А. З.) церковью, то есть всех, кто эти представления разделяет»<sup>3</sup>. «Говоря кратко, над реальным миром, где проходит его обыденная жизнь, он (дикарь. — А. З.) помещает другой, который определенно не существует иначе, как в его сознании, но которому приписываются высшие достоинства по сравнению с первым. Это — идеальный мир с двух точек зрения (т. е. он принадлежит миру идей и он совершен. — А. З.)»<sup>4</sup>. Таким образом, для Дюркгейма — и эта мысль в высшей степени характерна для эпохи массовых психозов, социальных и национальных безумств, которыми отмечена

<sup>1</sup> *F. de Coulandes. The Ancient City. 1882.*

<sup>2</sup> *E. Durkheim. The Elementary Forms of the Religious Life. N.Y., 1924. P. 207.*

<sup>3</sup> *E. Durkheim. The Elementary Forms of the Religious Life. N.Y., 1924. P. 47.*

<sup>4</sup> *E. Durkheim. The Elementary Forms of the Religious Life. N.Y., 1924. P. 422.*

вся первая половина XX столетия, — Бог — это общество. Ученый не договаривает до конца, специально ли выдуманно, по его мнению, божественное ловкими правителями или оно возникло спонтанно, как некий синтез индивидуальных сознаний в коллективном действовании самосохранения общества. Скорее Дюркгейм склоняется ко второму решению. Но в любом случае однажды рожденные религиозные чувства, идеи и образы подчиняются далее своим собственным законам бытования и развития<sup>1</sup>. «Он надеялся и ожидал, — пишет о Дюркгейме сэр Эванс-Притчард, — что по мере того как религии, основанные на божественном (*spiritual religions*), придут в упадок, их место займут отделенные от всего божественного религии (*secular religions*) гуманистического типа»<sup>2</sup>.

Идеи Дюркгейма оказали огромное влияние на целое поколение европейских религиоведов, работавших с самым различным материалом. Так, Джейн Элен Харрисон (1850—1928), глубокая исследовательница греческих мистерий, выявив в Дионисиях безусловный факт стремления людей к единодушному коллективному (соборному) предстоянию Божеству, объяснила этот феномен в логике Дюркгейма — коллективный вакхический экстаз «зависит от или скорее выражает и представляет социальную структуру молящихся... Социальная структура и коллективная совесть, которая выражает себя в социальной структуре, есть основа всех религий»<sup>3</sup>. Другой британский античник, Фрэнсис Корнфорд, тогда же называл религию «стадным гипнозом» и утверждал, что «первые религиозные верования есть представления коллек-

<sup>1</sup> E. Durkheim. The Elementary Forms of the Religious Life. N.Y., 1924. P. 424.

<sup>2</sup> E. Evans-Pritchard. Theories of Primitive Religion. Oxford. 1965. Русский перевод: Теории примитивной религии. М., 2004. — С. 68.

<sup>3</sup> J. E. Harrison. Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion. 1912.

тивного сознания, они — единственная форма нравственной силы, и эта сила может возникнуть, только будучи навязанной извне»<sup>1</sup>.

Сторонниками социально-политического возникновения религии являются и многие известные идеологи марксизма в XX веке, повторявшие умозаключения Спенсера, Фрезера и Дюркгейма, но притом без стеснения утверждавшие, что религия выдумана вождями (Бухарин) и «рабочему классу она не нужна» (Плеханов).

Социальный и психологический подходы попытался синтезировать знаменитый религиовед Люсьен Леви-Брюль, книги которого ныне активно переводятся на русский язык. Леви-Брюль, во-первых, подверг критике Дюркгейма и его продолжателей, утверждавших нарочитый характер религии, как идеологической формы оправдания системы власти в обществе. Мышление любого индивида, будь он даже вождем или жрецом, является, по мнению Леви-Брюля, производным от коллективных представлений. Во-вторых, сами эти коллективные представления суть производное культурных институтов, складывающихся в процессе социальной эволюции. Откуда берется сама «социальная эволюция», почему происходит процесс развития, французский ученый не объяснял. Но самое главное предположение Леви-Брюля, надолго определившее религиоведение, — это учение о двух типах сознания. Сознание дикаря, создающего религию, и сознание современного человека различны и в принципе совершенно не сходны. Создатели религий мыслят якобы прелогически, а современные люди — логически<sup>2</sup>. Религия — это продукт дологического коллективного сознания, «вовлеченного в сеть мистических сопричастностей и включений».

<sup>1</sup> F. M. Cornford. From Religion to Philosophy. 1912.

<sup>2</sup> Л. Леви-Брюль. Первобытный менталитет. — СПб, 2002. — С. 22–23.

Вспоминая свои беседы с Леви-Брюлем, Эванс-Притчард писал: «Леви-Брюль... изобразил „примитивов“ гораздо более суеверными... чем они есть на самом деле. Он еще дополнительно усилил контраст, представив наше общество более рациональным, чем оно в действительности является. Из моих бесед с ним я вынес впечатление, что в последнем вопросе он ощущал некоторую неуверенность. Для него христианство и иудаизм — также суеверия; последние же принадлежат к прелогическому и мистическому, из чего следует, что и первые должны быть отнесены к тому же классу. Но, я думаю, из-за нежелания оскорбить верующих он не упоминал об этих религиях вообще. Таким образом, он исключил мистическое из нашей культуры так же строго, как исключил рациональное из первобытной культуры. Эта попытка исключить из рассмотрения веру и ритуалы большей части своих соотечественников подрывает его аргументацию» и помещает самого Леви-Брюля «в класс прелогически мыслящих»<sup>1</sup>.

Судя по записным книжкам Леви-Брюля, под конец жизни он сам отказался от своей теории, а в настоящее время «ни один из уважаемых антропологов не принимает теорию о двух отдельных типах мышления»<sup>2</sup>.

Другой знаменитый француз — лауреат Нобелевской премии 1927 года философ Анри Луи Бергсон (1859—1941) предположил, что религия — это «защитная реакция природы против размывающей силы интеллекта»<sup>3</sup>. Дело в том, что, по мнению Бергсона, интеллект есть специфическое

---

<sup>1</sup> *E. Evans-Pritchard. Theories of Primitive Religion. Oxford, 1965.* Русский перевод: Теории примитивной религии. М., 2004. — С. 93–94.

<sup>2</sup> *E. Evans-Pritchard. Theories of Primitive Religion. Oxford, 1965.* Русский перевод: Теории примитивной религии. М., 2004. — С. 91.

<sup>3</sup> *H. L. Bergson. The Two Sources of Morality and Religion. 1956.* — P. 122. Русский перевод: *А. Бергсон. Два источника морали и религии.* М.: Книжный дом Университет, 2010.

оружие, обретенное человеком в процессе эволюции. Это мощнейшее оружие возвысило человека над всеми существами и сделало царем природы. Но в нем, как и в любом оружии, таится внутренняя опасность для его обладателя. Интеллект приводит к самопознанию и к трагическому столкновению личной конечности, смертности с родовым бессмертием, которому интеллект и служит. Чтобы индивидуум, через которого создается бессмертие рода, не утрачивал пред лицом неизбежной смерти интерес к жизни и деятельности, ему самой природой дается религия, как средство родовой защиты от побочных разрушительных проявлений интеллекта. «Религия, сосуществуя с нашим видом, должна подходить к нашей структуре сознания». Именно поэтому религия есть явление всеобщее в человеческом обществе. Любой религиозный опыт философ объяснял самообманом родовой психики, необходимым для существования *Homo sapiens*. Однако при всей интеллектуальной убедительности в таком объяснении есть огромная натяжка. Конкретика священного, чудесного, результативность молитвы, священнодействия заставляют предполагать, что религия не только природой данный психический предохранитель для выходящего за свои пределы человеческого интеллекта. А если это и дар природы, то природы умной, мудрой, намного превосходящей тот человеческий интеллект, который она стремится предохранить от саморазрушения. А высшая человека умная интеллектуальная природа — не есть ли этот тот же Бог, с которым так упорно старался бороться Анри Бергсон?

Подобным же образом легко доходят до логического парадокса размышления современного весьма плодовитого американского религиоведа-агностика Джозефа Кэмпбелла. Кэмпбелл полагает, что идея Бога возникла у человека из распространения в критически не контролируемую область сознания характерного для ребенка образа «почитаемого, всезнающего»

го, всемогущего отца»<sup>1</sup>. Но откуда в нашем конечном мире может найтись место опыту всезнания и всемогущества? Что это — ошибка наивного детского ума или предопытное знание, наподобие знания птицами перелетных путей?

По крайней мере, исследователь религии многих африканских племен в полевых условиях сэр Эдвард Эванс-Притчард о воззрениях религиоведов, пытавшихся объяснить возникновение религии интеллектуальной компенсацией, психической ошибкой или общественным запросом, отзывался крайне сурово: «В них нет ни одного общего или теоретического утверждения, которое выдержало бы проверку временем. Это коллекция абсурдных реконструкций, необоснованных гипотез и предположений, рискованных спекуляций, предрассудков и допущений, неуместных аналогий, недоразумений и неверных интерпретаций и... просто откровенной бессмыслицы»<sup>2</sup>. В действительности эти ученые, подчеркивает сэр Эванс-Притчард, просто выражают свой собственный атеизм или агностицизм в своих теориях происхождения и эволюции религии. «Ибо если считать, что души, духи и боги только иллюзии, тогда, похоже, должна быть призвана какая-нибудь биологическая, психологическая или социологическая теория, чтобы объяснить, как, везде и во все времена, люди были так глупы, что верили в них. Тот, кто согласен с тем, что духовные существа реальны, не ощущает подобной необходимости в их объяснении, поскольку, как бы неадекватны ни были у примитивных народов концепции души и Бога, они не были для них иллюзиями... Неверующий (ученый. — А. З.) ищет некоторую теорию... которая способна объяснить иллюзию; верующий скорее пытается понять способ, которым люди представляют себе эту реальность (т. е. Бо-

---

<sup>1</sup> J. Campbell. *The Masks of God: Primitive Mythology*. N. Y.: Arkana, 1991. — P. 84.

<sup>2</sup> E. Evans-Pritchard. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, 1965. Русский перевод: *Теории примитивной религии*. М., 2004. — С. 12.



га. — А. З.) и свое отношение к ней»<sup>1</sup>. Сам верующий человек, сын англиканского священника, в возрасте 42 лет перешедший в католичество, сэр Эванс-Притчард выносил свои суждения, имея твердый опыт реальности духовного мира. Но в своих исследованиях он нигде не погрешил и против строгого научного факта, который знал досконально.

## НАПРАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИЕВЕДЕНИЯ

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

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

<sup>1</sup> E. Evans-Pritchard. Theories of Primitive Religion. Oxford, 1965. Русский перевод: Теории примитивной религии. М., 2004. — С. 120–121.

<sup>2</sup> А. Лео Оппенгейм. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. М., 1980. — С. 174.

Другой ученый, С. Мовинкель, категорически возражал против выяснения смысла того или иного религиозного понятия с помощью привлечения сравнительного материала из иных верований, из религий других народов. «Совершенно необходимо рассматривать каждую отдельную религию в качестве особенного структурного целого, — писал ученый. — Все отдельные, содержащиеся в такой целостности элементы обретают смысл и значение только из данного религиозного целого, а не из того, что они означают в иной религиозной целостности»<sup>1</sup>.

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

Боязнь сравнения, сопоставления, выстраивания причинно-следственных рядов в истории религий — указание на то, что ученые, поступающие так, думают, что цель религиозной

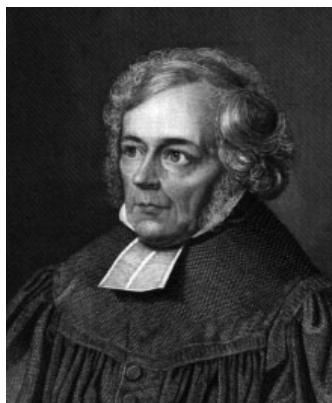
---

<sup>1</sup> S. Mawinckel. Religion und Kultus. Göttingen, 1953. S. 137.

жизни субъективна и иллюзорна. «Каждый верит в свое», — утверждают они.

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

Иная традиция современного религиоведения имеет давнюю предысторию. Ее основоположник — великий германский философ Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854), создатель теорий мифа и прамотеизма, которые он впервые предложил в курсе лекций «Историко-критическое введение в философию мифологии», прочитанном в 1825 г. в Эрлангене. Позднее Шеллинг создает грандиозный курс философии мифологии, материалы для которого он собирал большую часть своей творческой жизни. Этот курс состоит из двух книг — «Монотеизм» (шесть лекций) и «Мифология» (двадцать девять лекций). В последние годы жизни он дополнил лекционный курс книгой «Введение в философию мифологии». Представления о Боге и святине Шеллинг рассматривает в историческом развитии. Он показывает как первоначальный монотеизм разлагается на разные политеистические, то есть мифологические, системы. История того, как сознается и мыслится Бог, для Шеллинга есть история не только сознания, но и бытия, ибо сознание народа определяет его бытие.



Фридрих Шлейермахер  
(1768—1834)

Такое убеждение было общим для романтиков первой половины XIX столетия, но великий немецкий мыслитель дал этому распространенному убеждению глубочайшее историческое и философское обоснование.

В те же годы лютеранский богослов и философ священник Фридрих Шлейермахер (1768—1834) в «Речах о религии»<sup>1</sup> объяснял веру «чувством полной зависимости» человека от обстоятельств жизни, а в конечном счете — от Творца. Шлейермахер, тонко проанализировав мир человеческих чувств, показал, что основа религиозности — личное внутреннее переживание человека. Наша смертность, уязвимость, а также чувство справедливости, голос совести и, наконец, трепет перед всемогущностью Бога делают человека «человеком религиозным». Сумма этих чувств различно переживается разными людьми. Как и в музыке, и в поэзии есть натуры особенно глубоко одаренные, но практически в каждом человеке и, безусловно, в каждом народе есть поэтический и музыкальный строй, поскольку гармония звука и гармония слова — объективная реальность, так и богоприсутствие в человеке — объективная реальность, убежден Шлейермахер, поскольку реален Бог. Чувства, переживаемые человеком в непосредственном богообщении и породили религию.

Шеллинга, Шлейермахера и их последователей относят к Теистической школе религиоведения (от греч. *Θεός* — Бог), так как они признают реальность Бога, объекта религиозных стремлений. В начале XX века эти идеи развивали видный американский религиовед Уильям Джеймс, английский антрополог Эндрю Лэнг, оксфордский профессор немецкого происхождения Фридрих Максимилиан Мюллер (1823—1900), немецкий ученый Рудольф Отто, лютеранский епископ Упсалы — швед Натан Зедерблом. Их подход к религиоведению часто именуют историко-феноменологическим, ибо

---

<sup>1</sup> Ф. Шлейермахер. Речи о религии. М., 1917.

задачей теистической школы является изучение проявлений божественного в истории человечества. Возражая сторонникам психологической школы, убежденным, что первобытный человек «сам себе выдумал Бога», Э. Лэнг писал: «Дикие люди, какими бы ошибочными, какими бы затемненными обманом и фантазиями ни были их верования, основывались на наблюдениях за реальными феноменами»<sup>1</sup>, то есть, говоря на привычном нам языке, имели собственный религиозный опыт, знали о бытии Божиим из действительного богообщения. «Первоначальной формой религии была монистическая вера в Небесное Божество, природа Которого познавалась человеком из откровения», — подчеркивал другой сторонник теистического метода К. фон Орелли<sup>2</sup>. По крайней мере, исходить из утверждения, что подобного богообщения не может быть, потому что его не может быть никогда, недопустимое для историка религий допущение. В своей знаменитой книге «Становление религии», открывшей эпоху в религиоведении, Э. Лэнг, в противовес Тайлору и другим последователям психологической школы, так определяет, что такое религия:

«Религия — это вера в существование Разума или внечеловеческих разумов, которые не зависят от материального механизма мозга и нервов и которые могут оказывать более или менее сильное влияние на судьбы людей и на природу вещей... Это также вера в то, что в человеке есть элементы родства с этим Разумом, которые помогают трансцендентировать знание, получаемое при помощи известных нам органов чувств, и которые, скорее всего, продолжают существование после смерти тела. Эти две веры (хотя и не связанные между собой с необходимостью по своему происхождению) прояв-

<sup>1</sup> Э. Лэнг. Становление религии // Мистика. Религия. Наука. М., 1998. — С. 55. (Классики мирового религиоведения)

<sup>2</sup> C. von Orelli. Allgemein Religionsgeschichte, 1899.

## Лекция 1. Предмет и основные понятия истории религии

ляются, главным образом, как вера в Бога и вера в бессмертие души»<sup>1</sup>.

Эпоху в религиоведении открыла книга профессора Рудольфа Отто «Святое»<sup>2</sup>, которую он снабдил подзаголовком: «Введение во внесознательные аспекты переживания божественного и их отношение к рассудку». Изданная в Германии в конце Первой мировой войны, книга эта вскоре была переведена на все основные языки и переиздается большими тиражами до сего дня.



Рудольф Отто (1869–1937)

Религия, по убеждению Отто, возникает от благоговения перед святыней, перед Богом, может быть, даже не сознаваемым, Которому предстоит человек. В качестве примера переживания

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

«Иаков же вышел из Вирсавии, и пошел в Харран, и пришел на одно место, и остался там ночевать, потому что зашло солнце. И взял один из камней того места, и положил себе изголовьем, и лег на том месте. И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и го-

---

<sup>1</sup> Э. Лэнг. Становление религии // Мистика. Религия. Наука. М., 1998. — С. 55–56. (Классики мирового религиоведения)

<sup>2</sup> R. Otto. Das Heilige. Marburg, 1917. Русский перевод: Рудольф Отто. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб: Издательство Санкт-Петербургского ун-та, 2008.

ворит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака... Иаков пробудился от сна своего и сказал: истинно Господь присутствует на месте сем; а я и не знал! И убоялся, и сказал: как страшно место сие! это не иное что, как дом Божий, это врата небесные. И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником; и возлил елей на верх его» [Быт. 28, 10—18].

Объясняя взгляды Рудольфа Отто, знаменитый русский богослов Парижской школы Павел Николаевич Евдокимов (1900—1970) писал: «„Ты един Свят“ [Откр.15,4], все человеческое лишь „прах и пепел“. Поэтому, когда святость Бога является, эта агофания (греч. — явление святого. — А. З.) вызывает в человеке *misterium tremendum*, священный трепет, необоримое чувство „совсем иного“. Это отнюдь не страх перед неизвестным, но мистический ужас, весьма характерный и сопутствующий всякому проявлению нуминозного (*numena* — лат. божественная сила, присутствие. — А. З.)»<sup>1</sup>. Так из трепета перед святыней, по мнению Р. Отто, возникает богопочитание.

Лауреат Нобелевской премии 1930 г. архиепископ Натан Зедерблом (1866—1931) многократно говорил, что «история религий — это лучшее доказательство того, что есть Живой Бог». На протяжении всего бытия человечества переживание «святого» могло сохраняться, только питаясь от подлинного источника. Любой самообман, любое происхождение религии из магии, из ошибки психики, во-первых, не стало бы всеобщим, общечеловеческим, а во-вторых, рано или поздно, но обнаружилось человечеством. В своей знаменитой книге «Становление веры в Бога»<sup>2</sup> ученый пишет: «Уже первобытный человек осознает в своем духовном мире некую противоположность между магией и религией, хотя и в иной форме,

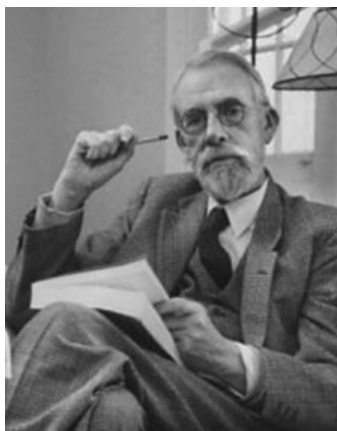
<sup>1</sup> П. Н. Евдокимов. Этапы духовной жизни. М., 2003 — С.17.

<sup>2</sup> N. Söderblom. Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig, 1916.

## Лекция 1. Предмет и основные понятия истории религии

чем мы... Магия по отношению к религии является вторичной. Теперь невозможно установить наличие какой-то стадии без магии. Но теоретически религия предшествует магии... Нельзя злоупотребить чем-то, прежде чем это нечто имеется в наличии. И если магия рассматривается уже первобытными людьми как *corruptio optimi*, то она предполагает нечто, что для них является важнейшим в жизни»<sup>1</sup>.

Христофер Доусон видел «пределным природным основанием идеи Бога и условием высшего религиозного развития человека» «простую интуицию трансцендентного ду-



Христофер Доусон (1889—1970)

ховного бытия, в скрытом виде присутствующую во многих из тех форм религиозного опыта, где она не признается открыто»<sup>2</sup>. Иными словами, и этот современный британский философ убежден в предопытном, интуитивном знании Бога человеческим сердцем. В противоположность сторонникам социально-экономической обусловленности религиозного опыта, Х. Доусон обосновывает принцип, что первичное в жизни человека, наиболее для него существенное, все-

гда обуславливает вторичное. И поскольку для глубоко верующего сознания вера, связь с Богом, достижение совершенства и вечности по ту сторону смерти — главное, то это главное определяет собой и даже порождает вторичные для верующего человека социальные отношения, технологические нова-

<sup>1</sup> Н. Зедерблом. Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука. М., 1998. — С. 281. (Классики мирового религиоведения)

<sup>2</sup> Х. Г. Доусон. Религия и культура. СПб., 2001. — С. 74.



ции и культурные формы. Главное для человека то, что он сам считает для себя главным, чему он готов отдать свою жизнь, ум и силу, а вовсе не то, что главным для него считает кабинетный ученый, сообразуясь, в конце концов, с собственным жизненным опытом и собственной верой, часто слабой и ограниченной.

«С самого начала общественный образ жизни, являющийся культурой, намеренно упорядочивался и направлялся в соответствии с высшими законами жизни, являющимися религией... Полная секуляризация общественной жизни — относительно современное и ненормальное явление. На протяжении существенно большей части человеческой истории, во все эпохи и при всех состояниях общества, религия была великой, центральной объединяющей силой в культуре. Она являлась попечительницей традиции, хранительницей нравственного закона, воспитательницей и учительницей мудрости... И вдобавок к этой консервативной функции религия обладала также творческой, волевой, деятельной функцией как источник силы и жизнеподательница»<sup>1</sup>.

Примечательно, как эта интуиция первичности Божественного проявляется в сегодняшней жизни. У Александра Солженицына в «Архипелаге ГУЛАГ» содержится практическая рекомендация, как выстоять в застенке НКВД—КГБ, не сломаться, не сойти с ума, не стать предателем. Рекомендация эта поразительно напоминает уроки религиозных подвижников древности, хотя и написана на основании личного опыта человеком, аскетику никогда ни практически, ни теоретически не проходившего:

«Надо вступить в тюрьму, не трепеща за свою оставленную теплую жизнь. Надо на пороге сказать себе: жизнь окончена, немного рано, но ничего не поделаешь. На свободу я не вернусь никогда. Я обречен на гибель — сейчас или несколько

<sup>1</sup> Х. Г. Доусон. Религия и культура. СПб., 2001. — С. 90–91.

позже, но позже будет даже тяжелей, лучше раньше. Имущества у меня больше нет. Близкие умерли для меня — и я для них умер. Тело мое с сегодняшнего дня для меня — бесполезное, чужое тело. Только дух мой и моя совесть остаются мне дороги и важны»<sup>1</sup>.

В страшном мире гэбистского застенка духовное начало человека оказывалось единственным твердым основанием личности, и тот, кто находил это основание и вставал на него, оставался несломленным.

Воззрения Теистической школы стали теоретическим базисом для группы британских ученых, работавших в Манчестерском и Лондонском университетах перед Второй мировой войной и в 1950 — 1960-е годы. Самым значительным из них является священник Эдвин Оливер Джеймс. Друг и коллега Джеймса, С. Г. Ф. Брэндон, в книге «Человек и его судьба» предположил, что религия возникает от переживания факта собственной смертности. «В каждом человеческом существе, — писал он, — имеется глубинное сознание уязвимости. Каким бы ни было его нынешнее состояние, каждый понимает, что он — данник времени, несущего старость, дряхлость и смерть. Понимание, что такова природа человеческой судьбы, вызвало у человечества ряд ответов, оформившихся в многообразии религий. За малым изъятием эти ответы имели общим основанием желание обеспечить надежное и безопасное существование после смерти через сближение или слияние человеческой личности с какой-либо вечной, жизнедательной сущностью»<sup>2</sup>, иначе говоря, — с Богом-Творцом.

Крупнейший историк религии нашего времени, румын по национальности, большую часть жизни преподававший в различных университетах Западной Европы и США, Мир-

---

<sup>1</sup> Александр Солженицын. Архипелаг ГУЛАГ // Собр. соч. в 9 томах. — Т. 4. М.,: Терра, 1999. — С. 136–137.

<sup>2</sup> S. G. F. Brandon. Man and His Destiny in the Great Religions. Manchester, 1962. — P. 6–7.

ча Элиаде (1907—1986), является продолжателем более ранних направлений историко-феноменологического религиоведения<sup>1</sup>. В США, в университете Чикаго, им была основана школа изучения религий, ныне ставшая господствующим теоретическим направлением этой науки. Ее главный периодический орган — журнал «The History of Religions» (Chicago). Мирча Элиаде был убежден, что «любое религиозное празднество, любое установление богослужбного порядка представляют собой воспроизведение священных событий, которые имели место во «время оно», в начале бытия»<sup>2</sup>.



Мирча Элиаде (1907—1986)

Под редакцией Мирча Элиаде была подготовлена вышедшая в свет в 1987 году наиболее фундаментальная современная «Энциклопедия религии», где феномену религии дается следующее определение: **«Религия есть организация жизни вокруг глубочайших проникнове-**

<sup>1</sup> На русский язык Мирча Элиаде впервые был переведен в 1987 г.: — Космос и история. М., 1987. В последующие годы большинство работ Мирча Элиаде были изданы на русском языке. Среди них: Священное и мирское. М., 1994; Аспекты мифа. Ульяновск, 1995; собрание сочинений в издательстве «Ладомир» (1999—2002), трехтомник «История веры и религиозных идей» (2002—2003). Однако многие переводы сделаны наспех, и лучше обращаться к изданиям Элиаде на основных западноевропейских языках. В частности, ссылки на книгу, изданную в России под названием «История веры и религиозных идей» даются по американскому изданию: *Mircea Eliade. A History of Religious Ideas.* — Vol. I—III. — Chicago: The University of Chicago Press, 1976—1985.

<sup>2</sup> *M. Eliade. The Sacred and the Profane.* N.Y., 1951. P. 6.

**ний опыта, различающихся по форме, полноте и ясности и со-  
звучных с окружающей культурой»<sup>1</sup>.**

Главное в историко-феноменологической, или, как ее еще называют, Чикагской, школе — это убеждение, что объект религиозного опыта существует не в человеческом переживании только, но и вне него. В одной из своих книг М. Элиаде приводит пример: во Франции, в Компьенском лесу, бьет родник, который местные жители называют *Saint-Sauveur* (Святой Спаситель). Родник этот почитается святым. И вот, при раскопках близ него найдены и посвячительные дары эпохи неолита, и вещи галльского и римского времени, и священные объекты Средних веков. Здесь же и в наши дни благочестивые католики совершают приношения. Меняются религиозные представления, приходят друг другу на смену десятки, сотни поколений, народы сменяют народы, а святыня продолжает почитаться всеми живущими окрест источника *Saint-Sauveur* из века в век, из тысячелетия в тысячелетие. Может ли ученый пренебречь таким почитанием, счесть его лишь ошибкой ума, следствием предрассудка? Исследователь Чикагской школы уверен, что такое почитание источника как святыни есть объективный культурный факт, заслуживающий внимания. За ним присутствует некая духовная реальность, с которой и соотносят себя обитатели окрестностей Компьенского леса с эпохи неолита и до наших дней<sup>2</sup>.

По замечанию современного американского философа Хьюстона Смита, «религия в первую очередь не собрание фактов, но собрание смыслов. Можно бесконечно перечислять богов, обычаи и верования, но если это занятие не дает нам возможность увидеть, как с их помощью люди преодолели одиночество, горе и смерть, то, сколь бы безукоризненно

<sup>1</sup> The Encyclopedia of Religion. N.Y. — L., 1987. Vol. 12. P. 286.

<sup>2</sup> M. Eliade. Patterns in Comparative Religion. L.: Sheed & Ward, 1958. — P.200.

точно это перечисление ни было сделано, оно не имеет к религии ни малейшего отношения»<sup>1</sup>.

Религия, «святое», трепет перед смертностью, возвращение к разделенности, страдание от собственной некачественности и надежда на преодоление этих изъянов — все это суть «глубочайшие проникновения нашего опыта» в сферу Божественного бытия, являющегося не меньшей реальностью, чем Америка для стремящихся к ней мореплавателей.

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

Данные полевой этнографии и археологии разрушили красивые теоретические конструкции религиоведов-гегельянцев. Почти не осталось приверженцев и у популярных в 1920-е годы теорий Эмиля Дюркгейма, Фрейда и Леви-Брюля. Те религиоведы, которые не приемлют для себя объективность бытия Божия, предпочитают ныне быть не воинствующими безбожниками, а агностиками-эмпириками, отдав сторонникам историко-феноменологической школы общую теорию происхождения и существования религии.

Современное религиоведение давно уже нигде, кроме стран с коммунистической идеологией, не занимается ни доказательством бытия Божия, ни разоблачением обманов «церковников». Оно вышло из тупика неразрешимого «ос-

<sup>1</sup> *H. Smith. The Religion of Man. N.Y., 1958. P. 11.*

нового вопроса философии», разработав ряд методов анализа, которого придерживаются сейчас все уважающие себя ученые. Религиозный феномен исследуется сам по себе в системе его собственной логики, принимается как реальность постольку, поскольку в него верят не исследователи, а исследуемые. «В сравнительной теологии, — говорил уже более ста лет назад Фридрих Макс Мюллер, — мы рассматриваем факты такими, каковы они есть. Если люди считают свою религию откровенной, значит, именно эта религия является для них откровенной, и с этим должен считаться каждый беспристрастный историк»<sup>1</sup>. Наиболее полно и сознательно метод этот проработан Чикагской историко-феноменологической школой, но в той или иной степени его придерживаются все современные религиоведческие школы. Насмешки над предметом изучаемой веры, сомнения в адекватности субъективного религиозного опыта ныне не приняты.

Научному атеисту свыкнуться с этим нелегко. Он привык изучать, чтобы разоблачать. «Изучение истории религии неотделимо от задач атеистической пропаганды, от задач борьбы с религией», — писал, например, солидный советский религиовед С. А. Токарев<sup>2</sup>. Современный религиовед вообще так не ставит вопрос — ему достаточно для работы знать, что Афина, Посейдон, Зевс были реальностями для Гомера, Гесиода, Пиндара, ему интересно, чем нимфы и дриады были для грека. Сомнения в их объективном существовании религиоведчески бесплодны и потому исключаются ныне как метод исследования. Отечественные авторы, описывающие ныне живое религиозное явление, скажем шаманизм (Анна Смоляк, Елена Ревуненкова и др.), следуют этому правилу столь же последовательно, как и зарубежные.

---

<sup>1</sup> Фридрих Макс Мюллер. Введение в науку о религии. — М., 2002. — С. 68.

<sup>2</sup> С.А. Токарев. Религии в истории народов мира. М., 1976. — С. 24. (Библиотека атеистической литературы)

## ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ РЕЛИГИЕВЕДЕНИЯ

Нет слова, чаще встречающегося в религиоведческих исследованиях, чем слово «символ». Слово это греческое и восходит к глаголу *συμβάλλω* — сливать вместе, соединять. Словом *σύμβολον* именовалась, в частности, деревянная дощечка, которую разламывали вступавшие в дружбу и побратимство люди. Половинки этой дощечки хранились в дружественных семьях, живших в разных селениях, часто разделенных многими днями пути. Зная о старинной дружбе предков, люди, готовясь к встрече с потомками побратима, брали свою половинку дощечки и, встречаясь, соединяли ее со второй половинкой. Две половины дощечки как бы вновь *сливались в одно*, линия разлома совпадала, и это было верным подтверждением старинной дружбы. Но сами греки рано стали использовать слово *σύμβολον* и в расширительном значении. Знаки отличия, сана, знаки царской власти, членства в народном собрании и в судейских коллегиях также стали именоваться символом. Как половинка дощечки подразумевала дружбу с определенным родом, а золотая диадема — царскую власть, так и иные материальные знаки могли *символизировать* некоторые нематериальные и потому буквально неизобразимые сущности. И у нас сейчас знак сердца обозначает любовь, а череп с перекрещенными под ним костями — опасность смерти.

Поскольку религия предполагает соединение не только видимого и невидимого, материального и духовного, но и нашего земного, человеческого, с принципиально иным, запредельным, божественным, то символическое отображение неизобразимого и принципиально иного в доступных нам образах становится совершенно необходимым. Без символа религии бы вообще не было, так как божественная неотмирность никак не может проявить себя непосредственно в мире челове-

ческом. Она являет Себя только в символе, как царское достоинство — в короне, скипетре и державе. «Священные тексты говорят не с помощью слов, воспринимаемых естественным образом, но через символы и образы», — указывал Максим Исповедник (582—662) в примечаниях к творению Дионисия Ареопагита «О Небесной Иерархии»<sup>1</sup>.

Несмотря на то что философы XIX столетия Шеллинг, Гегель, Гете, Крейцер, Бахофен и их продолжатели в XX веке, Андрей Белый, Кассирер, Юнг, разработали очень глубокую теорию символического<sup>2</sup>, а Эрнст Кассирер (1874—1945) даже называл человека «животным символическим»<sup>3</sup>, в обыденном сознании мы употребляем слово *символ* в смысле знакового изображения. Мы можем сказать, что красный цвет советского знамени символизировал собой кровь, пролитую в борьбе за свободу пролетариата, а трехцветное национальное русское знамя — три части России — Белую, Малую и Великую Русь, или три чаемых добродетели — чистоту, благородство и мужество. Слово «*символизирует*» мы легко можем заменить на слово «*изображает*». Красное большевицкое знамя изображало кровь, но на самом деле крови на знамени нет, как нет и трех России на бело-сине-красном национальном флаге. Так и актер, играющий роль царя, скажем, в «Хованщине», на самом деле никакой не царь, и если он, забывшись, начнет отдавать повеления зрителям, то все решат, что актер заболел, слишком войдя в роль. Ни грана царственности в актере нет, он *только символизирует* собой царя на подмостках сцены.

<sup>1</sup> Дионисий Ареопагит. О Небесной Иерархии. СПб.: Глаголь, 1997. — С. 5

<sup>2</sup> См. очень хорошую статью «Символ» С.С. Аверинцева в Философском энциклопедическом словаре. — М., 1983. — С. 607–608.

<sup>3</sup> E. Cassirer. Philosophie der Symbolischen Formen. Bd.1—3, Darmstadt, 1953—1954. (В русском переводе — Философия символических форм, в 3 тт. — СПб: Университетская книга, 2002.)



Совсем иное — религиозный символ. Русский богослов протопресвитер Александр Шмеман разработал принцип религиозной символизации, назвав его символизацией «эпифанической»:

«История религии показывает, что, чем древнее, глубже, „органичнее“ символ, тем меньше в нем только внешней изобразительности. И это так потому, что исконная „функция“ символа не в том, чтобы изображать (что предполагает отсутствие „изображаемого“), а в том, чтобы *являть* и *приобщать* явленному. Про символ можно сказать, что он не столько „похож“ на символизируемую реальность, сколько *причастен* ей и потому может ей реально приобщать. Таким образом, разница — радикальная — между теперешним и первичным пониманиями символа состоит в том, что теперь символ есть изображение или знак чего-то *другого*, чего при этом в самом знаке реально нет... тогда как в первичном понимании символа он сам есть явление и присутствие *другого*, но именно как *другого*, т. е. как реальности, которая в данных условиях и не может быть явленной иначе как в символе... Одна реальность являет другую, но — и это очень важно — только в ту меру, в которой сам символ причастен духовной реальности и способен воплотить ее... В символе все являет духовную реальность и в нем все необходимо для ее явления, но *не вся* духовная реальность является и воплощается в символе. Символ всегда „отчасти“... ибо символ всегда соединяет реальности несоизмеримые, из которых одна остается по отношению к другой — „абсолютно другой“»<sup>1</sup>.

Именно такое явление одной реальности в другой, нашему восприятию доступной, и именуется прот. Александром Шмеманом *эпифаническим* символом (от греческого *ἐπιφανεία* — являю).

<sup>1</sup> Прот. Александр Шмеман. Евхаристия — Таинство Царства. М.: Паломник, 1992. — С. 40–41.

Следует также иметь в виду, что явленный, эпифанический символ приобщает к реальности, которую он символизирует, только того, кто в эту первообразную реальность посвящен и, так или иначе, пребывает в ней. Символическое «подобие» обряда становится сущностью для того, кто уже с этой сущностью сопричастился. Поэтому **посвящение, инициация** — обязательное для религии вхождение человека «мира сего», несовершенного и смертного, в область божественного совершенства, гармонии и вечности.

Русским аналогом понятия «эпифанический символ» могут считаться слова «знак», «зна́менье», когда одно, и притом незримое, знаменуется каким-либо видимым образом. Так, воинское *знамя* знаменует собой государство, волю которого исполняет идущее на битву войско. Символ в религии столь же свят и почитаем, как и символизируемое им, но только в связи со священным первообразом, и никогда — независимо от него. Ни верующие, ни религиеведы обойтись без эпифанического символа никак не могут. Одни его почитают, другие изучают и используют в своих описаниях религиозного.

В тесной связи с символом стоит и еще одна очень важная категория религиозного — закрытость (таинственность, мистичность) религиозного слова и жеста. Символы, вполне понятные образованным последователям религиозной традиции, могут быть вовсе непонятны или понимаемы превратно случайными наблюдателями, внешними исследователями и необразованными верующими. Религиозный текст имеет «самозащиту». Он не открывается тому, кто на него случайно наткнулся, принялся изучать без должной подготовки, «с кондачка». Для случайного читателя такой текст непонятен, а потому или невыносимо скучен, или, напротив, экзотически причудлив. Причина же неверного восприятия весьма проста. Чтобы категории нашей жизни могли являть реалии иного, нетмирного бытия, они с неизбежностью должны быть мета-

форичны (от греческого *μεταφέρω* — «переносить» происходит слово *μεταφορά* — переносное значение слова), так как точных и буквальных названий у сущностей иного, невещественного мира просто нет. «Все в языке, относящееся к внечувственным объектам, является и должно быть чистой метафорой», — объясняет величайший знаток, исследователь и переводчик инокультурных религиозных текстов, основатель знаменитой британской книжной серии «The Sacral Books of the East» Фридрих Максимилиан Мюллер<sup>1</sup>. Задача религиоведа — понять метафоры иной религиозной культуры и перевести их на понятный для его соплеменников и единоверцев культурный язык.

«Метафоры, являясь единственным способом передачи опыта, связанного с восприятием божественного, занимают центральное место в религиозном учении и мышлении, — указывает один из наиболее проницательных исследователей древней месопотамской религии Торкильд Якобсен. — Именно они связывают между собой прямой и опосредованный опыт, они соединяют основателей религии и религиозных вождей с их последователями; они же скрепляют верующих узами взаимного понимания. Наконец, только посредством этих метафор религиозное содержание и его формы могут передаваться из поколения в поколение»<sup>2</sup>.

Помня важнейшее значение метафоры для религиоведа, мы должны учитывать и очень важное предупреждение выдающегося русского богослова и историка Церкви священника Георгия Флоровского (1893—1979): «Ни текст, ни отдельное высказывание нельзя назвать „бессмысленным“ только потому, что мы не понимаем их смысла. Если мы понимаем метафоры буквально — мы не понимаем текста; если, наоборот, ре-

<sup>1</sup> Фридрих Макс Мюллер. Введение в науку о религии. — М., 2002. — С. 19.

<sup>2</sup> Т. Якобсен. Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М., 1995. — С. 11.

альная история кажется нам притчей — мы не понимаем текста»<sup>1</sup>. Умение переложить на привычный нам язык дискурсивной логики смысл метафоричного и образного религиозного текста — необходимейшее качество религиоведа. Буквальное же прочтение метафор типа «древние египтяне верили, что солнце — это бог, а древние персы считали богом огонь», — характерная и очень опасная ошибка для исследователя религий.

Ф. М. Мюллер в свое время предупреждал: «В самых бессмысленных традициях древности был смысл, и, что еще важнее, многие из этих традиций, кажущиеся абсурдными и отталкивающими для современных людей, являются простыми, понятными и даже прекрасными, если мы представим их в облики того языка, на котором они создавались и который теперь пришел в упадок»<sup>2</sup>.

Буквальное прочтение метафор — ошибка, свойственная не только религиоведам, но нередко и самим последователям той или иной религии. Популярная английская религиозная писательница Анна Джеймсон (1797—1860) признавалась:

«Я помню, что была уже не очень молода, когда я сомневалась в существовании бедного Лазаря и богача не более, чем в существовании Иоанна Крестителя или Ирода, когда добрый самарянин был в моих глазах такое же действительное лицо, как любой из апостолов, когда я от всего сердца жалела неразумных дев, которые забыли зажечь свои светильники и с которыми, по моему мнению, обошлись слишком строго. Такое же понятие о буквальной, фактической истинности притчи я с тех пор часто встречала у детей и у необразованных, хотя и ревностных слушателей и читателей Библии. Я помню, в какой ужас пришла одна добрая старушка, которой я стара-

---

<sup>1</sup> Прот. Георгий Флоровский. Положение христианского историка // Прот. Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1998. — С. 50.

<sup>2</sup> Фридрих Макс Мюллер. Введение в науку о религии. — М., 2002. — С. 48.

лась объяснить настоящее значение слов притчи и дать понять, что рассказ о блудном сыне вовсе не есть истинное происшествие. Она осталась при своем убеждении, что Христос не мог говорить своим ученикам ничего, кроме истины, и я сочла за лучшее оставить ее в покое»<sup>1</sup>.

Различение точного определения и метафоры, факта и притчи — совершенно необходимо для религиоведа, но это подчас, особенно если речь идет о мертвых религиях, очень трудная задача, требующая хорошего знания многих источников и большого вкуса в отношении священного текста или обряда.

Тому, кто начинает заниматься изучением религиозных идей, тут же бросается в глаза сходство двух, привычных для нас, но очень, казалось бы, различных по смыслу слов: *культура* и *культ*. А между тем различие этих слов мнимое. В латинском языке, откуда и пришли они к нам, слова *cultus*, *cultor*, *cultura* имеют очень широкий спектр значений. Это и возделывание почвы, сельское хозяйство; и воспитание, образование, развитие юношества; и внимание к своей одежде, прическе, украшениям; и определенный строй, порядок всей жизни; и интеллектуальные занятия философией, словесностью, историей; и, наконец, поклонение Богу, религиозные практики и обряды. *Cultor* же — это тот человек, который возделывает землю, или разводит скот, или учит детей, или пишет научные труды, или священнодействует, или просто живет *культурной*, то есть трудовой, творческой и религиозной жизнью.

Такой широкий круг понятий, разумеется, не случаен, не простое совпадение. За всеми многообразными родами человеческой деятельности, за всеми состояниями жизни, описываемыми словами *cultus*, *cultura*, просматривается единство

<sup>1</sup> Цит. по: Э.Б. Тайлор. Первобытная культура. М., 1989. — С. 203–204.

основополагающего смысла. Все эти действия и состояния суть созидание жизни, созидание человека. И производство продуктов питания в сельском хозяйстве, и создание предметов обихода ремеслом, и воспроизводство, и расширение знания и умения в науке и педагогике, и воссоединение человека с Богом в религии — все это необходимые формы человеческой жизни, без которых жизнь *культурная* деградирует, разрушается, обесмысливается. «Общество без культуры, — пишет Кристофер Доусон, — бесформенное общество, толпа или сборище индивидуумов, соединенных сиюминутными потребностями, тогда как, чем культура сильнее, тем больше она наполняет и видоизменяет разнообразный человеческий материал, из которого создана»<sup>1</sup>.

Без *культуры* во всех ее смыслах человек превращается в животное, лишь внешне напоминающее человека, становится снова только приматом, человекообразной обезьяной. Но шимпанзе имеет то преимущество перед внекультурным человеком, что она не ниспала с высшего, культурного уровня на низший. Деградивовавшее совершенство всегда бесконечно уродливей еще не развившегося несовершенства. Впрочем, вполне внекультурного человека нет. Сколь бы от многого ни отказалось то или иное общество, тот или иной человек в области культуры, от всего он отказаться никак не может. Человек обречен быть человеком, и притом человеком культурным. И в своей включенности в культуру человек с неизбежностью включен и в ее обязательную и важнейшую сущность — в *культ*, в религию. Даже сражаясь с Богом, даже стараясь забыть о святыне, выбросить ее из головы, человек остается человеком религиозным. Религиозная *культура* пронизывает любого *Homo sapiens*, принимая, как и все остальные аспекты культуры, форму, соответствующую именно этому человеку и именно этому обществу. История религий и изучает кон-

---

<sup>1</sup> Ch. Dawson. Religion and Culture. London, 1948. — P. 48

кретные религиозные формы созидаемой человеком и созидаемой его культуры.

Миф и ритуал также являются важнейшими религиоведческими категориями. Нет религии без преданий, без рассказов о священных лицах и событиях. Миф (*греч. μῦθος*) и есть первоначально — слово, речь, рассказ, весть. Лишь позднее в греческом языке *μῦθος* стал пониматься как сказочная история о богах и героях. Наши современные языки сохранили только второе употребление этого древнегреческого слова. А между тем в древней религиозной культуре миф был лишен налета сказочности. Это были предания о действительных событиях, но только переданные часто в метафорической и символической формах, так как о божественном нельзя говорить в понятиях человеческих, а других понятий в нашем распоряжении нет. Когда же речь идет не о божественном самом по себе, а о явлении божественного в нашем тварном мире, язык мифа часто теряет метафоричность и становится языком истории, но только истории, из которой не исключен Бог. Скажем, миф о творении, изложенный в первой главе библейской книги Бытия, является рассказом символическим и метафорическим, но верующему христианину или иудаисту вовсе не приходит в голову, что это «просто выдумка». Для переложения же древних метафор и символов на современный понятийный язык дискурсивной логики неустанно трудятся мыслители-богословы. Когда же в Евангелии речь идет о земной жизни Иисуса Христа, символично-метафорическая интерпретация оказывается излишней. Действия Христа по своей внешней форме вполне понятны: если говорится, что Он устал, Он действительно устал; если говорится, что Он «вышел из Себя» [Мк.3,21], то Он действительно вышел из Себя, то есть разгневался или потерял самообладание. Метафора в таком «земном мифе» приобретает иное значение. Она не невидимое и только переживаемое сердцем делает видимым и умопостигаемым, но, напротив, проецирует из видимого и внешне

понятного его незримый и скрытый от обыденного рассудка «высший смысл».

Уже в середине XIX столетия антропологи обнаружили, что мифы различных народов, принадлежащих к разным расам, живущим на различных континентах, разделенных бескрайними океанскими просторами, могут быть сведены к сравнительно небольшому числу сюжетных форм, общих для всех из них. Об этом впервые с удивлением написал Даниэль Г. Бринтон в вышедшей в 1868 г. книге «Мифы Нового Света»<sup>1</sup>. В том же году в Берлине Адольф Бастиан публикует книгу, где с помощью психологии и биологии пытается объяснить феномен «постоянных сюжетов»<sup>2</sup>. Сейчас умозаключения этого немецкого ученого кажутся крайне наивными и грубо прямолинейными. Не удовлетворяясь ими, Лео Фробениус в 1898 г. предлагает иное объяснение: все мифологические общие сюжеты — результат цепи заимствований от народа к народу из Экваториальной Западной Африки через Индию, Индонезию, Меланезию, Полинезию, Экваториальную Америку и до Тихоокеанского побережья Канады и США. Но и это объяснение вряд ли можно считать исчерпывающим. В XX столетии этому феномену давались новые объяснения, главным образом, психологического характера, например, объяснение К.-Г. Юнга<sup>3</sup>. Однако окончательного разрешения тайна общности мифологических сюжетов у всех народов Земли не получила и по сей день.

Если миф — это только рассказ о божественном, то ритуал — соучастие в божественном, соединяющее совершителя

---

<sup>1</sup> D. G. Brinton. The Myths of the New World.— Philadelphia, 1868.

<sup>2</sup> A. Bastian. Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit. — Berlin, 1868.

<sup>3</sup> См., например, К.-Г. Юнг. К феноменологии Духа в сказке; и его же: Психология и поэтическое творчество // К.-Г. Юнг. Дух Меркурия. М., 1996. — С. 199—280. Его же : Об архетипах коллективного бессознательного // К.-Г. Юнг. Архетип и символ. М., 1991.



ритуала с теми силами, с которыми он себя соотносит в ритуальном действии. Слово *ритуал* в конечном счете восходит к древнему санскритскому и общеиндоевропейскому слову *ṛtū*. Слово это означает порядок, закон, строй, данный Творцом созданному Им миру. Поскольку этот строй и закон нарушен по тем или иным причинам и отсюда происходит в мире зло, смерть и разлад, участник ритуала, совершая определенные действия, произнося соответствующие слова и, одновременно, концентрируя мысль на некоторых присутствующих этому ритуалу образах, исправляет нарушенность *риты* в себе и в мире.

Миф и ритуал теснейшим образом связаны. «Ритуал — это оживший миф, — пишет Джозеф Кэмпбелл, — и его суть состоит в превращении человека в ангела»<sup>1</sup>, т. е. в посланца Бога, исполняющего Его волю. Другие религиоведы, напротив, считают миф производным от ритуала, его сказочно-поэтическим одеянием. «Ритуальное действие предшествует мифу и является его субъектом», — делает вывод после целого ряда интересных примеров знаменитый немецкий египтолог Зигфрид Моренц<sup>2</sup>. Но, скорее всего, миф и ритуал в религии сплавлены воедино. Миф, священное предание, является важнейшим компонентом ритуала. Именно миф держит в уме совершитель ритуального священнодействия. Действия, им совершаемые, и слова, им произносимые в ритуале, суть образы мифа, проецируемые в земную реальность. Но, с другой стороны, сам миф есть предание о ритуале, совершаемом «во время оно». Евхаристическое таинство христиан есть воспроизведение не только жертвы Иисуса Христа на Голгофе, но и ее прообраза в последнем Пасхальном седере Господа с учениками и даже той жертвы, что была принесена «от соз-

<sup>1</sup> J. Campbell. The Masks of God: Primitive Mythology. New York: Arkana, 1991. — P. 118.

<sup>2</sup> S. Morenz. Egyptian Religion.— New York, 1996. — P. 84.

## Лекция 1. Предмет и основные понятия истории религии

дания мира» [Откр.13,8]. Ведический ритуал есть проекция не только мифов Ригведы, но и того великого жертвоприношения, которым «боги пожертвовали жертве» [РВ X,90] и реализациями которого мифы вед во многом сами являются. Подобные абсолютные ритуальные прообразы ритуала можно без труда обнаружить и в упанишадическом учении о «пяти огнях», и в каббале, и в древнекитайском сказании о Пан Гу. А считать ли эти сказания и учения сказкой или подлинностью — дело только веры, которую современные религиоведы изучают, но не опровергают и не подвергают сомнению с точки зрения «здорового смысла», который, как теперь все более ясно, категория очень субъективная и потому относительная.

# **Часть 1**

## **РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ДОИСТОРИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА**

## Лекция 2

# РАННИЙ И СРЕДНИЙ ПАЛЕОЛИТ

### ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЯ КАК ПРЕДМЕТ ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ

В XIX веке европейский человек стремился разорвать свои связи с Церковью и Богом и искал в бурно развивавшейся науке доводы в пользу законности своих желаний. Те, кому была дорога старая добрая христианская вера, напротив, относились к каждому открытию в естественных науках с большим сомнением и часто — с враждебностью. Им казалось, что научное знание враждебно их вере. «Каждый день, каждую неделю, каждый месяц, каждый квартал наиболее широко читаемые журналы теперь соперничают друг с другом в рассказах о том, что прошло время религии, что вера — это галлюцинация или инфантильная болезнь, что боги, наконец, разоблачены и лопнули как мыльные пузыри», — писал в 1870-е годы Фридрих Максимилиан Мюллер<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *F. M. Muller. Lectures on the Origin and Growth of Religion. London, 1878. — P. 218.*

В области палеоантропологии, науки о древнем человеке, столкновение расширяющегося научного знания с христианством казалось неизбежным. Дело в том, что священная книга христиан Библия с первых же глав вводит читателя в тайну создания человека: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему <...> и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» [Быт. 1.26—27]. «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» [Быт. 2.7].

Эти известные каждому образованному европейцу с детства строки Священного Писания проводили непреходимую грань между человеком и всем прочим творением, которое никогда не называлось ни «образом», ни «подобием» Творца. И как раз, желая разрушить «религиозные предрассудки», французские просветители XVIII века настаивали на том, что человек произошел от обезьяны, вышел из животного мира. Научный, зоологический анализ этой возможности предложил в 1809 году в своем известном труде «Философия зоологии» французский ученый Жан Батист Ламарк<sup>1</sup>. Ему принадлежит мысль, что при определенных природных обстоятельствах высшие обезьяны могли обрести способность ходить на двух конечностях, получить «человеческую» стопу и кисть руки, человекоподобное лицо вместо морды зверя, то есть из обезьяны стать человеком.

Когда «Философия зоологии» вышла в свет, Франция вела победоносные войны против старой христианской Европы. Но Европа победила революционную «безбожную» империю Наполеона. На континенте началась борьба с революционной заразой. Взгляды Ламарка подверглись осуждению коллег и Церкви. Однако свободомыслие исподволь разрасталось.

---

<sup>1</sup> Ж. Б. Ламарк. Философия зоологии. М.-Л., 1935. Т. I. С. 272–273.

В 1847 г. французский археолог-любитель Жак Буше де Кревкер де Перт (*Jacques Boucher de Crèvecœur de Perthes*) приступает к публикации своего сочинения о каменных орудиях «допотопного» человека, найденных им и другими собирателями древностей: «*Antiquités celtiques et antédiluviennes*». Дело в том, что в Западной Европе сообщения о находках каменных и костяных орудий разной степени грубости отделки стали появляться еще в предшествовавшем, XVIII столетии. Порой сообщалось, что орудия эти обнаружены в нетронutom геологическом слое вместе с костями ныне вымерших в Европе животных — или теплолюбивых (слонов, тапиров, жирафов, львов), или, наоборот, приполярных (мамонт, северный олень, пещерный медведь)<sup>1</sup>. Де Перт подтвердил эти разновременные сообщения собственными раскопками в районе Аббевиля (Франция) и систематизированной описью находок. По типу каменных орудий и одновременных им останков животных он выделил три этапа древнейшей «истории доистории»<sup>2</sup> — эпоха пещерного медведя, эпоха мамонта и шерстистого носорога, эпоха северного оленя. После двадцати лет непризнания в 1859 г. Королевское Лондонское научное общество подтвердило верность определений французского археолога сообщениями двух авторитетных своих членов — Джозефа Приствича и Джона Эванса. В 1860 г. Чарльз Лайель публикует книгу «Геологические свидетельства древ-

<sup>1</sup> Так, в 1797 г. Джон Фрер (*John Frere*) объявил о находке им в Хоксни (Суффолк, Англия) несколько обработанных камней в слое нетронутой гальки на глубине 2,7 метра вместе с костями ископаемых животных.

<sup>2</sup> Следует иметь в виду, что в узком смысле история — это лишь эпоха письменности, а доистория, соответственно, время бесписьменного человечества. С другой стороны, мы часто называем историей все бытие человеческого общества от самого появления человека на земле. «История интересуется всем, что, принадлежав человеку, зависит от человека, выражает человека, означает его присутствие, его деятельность, вкусы и способности быть человеком». — *Lucien Fèbure. Combats pour l'histoire. Paris, 1953. — P. 428.*

ности человека» («The Geological Evidence for the Antiquity of Man»).

И когда в 1856 году близ впадения реки Дюссель в Рейн в долине Неандер были обнаружены какие-то странные человеческие кости, ряд ученых объявили их останками человека вымершего типа — изготовителя орудий, описанных де Пертом. Так предположил первый исследователь скелета Иоганн Карл Фульротт, так считал и анатом Шаафгаузен, сделавший сообщение о находке весной 1857 года на съезде естествоиспытателей в Бонне. Но как совместить эту находку с верой, что Бог сотворил человека «по Своему образу и подобию»? Разве мог считаться такой «примитивный» древний человек «образом» Творца? Одни ученые радовались находке, видя в ней аргумент в пользу происхождения человека от обезьяны, а не «от Бога», другие были весьма смущены и предлагали нелепые контраргументы, заявляя даже, что эти странные кости — остов русского казака, погибшего случайной смертью во время европейского похода русской армии 1813—1814 годов. Приводились и иные курьезные умозаключения. Впрочем, серьезные ученые сразу поняли, что человек, останки которого были найдены в каменоломне долины Неандер, жил по меньшей мере несколько тысяч лет назад, так как кости его полностью окаменели.

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

Авторитетное имя Вирхофа на время угасило споры. Аргументы против уникальности человека были разбиты. Впро-

чем, ненадолго. В 1887 году в пещере Бек-о-Рош около Спи (Бельгия) Марсель де Пюид, Жан Фрэпон и Макс Лоэст обнаружили останки двух человек безусловно «неандертальского» типа. Скелетам сопутствовали грубые каменные орудия и кости ныне вымерших в Европе животных — мамонтов, шерстистых носорогов, пещерных медведей. Если люди из Бек-о-Рош и страдали рахитом и подагрой, то болели они много тысяч лет назад, когда в Европе был иной климат. Но не слишком ли много больных? В результате тщательных исследований и новых находок к началу XX века было безусловно определено, что много десятков тысяч лет назад в Европе жили люди иного, ныне исчезнувшего вида, отличавшиеся от людей современных рядом черт, которые ставят неандертальца анатомически ближе к животному миру, нежели *Homo sapiens*.

Сторонники естественного происхождения человека ликовали. Неужели обезьяноподобный неандерталец тоже «образ Божий»? — спрашивали они, а ежели нет, то тогда и современный человек, развившийся из неандертальца, к Богу не имеет никакого отношения. Кроме того, если даже мы и согласимся, что ныне на Земле нет дорелигиозных племен, продолжали такие ученые, то нельзя же серьезно утверждать, что и «ископаемые люди», неандертальцы, имели веру: они жили по законам дикой природы, не знали семьи, собственности, одержимые заботой прокормиться, согреться, удовлетворить половые инстинкты. Их ум еще «не был способен к догадкам и обобщениям, к критическому анализу воспринимаемого и вряд ли мог иметь понятия, выходящие за пределы образов, получаемых непосредственно органами чувств», а тем более подниматься до таких высоких абстракций, как религия, она им попросту была не нужна, утверждал, например, Герберт Спенсер<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> H. Spencer. The Principle of Sociology. Vol. I. — L. 1882. — P. 344.



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

Но споры спорами, а палеоантропология продолжала ставить одну проблему за другой. Еще в 1868 году немецкий ученый Эрнст Геккель высказал в своей книге «Естественная история сотворения мира» мысль о том, что по логике им же выдуманных законов эволюции между обезьяной и человеком должно было существовать какое-то переходное звено, имеющее равное количество общих признаков и с человеком, и с высшими обезьянами. Увлеченный гипотезой Геккеля, молодой голландский врач Эжен Дюбуа отправляется в 1887 году в Нидерландскую Индию, на остров Суматра, с твердым намерением найти это «переходное звено». Из бесед со столь же увлеченными коллегами он решил, что «обезьяночеловек» мог жить только в тропических странах, где и сейчас обитают человекообразные обезьяны, а для голландца из этих стран наиболее доступной была тропическая колония Нидерландов — будущая Индонезия. Мотивации выбора места исследований этим и ограничивались, но удивительно — дерзкое предприятие Дюбуа увенчалось успехом. После нескольких лет поисков, сначала на Суматре, потом на Яве, он в 1891—1892 годах нашел верх черепной коробки, два зуба и бедренную кость доисторического человека на берегу реки Соло,

близ поселка Триниль. Они принадлежали существу, намного дальше отстоявшему от современного человека, чем неандерталец.

Сам Эжен Дюбуа был убежден, что им найдено как раз «переходное звено», предсказанное Геккелем. В 1894 году он опубликовал обширный труд о своих находках под названием «Питекантроп (*греч. Πιθηκάνθρωπος* — обезьяночеловек. — А. З.) прямоходящий — человекоподобная переходная форма с острова Ява». В научных кругах сообщение было встречено с обычным для всего, что касалось палеоантропологии, восторгом одних и сомнением других. Экспедиция, отправившаяся на реку Соло в 1907 году, по останкам животных, найденных в тех же, что и питекантроп, слоях речных отложений, высказала предположение, что возраст находки Дюбуа 500—600 тысяч лет. Сторонники библейской картины мира, казалось, были окончательно посрамлены.

Однако XX столетие принесло в мир палеоантропологии и иные факты. В 1908 году швейцарец Отто Гаузер около деревни Ле Мустье (*Le Moustier*), в долине реки Везеры (Южная Франция), находит первое неандертальское погребение. Если погребение, то значит религия — воодушевляются религиозно настроенные ученые. Нет, это случайность, захоронение вызвано чисто гигиеническими причинами — защищаются теперь приверженцы безрелигиозности неандертальца. Но проходят десятилетия, число находок неандертальских погребений растет; ныне их известно почти девять десятков. «Активная дискуссия вокруг проблемы неандертальских погребений, в конце концов, закончилась их признанием, так как факты, свидетельствующие об этом, слишком демонстративны», — признал русский ученый В. П. Алексеев только в 1975 году<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В. П. Алексеев. Возникновение человека и общества // Первобытное общество. М., 1975. — С. 28.

Теперь ясно, что неандерталец — это действительно древний, ныне вымерший вид человека, имеющий существенные антропологические и генетические отличия от *Homo sapiens* и в то же время это существо, обладавшее системой религиозных представлений.

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

Одновременно с фон Кенигсвальдом другой вид питекантропов открыл под Пекином молодой китайский ученый Пэй Вэньжун. Найдены были и те пещеры, где на протяжении тысяч лет жили эти древние люди. Оказалось, что «пекинский обезьяночеловек» (*Pithecanthropus pekinensis*), иначе синантроп, т. е. китайский человек, знал огонь и активно им пользовался: в пещерах остался многометровый слой золы и следы приготовленного на пламени мяса животных. Кроме того, тщательный анализ стоянок синантропов позволил ряду видных ученых (Карл Нарт, Иоганн Марингер) поставить вопрос о религиозности китайских питекантропов. Вопрос этот не решен и поныне, но теперь совершенно очевидно, что «промежуточным звеном» находка Дюбуа не была. Питекантроп оказался древним, отличающимся от современного многими анатомическими особенностями, но человеком. Ныне его предпочитают называть не обезьяночеловеком прямоходящим, но человеком прямоходящим — *Homo erectus*. Абсолютные датировки указывают, что яванский *Homo erectus* жил 700—800 тысяч лет назад. В настоящее время ученые полага-

ют, что *Homo erectus* первым из людей покинул Африку и расселился по всему Старому Свету 1,6—0,2 млн лет назад. Следы его пребывания найдены не только в Восточной Азии, но и в Европе, где возраст самых древних находок достигает полутора миллионов лет (Шилак — *Chilhac*, Центральный массив, Франция).

Современной палеоантропологии известны находки и еще более архаичного человека, так называемого *Homo habilis* — человека умелого, обитавшего в Африке 2,5—1,5 млн лет назад. Он уже изготавливал однотипные орудия из камня, костей животных, дерева, строил круглые хижины (Олдувайские стоянки, долина Серенгети, Танзания). Чтобы представить себе наглядно то время, которое отделяет нас от *Homo habilis* из Олдувая, вообразим, что весь этот временной период — 2,5 млн лет — от Олдувайских стоянок до момента, когда мы слушаем эту лекцию, равен суткам. Тогда каждое столетие будет соответствовать в этих сутках всего лишь трем с половиной секундам. Следовательно, появление письменности и первых государств пять тысяч лет назад отстоит от нас всего лишь на три минуты, а, например, открытие Америки Колумбом и Америго Веспуччи — только на 17 секунд. Три минуты и 24 часа без этих трех минут — таково соотношение письменной государственной исторической цивилизации и цивилизации доисторической<sup>1</sup>.

Подсемейство *Homininae*, к которому относятся люди, гориллы и шимпанзе, возникло, судя по данным молекулярной биологии, от общего предка, жившего «всего лишь 6 или, самое большее, 8 млн лет назад». Скорее всего, это был рамапитек (*Ramapithecus*). «Сходство зубов, челюстей и строения черепа с человеческими привела многих специалистов к выводу о том, что *Ramapithecus* ходил на двух ногах, пользовался

<sup>1</sup> Этот образ заимствован мною из введения Зигфрида Ян Де Лаата к первому тому «Истории человечества». — М.: ЮНЕСКО, 2003 — С. 1.

орудиями труда и являлся прямым предшественником той эволюционной линии, от которой произошел человек», — пишет Дэвид Ламберт<sup>1</sup>. Может быть, «общим предком» человека и высших человекообразных обезьян был и ранний австралопитек (греч. южная обезьяна — *Australopithecus*), появившийся в Африке 4 млн лет назад или даже раньше.

Чем больше узнают ученые об австралопитеках, тем больше обнаруживают и в этих древних существах чисто человеческих признаков. Австралопитеки почти наверняка изготавливали каменные орудия, активно пользовались орудиями из кости и дерева, ходили на нижних конечностях, сохраняя вертикальное положение тела. «Преглациальные австралопитеки Восточной и Южной Африки, по всей видимости, существенно опережали в использовании и создании орудий современных шимпанзе, и у нас остается все меньше оснований пренебрежительно относиться к их умственным способностям», — отмечали авторы «Кембриджской истории» в 1970 г.<sup>2</sup> Тридцать лет спустя сомнений в интеллектуальных способностях австралопитека стало еще меньше.

Если действительно рамапитек и австралопитек — общие предки и человека, и человекообразных обезьян — гориллы и шимпанзе, то эти их современные обезьяньи потомки носят на себе следы явного вырождения в сравнении с «южными обезьянами», жившими в Африке несколько миллионов лет назад.

Спор о происхождении человека, который в XVIII—XIX веках имел существенный боготорческий характер, ныне, с умножением наших знаний о древнейшем человеке, утратил эти «идеологические» ноты. Несмотря на огромное число интереснейших находок, мы ныне лучше, чем сто лет

---

<sup>1</sup> Д. Ламберт. Доисторический человек. Кембриджский путеводитель. Л., 1991. — С. 82–83; 86–89.

<sup>2</sup> The Cambridge Ancient History. Vol. I. Pt. 1: Prolegomena and Prehistory. Cambridge, 1970. — P. 131.

назад, понимаем, что в антропогенезе больше белых пятен, чем безусловных истин. Является ли рамапитек предком австралопитека, австралопитек — предком питекантропа, питекантроп — предком неандертальца, неандерталец — современного человека или ископаемые люди в действительности — тупиковые ветви подсемейства *Homininae*, — вопрос этот открыт и поныне. Но то, что древнее существо, имеющее с нами, по крайней мере, семейственное единство, задумывалось о вопросах, выходящих за пределы пропитания и продолжения рода, — это теперь почти общепризнанный факт. Другое дело, когда начало задумываться оно об этом и каков был ход мыслей людей, живших десятки и сотни тысяч лет назад, имевших иную анатомию и меньший объем иначе устроенного мозга. Но «никто еще не смог с определенностью сказать, — точно указывает швейцарский палеоантрополог Карл Нарр, — какие размеры и структура мозга необходимы для развития религиозных представлений»<sup>1</sup>.

## СОВРЕМЕННЫЙ «ДИКАРЬ» И ДОИСТОРИЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК

До недавнего времени оставались племена, строй жизни которых, видимо, был очень сходен с укладом древнейшего человека. Аборигены Огненной Земли, коренные жители Австралии, тасманийцы, готтентоты, бушмены, вплоть до установления с ними постоянных контактов европейцами, не знали земледелия и скотоводства, жили собирательством и охотой, пользовались только орудиями из камня, дерева, кости, не ведая ни гончарного искусства, ни выплавки металла. Если полагать, что «бытие» человека определяет его «сознание», то надо предположить большое согласие и строя умственной жизни современного индейца-огнеземельца или австралийского аборигена с человеком палеолита. Так часто и поступа-

<sup>1</sup> *Karl J. Narr. Paleolithic religion // ER. Vol. XII. — P. 158.*

ют ученые. «Изучая современных „дикарей“, — писал, например, Джон Леббок, — мы можем получить правильное представление о человеке в древнейшую эпоху и о стадиях эволюции, через которые прошла наша цивилизация»<sup>1</sup>. «Позволительно восстанавливать некоторые черты доисторических религий, изучая обряды и верования, присущие слаборазвитым охотничьим племенам... Эти племена, остановившиеся на уровне, сходном с верхнепалеолитическим, в некотором роде являются живыми ископаемыми (*living fossils*)», — указывал более чем через столетие после Леббока Мирча Элиаде<sup>2</sup>.

Иногда высказывается даже убеждение, что древний человек был еще менее развит, чем самый отсталый современный «дикарь», поскольку не могли же не претерпеть какого-то развития за десятки тысяч лет и огнеземлецы, и тасманиец.

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

Джеймс Джордж Фрезер писал: «Жить и давать жизнь, поедать пищу и зачинать детей — в этом основные потребности человека прошлого, в этом же будут его основные потребности и в будущем до скончания мира. Все остальное может до-

---

<sup>1</sup> J. Lebbok. Social and Religious Conditions of the Lower Races // Annual report of the Smithsonian Institution for 1869. Washington, 1871. — P. 325.

<sup>2</sup> M. Eliade. A History of Religious Ideas. Chicago, 1978. — Vol. I. — P. 24.

бавляться для украшения и обогащения человеческой жизни, но если эти первичные потребности не будут удовлетворяться, сама человеческая жизнь исчезнет»<sup>1</sup>. Сказав так, великий исследователь религий свел человеческую жизнь в ее «основных потребностях» к жизни животной. Ведь и животные, сколь бы примитивно они ни были устроены, ищут себе пищу и стремятся продолжить род. И если бы у человека не было иных «основных потребностей», он никогда бы не стал человеком, потому что набивать желудок и зачинать детей можно и не создавая культуры.

Современная палеоантропология обычно связывает появление человека с резким похолоданием, случившимся на планете около трех с половиной миллионов лет назад. Тогда тропические леса сменились в Африке засухоустойчивой саванной, и некоторые высшие обезьяны, приспособившись к жизни на земле в высокой густой траве, встали на задние конечности, обрели прямохождение.

Но даже эта, на самом деле совершенно произвольная гипотеза, не объясняет главного — почему, встав на задние лапы, рамапитек или австралопитек передними стал изготавливать орудия. Почему у других животных саванны развивались способности к быстрому бегу, утончалось обоняние, вытягивалась, как у жирафа, шея, а африканские гоминиды, напротив, постепенно отказываясь от всех удобств адаптивной физиологии, от цепких когтей и мощных клыков, пошли по пути увеличения мозга и, видимо, благодаря этому, увеличения диапазона возможностей не приспособивания под среду, но приспособивания среды под себя. Ведь орудие, сколь бы грубым оно ни было, в конечном счете служило именно изменению мира для нужд человека. Между галечным чоппером австралопитека и современным компьютером дистанция во много раз меньше, чем между этим чоппером и когтями

---

<sup>1</sup> Цит. по: *E. O. James. Prehistoric Religions // HR. Vol. I. — P. 24.*



и клыками зверя. Но палеоантропология совершенно не знает, что заставило древнейшего гоминида пойти против закона всего живого мира и вместо приспособабливания под среду начать все более и более успешное приспособабливание среды для себя.

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

Почему человек пошел в своем развитии противоположным всему живому путем, никто не знает, но важно то, что первое существо, сделавшее шаг по этому пути, имело колоссальный импульс нового. «Древнейший примитивный человек из-за его творческих разработок, которые были поистине совершенно новаторскими, существенно опережает современного нам „дикаря“»<sup>1</sup> — так полагают видные современные палеоантропологи: Марингер, Крафт, Нарр<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Johannes Maringer. The Gods of Prehistoric Man. / Ed. and translated from German by Mary Ilford. — N.Y., 1960. P. 11. (Впервые книга издана на датском языке в 1952 г.)

<sup>2</sup> George Kraft. Der Urmensch als Schöpfer: Die geistige Welt des Eiszitmenschen. Berlin, 1942; Karl J. Narr. Menschwerdung und älteste Kultur // La Nouvelle Clio. T. 51. — 1953.

Что можем мы сказать о религии древнейшего человека?

## ЧТО МОЖЕМ МЫ СКАЗАТЬ О РЕЛИГИИ ДРЕВНЕЙШЕГО ЧЕЛОВЕКА?

Принципиальное изменение, в сравнении со всем живым, отношения человека к окружающему его миру имело одно важнейшее следствие. Чтобы приспособливаться под меняющуюся среду, животному не нужен интеллект. Естественный отбор, а не усилие сознательной воли покрыли волосами тела слонов и носорогов в ледниковой Евразии, но обтесать даже простейшее рубило или сложить из веток шалаш, сохранить и возжечь огонь в пещере совершенно невозможно бессознательно. Чтобы подчинять природу себе, сознание, причем сознание логическое, совершенно необходимо.

Поэтому древнейший человек был не только прямоходящим и умелым (*Homo erectus*, *Homo habilis*), он был, подобно нам, и человеком разумным. Если действительно первые грубые орудия принадлежат, как полагает ныне большинство ученых, австралопитеку<sup>1</sup>, то разумным являлся уже этот гоминид. А если для изготовления любого орудия потребен разум, то очевидно, не «труд сделал из обезьяны человека», но человеческий разум привел гоминида к созданию орудий и возможностей труда. Произошло это, как полагают ныне палеоантропологи, около 2,5 млн лет назад.

«Недавняя находка в Кении ряда великолепно и разнообразно обработанных камней, часть которых получена из одного ядра... свидетельствует о существовании „гранитной мастерской“ 2,3 млн лет назад и доказывает, что уровень сложности технологического процесса (а не только инстинктивное использование случайных предметов, попавших под

---

<sup>1</sup> Первая находка орудий, принадлежавших, видимо, австралопитеку, была сделана в октябре 1954 г. Е. К. Брейном в Макапансгате (Южная Африка). «Австралопитеки привыкли пользоваться руками для... изготовления каменных орудий», — считает Дэвид Ламберт. Д. Ламберт. Доисторический человек. Л., 1991. С. 100. (Кембриджский путеводитель).

руку) был полностью достигнут значительно раньше появления *Homo habilis*... Констатация этого факта ставит под сомнение существовавшую до тех пор гипотезу, что появление орудий сделало человека человеком.... Некоторые австралопитеки, которых считают более близкими к обезьянам, чем человека умелого, занимались гранением камней, что также подтверждается наличием каменных орудий в некоторых слоях Када-Гона и Када-Хадар, близ долины реки Аваш в Эфиопии. Их возраст — 2,6—2,4 млн лет, и их находят с останками австралопитеков *garhi* в районе Бури в Эфиопии. Так как количество этих находок увеличивается, то, возможно, изготовление орудий не является одной из специфических особенностей представителей рода *Homo*, как и прямохождение»<sup>1</sup>. Заметим, что прямохождение имеет не менее чем почти четырехмиллионную «историю» — 3,8—3,5 млн лет назад, после извержения вулкана в Лэтолиле (*Laetolil*) в нынешней Танзании, по еще теплому вулканическому пеплу спокойно прошли трое: двое взрослых (судя по размеру ног, мужчина и женщина) и ребенок. Они уверенно шли на двух ногах. Прошедший вскоре ливень превратил в твердейший «бетон» пушистый пепел и сохранил на миллионы лет следы вполне человеческих ног.

Следует иметь в виду, что грубость и примитивность первых орудий человека вовсе не свидетельствует о грубости и примитивности его разума. На протяжении всего существования человечества мы видим постоянное совершенствование средств подчинения внешнего мира человеку, и тут неандерталец намного примитивней земледельца неолита, этот — афинянина эпохи Перикла, а последний — европейца XX века. Однако линия поступательного совершенствования орудий труда и жизни не параллельна духовному развитию

---

<sup>1</sup> Ж.-П. Моэн. Доисторический период в действии. Современное состояние исследований (1988–2000) // История человечества. Т. 1. М., 2003. — С. 20.

Что можем мы сказать о религии древнейшего человека?

человека. Верхнепалеолитическая живопись Альтамиры или Ляско отнюдь не уступает лучшим произведениям современного анимализма, роспись халафской неолитической керамики — вазописи любой последующей эпохи. Статуи резца Праксителя и Фидия, философия Платона и Аристотеля, религиозные умозрения упанишад, поэтика псалмов Давида или Песни песней являют собой предельное совершенство человеческого духа, не превзойденное и по сей день, несмотря на все совершенство нашей современной цивилизации в сфере отношений человека с внешним миром. И поскольку область культурного, то есть сфера проявлений человеческого духа, не развивается, а пребывает время от времени то здесь, то там, достигая исчерпывающего самовыражения в красоте и гармонии, постольку и сам дух человеческий есть нечто постоянное, не эволюционирующее вместе с внешней, относящейся к связям человека с окружающим его миром цивилизацией. Именно поэтому разумность культуры можно выводить из уровня цивилизационного развития общества не в большей степени, чем духовную красоту человека из его способности собрать телевизор или построить прочный каменный дом.

**Цивилизация** — это умение человека организовать среду своего обитания, это форма и уровень искусственной среды человека, созданной им «в поте лица своего». Накапливая достижения предшествующих эпох, цивилизация прогрессивно развивается. **Культура** же — это внутреннее, в душе человека и общества пребывающее представление о должном, прекрасном и истинном. Это то, что, в частности, побуждает человека приспособлять окружающую среду под себя. Культура — это внутренний строй духа общества и его проявление в идеальной сфере искусства, религии, права. Основной импульс цивилизации — приспособление окружающего мира к телесно-душевному запросу человека. Основа культуры — восстановление человеческого духа в меру его божественного,

абсолютно совершенного Первообраза. Именно поэтому цивилизация развивается, а культура пребывает.

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

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

Мы уже говорили, что религия — это связь конечного с бесконечным, человека — с Богом, целью которой является придание конечному качеств бесконечного, человеческому — божественного. Вера — обязательный спутник сознания. Если охотничье оружие по-новому решает проблему пищи, а обогреваемое огнем жилище — сохранение новорожденных детей от гнева стихий, то вера по-новому решает проблему смертности, она овладевает ею, а не приспособляется к ней, подобно тому как рубило и огонь овладевают природным окружением, выводя человека из-под его власти.

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

Что можем мы сказать о религии древнейшего человека?

зицию нелегко. От древнейшего периода существования человека у нас нет безусловных доказательств его религиозности. Но делать противоположный вывод: коль нет доказательств, значит, не существовало и религии — еще менее основательно. И вполне можно прислушаться к одному из виднейших современных историков религий, американскому профессору Джозефу Кэмпбеллу: «История человеческого рода с самой первой своей страницы — это не просто повествование о постепенном совершенствовании человека, изготовителя орудий труда, но, в намного большей степени, это история излияния огненных откровений в души провидцев и трагически напряженных усилий земных сообществ к воплощению этих небесных заветов»<sup>1</sup>.

Если освоение природы по необходимости оставляет материальные следы — ведь человек осваивает материальное, то вера главным образом принадлежит сфере ума и лишь внешне проявляется в материальных формах и символах. «Огненные откровения» не оставляют очевидных следов. Более или менее ясно мы можем судить о религии только тех исчезнувших цивилизаций, которые сохранили нам работу своего ума, запечатленную в письменном тексте. Религию современных неписьменных народов антропологи изучают «в поле», месяцы и даже годы живя вместе с «дикарями». Но древнейшие люди не умели писать, и мы не можем совершить к ним путешествия. Поэтому нам приходится довольствоваться материальными тенями принципиально нематериальных сущностей. А это часто вводит в заблуждение. Кроме того, находки древнейших гоминидов столь случайны и представлены в большинстве случаев такими небольшими фрагментами, что почти бессмысленно ожидать найти еще и следы их религиозной жизни, имея подчас лишь несколько костей скелета, несколько

---

<sup>1</sup> *J. Campbell. The Masks of God: Primitive Mythology. New York: Arkana, 1991. — P. 3.*

рубил да золу от костра. И тем не менее религиеведы-палеоантропологи буквально по следам от крупиц пытаются восстановить хотя бы немногие черты веры древнейшего человека<sup>1</sup>.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА РАННЕГО ПАЛЕОЛИТА

Все время с момента появления первых каменных орудий и до выхода на сцену мироздания гоминидов рода *Homo* (*Homo neanderthalensis*, *Homo sapiens*) принято именовать нижним древним каменным веком или нижним палеолитом. Наиболее полные комплексы, связанные с человеком нижнего палеолита, обнаружены в Африке, в Олдувайском ущелье, и в Восточной Азии, под Пекином.

Стоянка в Олдувае датируется 2,2—0,9 млн лет. В ранних слоях вместе с *Homo habilis* здесь находят останки австралопитеков-зиджантропов, в средних — *Homo habilis* соседствует с австралопитеком Бойса, в верхних — с *Homo erectus*. Здесь уже в ранних слоях обнаружены остатки круглой хижины, многочисленные орудия, метательные каменные шары. Автор раскопок доктор Льюис Лики отмечал, что места стоянок «были тщательно выбраны там, где потоки свежей питьевой воды вливались в богатое дичью солоноватое озеро». Орудия

---

<sup>1</sup> Следует отметить, что современная палеоантропология не сомневается в принципиальной познаваемости духовного мира доисторического человечества. Вспоминая известное высказывание философа Людвиг-Йозефа Витгенштейна (1889—1951), сделанное им в «Философских исследованиях» (изданы посмертно в 1953 г.) — «если бы лев мог говорить, мы бы не поняли его», авторы статьи «Доисторическая религия» в «Энциклопедии религии» Мэри Эдвардсен и Джеймс Уоллер пишут: «В отличие от Витгенштейнова льва, доисторическое человечество рассматривается как познаваемое: душевное единство доисторического и исторического человечества признается исследователями. Мы полагаем, что есть достаточно оснований считать, что мы можем познавать доисторический мир. Проблема не в принципиальном различии (сознания. — А. З.) а в доступности достоверных источников познания» — ER (2004), XI, p. 7375.

из вулканической лавы изготавливались не в Олдувае, а в горах, в милях десяти от поселения, и затем приносились в него, что может свидетельствовать о навыках обмена товарами<sup>1</sup>. Обитатели древнего Олдувая, бесспорно, были разумными существами, но безусловных фактов их религиозности нет. Лишь один факт, в свете более поздних данных, намекает на то, что какие-то религиозные представления имелись у этих гоминидов. Все исследователи материалов Олдувайских раскопок обращают внимание на существенно более частые сравнительно с иными частями скелета находки черепов, нижних челюстей или верхов черепных коробок.

«Череп и нижняя челюсть — это, конечно, очень прочные кости, но все же сомнительно, что они настолько прочнее всех иных частей скелета, что лишь они могли сохраниться до настоящего времени», — указывал Дж. Марингер<sup>2</sup>. Исследователи также обратили внимание, что, как правило, черепа обнаруживаются непосредственно на стоянках древнего человека. Так как трудно себе представить, что тела умерших сородичей африканские гоминиды бросали буквально в двух шагах от своих жилищ — это вызвало бы и распространение болезней, и посещения питающихся мертвечиной зверей и птиц, — то остается предполагать, что черепа, а иногда и иные кости намеренно сохранялись после распада мягких тканей их близкими. Эти реликвии постигала участь всех вообще предметов — они терялись, забывались, смывались во время разлива водой и таким образом дошли до археологов. Но если *Homo habilis* хранил кости своих умерших родственников, то какие-то религиозные представления ему, скорее всего, были свойственны.

Недавние исследования черепов олдувайских *Homo habilis* обнаружили в них следы наличия поля Брока в третьей лоб-

<sup>1</sup> Д. Ламберт. Доисторический человек... Р. 115.

<sup>2</sup> J. Maringer. The God of Prehistoric Man... Р. 15.



ной восходящей извилине мозга, как и у современного человека. Поле Брока определяет функции речи; его повреждение, как открыл П. Брок, приводит к афазии, расстройству речи. Почти полностью сохранившийся череп *Homo habilis*, жившего чуть меньше двух миллионов лет назад (так называемый череп KNM-ER 1470 с берегов озера Туркана в Кении), имеет ясно выраженную полость над полем Брока, что говорит о развитии этого центра речи у его обладателя и свидетельствует, что «человек умелый обладал интеллектуальной способностью к определенной форме сложной речи». При этом его челюстно-небный речевой аппарат еще был плохо разработан. Ученые на основании этого сопоставления делают поразительный вывод: «Похоже, что мозг опережал в своем развитии орган, которым он управлял»<sup>1</sup>. Сознание и здесь формирует бытие палеоантропа.

Находки стоянок синантропа (*Pithecanthropus pekinensis*) в пятидесяти километрах к югу от Пекина в известняковых пещерах близ железнодорожной станции Чжоукоудян в 1927—1937 годах проливают новый свет на духовный мир человека нижнего палеолита. В пещерах Чжоукоудяна синантропы жили в течение многих поколений. За время раскопок были найдены костные останки более сорока особей, как взрослых, так и детей<sup>2</sup>. Судя по найденным в пещерах костям теплолюбивых млекопитающих — слонов, носорогов, тапиров, оленей, дикобразов, — синантропы жили в одну из межледниковых эпох, скорее всего в гюнц-миндельскую, около 500 тысяч лет назад, но, возможно, и в начале миндель-рисской эпохи — 360 тысяч

---

<sup>1</sup> И. Коптан; Д. Жера. Антропогенез. Общий обзор // История человечества. Т. 1. М.: ЮНЕСКО, 2003. — С. 48.

<sup>2</sup> Все эти находки были тщательно изучены, зарисованы и отлиты в гипсовые формы австрийским антропологом Ф.Вайденрайхом, но все останки и материалы погибли в 1941 г., когда китайские ученые, пытаясь спасти их от японских оккупантов, перевозили останки синантропов из города в город.

лет назад. Синантропы жили в пещерах Чжоукоудяна непрерывно в течение более чем ста тысяч лет, о чем свидетельствует мощный культурный слой пятидесятиметровой толщины.

Объем мозга синантропа достигал 1075 куб. см (человек умелый из Олдувая — 725 куб. см, современный человек — 1400 куб. см, хотя порой даже выдающиеся современные люди имеют объем мозга, соизмеримый с синантропом: например, мозг Анатоля Франса — 1100 куб. см). Точные исследования последних лет показали, что и в мозгу синантропа были развиты и поле Брока, и поле Вернике — центр, контролирующий понимание речи<sup>1</sup>. Они и иные *Homo erectus* отнюдь не ограничивались «рычанием и нечленораздельными звуками», как еще недавно полагали ученые, они говорили и понимали речь. Обитатели Чжоукоудянских пещер изготавливали орудия из прочнейшего кварца, предпочитая его более мягкому песчанику, из черепов копытных они делали чаши для питья.

Но открытие, которое буквально потрясло археологов во время чжоукоудянских раскопок, — это знакомство синантропов с властью над огнем. Сомневаться не приходилось: в одной из пещер толщина зольного слоя достигала шести метров. Огонь горел здесь в течение веков. Первоначально палеоантропологи сочли этот факт случайным. Известные популяризаторы наук о доисторическом состоянии Земли, чехи Йозеф Аугуста и Зденек Буриан, так, например, описали знакомство синантропа с огнем:

---

<sup>1</sup> По данным палеолингвистики, «становится все более и более вероятно, что разговорный язык был уже хорошо развит по крайней мере сто тысяч лет назад, возможно, он существовал и тогда, когда совершенные каменные орудия создавались мастерами нижнего палеолита (Аббевильская культура и пр.) в Западной Европе». — Cambridge Ancient History. — Vol.1.Pt.1.P.130. Судя по некоторым реконструкциям (палеолингвистический метод Ursu — Emiliani), разговорный язык возник 150—200 тысяч лет назад, «а возможно, и значительно раньше». — The World History of the Jewish People / ed. by E.A. Speiser, Tel-Aviv, 1964. Vol.1. P. 67.

«Совершенно ясно, что сами синантропы еще не умели разводить огонь. Они доставали его только случайно, может быть, после удара молнии, которая зажгла сухую траву в степи, а от нее загорелись кусты и небольшие рощи. Сначала синантропы боялись огня, убегали от него и скрывались в пещерах. Когда же огонь терял свою уничтожающую силу, когда пламя спадало и невыносимый жар постепенно исчезал, тогда, может быть, самый отважный из них приближался к угасающему пламени и с любопытством рассматривал раскаленные угольки, разгребал их и испуганно убегал, когда из них вылетал рой искр, одна из которых могла его больно обжечь. Тогда, может быть, кто-нибудь из них бросил на раскаленные угли горсть сухой травы или сухих веток, и когда все это воспламенилось, синантропы поняли, какой пищей должен питаться огонь, чтобы он остался жить»<sup>1</sup>.

Эта красивая история имеет, однако, мало общего с действительностью. Теперь мы знаем наверняка, «что именно *Homo erectus* первым начал систематически использовать огонь для обогрева, приготовления пищи, защиты от хищников и для охоты на диких животных»<sup>2</sup>. Не только в Чжоукоудяне, но и под Ниццей, в Терра Амата, и на иных стоянках этих древнейших людей найдены очаги, стенки, сделанные для защиты пламени от господствующих ветров, кострища. К настоящему времени известно как минимум одиннадцать мест — в Европе, Африке и в Азии, где более чем сто тысяч лет назад люди возжигали и поддерживали огонь. Причем стоянки Чесованджа и Каламбо Фоллз в Восточной Африке, Юаньму и Чжигуду в Восточной Азии, Эскаль во Франции, возможно, имеют возраст один миллион лет или древнее. Раскопки, проведенные в 1985—1995 годах в Бретани (Мнез-Дреган близ Одьерна), обнаружили многочисленные

<sup>1</sup> И. Аугуста, З. Буриан. Жизнь древнего человека. Прага, 1960. Табл. 6.

<sup>2</sup> Д. Ламберт. Доисторический человек... — С. 134–135.

раннепалеолитические очаги, самому старому из которых — 465 тысяч лет<sup>1</sup>. А в Кении, около озера Туркана, известен участок обугленного костром грунта возрастом 2,5 млн лет. Если датировка этого кострища верна, то его огонь согрел австралопитека, и нам по-новому следует взглянуть на сознание и этого древнего существа. «Такое использование огня, — пишет Марингер, — показывает, что первобытный человек обладал способностями, присущими разумному существу: он был способен к обдуманному выбору; он умел творчески использовать собственное воображение; он мог предвидеть последствия своих действий, одним словом, он был способен к свободному волевому действию (he was capable of autonomous action)»<sup>2</sup>.

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

<sup>1</sup> Ж.-П. Мозн. Доисторический период в действии. Современное состояние исследований (1988—2000) // История человечества. Т. 1. М., 2003. — С. 21.

<sup>2</sup> J. Maringer. The God of Prehistoric Man... — P. 12.

«Мой друг, туземный вождь Горное Озеро, пристыжающе призвал меня к порядку, когда я приводил аргумент Августина „солнце не есть Господь наш, Который это сделал“, с негодованием воскликнув: „Он, который там идет, — показывая на солнце, — наш отец. Ты можешь его увидеть. От него исходит весь свет, вся жизнь, нет ничего, что было бы сделано не им“. Он сильно разволновался, мучительно подыскивал слова и, наконец, воскликнул: „Даже человек в горах, который ходит один, не может без него разжечь свой огонь“»<sup>1</sup>.

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

И более того, когда миллион лет назад в Тропической Африке горели костры, они не нужны были из-за жаркого климата для обогрева, да и пищу тогда палеоантропы еще не подвергали, судя по всему, термической обработке. И мы можем предположить, что, как и в случае многих последующих изобретений, огонь первоначально использовался преимущественно в религиозной сфере и лишь по мере перемещения *Homo erectus* в высокие широты стал применяться в утилитарных целях для обогрева. Приготовление же пищи, особенно

---

<sup>1</sup> К. Г. Юнг. Архаичный человек // Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 178–179.

мясной, и жертвоприношение могли быть в то далекое время уже неразделимы. Когда человек в языках пламени передавал жертву Богу, не оказывалась ли она и приятной на вкус для самого жертвователя?

Кое-что в жизни чжоукоудянских синантропов позволяет, по крайней мере, поставить такой вопрос.

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

Профессор Пэй воспротивился такому объяснению сделанных им находок. Он обратил внимание, что большая часть человеческих останков — это черепа и нижние челюсти и лишь немного длинных костей конечностей. Мелкие же кости скелета практически отсутствовали в очагах Чжоукоудяна. Напротив, среди костей животных большей частью были обнаружены не черепа, а иные кости скелета, в том числе множество мелких. Особенно существенно, что не удалось найти двух верхних позвонков синантропа. Если голову отрубают от тела, то два эти позвонка обязательно остаются вместе с черепной коробкой. Так как при обилии черепов этих позвонков не обнаружили, то, следовательно, черепа были принесены к костру и положены в огонь уже после разложения мягких тканей. Возможно, части животных сжигались вместе с черепами людей в качестве какого-то заупокойного приношения, может быть, это следы поминальных трапез, может быть, на-

конец, черепа попали в костры и случайно, но они не были остатками каннибальского пиршества<sup>1</sup>.

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

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

Следует иметь в виду, что мозг разлагается значительно медленнее иных мягких тканей, и при вторичных захо-

---

<sup>1</sup> Black D. Fossil Man of China. Beijing, 1933.

ронениях его, как правило, приходится удалять искусственно.

Наконец, указывает Пэй Вэньчжун, вокруг пещер водилось множество диких животных, а синантропы, судя по костным фрагментам их пищи, были прекрасными охотниками. Они успешно охотились не только на мелкую дичь, но и на таких крупных животных, как олени. К чему было убивать и есть соплеменников, когда без труда можно было добыть иную, менее сомнительную пищу? Если даже согласиться с тем, что синантропы все же вкушали мозг сородичей, то не как лакомство, а как ритуальную пищу. Костный и головной мозг могли, с их точки зрения, содержать какую-то частицу личности и силы умершего, которая должна была остаться в племени, перейдя в потомков таким необычным для современного человека способом. Подобные действия известны у многих народов. Например, Геродот [Ист. 4,26] так рассказывает о погребальных обычаях племени исседонов, обитавших к востоку от Каспийского моря:

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

Нет ли между этой традицией и причинами, вызвавшими появление черепов в Чжоукоудяньских пещерах, некоторого сходства? Надо при этом помнить, что каннибализм характерен не для самых примитивных, но как раз для достаточно развитых племен, где он служит многообразным магическим целям, но почти никогда — простому удовлетворению чувства голода. Эвальд Вольфхард, издавший в 1939 году свое фундаментальное исследование, посвященное каннибализму, отмечает, что исследователи конца XIX — начала XX века безус-



ловно доказали, что «культурный уровень каннибальских народов существенно выше уровня развития народов, не увлекающихся людоедством. Надо считать это открытие одним из важнейших достижений науки девятнадцатого столетия в области истории культуры, доказанное объективными исследованиями и развеявшее миф о том, что первоначально человек был людоедом». В настоящее время есть все основания полагать, что каннибализм можно отнести не к разряду пережитков звериного прошлого, но к «достижениям» человеческой цивилизации. (Подробнее об этом см. в главе «Религии современных неписменных народов».)

Что же касается синантропа, то его погребальный обряд может быть реконструируем следующим образом: тело после разложения мягких тканей или один череп приносились в пещеру, где жили сородичи умершего. Мозг или изымался сразу же после смерти и вкушался, или же уже после эксгумации тела изымался и сжигался на огне. Откуда-то зная, что мозг — этоместилище ума, личности, его возвращали в огне костра Солнцу. Череп же хранился как объект поклонения, как место, где пребывает какая-то часть личности умершего. Возможно, его закапывали в золу под очаг, где готовилась пища. Так мертвый мог участвовать в трапезах живых, продолжать жить не только небесной, но и земной, родовой жизнью. Раскопки стоянок *Homo erectus* в Тюрингии (Германия), осуществленные в 1994—2004 гг. Гармунтом Тимом, подтверждают эти предположения. Немецкий ученый также обнаруживает почти безусловные свидетельства религиозного культа, связанного с почитанием черепа и мозга у этих ископаемых людей, живших в Центральной Европе 370 тысяч лет назад<sup>1</sup>. В века раннего неолита этот обычай стал повсеместным.

---

<sup>1</sup> D. Mania. Die Urmenschen von Thüringen // Spectrum der Wissenschaft. — Oktober, 2004. — S. 46-47. Следует заметить, что столь точные датировки древних находок оказались возможны благодаря использованию палеоантропологами метода дендрокалиброванного радиоуглеродно-

Для нижнего палеолита характерны небольшие стоянки, скорее всего, нуклеарных семей (10—20 человек). Видимо, они состояли из «патриарха», его жен, возможно, взрослых сыновей с женами и детьми. Домыслы о беспорядочных половых отношениях (промискуитете) питекантропов и более поздних гоминидов остаются на совести высказавших их ученых. Археологическим материалом они никак не подтверждаются. Но ясно, что «стадом» палеолитический человек не жил. Большая свобода половых отношений у многих современных «дикарей», скорее всего, так же как и людоедство, благоприобретенное качество. О том же говорят и исследователи человекообразных обезьян: «Наблюдения над экологией высших приматов свидетельствуют, во всяком случае, против наличия периода промискуитета в истории человечества. Стадные взаимоотношения человекообразных обезьян организованы по тому типу, который обычно называется гаремной семьей»<sup>1</sup>. В своей весьма интересной работе «Под-

---

го анализа. Еще в 1950-е годы было замечено, что нестабильный и постепенно распадающийся изотоп углерода  $C^{14}$ , который поглощается всеми животными и растительными организмами из воздуха, позволяет достаточно точно определить абсолютный возраст смерти организма — с момента смерти изотоп не поступает, но постепенно распадается в органических остатках. Однако впоследствии ученые заметили, что в разные эпохи количество углерода в воздухе было неодинаковым и, следовательно, начальное количество радиоактивного изотопа углерода в тканях организма может варьироваться от эпохи к эпохе и даже от региона к региону (последнее — в небольшой степени). Для того чтобы снять эту погрешность, данные радиоуглеродного анализа стали сопоставляться с толщиной колец окаменевших деревьев, синхронных исследуемой находке. Толщина колец дерева свидетельствует, в том числе, и о количестве углекислого газа в атмосфере. Проследившая динамику дендрокалибровки от сегодняшнего дня в прошлое и используя довольно сложные математические расчеты, ученые благодаря этому усовершенствованному методу могут определить момент смерти того или иного организма с большой точностью.

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

ходы к религии раннепалеолитического человека» Карл Нарр писал о социальных отношениях древнейших людей: «Основная малая семья, включающая родителей, детей и, возможно, старых и больных сородичей, является тем изначальным атомом общества, существование которого заложено в саму природу человека, но мы также должны предположить, что в то время существовали и более крупные сообщества для осуществления некоторых общих задач... Эти небольшие сообщества людей ни в коем случае не были „первобытными стадами с беспорядочными половыми отношениями“. Скорее они являлись союзами ряда малых семей»<sup>1</sup>.

Сейчас палеоантропологи все чаще говорят и о том, что человеку раннего палеолита было знакомо эстетическое чувство, переживание прекрасного. М. Лорбланше приводит примеры находок на стоянках раннего палеолита камня, грубо обработанного в виде женской фигурки (Берехат-Рам, Палестина, 250 тыс. лет), и даже камня в виде взволнованного темного лица (Южная Африка, 3 млн лет)<sup>2</sup>. Перемещение красивых кристаллов кварца или раковин на стоянки со времен австралопитека «служит подтверждением того факта, что они были с незапамятных времен основой производства ценностей и мотивом общения». Красивы, а не только строго функциональны многие каменные орудия *Homo erectus*, например, на стоянке Надаонийе-Айн-Аскар в Сирии, которые делались из яшмы и обсидиана полмиллиона лет назад.

Однако далеко не во всем нижнепалеолитический человек оставляет нас в состоянии благодушия. Впервые описавший австралопитека йоханнесбургский профессор анатомии Раймонд Дарт обнаружил среди разбитых костей и черепов жи-

---

<sup>1</sup> K. J. Narr. Approaches to the Religion of Early Paleolithic Man // History of Religions (Chicago), — vol. 4 (Summer, 1964). — P. 10–11.

<sup>2</sup> M. Lorblanchet. La Naissance de l'art, genes de l'art préhistorique. Paris, 1999.

вотных также и разбитые черепа самих австралопитеков. Всего он обнаружил шесть таких черепов; четыре имели впереди сквозные пробоины, остальные два — в области левой височной кости. Дарт предположил, что здесь имело место преднамеренное убийство. Обезьяна почти никогда не убивает сородича, тем более с помощью искусственных орудий. Трагедия, разыгравшаяся около двух миллионов лет назад в Трансваале, если только мы ее правильно интерпретируем, говорит о проявлении у древнейших гоминидов еще одного чисто человеческого качества — безудержной жестокости к себе подобным, сознательного зла.

Чувство это также свидетельствует о способности подчинять себя волевым импульсам и превращать их в цепочки направленных действий. Уже в ту весьма отдаленную от нас эпоху человек обрел удивительное право свободно распоряжаться собой, не инстинктивно, но волевым усилием избирать или добро, или зло. Все это позволяет нам согласиться с методом исследователя религиозного мира палеоантропа Карла Нарра: «Нам следует использовать «метод»... который исходит из того, что древнейшие люди были вполне и истинно людьми, а не наполовину животными, и что их деятельность можно понять только изнутри человеческой деятельности без привлечения каких-либо внечеловеческих аналогов»<sup>1</sup>.

В своей книге «Истоки истории и ее цель» Карл Ясперс заметил, что «мы ничего не знаем о душе человека, который жил двадцать тысяч лет тому назад»<sup>2</sup>. Палеоантропология пусть очень осторожно и неуверенно, но приоткрывает нам строй души человека много более древнего, жившего не десятки, а сотни тысяч и даже миллионы лет назад. Скорее все-

<sup>1</sup> K. J. Narr. Approaches to the Religion of Early Paleolithic Man // History of Religions. Chicago. — Vol.4. (Summer, 1964). — P. 7. См. также K. J. Narr. Approaches to the Social Life of Earliest Man // Anthropos. Vol. LVII. 1962.

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

го, он имел веру, знал добро и зло, то есть был уже вполне человеком, а не его животным подобием. Средний палеолит свидетельствует об этом с еще большей убедительностью.

## РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СРЕДНЕГО ПАЛЕОЛИТА. МУСТЬЕРСКИЕ ПОГРЕБЕНИЯ

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

Примечательно, что еще до оледенения, 350—250 тысяч лет назад, в Евразии и Африке жили люди, почти не отличимые от современных, — их черепа найдены в Сванскомбе (Англия), Штейнгейме (Германия), Фонтшвад (Шаранта, Франция), Чжуцияо (Китай), Эс-Скхул (Палестина). Близкие формы обнаружены и в южной части Африки (Брокен-Хилл, Замбия),

в устье реки Класис (ЮАР), в Пограничной пещере (Зулуленд), в Назлет Кхатир (Верхний Египет), Дар-эс-Сольтан (Марокко), Омо I (озеро Рудольф, Кения)<sup>1</sup>. Однако от эпохи оледенений в Европе дошли до нас, главным образом, останки неандертальцев. Неандертальцы обитали также на Кавказе, в Северной Африке и на Переднем Востоке, вплоть до Тянь-Шаня и Иранского нагорья. В иных частях мира их останки не обнаружены. Впрочем, археология мустьерского типа известна и на Алтае (пещеры Страшная, Денисовская, Сибирячка), и в Хакасии (пещера Двухглазка), и на Ангаре (Усть-Канская), и даже на берегах левого притока Амура — реке Селимдже<sup>2</sup>. Современная палеоантропология склонна считать, что вид или подвид неандертальца произошел от древнего *Homo sapiens*. Одни ученые полагают, что неандертальцы вымерли около 30 тысяч лет назад, другие — что они слились с основной ветвью *Homo sapiens* и являются одними из предков современного человека. В настоящее время большинство ученых полагает, что самые ранние находки останков *Homo neanderthalensis* можно датировать 400 тысячами лет назад, расцвет неандертальской ветви человечества приходится на 200—100 тысяч лет назад, а последняя точно датированная находка неандертальца приходится на 3—4 тысячелетие (череп из Сен-Сезер, департамент Приморская Шаранта, Франция).

Неандертальцы жили как в пещерах, так и в открытых поселениях, строили землянки и полужемлянки, шатры из специально сшитых шкур крупных животных на деревянном каркасе. Тщательный анализ под микроскопом орудий неандертальцев показывает, что они очень часто использовались для обработки древесины, как больших поверхностей, так и мелких деталей сложной формы. Специальными орудиями обра-

<sup>1</sup> См. об этом, в частности, The Human Revolution. L: Mellars & Stringer, 1989.

<sup>2</sup> В. П. Алексеев. Средний палеолит на территории бывшего СССР // История человечества. Т.1. М., 2003. — С. 172.

батывали кожи, в том числе найдены орудия аналогичные тем, которые и сейчас используют при выделке замши. Специальные орудия использовались для приготовления пищи — мяса, рыбы, овощей.

И ростом, и весом неандерталец был подобен современному человеку. Он обладал более массивным скелетом, развитой мускулатурой, крупными суставами рук и ног. Шишковидный затылочный бугор черепа свидетельствует о толстой, очень мускулистой шее. Подбородок неандертальца был скошен назад, широкое продолговатое носовое отверстие черепа указывает на крупный нос. Объемом мозга неандерталец превосходил современного человека (в среднем — 1500 куб. см против 1400 куб. см у современного человека), однако лобные доли были развиты слабее, хотя теменные и височно-затылочные анализаторы занимали зоны, существенно более обширные, чем у *Homo sapiens*. Уже у *Homo habilis* и тем более у неандертальца лево-лобная доля мозга развита лучше правой, что говорит о лучшем, сравнительно с левой, развитии правой руки. В левой лобной доле неандертальца четко читается и речевая зона, а на кости нижней челюсти имеются выступы, к которым прикреплялись мышцы, управлявшие речевыми движениями языка.

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

Именно такого типа захоронение и было обнаружено Отто Гаузером близ Мустье (*Le Moustier*) в 1908 году. Неандерталь-

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

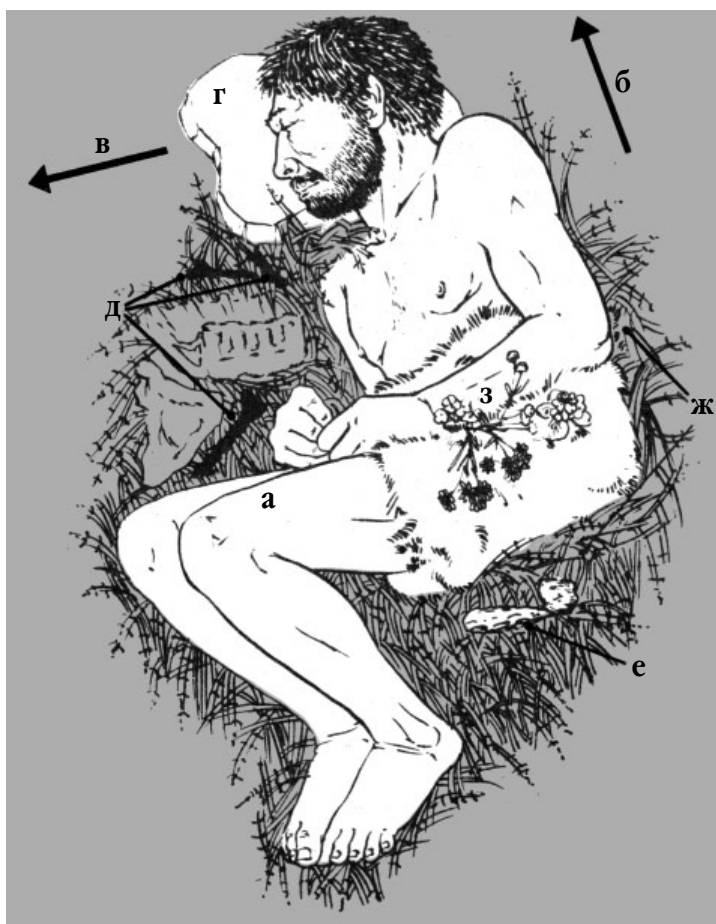
Мустьерское захоронение свидетельствует о преднамеренном характере погребения. Неандертальцы не бросили юношу на произвол судьбы, но тщательно и с немалой затратой сил предали земле. Некоторые, не верившие в религиозность неандертальца, ученые настаивали на чисто гигиенической цели захоронения — надо было изолировать живущих под скальным навесом от разлагающегося тела. Но, во-первых, избавиться от мертвого сородича можно было много проще, если труп воспринимался только как помеха живым. Его можно было бросить где-нибудь в лесу, подальше от жилища, оставить в скальной расщелине... Во-вторых, тонкий слой земли, покрывавший тело, не изолировал его от поверхности сколько-нибудь надежно. Запах глена при такой глубине погребения вполне ощутим. В-третьих, неандертальцы почти никогда не жили там, где погребали своих мертвецов; подчас они бросали весьма уютные пещеры после того, как совершали в них захоронения. И наконец, в-четвертых, мустьерское захоронение — это не простое закапывание мертвого тела, но свидетельство сложного заупокойного ритуала, который с необходимостью говорит не просто о преднамеренности, но и о религиозном характере совершенного захоронения.



Поза сна — это не просто поза покоя, отдыха. «Смерть и сон — родные братья», — гласит древняя греческая поговорка. Сон, особенно глубокий сон, очень напоминает смерть, но за ним следует пробуждение, бодрость, активная жизнь. Можно с большой долей уверенности предположить, что, придавая умершему позу сна, неандертальцы хотели на символическом языке сказать: он уснул, но он проснется. Сколь бы долгим ни был сон смерти, за ним обязательно последует пробуждение к новой жизни.

Кремневые орудия и куски жареного мяса говорят о том же. Очень наивно полагать, что неандертальцы думали, что их покойники лакомятся мясом и работают скреблами и рубилами в своих могилах. Они не хуже нас знали, что умерший истлевет и ни еды, ни орудий труда ему совершенно не надо. Но еда и каменные рубила нужны живым, без них нельзя жить. Давая мясо и орудия труда умершему, его близкие, скорее всего, символически показывали, что он жив и будет жить.

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



### Неандертальское захоронение

На этой сложной реконструкции можно увидеть:

- а — тело умершего в позе спящего,
- б — тело ориентировано в направлении восток — запад,
- в — голова повернута в южном направлении,
- г — каменная подушка,
- д — сожженные кости,
- е — орудия из камня,
- ж — подстилка из лесного хвоща,
- з — цветы.

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

Но, с другой стороны, смерть тогда не понималась, скорее всего, как простое освобождение души из клетки тела. Тогда к телу неандертальцы остались бы безразличны, сосредоточившись на символах исхода души к небу. Но мустьерское погребение говорит и о надежде на воскресение тела. Во-первых, сам факт погребения. Мы настолько свыклись с обычаем хоронить умерших, что как-то не придаем значения его символической стороне. Только в словах церковного обряда отпевания — «земля ты еси и в землю отыдеши», являющихся воспоминанием «проклятия Адаму»: «возвратишься ты в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься» [Быт.

3, 19] — содержится для современного человека объяснение этого древнейшего обычая предавать умерших земле. Действительно, как ни обидно это на первый взгляд, но тело наше есть не что иное, как особым образом устроенная земля, «прах», по слову Божию. Мы образуемся из двух маленьких клеточек матери и отца, а потом растем благодаря пище. Но что есть пища, как не преобразованная земля? Ведь и хлеб, который мы едим, есть зерно, проросшее благодаря сокам и силам земли в колос, давший зерен один шестьдесят или один сто. Потенция жизни, содержащаяся в семени, в зерне, преобразует землю в пищу, в жизнь. Молоко коровы — это переработанная трава, а трава — это переработанная травным семенем земля. И так все, что едим мы, за счет чего живем, — это земля. Следовательно, и мы сами, наши тела суть тоже земля. Отсюда верны слова, что мы — прах, и вполне естественно, что в прах мы и возвращаемся. Похоронят человека — и через несколько лет нет и следа от его плоти: она вся обратилась снова в землю, а во влажной кислой почве быстро разрушаются даже кости скелета.

Когда неандертальцы стали хоронить в могилах соплеменников, они наверняка сознавали лучше нас, уже порядком забывших смысл многих символических действий, почему они это делали. Для них образ праха, возвращающегося в прах, был вполне значимым. Ведь создать обряд — это совсем не то же самое, что хранить его. Для сохранения и воспроизведения обряда можно и не понимать его сути, совершать обряд «по привычке», а создание обряда требует ясного понимания того первообраза, символом которого новый обряд должен стать. «Образ матери-земли и захоронения как нового вхождения в ее утробу для возрождения был знаком, по крайней мере, некоторым человеческим сообществам еще в глубочайшей древности. Самое раннее к настоящему времени бесспорное свидетельство этого ритуала и, следовательно, соответствующего мифологического сознания суть могильные погре-

бения *Homo neanderthalensis*... Сон и смерть, пробуждение и воскресение, захоронение в могиле как возвращение к матери для возрождения... Но вот считал ли неандерталец, что новое пробуждение произойдет вновь на этой земле или в некоем грядущем мире (или, быть может, даже и там и там) — этого мы не знаем», — отмечает Дж. Кэмпбелл<sup>1</sup>.

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

Погребение мустьерского юноши ждала странная и трагическая судьба. Найденное Отто Гаузером в 1908 г., оно было продано им в Германию вместе с другим скелетом из Комб-Капель за громадные деньги — 160 тыс. марок (75 тыс. золотых русских рублей). Науку тогда ценили в Германии высоко. Однако в результате банкротства банка, куда были вложены деньги, Гаузер потерял три четверти полученного капитала. К своей находке ученый питал особое благоговение. Каждый раз, когда он приезжал в Берлин, Гаузер посещал музей и клал букеты красных роз на витрины, где были выставлены когда-то проданные им скелеты. В этих останках он видел не научные экспонаты, но людей, ждущих своего воскресения. В феврале 1943 года во время бомбардировки Берлина оба скелета погибли. Жестокость современного человека к себе подобным не пощадила и останков неандертальца.

Если древнейшие *Homo erectus* видели в прочности черепа символ несокрушимости, вечности человеческого существа и потому хранили черепа своих умерших собратьев, то неан-

---

<sup>1</sup> J. Campbell. The Masks of God: Primitive Mythology. New York: Arkana, 1991. — P. 66–67.

дерतालцы, возможно, глубоко осознав перстную, тленную природу человека, стали доверять умерших «матери сырой земле» в надежде грядущего их воскресения. Погребение в Ле Мустье, обнаруженное Отто Гаузером, оказалось первым в ряду многочисленных находок захоронений неандертальцев. К началу второй половины XX века найдено было уже 68 захоронений, содержащих останки 150 человек. Находки продолжают и поныне. Число обнаруженных захоронений неандертальцев приближается к сотне. В четырех случаях мы можем уверенно говорить о фамильных склепах и даже кладбищах неандертальцев. Среди них грот Ла Феррасси (*La Ferrassie*) в Дордони (Франция), Кафзех и Скхул в Палестине и пещера Шанидар в горах иранского Загроса. Недавно обнаружено захоронение 33 неандертальцев в пещере Сима де Лос-Хэсос под Бургосом в Испании. Возраст этой последней находки определяется в 300 тысяч лет.

Многие элементы погребальных обрядов и религиозных представлений неандертальцев, замеченные в результате изучения первой находки, позднее подтвердились и оказались существенно дополненными. «Учитывая разнообразие похоронных ритуалов и их широкое распространение, — делает вывод Карел Валох, — можно предположить, что речь не идет о зарождении этих традиций, которые, следовательно, восходят к более древней эпохе»<sup>1</sup>. Или же неандертальские погребения свидетельствуют о религиозной революции, случившейся по неизвестным нам причинам в палеолитическом обществе примерно 300 тысяч лет назад и заставившей сравнительно резко изменить похоронные обряды на огромных пространствах от побережий Бискайского залива до гор Тянь-Шаня.

Умершим неандертальцы сразу же после смерти спешили придать позу сна или еще более неестественную «эмбрио-

<sup>1</sup> К. Валох. Неандертальцы и их современники. Археология. Общий обзор // История человечества. — Т. I. — М., 2003. — С. 131.

нальную позу», когда колени касаются живота, ступни — ягодиц, а голова склонена к коленям. Эмбриональная поза труположения особенно была распространена среди неандертальцев Переднего Востока — так были похоронены десять человек в пещере Скхул на горе Кармил. Специально отрытые для них могилы были очень малы и имели круглую или овальную форму, что, наверное, должно было символизировать материнскую утробу земли, беременную умершим, призванным родиться к новой жизни.

Эдвин Оливер Джеймс не согласился с такой интерпретацией среднепалеолитических захоронений: «Вряд ли, чтобы такое положение тела, напоминающее положение эмбриона в утробе, придавалось умершему, как то иногда считают, для обеспечения возрождения после смерти. Ведь очень сомнительно, чтобы внутриутробное положение плода было известно в эпоху палеолита. Намного более правдоподобно, что жесткое связывание тела перед его посмертным окоченением должно было помешать духу умершего выходить из могилы, беспокоя живых»<sup>1</sup>.

Страх перед умершим, возможно, иногда действительно присутствовал, однако, если мертвого тела боялись, с ним можно было покончить каким-нибудь более простым способом, нежели связывание, причем с приданием определенной, очень характерной позы «эмбриона». А то, что положение ребенка в чреве матери не было известно людям палеолита, не более чем вольное предположение английского ученого: сумма знаний неандертальца об окружающем мире совершенно неизвестна нам.

Примечательно, что неандертальцы не делали различий между взрослыми и детьми, когда хоронили умерших. В Крыму, в гроте Киик-Коба, в 1924 году было найдено Г. А. Бонч-Осмоловским погребение неандертальской женщины при-

---

<sup>1</sup> E. O. James. *Myth and Ritual in the ancient Near East*. L., 1958. P. 34–35.

мерно 35 лет, рядом с которой с соблюдением всех обрядовых правил был предан земле ребенок 6—8 месяцев<sup>1</sup>. На неандертальском кладбище Ла-Феррасси среди иных могил было найдено и погребение, где был похоронен выкидыш 6–7 месяцев беременности (захоронение № 5). И он, и погребенные в этом же гроте тела детей 2–3 лет оказались снабженными орудиями и оружием, которые они в земной жизни по малолетству не могли еще употреблять. Великолепно изготовленные наконечники копий и скребки были положены по три на их тела<sup>2</sup>. Точного смысла этого обычая мы не понимаем, но, видимо, неандертальцы ожидали, что умершие дети станут взрослыми в ином мире<sup>3</sup>.

Очень интересное погребение мальчика 8–9 лет обнаружил на Тянь-Шане в пещере Тешик Таш русский ученый Алексей Окладников в июне 1938 года<sup>4</sup>. Вокруг специально ископанной могилы, в которую в позе сна было положено тело ребенка, были врыты остриями вниз рога горного козла кийка (*Capra sibirica*), до сих пор являющегося любимым объектом охоты местных жителей. Рога образовали нечто вроде изгороди вокруг могилы. Но разумеется, защитить погребение такая

<sup>1</sup> Г. А. Бонч-Осмоловский. Грот Киик-Коба. М.—Л., 1940.

<sup>2</sup> F. M. Bergounioux. Spiritualité de l'homme de Néanderthal // In: G.H.R. von Koenigswald (ed.), Hundert Jahre Neanderthaler 1856-1956. Cologne, Graz, 1958. — P.151—66; J.-L. Heim, Les Squelettes moustériens de la Ferrassie // H. Delporte (ed.), Le Grand Abri de la Ferrassie. Paris: Institute de Paléontologie Humaine (Étud.Quat.,7.). — 1984. — P. 249–271.

<sup>3</sup> K. J. Narr. Paleolithic religion // ER. Vol. XII. — P. 153.

<sup>4</sup> H. L. Movius. The Mousterian Cave of Teshik-Tash, Southeastern Uzbekistan, Central Asia // American School of Prehistoric Research. Vol. 17. P. 11—71. Н.А. Синельникова, М.А. Гремяцких. Кости скелета ребенка-неандертальца из грота Тешик-Таш. Южный Узбекистан // М.Ф. Нестурх (ред.). Тешик-Таш: палеолитический человек. М., 1949. — С. 123–135; А.П. Окладников. Исследование мустьерской стоянки и погребения неандертальца в гроте Тешик-Таш // М.Ф. Нестурх (ред.). Тешик-Таш: палеолитический человек. М., 1949. — С. 7—85.



изгородь не могла — оно и было разрыто вскоре пещерной гиеной. Рога вкапывались с иной, религиозной целью. Здесь мы, пожалуй, впервые встречаемся с одним из распространеннейших символов божественного могущества — рога быка, барана или козла в Месопотамии изображались на головных уборах богов, рогами украшались древнейшие царские могилы Египта, в неолитических городах пятого-шестого тысячелетия до Р. Х. рога являлись непрременной принадлежностью святилища. Во время Синайской теофании, запечатленной в библейской книге «Исход», Бог повелевает: «И сделай рога на четырех углах его (жертвенника), так чтобы рога выходили из него, и обложи его медью» [Исх. 27, 2]. Более ста тысяч лет назад тянь-шаньские неандертальцы использовали тот же символ, чтобы доступными им скудными средствами выразить мысль о божественном покрове, простертом над умершим, и о том, что закопанному в глубине пещеры у западной стены маленькому тельцу предстоит восстать из мертвых, обретая божественную силу и бессмертие.

В других случаях ту же идею выражали иначе. Например, при погребении взрослого мужчины в Ла Шапель о Сан (*La Chapelle aux Saints, Франция, Центральный Массив*) его голова была защищена костными пластинами, тело окружено кусочками яшмы и кварца и посыпано охрой. Сияние, свечение не этого, преданного тлению, но иного, воскресающего тела должны были передать яшма и кварц, охра же, имеющая цвет крови, показать, что умерший жив и кровь еще заструится в нем, побуждая восстать от смерти. Особое внимание к голове в этом погребении вновь заставляет вспомнить заупокойные ритуалы раннего палеолита.

Не всегда, но много чаще, чем это мог позволить простой случай, неандертальцы ориентировали тела своих умерших по странам света, по оси восток — запад, головой к западу. То есть символика умирающего и возрождающегося солнца была известна им. Они, умирая, уходили вместе с солнцем из этого

мира, чтобы, подобно солнцу же, в урочное время вновь воссиять на востоке.

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

В пещере Шанидар очень сухой горный климат Загроса сохранил примечательный штрих неандертальского погребения (слой Шанидар IV) — на тело умершего мужчины чьей-то заботливой рукой были положены поздние весенние цветы, от которых сохранилось множество зерен пыльцы. Обычай провожать близких «в последний путь» этого мира цветами распространен и у нас, но смысл его крепко забыт. Когда мы дарим цветы милым девушкам, мы подчеркиваем их красоту красотой ирисов или роз, но что подчеркиваем мы, кладя цветы на гроб? Между тем цветы — это прекрасный символ победы жизни над смертью: вот подошла к концу все убивающая зима, жарче стало припекать солнце, и на проталинах альпийских лугов раскрылись первые нежные цветы. Они вышли из черноты земли, в ней перезимовали их клубни, корни и семена, а с первыми лучами весеннего солнца они пробудились и раскрыли прекрасные свои соцветия. Цветы,

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

Примечательно, что на внутренней стороне известняковой плиты, закрывающей тело трехлетнего ребенка в неандертальском склепе Ла-Ферраси (захоронение № 6), близкие усопшего изобразили букет цветов, окруженный маленькими букетами, собранными по два и по четыре цветка. Климат Загроса в натуральном виде сохранил для нас то, что из Франции дошло только в виде изображения<sup>1</sup>.

«Забота, с которой относились к телам умерших, практически не оставляет места сомнению в том, что погребальные обряды существовали в среднем палеолите, — констатирует Э. О. Джеймс, и продолжает: — Задолго до того, как на сцене появился *Homo sapiens*, таинственное и волнующее явление смерти привлекло внимание раннего человека и привело к попыткам использовать ритуал для того, чтобы победить ее»<sup>2</sup>.

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

---

<sup>1</sup> К. Валох. Неандертальцы и их современники. Археология. Общий обзор // История человечества. — Т. 1. — М., 2003. — С. 131.

<sup>2</sup> E. O. James. Myth and Ritual... P. 31–33.

## МЕДВЕЖИЙ КУЛЬТ В СРЕДНЕМ ПАЛЕОЛИТЕ

В 1917—1923 годах палеонтологи Эмиль Бахлер и Нигг занимались обследованием высокогорной пещеры в восточной части Швейцарских Альп, которую местные жители, обитатели кантона Сент-Галлен, называли Драконовой (*Drachenloch*). Расположенная на высоте 2500 метров над уровнем моря и на 1400 метров над ложем долины речки Тамина, впадающей в Верхний Рейн, пещера эта почти никогда не посещалась, и потому в ней сохранились неповрежденными интереснейшие следы неандертальской культуры. Около ста тысяч лет назад, в сырую и холодную ледниковую эпоху, люди поднимались в Драхенлох значительно чаще, чем теперь. Первому залу, доступному восточным ветрам, они предпочитали второй, куда почти не проникали лучи солнца и пронизывающие ветры с горных вершин. В самом месте перехода из первого зала во второй археологи наткнулись на следы древнего кострища. Второй костер неандертальцы жгли уже в глубине пещеры в специально оборудованном очаге. В культурном слое были найдены каменные орудия мустьерского времени. Но самые интересные открытия ждали ученых в той отдаленной и совершенно темной части пещеры, где без искусственного света нельзя было сделать и двух шагов.

При свете ламп Бахлер и Нигг увидели стенку, сложенную на высоту 80 сантиметров из необработанных известняковых плит, тянущуюся вдоль южной стены пещеры, отстоя от нее сантиметров на сорок. Культурный слой и найденные орудия оставляли мало сомнений в том, что стенка была сделана неандертальцами. Если так, то это — древнейшая постройка из камня, возведенная человеческими руками. Но для чего трудились древние посетители Драхенлоха? Заглянув за стенку, ученые остолбенели от удивления. Все пространство было заполнено аккуратно уложенными костями громадного пещерного

медведя (*Ursus spelaeus*). Здесь были длинные кости конечностей и черепа десятков особей. Но мелких костей — ребер, позвонков, стопы обнаружить не удалось. Утилитарно мыслящие современные европейцы сразу же предположили, что они нашли неандертальский склад медвежьего мяса. Постоянный климат пещеры давал эффект холодильника и позволял сохранять добычу достаточно долго. Однако, рассмотрев находку еще раз, ученые поняли, что о складе мяса речи быть не может. Кости медвежьих конечностей лежали так тесно, что совершенно очевидно — мясо снято было с них заранее. Бахлер и Нигт обнаружили не склад мяса, но хранилище костей пещерного медведя. Черепа были большей частью ориентированы в одном направлении — мордами к выходу, — и у них имелись верхние позвонки, указывая на то, что головы отсекали от тел недавно убитых животных.

В пещере были обнаружены в результате последовавших раскопок несколько шкафов из известняковых плит, в которых также хранились черепа пещерных медведей. Характерно, что кости иных животных — оленей, горных козлов, серн, зайцев — ученые обнаружили в существенно меньших количествах, и, в отличие от медвежьих костей, они были беспорядочно разбросаны по полу пещеры — это, безусловно, были просто остатки трапезы неандертальцев.

Вскоре аналогичные находки были сделаны и в иных альпийских пещерах — Петершеле (Германия), Вальдпирхель (Швейцария), Драхенхель и Зальцзофен (Австрия), Регорду (Франция)<sup>1</sup>. В Регорду «ларец» с черепами медведей был покрыт каменной плитой весом в 850 килограммов. Кроме типологически близких швейцарскому Драхенлоху находок имелись случаи воздвижения медвежьих голов на отдельно стоящие высокие камни (Марингер назвал эти памятники

---

<sup>1</sup> E. Bächler, Das alpine Paläolithikum der Schweiz im Wildkirchli, Drachenloch und Wildenmannsloch. Basle, 1940.



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

«древнейшими из ныне известных алтарей»<sup>1</sup>) и закапывания-погребения частей жертвенных животных у входа в пещеру под специально положенной плитой.

В Зальцзофене, обследованном Куртом Ехренбергом в 1950 году, кроме многочисленных кострищ и трех четко ориентированных по оси восток — запад медвежьих черепов была найдена кость, обработанная в форме мужского полового органа (фаллоса — *греч. φαλλός*)<sup>2</sup>. Это первый пример широко распространившейся в религиях мира фаллической символики. Скорее всего, древнейшие люди, подобно современ-

<sup>1</sup> J. Maringer. *The Gods of Prehistoric Man...* P. 62.

<sup>2</sup> K. Ehrenberg. *Die paläontologische, prähistorische und paläoethnologische Bedeutung der Salzofenhöhle im Licht der letzten Forschungen // Quartär. 1951.*

ным индусам-шиваитам, древним египтянам или участникам дионисийских мистерий, не имели в отношении этого символа никаких скабрёзных или эротических ассоциаций. Фаллос — орган, дающий семя жизни, и потому он становится образом животворения, жизнедательной силы. Смерть с неизбежностью побеждает индивидуальную жизнь, но в детях жизнь отцов продолжается. Потому фаллос становится во многих религиозных культурах символом преодоления смерти, образом триумфа над ней жизни. То, что первый случай фаллического культа оказывается связанным с неандертальцем и его странным поклонением медведю, особенно знаменательно.

В настоящее время памятники неандертальского поклонения медведю обнаружены на пространствах от испанских Пиренеев до нашего Кавказа<sup>1</sup>. Считать, что памятники эти возникли случайно, в результате разбрасывания самими медведями костей своих умерших сородичей и падения на черепа плит со сводов пещер, как утверждают выдающийся французский палеоантрополог А. Леруа-Гуран<sup>2</sup> и некоторые иные ученые<sup>3</sup>, в высшей степени надуманно. Культ медведя, безусловно, существовал среди европейских неандертальцев. Об этом говорят и десятки медвежьих «святилищ» среднего палеолита, и широкое распространение аналогичных культовых практик у кроманьонцев верхнего палеолита, в том числе и недавние открытия совершенно неандертальских практик медвежьего

---

<sup>1</sup> «В ряде пещерных стоянок Кавказа найдены черепа пещерного медведя в таком положении по отношению к другим находкам, что трудно исключить предположение об их неслучайной топографии... Культ медведя на Кавказе в мустьерское время кажется вероятным». — В.П. Алексеев. Средний палеолит на территории бывшего СССР // История человечества. Т. 1. М., 2003. — С.172.; В.П. Любин. Ранний палеолит Кавказа // Палеолит СССР / П.И. Борисковский (ред.). М., С. 45–93.

<sup>2</sup> A. Leroi-Gourhan. Les religions de la préhistoire. P., 1964. P. 36.

<sup>3</sup> Например, J.-P. Jequier. Le Moustérien alpin. Yeverdon, 1975.

культа в пещере Шовэ (Франция). Но в чем была суть палеолитического культа медведя?

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

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



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



Древнейший рукотворный образ Бога?

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

и «шкафчиками», возносят на каменное основание, как объект поклонения.

В большинстве пещер, где поклонялись медведю, совершали медвежий культ, видимо, не жили: швейцарский Драхенлох расположен слишком высоко и неудобно, Петершель далеко отстоит от водных источников. Скорее всего, эти пещеры избирали специально для выполнения религиозных обрядов.

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

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

«медведь... занял исключительное место во всем восприятии палеоантропа»<sup>1</sup>.

Фаллический культ, связанный с медвежьим и зафиксированный для Зальцзофена, еще более убеждает в том, что медведю поклонялись не как охотничьему трофею и не с магическими целями привлечения новых животных в охотничьи сети, но ради самой жизни, ради соединения с Богом, символом которого стал для неандертальца его могучий сосед по альпийским пещерам. В Драхенлохе Бахлер и Нигг наткнулись на странную композицию: через глазницу и арку скулы черепа трехлетнего медведя без нижней челюсти была для чего-то продета бедренная кость другого, более молодого медведя. Две длинные кости еще одного пещерного медведя образовывали основание этой странной конструкции. Что это? Случайное нагромождение костей или древнейший рукотворный образ Бога?

В 1939 году в Италии на горе Чирчео (Circeo), высящейся над Тирренским морем на полпути от Неаполя к Риму, в пещере Гваттари (Guattari) палеоантрополог А. Л. Бланк нашел человеческий череп мустьерского времени, являвшийся объектом культа, типологически близкого медвежьему. В пещере, также недоступной из-за завалов и потому сохранившей в непо потревоженном виде следы древней культуры, ученый обнаружил залу, по углам которой были сложены кости зубров и оленей — остатки ритуальных трапез, — а в центре, в круге из камней, на боку лежал череп неандертальца с искусственно расширенным затылочным отверстием (см. рисунок). Итальянский антрополог Серджио Серджи исследовал череп и, обнаружив на нем следы ударов, предположил, что его обладатель, мужчина 40—50 лет, был убит людоедами. Но другие исследователи, в частности отечественный археолог А. Окладников, сочли более правдоподобным религиоз-

---

<sup>1</sup> Археологический словарь. М., 1990. — С. 153.

ный характер находки. Круг камней мог символизировать солнце. Соляная символика в верованиях неандертальца не должна удивлять, если мы вспомним об ориентированных по оси восток — запад захоронениях. Солнце — символ победы над ночью и смертью. Череп первоначально был вознесен на шест, который, понятно, не сохранился за десятки тысяч лет<sup>1</sup>.

Почему неандертальцы не похоронили своего сородича, но, отделив его голову и изъяв мозг, на протяжении долгого времени поклонялись черепу, останется для нас, скорее всего, навсегда неясным. Но то, что эта находка Бланка во многих деталях совпадает с памятниками медвежьего культа, очевидно. Медведь мог стать заменой человеку в обряде, требующем вкушения плоти уподобленной Богу жертвы.

Быть может, здесь мы встречаем в первый раз характерный для всей последующей религиозной истории человечества таинственный обряд заместительного жертвоприношения. «„Мистическая общность“ охотника и его жертвы приоткрывается в самом убийстве зверя: истекающая из него кровь во всем подобна человеческой крови... — объясняет Мирча Элиаде. — Убить дикого зверя на охоте, а позднее заколоть домашнее животное равносильно совершению жертвоприношения, в котором жертвы взаимозаменяемы»<sup>2</sup>. Животное замещает человека. Невозможное по этическим соображениям жертвоприношение человека, образа божественного первообраза, оказывается возможным при подмене человека зверем. «Твоя голова за мою голову, твои плечи — за мои плечи», — через много тысячелетий будут говорить месопотам-

<sup>1</sup> A. C. Blanc. I Paleantropi di Saccopastore e del Circeo // Quartär. — Vol.4. 1942. — P.1—37; A. C. Blanc. Torre in Pietra, Saccopastore: On the Position of the Mousterian in the Pleistocene Sequence of the Rome Area // G. H. R. von Koenigswald (ed.). Hundert Jahre Neanderthaler 1856—1956. Cologne, Graz, 1958. — P. 167—174.

<sup>2</sup> M. Eliade. HRI. — P. 1;5.

ляне, принося в жертву Таммузу ягненка. Однако у некоторых племен или в некоторых обстоятельствах такой замены почему-то не происходило, и священнодействие сохранялось в своей древней, раннепалеолитической форме поклонения человеческой голове.

## ЭТИЧЕСКИЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НЕАНДЕРТАЛЬЦА

Этика и эстетика не являются самостоятельными формами человеческих отношений. Внимание к ближнему, стремление делать ему добро, умение поставить себя на место объекта своих действий и не творить другому того, чего не желаешь себе, суть те особенности поведения, которые обретают основание в признании за человеком великого предназначения к вечной и божественной жизни. Забота о человеке является заботой о божественном в человеке, проявление любви к человеку — проявление любви к его Творцу. Только очень поздно этика, отделившись от религии, попыталась стать самостоятельной. Также и эстетика есть выявление красоты божественного совершенства в нашем дольном мире. Этика — это служение Богу в правде, эстетика — служение в красоте.

Если мы замечаем в древнем обществе высокие этические принципы и стремление выявлять и отображать красоту, то с большой долей вероятности можем полагать его религиозно ориентированным. И напротив, когда мы обнаруживаем жестокость к человеку и животным, эгоизм, радость от страданий другого, равнодушие к прекрасному и тягу к обезображиванию мира, то всегда замечаем и иные проявления религиозного упадка. Чувства добра и красоты глубоко укоренены в человеке и во многом и делают его человеком. Вне этики и эстетики человек перестает быть человеком, превращаясь в зверя.

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

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

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

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

Об эстетике неандертальца можно сказать еще меньше. Но теперь именно с ним большинство ученых связывают возникновение искусства. В среднем палеолите люди начинают носить подвески и иные украшения из просверленных костей, зубов или раковин (укрытие Ла-Кина, грот Пеш-де-Лазе II, Франция). На костях животных появляются гравированные изображения (лопатка мамонта из бассейна Днестра — Молодова I<sup>1</sup>; обломок берцовой кости из Пронятина<sup>2</sup>). Широко используются красители для раскраски тела. Орудия все чаще стараются делать не только функциональными, но и красивыми — с тщательной отделкой, правильными симметричными формами, иногда из редких скальных пород необычных цветов. В поселениях неандертальцев достаточно часто находят красивые естественные предметы, «не нужные» в быту: кристаллы хрусталя, иные красивые камни, окаменелости, иногда со следами обработки. В Тата, на северо-западе Венгрии, мастер среднепалеолитического времени вырезал на круглой окаменелости крест правильной формы, и это изображение было закрыто отполированной пластинкой, сделанной из коренного зуба мамонта, со следами на ней охры<sup>3</sup>. Вряд ли это «искусство для искусства». Скорее всего, усилия неандертальского мастера были направлены на достижение какой-то религиозной цели, символом которой и стало изображение креста — кажется, первое известное нам в истории человека.

---

<sup>1</sup> А. П. Черныш. Молодова I — уникальное мустьерское поселение на Среднем Днестре. М., 1982.

<sup>2</sup> А. С. Сытник. Гравированный рисунок на кости с мустьерской стоянки под Тернополем // Р. С. Василевский (ред.), Пластика и рисунки древних культур. — Новосибирск, 1983. — С. 39–46.

<sup>3</sup> Tata: Eine mittelpaläolithische Travertin-Siedlung im Ungarn. // L. Vertes (ed.). — Budapest, 1964.

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

«Все наши знания о мозге неандертальца свидетельствуют, что у него еще не могло быть сколько-нибудь оформившихся отвлеченных представлений и что, следовательно, даже простейшие из этих представлений могли зародиться в лучшем случае в позднемустьерское время. Поэтому, допуская мысль о появлении у неандертальцев каких-то начатков религии, советские исследователи решительно отвергают попытки усматривать в мустьерских захоронениях сложный погребальный ритуал, представления о душе, Боге и загробной жизни и, в конечном счете, доказательство извечности религиозной идеологии», — писал в университетском учебнике «История первобытного общества» профессор В. П. Алексеев в 1974 году<sup>1</sup>.

Но тот же Алексеев через три года, правда в специальной научной статье, утверждал иное:

«Активная дискуссия вокруг проблемы неандертальских погребений в конце концов закончилась их признанием, так как факты, свидетельствующие об этом, слишком демонстративны: правильно ориентированное по сторонам света положение погребенного, следы погребальных ям, обкладка трупа черепами животных и т. п.»<sup>2</sup>.

Все, что мы знаем о мозге неандертальца, равным счетом ничего не говорит ни за, ни против его способности к «отвлеченным представлениям». Мы знаем, что он обладал речью и владел правой рукой лучше, чем левой, но какой структуры должен быть мозг для способности к вере в Бога — этого

<sup>1</sup> А. И. Першиц, А. Л. Монгайт, В. П. Алексеев. История первобытного общества. — М., 1974. С. 68.

<sup>2</sup> В. П. Алексеев. Первобытное общество... — С. 28.



науке неизвестно. Однако следы материальной культуры неандертальца, безусловно, говорят нам о нем как о *Homo religiosus* и позволяют уверенно считать этого палеоантропа способным и к сложному погребальному ритуалу, и к представлениям о бессмертии души, о Боге и загробной жизни. Именно следы материальной культуры неандертальца убеждают нас в том, что его мозг, не во всем сходный по структуре с нашим, был, однако, вполне годен для «отвлеченных религиозных представлений».

Это отнюдь не значит, что неандерталец был каким-то идеальным дикарем. Известны убедительные свидетельства людоедства (Крапинская стоянка в Хорватии, пещера Ортю во Франции), нанесения ран и даже убийства человека человеком в ту далекую эпоху. Тщательный анализ поселений среднего палеолита во Франции выявил большую взаимную отчужденность отдельных человеческих сообществ друг от друга в те времена. «Во Франции, начиная с Рисса, существовали четыре археологические культуры: ашельская, тей-якская, эвеноская и премутьерская. Хотя люди — носители этих культур — и жили бок о бок многие десятки тысяч лет, практически они не знали друг о друге. Взаимное влияние если и имело место, то крайне редко»<sup>1</sup>. Если мы правильно понимаем эти данные, то тогда и родовой антагонизм оказывается очень древней, быть может, извечной человеческой традицией.

Но эти отдельные факты, вновь подчеркивая несовершенство человеческого существа как такового, только еще больше оттеняют порыв к вечности, красоте и добру древнейшего человечества. «Мы можем только строить догадки о том, когда, где и как впервые появилась религия, — пишет в фундаментальной «*Historia Religionum*» один из величайших ре-

---

<sup>1</sup> H. de Lumley. Cultural evolution in France in its paleoecological setting during the middle Pleistocene // After the Australopithecines. The Hague, 1975. — P. 797—799.

игиоведов XX столетия Эдвин Оливер Джеймс, — но вполне безусловно, что представления о том, что жизнь продолжается после смерти, как теперь мы знаем, были распространены в раннем палеолите среди обитателей пещер китайских Драконовых гор близ Пекина. ... В Западной Европе погребальные обряды безусловно совершались в эпоху среднего палеолита, например в Ле-Мустье и Ла-Феррасси в Дордони и в Ла-Шапель-у-Сант в департаменте Коррез в нынешней Франции»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *E. O. James. Prehistoric Religions // HR. Vol. I. — P. 24.*

## Лекция 3

# РЕЛИГИЯ ВЕРХНЕГО ПАЛЕОЛИТА

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

Человека верхнего палеолита, анатомически совершенно сходного с нами, обычно именуют кроманьонцем по первой научно описанной находке его останков близ деревни Лез-Эйзи (Дордонь, Франция) в пещере Кро Маньон (Crô-Magnon). Открыл и описал останки человека из Кро Маньон в 1860—

1865 гг. Эдуард Ларте (Eduard Lartet). Материальная культура кроманьонцев существенно более развита, чем культура среднего палеолита, каменные орудия намного разнообразней, лучше отделаны и отшлифованы. Кроме камня кроманьонцы широко использовали кость и, разумеется, дерево для своих потребностей. Не вовсе пренебрегая пещерами, кроманьонцы, как правило, строили жилища, видимо неплохо защищавшие их от суровых зимних холодов. Мы находим остатки землянок и следы обширных жилищ шатрового типа, которые делались, скорее всего, из сшитых шкур животных и устанавливались на деревянном каркасе.

Кроманьонцы оставались преимущественно охотниками. Природные условия Вюрма делали собирательство надежным источником пищи только в южной, средиземноморской, зоне их проживания. Мнение, что кроманьонцы сумели одомашнить северного оленя, высказываемое рядом ученых, не подтверждается фактами. Но в охоте кроманьонцы достигли очень высокого мастерства, превзойдя и такого знатока охотничьего дела, каким был неандерталец. Именно кроманьонцу, скорее всего, принадлежит честь изобретения лука и стрел, рыболовных сетей, гарпунов и острог для битвы рыбы. Он бесстрашно охотился на таких огромных животных, как мамонт, шерстистый носорог, пещерный и бурый медведь, пещерный лев, зубр и тур, используя многочисленные приемы и хитрости. Что же касается более мелких копытных, грызунов, птиц и рыб, то они составляли повседневное меню древнего охотника.

Но, пожалуй, главное отличие кроманьонца от более древних людей состоит в том, что он стал рисовать и ваять. Художества неандертальца крайне редки, примитивны и почти всегда сомнительны по своей атрибуции, искусство же кроманьонца, открытое в конце XIX века, известно ныне многими десятками целых живописных собраний и потрясает своим совершенством, художественной и эстетической проработанностью. В нем, в лучших его образцах, мы сталкиваемся не

с наивным примитивом, не с робким освоением техники, но с твердой рукой и точным глазом гениального художника, создававшего шедевры предельного уровня совершенства. Испанская Альтамира, французские Ляско и Нио без каких-либо оговорок встают в один ряд с залами Уффици и Прадо. Но искусство кроманьонца существенно для нас не только своим эстетическим содержанием, но и тем, что оно рассекает первое окно в мир наших предков. В изящных искусствах человек может выразить себя во много раз полнее, чем в погребениях и каменных орудиях. От живописи франко-кантабрийских пещер остается только один шаг до предельного уровня совершенства в передаче знания о себе потомкам, достигнутого запечатленным в письме словом.

В период верхнего палеолита *Homo sapiens* широко расселился по всему лицу земли. Примерно 50—40 тысяч лет назад человек пришел в Австралию, пересекая намного более узкие тогда проливы между Юго-Восточной Азией и Новой Гвинеей, единой в то время с Австралийским материком. При этом самые ранние стоянки обнаружены в Новой Гвинее (Кук, полуостров Куон) и в Южной и Юго-Западной Австралии (озеро Мунго, Кэйлор, Дьявольское Логово). Между этими точками лежат три с половиной тысячи километров, которые, кажется, были освоены человеком намного позже. Не говорит ли это о культуре мореплавания кроманьонца? Еще более убедительные, хотя вновь косвенные свидетельства этого дает освоение Америки. В Северной Америке самые ранние следы присутствия человека относятся к концу верхнего палеолита, к 15 тысячелетию. В то же время в Южной Америке известны по крайней мере два поселения человека начала верхнего палеолита. Это — Монте Верде в Среднем Чили (33 тысячи лет) и Педра Фурада в Западной Бразилии (32 тысячи лет). Радиоуглеродный метод датировок не оставляет сомнения в возрасте этих находок, но убедительных объяснений столь раннему появлению человека в Южной Америке нет. Ведь в прилегаю-

щей Аляске северо-восточной части Сибири человек появляется только 16 тысяч лет назад. Быть может, первые люди не перешли в Америку через Берингов пролив, но приплыли из Азии, преодолев многие тысячи километров водных пространств Великого океана? И если да, то зачем так стремились они в Новый Свет, будь то Америка или Австралия? Вряд ли экономические мотивы могли побудить их к этому. Немногочисленные люди тогда не освоили еще настолько хорошо и Старый Свет, чтобы с невероятными трудностями и жертвами стремиться в Новый. Ответа на эту загадку ученые пока не знают. Но примечательно, что контакты Старого Света с Новым прекращаются в эпоху неолита. Если навыки земледелия и скотоводства распространяются еще по всему миру, то колесо (как гончарное, так и транспортное), изобретенное около 6,5 тысячи лет назад в Старом Свете, осталось обитателям доколумбовой Америки неизвестным.

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

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

Большая часть памятников верхнего палеолита имеет, условно, религиозный характер. Попробуем же за фактами верхнепалеолитических находок увидеть их значение в духовных исканиях кроманьонца.

## ПОГРЕБЕНИЯ ВЕРХНЕГО ПАЛЕОЛИТА

Труположение и бесспорно религиозное погребение характерно уже для неандертальца, но в течение всего верхнего палеолита сложность связанного с захоронением обряда,

а следовательно, и затраты сил и средств на погребение все время возрастают. Умерших, как правило, хоронят в богатых одеждах (от них остались нашитые на истлевшие кожи бусины и раковины), снабжают оружием и утварью, пищей и предметами неясного, но очевидно религиозного назначения.

В Сунгирьском погребении (река Клязьма, Владимирская область России) пожилого мужчины и двух детей — девочки 7—9 и мальчика 10—12 лет, сделанном 24 тысячи лет назад, каждое тело было облачено в погребальный костюм, украшенный приблизительно тремя с половиной тысячами специально просверленных и отполированных бусин, вырезанных из кости мамонта. Эти бусины покрывали тела буквально с головы до пят. Помимо этого на умерших были надеты браслеты, ожерелья и головные повязки, украшенные клыками лисы<sup>1</sup>. Ученые подсчитали, что на изготовление каждого из этих погребальных облачений было затрачено, при тогдашних технологиях обработки кости и кожи, не менее 2625 человеко-часов. То есть при десятичасовом рабочем дне мастер должен был работать над изготовлением такого костюма около девяти месяцев<sup>2</sup>.

Та тщательность, с которой осуществлены эти захоронения, свидетельствует нам, что жившие 25—30 тысяч лет назад люди верили в посмертное существование, скорее всего, надеялись на телесное воскресение и для осуществления своих чаяний охотно шли на поразительно большие жертвы трудом и временем, сравнимые с погребальными затратами мегалита и Древнего Египта. Если мы согласимся, что специфика человека не во все более изощренном удовлетворении своих биологических инстинктов, но, напротив, в ограничении этих ин-

---

<sup>1</sup> Г. Ф. Дебец. Скелет позднепалеолитического человека из погребения на Сунгирьской стоянке // Советская археология. №3, 1967 (Москва). — С. 160—164. О. Н. Бадер. Сунгирь — верхнепалеолитическая стоянка. — М., 1978;

<sup>2</sup> H. Collins. Past Worlds. Atlas of Archeology. — L., 1998. — P. 34.

стинктов ради достижения иных целей, вовсе не известных животным, — целей нравственного совершенствования ради конечного воссоединения с совершенным Богом, — то тогда древние охотники Сунгири суть люди в намного большей мере, чем мы, часто равнодушные к своим умершим, уделяющие им силы и заботы и даже память «по остаточному признаку». Мы не можем предполагать, что верхнепалеолитические охотники были очень богаты и располагали необъятным досугом, скорее напротив, их жизнь протекала в напряженной борьбе за выживание в условиях сурового климата и массы всевозможных опасностей. Но на погребение своих близких они не жалели сил. Распределение усилий по сферам деятельности лучше всего говорит о склонностях и стремлениях человека. Стремления и склонности кроманьонца в очень большой степени определялись жаждой преодоления смерти, надеждой на обретение новой жизни.

Как же хоронили кроманьонцы своих умерших? Классическим можно считать ориньякское захоронение, найденное в конце XIX века в Брно (Моравия). Высокий и ладно сложенный мужчина лет 40—50 был положен в сравнительно глубокую, около 120 см, специально выкопанную могилу, дно которой заранее обильно посыпали охрой. Поскольку у головы покойного палеоантропологи нашли около шестисот раковин трубчатого моллюска *Dentalium badense*, то можно предположить роскошную шапку или головную повязку. В могилу были также положены маленькая мужская фигурка из слоновой (мамонта) кости, два каменных кольца и множество дисков из камня, кости и мамонтовой кости. Сверху тело опять посыпали охрой, накрыли лопатками мамонта и только после этого предали земле.

Рассмотрим элементы этого захоронения.

Охра — очень древний религиозный символ. Его уже применяют поздние *Homo erectus* приблизительно 300 тысяч лет назад, возможно, для росписи тела. Охра была обнаружена на



одном из неандертальских захоронений в Кафзехе (Палестина), стотысячелетней давности. Кроманьонцы очень часто, почти повсеместно используют охру, как в заупокойном ритуале, так и при иных религиозных обрядах. Она символизирует кровь, жизнь и, говоря словами Э.О. Джеймса, «выражает намерение оживить умерших через соединение с веществом, имеющим цвет крови»<sup>1</sup>. По законам еврейского Пятикнижия кровь считается душой, то есть жизненной силой, живого существа. Ее требуется возвращать Богу, а не есть вместе с мясом животных, предназначенных в пищу: «Только крови не ешьте: на землю выливайте ее как воду... Кровь есть душа; не ешь души вместе с мясом» [Втор. 12,16; 12,23]. Соединение охры — «окаменевшей» крови — с мертвым телом возвращало ему исходящую от Бога жизненную силу и должно было способствовать воскресению, возрождению умершего. Не исключено, что именно этот обычай положил начало устойчивой ассоциации «того света» с цветом крови во многих религиозных традициях. Мужская фигурка, надо сказать, уникальная для верхнепалеолитических захоронений, возможно, изображала самого умершего и должна была, как это будет принято через двадцать тысяч лет в Древнем Египте, стать и той моделью, по которой восстановится плоть покойного при воскресении, и одновременно вместилищем его духа до воскресения.

Каменные кольца довольно часто встречаются в погребениях этого времени. Может быть, они символизировали женские креативные органы самой Матери-Земли, из чрева которой должен возродиться умерший? Множество каменных дисков кажутся какими-то погребальными приношениями близких. Не являются ли они символами солнца, ежедневно побеждающего смерть, а может быть, и знаком того Высшего Существа, которое так часто именуется Солнцем в более поздних традициях? Наконец, лопатки мамонта и его положенные

---

<sup>1</sup> E. O. James. *The Origins of Religion*. — L., 1937. — P. 27—34.

рядом с умершим бивни почти наверняка должны были символизировать присутствие божественного покрова над человеком и свидетельствуют не просто об уповании воскресения, но о надежде на воскресение в лучшем, чем этот, божественном мире.

Захоронений, подобных брюнскому или сунгирьскому, найдено немало. Так хоронили и женщин, и детей, и даже новорожденных. Иногда тело умершего клали на горящий костер и лишь после того, как огонь прогорал, предавали земле. Обычай этот наверняка уподоблял человеческое тело



- а) «Копьеметалки» и другие орудия человека верхнего палеолита;  
 б) «Копьеметалка», украшенная фигуркой глухаря (музей Сен-Жермен, Франция).

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

иным огненным жертвоприношениям, которые должны, поднимаясь в огне, рождаться вновь в небесном, божественном мире.

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

Сравнительно часто в верхнепалеолитических погребениях находят странный предмет — тщательно выделанный и нередко богато орнаментированный каменный или костяной жезл с овальным или круглым отверстием с одного из концов. Как его только не величали археологи — жезл вождя, выпрямитель копий, копьёметалка и т. п. Но нахождение этих предметов в могилах намекает на их религиозное предназначение. Мадленская «копьёметалка» из Мас д'Азиль (*Le Mas d'Isle*, Франция, департамент Арьеж, ныне музей Сен-Жермен, Франция) лучше иных выражает символику нового рождения. Птица глухарь, видимо, душа умершего, устремляющаяся к новому рождению из утробы земли. Отверстие в основании жезла связано, должно быть, с вульварной символикой. Можно предположить, что такие жезлы клали в могилы тех людей, ко-

которые совершали священнодействия, соединяя миры и помогая умершим соплеменникам в достижении Неба.

Но не все погребения имеют торжественно спокойный характер. В полной противоположности к ним оказываются находки связанных после смерти тел, иногда лишенных каких-либо заупокойных даров; людей, похороненных лицом вниз под грудой тяжелых камней; расчлененных трупов. Чаще такого рода захоронения принадлежали женщинам. Возможно, что груда камней над лежащим ничком телом — это результат казни, побития камнями женщин взятых в прелюбодеянии, как было принято у семитов много тысячелетий спустя. Другим объяснением этих необычных захоронений может считаться ритуальная нечистота умерших. Для женщин это, например, смерть в родах. Так, характерна находка в Вестонницах (Моравия) крепко связанного тела 35—40-летней женщины. Соплеменники боялись, объясняют нам Буриан и Августа эту находку, может быть, не самого умершего, но того, что в его «нечистое» тело может войти какой-нибудь злой дух и побудить тело прервать свой сон, не дожидаясь всеобщего воскресения<sup>1</sup>.

На другую, быть может слишком смелую, интерпретацию, наводят древнейшие заупокойные тексты человечества, начертанные в долине Нила, в Египте, в III тысячелетии до Р. Х. В «Текстах ковчегов», о которых нам еще придется подробно говорить на лекциях, посвященных религии Древнего Египта, провозглашается в отношении умершего:

«О (имярек)! Тебя не будут подвергать испытанию, тебя не заключат в узилище, тебя не будут сдерживать, тебя не будут связывать по рукам и ногам, тебя не будут брать под стражу, не будешь отведен ты в место страданий, куда отводят мятежников (то есть нарушителей божественных установле-

<sup>1</sup> И. Августа, З. Буриан. Жизнь древнего человека. Прага, 1960. — С. 63, Табл. 50.

ний. — А. З.), и песок не будет сыпаться на твое лицо<sup>1</sup>. Будь внимателен, будь осторожен, и никто не воспротивится тебе. Остерегайся пойти в путь неготовым. Прими посох твой и суму твою, облачения твои, сандалии и стрелы, отправляясь в путь, которым будешь шествовать ты. Дабы мог ты отрубить головы и рассечь шеи врагам твоим, мужчинам и женщинам, которые окажутся близ тебя умершего. „Поспешай и прииди!“ — таковы слова Бога, который приводит его (умершего) в день обвинения» [Ст. 23 — I,71].

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

Мы видим, что через 20—25 тысяч лет после брюнскового и вестоницкого захоронений бросали в яму без облачений, без правильного погребения, без «посоха и стрел», со связанными руками и ногами вовсе не из-за страха, что умерший встанет, но желая изобразить, как с законопреступником поступят на загробном суде. Тело грешника становилось своеобразной иконой мучений и гибели его самого в инобытии и одновременно, поскольку образ и первообраз, тело и личность до конца, скорее всего, не разделялись, по представлениям древних, должно было усиливать страдания души, лишенной божественного блаженства и воскресения.

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

---

<sup>1</sup> То есть тело не будет брошено в яму в пустыне без надлежащих погребальных облачений и плата, покрывающего лицо, как объясняет это место переводчик «Текстов саркофагов» на английский язык Р. О. Фолкнер: R. O. Faulkner. *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. — Vol. I. — Warminster, 1994. — P. 15.

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

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

## ДУШИ УМЕРШИХ

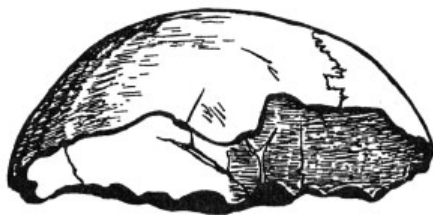
Ожидание воскресения умерших отнюдь не означало для кроманьонца их полного исчезновения из жизни живых до наступления этого чаемого мига. Хотя кости покойников лежали в могилах, их души и силы оставались частью племени и принимали какое-то участие в жизни. О том, что так думали верхнепалеолитические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

В Ля Рош (Дордонь) в мадленском слое был найден овальный предмет из рога северного оленя около 16 см длиной. На нем ясно виден геометрический орнамент с доминирующей трехчастной символикой, а на одном из концов просверлено

<sup>1</sup> J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man... P. 50.

отверстие. Его истертый край убеждает в том, что предмет носили на каком-то шнурке. Очень похожие предметы с геометрическим орнаментом, только сделанные из дерева, до сих пор употребляют австралийцы, они именуются ревунами и используются для общения с умершими предками. Когда по ревуну проводят специальными предметами (гребнем, шкурой тотемного животного), он издает звуки, в которых аборигены слышат голоса предков. На ревуне из Ля Рош сохранились следы охры, что, безусловно, указывает на связь предмета с заупокойным ритуалом и потусторонним миром.

Мы не знаем, знакомы ли были кроманьонцы с начатками счета, но трехчастная символика лярошского ревуна вряд ли случайна. Число «три» практически во всех религиозных традициях имеет особое, священное значение, ассоциируясь



Чаша из человеческого черепа (Грот де Плакар, Франция)



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



«Ревун-чуринга» современных австралийцев

обычно с жизнью, явлением Абсолюта в акте творения (преодоление одиночной замкнутости и двойственности), продолжением рода — от союза мужчины (единица) с женщиной (двоица) рождается ребенок (триада). Трехчастность свидетельствует о том, что кроманьонцы воспринимали род не только устремленным в будущее, но и выходящим из глубин прошлого. Они сознавали его единство и верили, что смерть, осложняя, тем не менее, не прекращает полностью общения с родоначальниками, которые живы, заботятся о потомках и ждут часа своего воскресения.

Эта вера запечатлелась и в еще одном обычае, распространенном среди кроманьонцев. Хотя большей частью люди верхнего палеолита хоронили своих умерших, иногда они, как и в предшествующие эпохи, хранили черепа в жилищах живых или в специальных святилищах. Почему к разным умершим применяли различные ритуальные практики, мы не знаем. В «гроте Мужчин» близ Арси сюр Кюр (Йонна, Франция) черепа аккуратно поставили на отдельно стоящий камень.

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

Всегда думавшие скептически о нравственных достоинствах доисторического человека археологи тут же предположили банальное людоедство, да еще соединенное с жуткой практичностью в использовании останков жертвы. Более тщательное исследование заставило отказаться от этой версии происхождения чаш. Все четыре черепа-чаши из Грот де Плакар были найдены в слое солютр и в одном месте — в глубине пещеры, в конце небольшого коридора. Рядом аккуратно были положены две длинные кости, также принадлежавшие



человеку. В одной из чаш еще сохранилась охра, которой она когда-то была наполнена. «Безусловно, эта часть пещеры использовалась в качестве святилища. Люди солютра, а затем и мадленцы исполняли здесь какой-то культ, связанный с черепом, и ритуал включал подношение охры»<sup>1</sup>, — указывает Марингер.

Ныне такие верхнепалеолитические чаши из черепов известны многими находками от Испании (Кастилло) до Моравии (Нижние Вестоницы). Чтобы понять их смысл, нам придется все же прибегнуть к аналогиям из современной этнографии и из истории. Путешествовавший по Южной Австралии в XIX веке Джордж Френч Ангас пишет о десятилетней девочке, повсюду носившей часть черепа своей матери и пившей из него, чтобы сохранить общение с умершей. В Бенгалии Джеймс Роннел видел прекрасно отлакированные чаши из черепов предков, из которых пили в дни их поминовения. На ту же практику тибетцев указывают средневековый путешественник Уильям Рюсбрукский (XIII век) и современная исследовательница Тибета Александра Давид-Ноэль. Да и «отец истории» Геродот пишет, что исседоны пили из отделанных в золото черепов предков, дабы ясно помнить о них. А тевтоны, по сообщению Плутарха, делали чаши из черепов тех своих убитых врагов, которые отличились особенной храбростью. Вкушая из них, они хотели приобщиться их мужеству.

Древний обычай почитания в черепе личности умершего удивительным образом сохраняется до сего времени в монашеских обителях Афонской Горы. Монахи Афона хоронят умерших братьев временным захоронением. Через год кости вынимают из могилы, обмывают и помещают в специальные сосуды. Черепа же складывают отдельно в крипте, где посреди стеллажей, на которых ровными рядами стоят черепа с напи-

---

<sup>1</sup> J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man... С. 81.

саннами на лобной кости именами усопших иноков, день и ночь живые творят заупокойные молитвы.

Все эти разновременные свидетельства говорят об одном: череп, бывший вместилищем мозга, сохраняет какое-то духовное, незримое содержание, какую-то часть личности умершего, которой могут приобщиться живые. Материальные останки умершего были для кроманьонцев не бесчувственным прахом, но одним из элементов, одной из составных частей их умершего сородича, оставшейся в их мире, дабы с ее помощью можно было вступать в общение с ушедшим в инобытие. Эта часть имела что-то от личности усопшего, она была *эпифаническим символом* умершего человека, сохраняя качества и силы первообраза, самого умершего предка. Заупокойный ритуал кроманьонцев, в котором использовались чаши из черепов, еще более укреплял эту связь и делал умерших предков частью мира живых. Иногда с этой же целью использовались и иные кости — в Нижних Вестониках найдена палеолитическая подвеска из человеческого зуба, в пещере Трех Братьев — часть нижней челюсти юноши 13—18 лет, которую долго носили на шнурке.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ ВЕРХНЕПАЛЕОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИВОПИСИ

Верхнепалеолитическая живопись была открыта в 1879 году маленькой дочерью испанского дворянина Марчеллино де Сатуоло. Он взял семилетнюю Марию с собой посмотреть на случайно замеченную им за несколько лет до того во время псовой охоты пещеру. Марчеллино шел впереди со светильником; девочка, с замирающим от восторга и страха сердцем почти бежала за отцом. И вдруг Марчеллино услышал ее крик: «Папа, папа, быки!» Для детского глаза многоцветные подтеки по потолку и сводам пещеры Альтамира сложились в замечательных зверей. Вскоре их разглядел и отец. Не прошло

и нескольких лет, как весь культурный мир говорил о наскальной живописи доисторического человека, тем более что открытия следовали одно за другим. «До конца XIX века ... никто не представлял, что человек каменного века мог создать столь совершенные художественные ценности. Признание того, что это искусство восходит к доисторической эпохе, может рассматриваться, как одно из самых важных открытий нашего времени», — пишет один из виднейших современных специалистов по доистории чешский ученый Богуслав Клима<sup>1</sup>.

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

Жестокий XX век принес отрезвление упоенному эстетизмом европейцу и собрал довольно фактов, чтобы переосмыслить суть палеолитической живописи. В начале было обращено внимание, что и в живописи пещер, и в найденных позднее скульптурах животных, изваянных в то же время, немалое число сюжетов составляют сцены охоты, вернее, изображения поражаемых стрелами, копьями и камнями животных, иногда истекающих кровью. И хотя при всей многочисленности такие сюжеты далеко не главенствовали в пещерном искусстве, палеоантропологи к концу 1930-х годов согласились на том,

---

<sup>1</sup> Б. Клима. Период человека разумного современного вида до начала производства пищи. Общий обзор // История человечества. Т.1. М., 2003. — С. 198.

что побудительным мотивом кроманьонского искусства являлась симпатическая магия, то есть убеждение, что, изобразив перед охотой пораженного стрелой зверя, можно с уверенностью надеяться поразить его и в грядущей травле<sup>1</sup>.

Этнография давала необходимый дополнительный материал: некоторые примитивные племена, например пигмеи, перед охотой действительно рисуют на песке животное, которое они собираются убить, и на рассвете дня охоты, с первыми лучами солнца, поражают изображение охотничьим оружием, рецитируя определенные заклятия. Охота после этого, как правило, бывает удачной, и животное поражается именно в то место, которое пронзило копье на рисунке. Но после завершения охоты рисунок никогда не сохраняется. Напротив, на него изливают кровь, то есть жизнь-душу убитого животного, а потом изображение изглаживается пучком отстриженной от шкуры шерсти<sup>2</sup>.

При, казалось бы, полном сходстве охотничьей магии пигмеев с памятниками палеолитической живописи сразу же заметны очень важные отличия. Во-первых, большинство животных все же остается на пещерных «фресках» непораженными, часто художник тщательно рисует их мирную жизнь, любит изображать беременных самок и животных во время брачных игр (впрочем, с завидной стыдливостью). Во-вторых, изображения делаются «на века» прочнейшими, имеющими долгую и очень трудоемкую технологию изготовления красками. Для пигмейского волхва важно изобразить животное, поразить его, потом, полив кровью, как бы вернуть убитому жизнь. После изображение пораженного животного только мешает его возрождению и потому немедленно уничтожается удачливым колдуном. Палеолитический охотник почему-то вовсе не стремился после успешной охоты считать дело окон-

<sup>1</sup> Н. Breuil. Quatre cents siècles d'art pariétal. Montignac, 1952.

<sup>2</sup> См. Leo Frobenius. Das unbekante Afrika. München, 1923. — в. 34–35.

ченным. Его стремления были противоположного свойства. В-третьих, колдуну, как правило, важно приблизить свое волхование к месту и времени события, на которое он хочет повлиять. Желая убить антилопу, пигмеи «убивали» ее изображение на рассвете дня охоты, на той же земле и под тем же небом, которые должны были стать свидетелями их охотничьего искусства.

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

Например, в известнейшей ныне французской пещере Ляско, о которой нам еще придется немало говорить, путь к живописным сокровищам идет через вертикальную шахту глубиной почти в шесть метров, из которой невозможно выбраться без веревочной лестницы. В громадной пещере Нио, проходящей через всю толщу горы серией коридоров, залов, закоулков и шахт общей протяженностью 1200 м, живопись начинается только через 400 м от входа. В пещере Фон де Гом длиной в 130 м первые рисунки встречают вас через 60 м от входа. Чтобы добраться до знаменитых фресок в пещере Трех братьев, надо полчаса идти и ползти по бесконечным темным ко-

ридорам и залам. Вот как описывает доктор Герберт Кюн (*Herbert Kühn*) посещение этой пещеры, открытой перед Первой мировой войной 20 июля 1914 г. графом Анри Бижьеном (*Henri Béguéin*) и тремя его сыновьями (отсюда название пещеры *Trois Frères*) в Монтеске-Авантес во французских Пиренеях (департамент Арьеж):

«Почва сырая и скользкая, мы должны быть очень внимательны, чтобы не соскользнуть со скалистой тропы. Тропа то поднимается вверх, то спускается, пока не подходит к очень тесному проходу длиной метров в десять, по которому придется ползти на четвереньках. Затем опять обширные подземные залы чередуются с узкими коридорами. В одной длинной галерее мы встречаем множество черных и красных пятен. Пока только пятна. Как прекрасны сталактиты на нашем пути. Слышны тихие звуки падающих с потолка капель воды. Других звуков нет, и ничто не движется... Жуткая тишина вокруг... Широкая и высокая галерея неожиданно заканчивается и переходит в очень тесный тоннель. Мы ставим наши лампы на землю и вдвигаем их в тоннель. Луи (старший сын графа Бижьена) вползает первым, за ним профессор Ван Гиффен из Гронингена (Нидерланды), затем Рита (жена Кюна) и, наконец, я. Тоннель не шире и не выше моих плеч. Я слышу тяжелое дыхание двигающихся впереди меня и вижу, как медленно проталкиваются их лампы. С руками, вытянутыми вдоль тела, мы ползем на наших животах, извиваясь подобно змеям. В некоторых местах тоннель в высоту вряд ли превышает тридцать сантиметров, и лицо тогда приходится опускать вниз, вжимаясь в землю. У меня такое ощущение, что я ползу через гроб. Вы не в силах поднять голову, не можете вдохнуть. Но вот наконец потолок коридора чуть повышается. Можно наконец расправить плечи. Но ненадолго. Проход опять сужается. И так пробиваешься метр за метром по тоннелю в ужасных сорок метров длиной. Никто не произносит ни слова. Сначала осторожно продвигаем лампы, а вслед за ними протискива-

емся сами. Я слышу тяжелое дыхание моих спутников, частый стук собственного сердца, и мне тоже трудно дышать. Ужасно, когда крыша простерта так низко над головой! И она так тверда. Я ударяюсь об нее снова и снова. Неужели это никогда не кончится? Неожиданно мы чувствуем себя свободными и начинаем дышать полной грудью. Это похоже на освобождение из темницы.

Зал, в котором мы стоим теперь, огромен. Мы ведем лучами наших ламп по его потолку и стенам — величественное зрелище, и здесь наконец рисунки. От пола до сводов стены зала заполнены изображениями. Поверхность стен обработана каменными орудиями, и мы видим ряды животных, населявших в то время юг Франции: мамонты, носороги, зубры, дикие лошади, медведи, дикие ослы, олени, россомахи, овцебыки. Появляются и маленькие животные — снежные совы, зайцы, рыбы. И всюду летящие в цель стрелы. Наше внимание особенно привлекают несколько изображений медведей. Они имеют пятна в тех местах, куда нанесены удары, и из их пасть струится кровь. Воистину, это — картина охоты, картина магического обряда охоты»<sup>1</sup>.

Древние художники, в отличие от их нынешних собратьев, кажется, вовсе лишены были профессионального честолюбия. Они избегали работать там, где жили их соплеменники. Кроманьонцы селились, как правило, недалеко от входа в пещеру, если уж избирали этот вид жилища, а рисовали подальше от стойбищ, в сокровенной тишине труднодоступных подземелий. Но особенно любили они избирать «картинными галереями» пещеры, вовсе не приспособленные для жилья, где никаких следов повседневной жизни кроманьонца археологи так и не обнаружили<sup>2</sup>. Как раз Три Брата и Ляско с их труднодо-

---

<sup>1</sup> Н. Кюhn. Auf den Spuren des Eiszeitmenschen. Wiesbaden, — 1953. — в. 91–94.

<sup>2</sup> Х.-Г. Банди. Начала искусства: Общий обзор // История человечества. Т.1. М., 2003. — С. 2110.

ступностью и промозглостью оказались особенно желанными для древнего художника. Только там, где подходящих пещер не было, палеолитические художники создавали свои святилища под открытым небом, нанося изображения на поверхности скал, как, например, в Фош-Коа (Португалия, долина реки Коа) — палеолитическом святилище, открытом и описанном в 1992—1994 гг.

Следует заметить, что настоящие охотничьи культы известны из верхнего палеолита, но они не имеют ничего общего ни с пещерами, ни с живописью. Например, в 1934–1935 гг. в Мейендорфе и Штельмуре близ Гамбурга обнаружены Альфредом Рустом летние стоянки охотников на северных оленей близ пересохших ныне озер. В эти озера охотники опускали туши оленей, вкладывая им в грудную клетку большие, по 8—9 кг камни. Это происходило, судя по рогам жертв, в мае — июне и, видимо, знаменовало начало охотничьего сезона. Вода — образ Бога, первая добыча — Ему. В жертву приносили только самок. Следы подобных жертвоприношений обнаружены по всей северо-западной Европе (Нидерланды, Бельгия, Англия) и даже в Сибири (Мальта, Иркутская обл.)<sup>1</sup>. Здесь аналогий с охотничьими обрядами современных дикарей намного больше, чем в скальной живописи.

Но если живопись в верхнем палеолите не украшала быт и не помогала добыванию пищи, то зачем же старались пещерные художники? Современному, утилитарно мыслящему человеку, услаждающему себя пищей и, в лучшем случае, любованием красотой, трудно понять иные цели труда. Но странности палеолитической живописи заставляют искать нетривиальный ответ.

«Совершенно невероятно, — пишет Марингер, — что эти изображения, так расположенные, предназначались для ус-

<sup>1</sup> М. М. Герасимов. Палеолитическая стоянка Мальта // Советская этнография. Москва, 1958-№3. — С. 28–52.



лаждения глаз эстетствующих зрителей. Намерение художников скорее было противоположным — скрывать свои творения под покровом тайны»<sup>1</sup>. Кроманьонцы навыкли хоронить в земле своих мертвецов. И если они стремились оставить изображения поглубже в недрах земли, то, скорее всего, эти изображения имеют отношение не к надземному, но к тому подземному (инфернальному) миру. Они пытались скрыть изображения от глаз случайных зрителей, а часто и от зрителей вообще, следовательно, не человеку были предназначены они или уж точно не всякому человеку. Это были картины, предназначенные для обитателей подземного мира, для душ умерших и духов преисподней.

Это были картины того охотничьего рая, куда уходили предки и в котором они пребывали в ожидании воскресения. Духи, в отличие от живых, не могут поражать животных стрелами и копьями, но они нуждаются в крови жертвенных животных, чтобы там вести полноценную (полнокровную) жизнь и помогать обитателям этого мира. И потому изображены на сценах охоты истекающие кровью, умирающие животные. Это — вечно длящиеся жертвоприношения успешным. А сходящиеся и беременные животные вечно умножают стада жертвенных зубров, лошадей, медведей, оленей и горных козлов. Жизнь того мира не прекращается, и жертва не прекращается, и благоденствие предков не омрачается всегда возможным для кратковременно живущих здесь людей забвением. В отличие от современных охотников-магистов, художники франко-кантабрийских пещер не жалели времени для своих изображений. Над каждым сюжетом они работали многие месяцы, сначала размечая изображения штриховкой по камню, затем слой за слоем нанося краски, которые со тщанием готовились из смеси красителей со слюдой, кварцем и амброй. Стремясь, видимо, утвердить жертвенный характер

---

<sup>1</sup> J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man... — P. 75.

изображений, древние художники подмешивали в свои краски частицы сожженной плоти животных, их кровь и мозг, взятые, скорее всего, от телесных жертв. Если бы кроманьонцы так долго готовились к охотам, они успели бы много раз умереть с голоду, так и не дождавшись завершения художественного процесса. Райские «поля великих жертвоприношений» изображались в сокровенной глубине пещер.

Огромная пещера Трех Братьев и вскоре открытая рядом с ней еще одна палеолитическая «картинная галерея» Тук д'Одубер (Tuc d'Audoubert) создавались тысячелетиями, использовались в качестве мест священнодействий около двадцати тысяч лет и могут рассматриваться, как отмечает Джозеф Кэмпбелл, «в качестве одного из важнейших, если не самого значительного места магических и религиозных действий в мире»<sup>1</sup>.

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

Крупнейший специалист в области палеолитической живописи Андре Леруа-Гуран (André Leroi-Gourhan, 1911—1986) указал на ее интереснейшую особенность — «исключительное единообразие художественного содержания». «Образный смысл изображений, кажется, не изменяется с тридцатого до девятого тысячелетия до Р. Х. и остается одним и тем же от Астурии (западная часть Пиренейского полуострова. — А. З.) до Дона». Это явление сам французский ученый объяснил существованием «единой системы идей — системы, от-

<sup>1</sup> J. Campbell. Primitive Mythology... — P. 306.

ражающей религию пещер»<sup>1</sup>. Географические пределы этой «религии» можно еще расширить, имея в виду очень сходные с франко-кантабрийскими, хотя, безусловно, и несколько упрощенные «провинциальные» росписи Каповой пещеры Южного Урала. В чем причина, казалось бы, совершенно невозможного в ту далекую эпоху малочисленного и разделенного человечества единства и устойчивости художественного стиля, мы, скорее всего, не узнаем никогда.

Современные исследования дополнили открытия Леруа-Гурана. В 1994 г. в департаменте Ардеш (Франция) археолог Жан-Мари Шове обнаружил пещеру с замечательными многочисленными рисунками (около трехсот фигур, объединенных в панно). Пещера эта в честь первооткрывателя получила имя Шове (*Sauvet*). Возраст рисунков определен специалистами в 29—28 тысяч лет. Но они отнюдь не примитивны, отнюдь не первые опыты рисования, как предполагал А. Леруа-Гуран, указывавший, что палеолитическое искусство, возникнув около 30 тысяч лет назад в Ориньяке, достигло расцвета в 20—13 тысячелетиях и затем постепенно деградировало в мадленский период<sup>2</sup>. В Шове «продуманная композиция панно и отработанная техника рисования красных и черных фигур с применением растушевки»<sup>3</sup>, иными словами, монументальная доисторическая живопись самого высокого уровня, имеет не только единство сюжета, но и единство стиля с прекрасной мадленской живописью 18—15 тысячелетий. Другая замечательная своими фресками пещера — Коске (*Cosquer*, бухта Кассис, Буш-дю-Рон), открытая в начале 1990-х гг. в береговых скалах Французской

<sup>1</sup> А. *Leroi-Gourhan*. Le religions de la prehistoire (Paleolithique). P. 1964. — P. 83–84.

<sup>2</sup> А. *Leroi-Gourhan*. Prehistoire de l'art occidental. Paris, 1965. — Fig. 6.

<sup>3</sup> Ж.-П. Мозн. Доисторический период в действии. Современное состояние исследований (1988—2000) // История человечества. Т. 1. М., 2003. — С. 23.

Ривьеры. Вход в нее находится ныне на 37 метров ниже уровня моря, но, когда уровень моря из-за оледенения был метров на сто ниже нынешнего, пещера эта активно использовалась человеком. В ней также сохранились прекрасные изображения, сделанные около 27 тысяч лет назад<sup>1</sup>. Изображения, датированные 28—24 тысячелетиями, обнаружены в 1990-е годы под сталактитовыми наплывами в пещере Арси-сюр-Кюр (департамент Ионн)<sup>2</sup>. Следовательно, или ранние примитивы кроманьонцев еще не открыты, или палеолитическая живопись появляется неожиданно сразу на высочайшем уровне, и такое мгновенное озарение и овладение мастерством требует объяснений, которые пока никто не может дать.

Пространственное единство и временная устойчивость стиля являются косвенным свидетельством того, что равно и для ориньякского, и для мадленского охотника живопись являлась не развлечением, не искусством для искусства, но значительнейшим для жизни делом. Пасущиеся в полях иного мира, спаривающиеся и размножающиеся животные, которых в этом мире верхнепалеолитические охотники приносили в жертву, ища соединения с Богом, должно быть, отражали их веру в вечно длящееся жертвоприношение, свершающееся в том прекрасном мире, куда, завершив земной путь, уходят люди, искавшие единения со своим Творцом еще в этой жизни.

Вместе с натуралистическими изображениями животных в «картинных галереях» палеолита встречается множество загадочных знаков, смысл которых никто не может объяснить убедительно, — от простых точек или групп точек до сложных орнаментов (домино, меандр, зубчатых форм и т. п.). Скорее всего, здесь перед нами какие-то носители ин-

<sup>1</sup> J. Clottes; J. Courtin. La Grotte Cosquer. Paris, 1992.

<sup>2</sup> D. Baffier; M. Girard. Les Cavernes d'Arcy-sur-Cure. La Naison des roches. Paris, 1998.

### Лекция 3. Религия верхнего палеолита

формации, расшифровать суть которых нам вряд ли когда-нибудь удастся<sup>1</sup>.

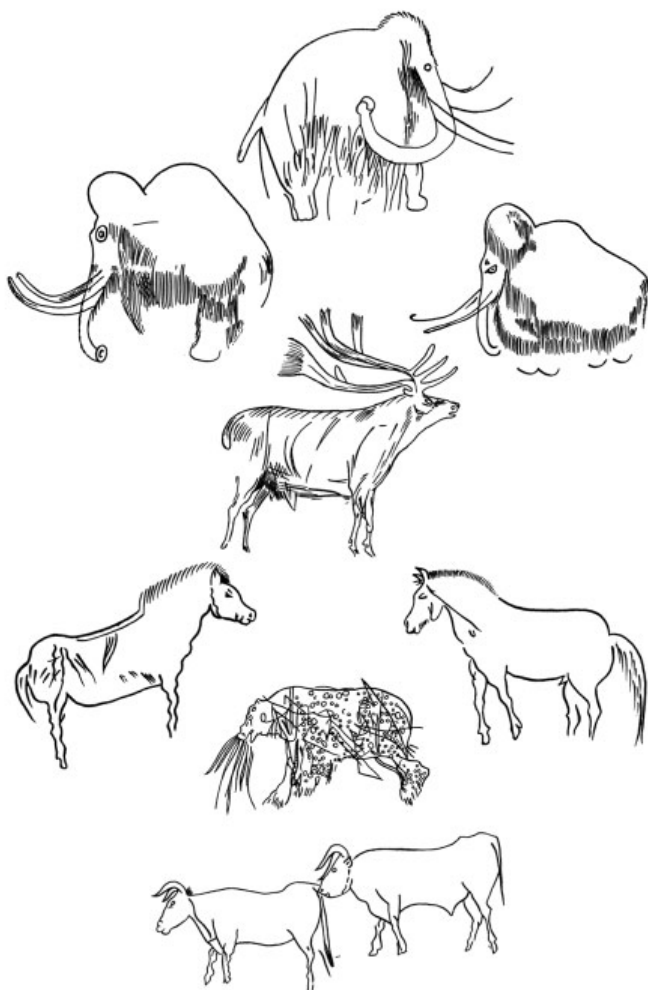
А. Леруа-Гуран подсчитал частотность сюжетов, избираемых верхнепалеолитическими художниками Франции и Испании. Нижеприведенная таблица, обобщающая данные, имевшиеся к 1965 году, может немало сказать о религиозных воззрениях и практиках кроманьонца<sup>2</sup>.

Вид искусства Сюжет	Наскальные изображения	Малые формы			Всего
		Ста- туэтки	Укра- шения	Орудия	
Кошки	23	11	-	2	36
Медведи	24	24	2	-	50
Мамонты	79	5	1	2	87
Носороги	9	4	-	1	14
Лошади	313	42	22	28	405
Благородный олень	68	9	-	7	84
Лань	64	16	-	6	86
Северный олень	36	66	1	12	115
Бык	71	14	1	-	86
Зубр	209	39	3	10	261
Горный козел	78	18	3	14	113
Птицы	5	8	-	4	17
Рыбы	7	6	2	35	50
Мужчины	47	19	2	5	73
Фаллосы	4	2	1	13	20
Женщины	7	36	2	-	45
Вульвы	113	15	5	2	135
Раны	19	6	-	-	25
Зубчатые знаки	51	10	3	28	92

<sup>1</sup> Х.-Г. Банди. Начала искусства: Общий обзор // История человечества. Т.1. М., 2003. — С. 210.

<sup>2</sup> А. Leroi-Gourhan. Prehistoire de l'art occidental. Paris, 1965.

## Религиозный смысл верхнепалеолитической живописи



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

Мы видим, что в сюжетах верхнепалеолитических художников абсолютно доминируют копытные — лошади, олени, лани, зубры, дикие быки, туры, козлы. Намного реже встречаются мамонты и медведи. Столь же редко люди. При том в монументальном пещерном искусстве предпочтение отдается мужчине, а в прикладном и статуарном — женщине. В наскальной же живописи часто изображается женское лоно — рождающая, возрождающая сила земли (если мы правильно интерпретируем эти весьма символические изображения как вульвы). Мелкие животные изображаются в монументальном искусстве редко и, скорее, как элемент пейзажа. Изображения растений крайне редки. Поскольку копытные и в более поздние эпохи религиозной истории человечества оставались главным объектом животных жертвоприношений, статистика Леру-Гурана подтверждает наше предположение: живопись пещер — это по преимуществу вечно длящееся жертвоприношение — посвящение жертвенных животных Богу и через это посвящение и вкушение действительных жертв соединение с Богом человека-жертвователя.

В эпоху верхнего палеолита религиозный гений человечества делает великое открытие. Можно, нарисовав изображение жертвы, быть уверенным, что она вечно будет приноситься, независимо от участия людей в тайнодействии. Жертву телесную, которую, судя по остаткам пищи на могилах, приносили уже неандертальцы, а то и синантропы, кроманьонец дополнил жертвой изображенной, но оттого не менее значительной, а напротив, не единовременной, но вечной. В великом поединке со смертью человек начал осваивать новый прием, который, казалось бы, приближает победу.

Можно ли полагать этот новый прием магическим? Большинство исследователей верхнепалеолитической живописи, как бы они ее ни объясняли, однозначно говорят — «да»<sup>1</sup>.

---

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

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

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

В отличие от религиозного сознания, сознание магическое стремится овладеть духовным миром, подчинить его своей во-



ле. Религиозное же сознание, напротив, желает само, избавившись от своеволия, подчинить себя воле своего Создателя — Бога. «Хотя бы я и прав был, но... буду умолять Судью моего» [Иов 9,15] — эти слова многострадального Иова есть абсолютное проявление именно религиозного воззрения на Бога.

Сама по себе палеолитическая живопись не позволяет нам, как бы мы ее ни интерпретировали, безусловно определить ее как магическую или религиозную. Очень часто и религия, и магия пользуются одними и теми же объектами, вкладывая в них различный смысл и преследуя вовсе не сходные цели. В руках палеоантрополога имеются только материальные объекты, и, если он не увидит за ними определенный духовный смысл, он может их с равным успехом считать и магическими, и религиозными.

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

А. Бруннер указал на важнейшее отличие содержательной стороны магии от религии: «Мы можем рассматривать магию как нечто враждебное собственно религии, утверждающееся по мере увядания религиозной жизни и подмены идеи Бога интересом к иным духовным сущностям»<sup>2</sup>. Это последнее замечание очень важно. Магист не может уютно жить с Богом. Своим Творцом он овладеть не может, а потому предпочитает забыть о Нем, вынести Его «за скобки» и остаться в мире духов — таких же сотворенных сущностей, как и он сам, с которыми иметь дело попроще.

<sup>1</sup> А. Е. Jenssen. Gibt es Zauber handlungen // Zeitschrift für Ethnologic. В. 75 (1950).

<sup>2</sup> А. Brunner. Die Religion. Freiburg, 1956.

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

## ИДЕЯ БОГА В ВЕРХНЕМ ПАЛЕОЛИТЕ

Вернемся ненадолго к брьонскому захоронению. Когда ориньякские охотники хоронили своего товарища, то они положили рядом с его телом посыпанные охрой бивни мамонта и накрыли тело лопатками мамонта. Эта особенность погребального обряда была повсеместно распространена в Евразии 35—20 тысяч лет назад. В могилах времени Ориньяка и Солютра постоянно встречаются части черепов мамонта и его клыки. В самом Солютре, давшем название культуре, в валлийском Пэйвилэнде, в немецком Клаусе, на пространствах Великой южнорусской степи — повсюду археологи встречают захоронения этого типа. В Вестонницах даже связанную, лишенную какого-либо погребального инвентаря женщину похоронили все же под лопаткой мамонта. В Предместье склеп ориньякских охотников также был устроен из лопаток мамонта. На Десне К. Поликарпович обнаружил в 1935 году тридцать черепов мамонта и десяток бивней, уложенных кругом двух землянок. Здесь же обнаружил он и десять овальных пластинок мамонтовой кости от 15 до 26 см длиной с геометрическими насечками, близкими к «реву» из Ля Роша и австралийским ревунам. Сам Поликарпович назвал свою находку «верхнепалеолитическим святилищем». Ревуны указывают, что оно как-то было связано с миром предков. На Северских равнинах Северо-Восточной Украины никаких пещер найти невозможно, и потому, видимо, создатели святилища на Десне были вынуждены довольствоваться специально отрытыми землянками для совершения заупокойных обрядов и общения с душами предков.

### Лекция 3. Религия верхнего палеолита

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

Хотя мясо слонов вполне съедобно, а некоторые части тела — просто деликатес и до сих пор высоко ценятся гурманами, такая гастрономия была сопряжена для ориньякского охотника с очень большим, вряд ли оправданным риском и трудом. Вокруг было полно не менее вкусной, но существенно более доступной дичи (олени, кабаны, лоси, зайцы), а так-



Поражаемый дротами зубр  
(пещера Нио, Франция)



Шерстистый носорог  
с вонзенными в него стрелами  
(Ла Коломбьер)



Жертвоприношение зубра. Костяная палетка из Абри Раймонден  
(Дордонь, Франция)

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

же рыба и птица были вполне достижимы после изобретения мощного (в человеческий рост) лука и оперенных стрел, гарпуна, остроги, рыболовной сети и удочки с крючком из рыбьей же кости. Нам кажется, что в мамонте может привлекать возможность зараз добыть огромное количество мяса. Но такое количество мяса охотнику могло быть и не нужно или нужно только в начале зимы, когда мороз мог предохранить добычу от порчи. Ведь жили ориньякские и мадленские охотники не бесчисленными дикими ордами, а небольшими группами по 6—12 человек. Наличие туш огромных животных около стана только соблазняло хищников тундры разделить эту добычу с человеком и тем самым могло подвергать жизнь людей неоправданной опасности.

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

«Не имел ли кроманьонец намерения помещать своих умерших под покров этого громадного животного, самые размеры которого должны были отпугивать злых духов», — высказывает предположение Дж. Марингер<sup>1</sup>. Но вряд ли размеры убитого зверя могут отпугнуть сами по себе даже гиену и орла-могильщика. Скорее, размеры и мощь мамонта были для ориньякского охотника образом всемогущего Высшего Существа, точно так же как для неандертальцев таким образом всемогущества был пещерный медведь.

Примечательно, что и современные пигмеи Тропической Африки никогда не охотятся на слона просто ради мяса. Эта опасная и трудная для них охота всегда сопряжена с жертво-

<sup>1</sup> *J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man...* — P. 137.

приношением. Слона они считают воплощением Высшего Бога, духом, покровителем человека. Перед ним извиняются за то, что его убили, самые вкусные части (например, хобот) хоронят в земле, а мясо едят с благоговением, в надежде причаститься высшей небесной Силе. Аналогию этих обрядов с обычаями кроманьонца впервые усмотрел П. Вернар<sup>1</sup>.

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

В святилищах верхнепалеолитических пещер иногда находят маленькие глиняные модельки шатров или землянок. Предполагают, что это — жилища душ умерших<sup>2</sup>. В пещере Фон-де-Гом (*Font de Gaume*, Дордонь, Франция) в таком домике стоит мамонт с громадными бивнями. Может быть, это дух умершего, уподобившийся уже своему божественному Творцу? В Куньяке (*Cougnac*, Дордонь, Франция) имеется наскальное изображение мамонта, внутри головы которого начертана человеческая фигура с раскинутыми руками. Что это — случайное наложение или символ единства человека с Богом? Увы, на эти вопросы мы вряд ли получим когда-либо убедительный ответ. Но то, что в свое историческое бытие челове-

---

<sup>1</sup> P. Wernert. Culte des cranes: Représentation des esprits des défunts et des ancêtres // L'Histoire générale des religions. P. 1948. P. 51–102.

<sup>2</sup> H. Breuil. Pratiques religieuses chez les humanites quaternaires // Scienza e Civiltà. 1951. P. 45–75.

чество вступает с твердой идеей теозиса (обожения) как высшей для человека цели, заставляет и к этим странным палеолитическим изображениям отнестись с большим вниманием.

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

А. Зотз обнаружил в пещере Рейерсдорф (*Reyersdorf*, Глац, Силезия) вместе с памятниками мадленской культуры черепа медведей в нишах и на вершине камня. Один из черепов, принадлежавший медведице, был поставлен в специально устроенный «шкаф» и прикрыт камнем. В хорошо сохранившемся черепе отсутствовала правая теменная кость, через это отверстие, видимо, был удален мозг. Аналогичные находки были сделаны А. Лемози в Пеш Мерль (*Pech-Merle*, Франция). Здесь головы пещерных медведей составляли одно целое с вылепленными из глины их туловищами. Кости же от медвежьих туш были похоронены тут же в специальных ямах. В пещере Шове (*Sauvet*) череп медведя лежит на большой каменной глыбе в центре зала. «Животное считалось не возможной добычей, а скорее „царем“ пещеры», — отмечают в связи с этой и рядом аналогичных находок в той же пещере исследователи<sup>1</sup>. Находки эти, как нетрудно заметить, очень сходны с неандертальскими из Драхенлоха, Зальцзофена и Петершеле.

В другой силезской пещере, Хелльмишхелль (*Hellmichhöhl*), А. Зотз сделал в 1936 году еще более интересную находку. Недалеко от входа он обнаружил специально захороненную голову молодого (2–3 года) пещерного медведя вместе с костями бурого медведя. Археолог обратил внимание, что

<sup>1</sup> Ж.-П. Мозн. Доисторический период в действии. Современное состояние исследований (1988—2000) // История человечества. Т.1. М., 2003. — С. 26; J. Clottes; D. Lewis-Williams. *Le Chamanes de la préhistoire*. Paris, 1996.

зубы пещерного медведя были тщательно спилены незадолго до его гибели (дентин на спилах не успел восстановиться полностью). В черепе были найдены орудия раннеориньякского времени. Вскоре после опубликования Л. Зотсом этой находки этнолог В. Копперс подсказал ее современную аналогию. Оказывается, у гиляков и айнов Сахалина и Курил еще в начале XIX века был замечен обычай так называемого медвежьего праздника. Зимой, после солнцеворота, специально выращенный в неволе 2–3-летний медведь после торжественных ритуалов приносится в жертву. Его полагают посланцем к великому духу, и, по убеждению айнов, он будет ходатайствовать за племя перед этим духом в течение всего года и особенно будет споспешествовать охотникам. Примечательно, что незадолго до жертвоприношения зубы жертвенного медведя спиливаются, «дабы он не причинил вреда во время празднеств». «Обычай, бытовавший в эпоху палеолита, сохранился до наших дней среди окраинных народов Северной Азии», — указывал Копперс<sup>1</sup>.

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

Но сохранение обряда у айнов и гиляков вовсе не значит, что и объяснения его сути дошли до нас в неизменном виде. Обитатели Курильской гряды и Сахалина не в состоянии раз-

---

<sup>1</sup> *W. Koppers. Künstlicher Zahnschliff am Bäre im Altpaläolithikum und beiden Ainu auf Sachalin // Quartär. 1938. P. 97–103.*

умно объяснить, зачем они мучают и без того обреченного на жертву и притом весьма почитаемого, в принципе, зверя. «Таков обычай», — отвечают они на все расспросы этнолога. Да и то, что дух принесенного в жертву медведя идет к Великому Духу гор, не есть ли позднейший домысел?

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

Событие давно забыто гилеяками, ритуал превратился просто в жестокий обычай, а убитое животное уходит теперь к горному духу, чтобы помогать племени в охоте в наступающем году. Но повсеместный страх и уважение, связанные с медведем по сей день среди народов Северной Евразии, указывает нам на значительно более важную роль, игравшуюся этим животным прежде. В палеолитической живописи изображения медведей редки — он, видимо, не входил в число жертвенных животных заупокойного культа, а имел отношение к миру живых. Но там, где медведь все же изображается, он часто имеет элементы иных животных — то морду волка, то хвост зубра. Встречаются и изображения людей в шкурах медведей, с медвежьими головами. Древний художник как бы старался сказать, что почитается не медведь сам по себе, но существо, им отображаемое, и потому нет ничего предосудительного в смешении черт, присущих различным животным, а то и человеку. Это последнее особенно знаменательно. «В нашем распоряжении есть достаточно свидетельств палеолитического искусства, чтобы высказать, по крайней мере, предположение, что охотники и художники... почитали в образе медведя какую-то высшую силу или существо...», — подчеркивает Дж. Марингер<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man... — P. 73.



Если останки медведя редко встречаются в могилах крома-ньонцев, то старая символика рогов продолжает связываться с заупокойными представлениями. Отношение к рогу как к символу божественного могущества перешло на бивни и даже иные кости скелета мамонта, который поражал древнего человека своей мощью еще более, чем зубр или олень. Но там, где мамонтов нелегко было поймать, приходилось ограничиваться рогами оленя, горного козла, а то и газели (Передний Восток). На пространствах французского Центрального Массива, где из-за сложного пересеченного рельефа мамонты были редки, в захоронениях обычно встречаются черепа и рога благородного или северного оленя. Они сопутствуют в вечность не только мужчинам охотникам, но и женщинам (пещера *Saint Germain la Rivière*, Жиронда, Франция) и потому никак не могут считаться простыми охотничьими трофеями. Это — знак божественного присутствия, надежда на приобщение к вечной, божественной жизни. В Солютре мужчина был похоронен в склепе в 1,8 м высоты, а внутри и рядом со склепом были заботливо положены рога от 80 северных оленей и части костяка мамонта. В пещере Кафзех, на финикийском побережье Средиземного моря, тринадцатилетний подросток лежал в могиле лицом к небу. На скрещенных крестообразно его руках покоились рога лани<sup>1</sup>.

Однако ни древний культ медведя, ни рога оленей и бивни мамонта в могилах соплеменников не могли полностью успокоить рвущуюся за пределы этого земного и временного мира душу человека верхнего палеолита. Быть может, его предельные ожидания и упования сохранила для нас удивительная пещера Ляско (*Lascaux* — Монтиньяк, Дордонь, Франция). Пещера эта, названная «палеолитической Сикстинской капеллой» из-за исключительной красоты и многообразия нахо-

---

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

дящихся на ее стенах живописных изображений двадцатитысячелетней давности (большинство специалистов относят живопись Ляско к Мадденской эпохе), была обнаружена совершенно случайно в сентябре 1940 г., когда четыре мальчика заинтересовались глубокой ямой, открывшейся под корнями вывороченного бурей дерева. Ныне пещера Ляско — всемирно прославленный музей.

В пещере Ляско, которая, скорее всего, была исключительно святилищем, но не местом обитания кроманьонца, нас встречают некоторые изображения и по сей день никем не объясненные сколько-нибудь удовлетворительно. Начать с того, что в первом же зале процессию разнообразных животных «ведет» по сводам странное трехметровое существо. Оно имеет хвост оленя, заднюю часть дикого быка, горб зубра. Задние ноги напоминают слоновьи, передние — конские. Головой животное это подобно человеку, а от темени отходят два длинных прямых рога, каких вовсе не сыщешь в животном мире. Зверь этот, по мнению ряда исследователей, являет собой женскую особь с подчеркнутыми признаками беременности<sup>1</sup>.

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

<sup>1</sup> *J. Maringer. The Gods of the Prehistoric Man... — P. 94–95.*

чем тогда понадобилось кроманьонцам это странное существо?

«В подземных святилищах, — указывает французский искусствовед и палеоантрополог, ученица Леруа-Гурана, А. Ламин-Эмперэр, — более многочисленны знаки... изображения фантастических животных, существ полузвериной-получеловеческой природы, схематические изображения людей. Напротив, в памятниках на открытом месте изображения преобладают над знаками, «реалистическая» трактовка над схематической, изображения хорошо известных животных над фантастическими, женские образы над мужскими...»<sup>1</sup>. В чем смысл замеченной Ламин-Эмперэр закономерности?

Чтобы понять это, попробуем проследовать вслед за стадом, предводительствуемым «чудищем», вглубь пещеры. После немалых усилий протискивания по узким коридорам мы наконец оказываемся в последнем, находящемся глубоко под землей, небольшом зале. Стены его сохранили следы красной охры. Вспоминаются слова одного из крупнейших специалистов по доисторической религии Марии Гимбутас: «Пещеры, расселины, провалы земли являются естественными явлениями исконной утробы Матери. Идея эта уходит в глубину палеолита, когда узкие подземные проходы, овальные залы пещер, трещины окрашивались в красное. Этот красный цвет символизировал цвет детородных органов Матери»<sup>2</sup>. И хотя, скорее он понимался шире — как цвет крови и жизни, — нельзя не представить себя в утробе земли, находясь во внутренней пещере Ляско. Может быть, это та самая утроба, которая была видна извне в первой пещере, — утроба, которой обладало странное чудовище с прямыми рогами. Может быть, это и есть утроба земли, в которую погружают умерших при

---

<sup>1</sup> *Laming-Emperaire. Le signification de l'art rupestre paleolithique. Methode et application. P., 1962. — P. 293.*

<sup>2</sup> *M. Gimbutas. The Old Fertility Goddess of Old Europe // Dialogues d'histoire ancienne. P., 1987. P. 21.*

захоронении и из которой ждут их возрождения? Та утроба, вход в которую (вульварная символика) так часто изображался на стенах пещер кроманьонцами? А может быть, это, подобно египетской Нут, «небесная корова», уже принявшая в свое чрево души умерших кроманьонцев? Увы, рисунок не может сказать нам всего.

Но среди всех изображений, оставленных мадленскими художниками в Ляско, нет фрески более загадочной, чем знаменитая сцена «трагически закончившейся охоты» в «апсиде» второго зала пещеры. Ее исключительную значительность для древних посетителей Ляско признают практически все исследователи<sup>1</sup>. Не является ли в действительности эта «охотничья сцена» древнейшим известным нам развернутым изображением представлений о посмертной судьбе доисторического человека? На левой части фрески написан уходящий шерстистый носорог, отделенный от основного изображения тремя рядами по две точки в каждом. Носорог этот то ли реальный виновник гибели охотника, похороненного под изображением, то ли символическое изображение зла смерти. Характерно, что, в отличие от мамонта, зубра, тура и оленя, носорог, если вспомнить таблицу Леруа-Гурана, очень редко становился сюжетом палеолитической живописи, а рога и кости носорога практически не использовались в захоронении мадленцев.

Вглядимся в изображения внутренней пещеры. Они странны. Мы увидим существо с человеческим телом, но с четырьмя пальцами на руках и ногах и с птичьей головой. Существо это лежит навзничь, раскинув руки и вытянув ноги, подобно телу, положенному в могилу. Но художник почему-то изобра-

<sup>1</sup> *J. Campbell* считает эту сцену магической охотой, актом «черной магии» по аналогии с некоторыми обрядами австралийских аборигенов: *Primitive Mythology...* — Р. 300–303; аббат Брель — реалистической «драмой на охоте»: *H. Breuil. Quatre cents siècles d'art pariétal. Montignac, 1952.*

зил у этого умершего мужские половые органы в состоянии готовности к соитию. Птицеголовость, птицелапость (четыре пальца — лапка птицы) — все это признаки духа, оторвавшегося от бренности земли в таинственном полете. Фаллос — символ жизни и жизнедательной силы. Художник желал показать, что изображенный — дух живой, имеющий свою силу с собою. Прямо перед лежащим человеко-птицей стоит громадный зубр. Он опустил голову, увенчанную мощными рогами, и смотрит на лежащего. Его грива поднялась дыбом, хвост также поднят вверх, что показывает высокую возбужденность зверя. Его мужские части подчеркнуты с какой-то особой гипертрофией. Они столь велики, что иногда их считают «вывалившимися от удара копьём внутренностями». Этот огромный рогатый, полный великой силы бык, стоящий над «живым умершим», скорее всего, то самое существо, присутствие которого в могиле символически отображали бивнями мамонта, рогами оленя или зубра. Это — Он Сам. Художник подчеркнул его величайшую жизнедательную силу. Он — источник и податель жизни. Тот, кто после смерти приходит к Нему, тот будет жить. Потому-то и умерший изображен с фаллос эректос.

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

Стоящий над умершим зубр поражен, кажется, тяжелым копьём. Он и податель жизни, и жертва за жизнь. Представление это может показаться слишком сложным для ориньякских охотников, но вспомним, что именно с таким представлением о гибели и победе над смертью подателя жизни (Осирис в Египте, Думузи в Шумере, Яма в ведах) входит человечество в религиозную историю пять тысяч лет назад. Идея единства жертвоприношения, жертвы и жертвователя — идея очень

древняя. «Жертвою Боги пожертвовали жертве», — провозглашают, например, веды [RV. 10.90.16.1].

В недавно открытой пещере Шовэ есть изображение зубра с нарисованными поверх него многочисленными красными отпечатками человеческих кистей рук. На большинстве кистей один или несколько пальцев загнуты, и это, должно быть, передает какую-то информацию, непонятную нам. Но само изображение человеческих ладоней поверх фигуры зубра почти наверняка свидетельствует о том чувстве причастности, которое испытывали к зубру кроманьонцы, которые «наложили на него руки». Изображение лошади с наложенными на нее изображениями шести рук имеется и в пещере Коске, и в некоторых иных палеолитических «галереях». Через много тысячелетий подобный же прием отображения причастности мы встретим в неолитических фресках Чатал-Хююка, в стенописи австралийского мезолита и во многих иных местах. Да и современный христианин, касаясь ладонью или целуя почитаемую им икону или гробницу святого, не совершает ли действие, совершенно аналогичное изображенному 29 тысяч лет назад в пещере Шовэ?

Близ фрески во внутреннем зале Ляско в земле найдены остатки светильников, каменные лезвия. Видимо, посвященные в таинства жизни и смерти совершали в этой окрашенной охрой пещере свои обряды, слов и действий которых мы не узнаем никогда<sup>1</sup>.

С фреской Ляско совпадает изображение на палетке из пещеры Абри Раймондон (*Abri Raymondon*. Дордонь, Франция). Только здесь действие происходит не в потустороннем, но в земном мире, и не закланный в жертву зубр животворит умершего, а люди приносят в жертву зубра, надеясь, должно быть, через эту жертву соединиться с первообразом, с тем ве-

<sup>1</sup> D. Davenport; M.A.Jochim. The Scene in the Shaft at Lascaux // *Antiquity*. Vol. 62. — L., 1988. — P. 558–562.

ликим Существом, символом Которого был для кроманьонца зубр. На палетке изображено жертвоприношение — голова зубра на уже освобожденном от мяса костяке и две передние ноги, отсеченные и лежащие перед головой. По обе стороны зубра стоят люди. Это — участники жертвоприношения, жертвенной трапезы. У одного из них в руке нечто наподобие пальмовой ветви<sup>1</sup>.

Фреска Ляско и палетка из Раймондон — две части целостной картины религиозных упований человека верхнего палеолита. На палетке мы видим жертвоприношение в мире людей, на стенах пещеры — результат (и одновременно причину) этого жертвоприношения в мире богов, куда так желал попасть человек, пройдя рубеж земной жизни. Можно привести немало примеров находок остатков таких жертвоприношений, какое изображено на палетке из Раймондон. Например, в Ла Шапель-о-Сант (*La Chapelle-aux-Saints*) перед входом на неандертальское «кладбище», под камнем, лежали голова, грудь и передние ноги северного оленя. Животные для жертвы были взаимозаменяемы, но смысл жертвоприношения от этого не менялся.

### «ВЕЛИКИЙ КОЛДУН»

Таинственные изображения животных, то приносимых в жертву, истекающих кровью, то стоящих посреди какой-то конструкции, то заимствующих детали от разных видов живых существ, весьма распространенный сюжет верхнепалеолитической живописи. О том, что пытался выразить через эти изображения древний человек, можно только догадываться. Смешение частей от разных животных в одной фигуре, что мы так отчетливо замечаем в Ляско, преследует определенную цель — показать, что «в том мире» все не так, как в этом. Такие смешанные изображения очень часты. Они как

---

<sup>1</sup> J. Maringer. *The Gods of Prehistoric Man...* — P. 64.

бы разбирают наивное представление ученых, что древние полагали Богом зубра или медведя и объясняют нам с предельной для доисторического охотника ясностью — нет, не зубр есть Бог, но зубр — это символ Бога. И там, где возможно, лучше нарисовать зубра не совсем настоящим, чтобы этой символичностью никто не обманулся и не принял тварный образ за первообраз. Но часто эти смешанные изображения перестают быть чисто звериными. В них то там, то тут начинают проглядывать человеческие черты. То корпус, то ноги, то лицо этой странной фигуры обнаружат человеческое. «Это колдуны в масках», — говорят иногда исследователи.



«Великий колдун».

Ученые вполне условно называют верхнепалеолитические изображения этого типа — «Великий колдун». В чем их действительный смысл, кого изображают они, никто не знает, и мы можем строить только догадки о сути сюжетов, представленных здесь изображениями из французских пещер Труа-Ферр и Лурд: а) из Лурдской пещеры (Франция); б) изображение из пещеры Труа-Ферр, Монтескьё-Авантес (Южная Франция).



Но, безусловно, это не маски. Это все те же составные фигуры «инога мира».

В пещере Три Брата так же, как и Ляско, бывшей, как мы помним, святилищем, а не жилищем, таких составных фигур очень много. Но над всеми ими, в самой глубине пещеры, на высоте пяти метров, царит изображение удивительного существа 75 см высотой и 37 см шириной. По мнению одного из первых посетителей пещеры профессора Кюна, «изображение это жутко до содрогания»<sup>1</sup>. У него торс зверя, хвост и уши волка, глаза филина, рога оленя, но руки, ноги и сама постанова корпуса человеческие. Существо с хвостом лошади, рогами оленя, но с бородатым мужским лицом встретится нам в Лурдской пещере. Иные исследователи наивно говорят, что изображенный — сам художник в ритуальном убранстве, а изображение не более чем попытка самовыражения<sup>2</sup>. Посвятив немало страниц анализу изображений и пространственных форм пещеры Три Брата, Джозеф Кэмпбелл резонно возражает: «Что бы ни свершалось в этой пещере, можно с уверенностью утверждать, что древнее действие в ней имело так же мало общего со стремлением к художественному самовыражению, как и священнодействие Папы, когда он служит понтификальную мессу в соборе Святого Петра в Риме»<sup>3</sup>.

Аббат Брель назвал изображенного в этих пещерах «богом охотников», Марингер — «великим колдуном». В чем действительный смысл этих изображений, кого изображают они, никто не знает, и мы можем строить только догадки о сути сюжетов из пещер Трех Братьев и Лурда, вглядываясь через изображенные фигуры в духовный мир художника

<sup>1</sup> H. Kühn. Auf den Spuren des Eiszeitmenschen. Wiesbaden, — 1953. — В. 96.

<sup>2</sup> H. Kühn.... В. 94–95; C.S.Coon. The Origin of Races.— N.Y., 1966. — P. 103.

<sup>3</sup> J. Campbell. Primitive Mythology... — P. 310—311.

и «заказчиков» этих странных фресок, следуя совету Коллингвуда: «События истории никогда не выступают как простые феномены, картины для созерцания. Они объекты, и историк смотрит не „на них“, а „через них“, пытаюсь распознать их внутреннее мысленное содержание»<sup>1</sup>. Попробуем распознать и мы, какие первообразы побуждали древних художников изображать на стенах пещер странные образы «колдунов».

Определение аббата Бреля относится к религии, определение Марингера — к магии. Для нашей христианской иконографии эти рогатые звероподобные, козлоногие существа с подчеркнутыми мужскими частями конечно же духи зла, черти. Но не забудем, что десятки тысяч лет назад человек мыслил в иных образах. Члены жертвенного животного напоминали ему объект жертвы, рога — могущество Бога, фаллос — жизнедательную силу. А когда древний художник придавал этому «богу охотников» какие-то собственные, человеческие черты, он делал великий и дерзновенный шаг в познании Абсолютного начала бытия. Кроманьонец увидел какое-то сходство между собой, маленьким, затерянным среди диких пространств неосвоенного еще мира существом, и могущественным Творцом этого мира. Придавая великому Богу-Зверю человеческие черты, он, должно быть, хотел показать, что он сам сродни божественному и потому смеет рассчитывать на благосклонность «того мира». Может быть, так думали и раньше, но человек верхнего палеолита, овладев живописным искусством, сумел показать наглядно, хотя и в причудливых для нас формах, что Великий Бог и он сам в чем-то подобны друг другу. В Великом Звере проступили человеческие черты, а в человеке — подобия Великого Зверя.

Может быть, на некоторых «фресках» действительно изображены древние жрецы, которые, совершая в глубине пещер

---

<sup>1</sup> Р. Дж. Коллингвуд. Идея истории. М., 1980. — С. 204.

свои обряды, одевались так, чтобы уподобиться Великому Зверю, может быть даже, их облик послужил образцом для древнего художника в изображении высших сил — в сущности, все это ничего не меняет. Кроме необычного для нас иконографического решения, ничто не позволяет говорить «великий колдун» при взгляде на эти изображения. И связь с заупокойным ритуалом, и безусловные ассоциации с жертвой, и надежда, очень явно обозначенная, на преодоление смерти через соединение с Творцом — все это позволяет согласиться скорее с Брелем, нежели с Марингером.

«Первобытный человек осознает в своем духовном мире некую противоположность между магией и религией, хотя и в иной форме, чем мы... Магия по отношению к религии является вторичной. Теперь невозможно установить наличие какой-то стадии без магии. Но теоретически магии предшествует религия... знакомство с силой, могущей приносить помощь или несчастье. Нельзя злоупотребить чем-то, прежде чем это нечто имеется в наличии. И если магия рассматривается уже первобытными людьми как *corruptio optimi*, то она предполагает нечто, что для них является важнейшим в жизни», — разумно указывает архиепископ Натан Зедерблом<sup>1</sup>.

Когда древние охотники спускались в темноту пещер, освещая свой путь неверными огоньками светильников, они шли не совершать колдовские радения, но просить у Великого Подателя Жизни удачи в этом мире, а главное, победы над вечным врагом человека — смертью. У нас нет никаких объективных данных, позволяющих считать человека верхнего палеолита магистом, но в нашем распоряжении есть множество свидетельств его напряженного религиозного искания. «Односторонние утверждения о художественной магии палеоли-

---

<sup>1</sup> Н. Зедерблом. Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука. М., 1998. — С. 281. (Классики мирового религиоведения)

тического человека звучат крайне неубедительно. Напротив, его искусство все наполнено культовым и религиозным содержанием», — заключает Карл Нарр<sup>1</sup>.

## «ПАЛЕОЛИТИЧЕСКИЕ ВЕНЕРЫ»

Еще одним кругом верхнепалеолитических находок, имеющих значение, выходящее за пределы этой обыденной повседневной жизни, являются многочисленные фигурки, рельефы и рисунки женщин. Разумеется, и этот сюжет был сначала истолкован вполне материалистично, как проявление эротических наклонностей древнего человека. Но надо сознаться, эротизма в большинстве этих изображений немного. Фигурки палеолитических «венер», относящиеся большей частью к Ориньяку и в Мадлене исчезающие, показывают, что интерес к женщине тридцать тысяч лет назад весьма отличался от нынешнего. Лицо, руки и ноги проработаны в этих фигурках очень слабо. Подчас вся голова состоит из одной пышной прически, но вот все, что имеет отношение к рождению и кормлению ребенка, не просто тщательно прописано, но, как кажется, преувеличено. Огромный зад, бедра, беременный живот, отвисшие груди. Палеолитическая Венера — это не грациозное создание, пленяющее воображение современного мужчины, и не цветущая женственность луврской Афродиты, но много рожавшая мать. Таковы наиболее известные «венеры» из Виллендорфа (*Willendorf*, Австрия), Савиньяно (*Savignano*, Италия), Леспюжю (*Lespugue*, Франция). Таков и примечательный рельеф из Луссель (*Laussel*, Франция), на котором стоящая в фас женщина держит в правой, согнутой в локте руке массивный рог, очень напоминающий роги изобилия, но, скорее всего, это — знак присутствия Бога-Зубра.

---

<sup>1</sup> К. Нарр. Approaches to the religion of early paleolithic man // History of Religions. 4. (1964). P. 17.

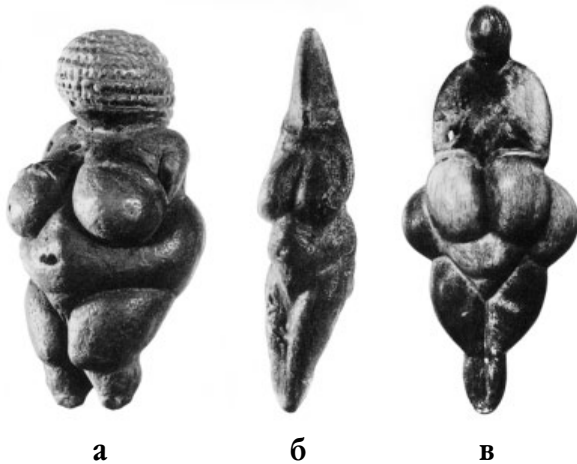
Женские фигурки из камня и кости, безликие, но с подчеркнутыми признаками женского, рождающего естества, были очень широко распространены в верхнем палеолите по всей Северной Евразии от Пиренеев до Саян и Прибайкалья (Мальта<sup>1</sup>, Майна на Енисее). Почти безусловно они отражали возрождающую к вечной жизни материнскую утробу земли. И не то чтобы палеолитический художник просто не умел или не желал изображать женскую красоту. На нескольких памятниках мы можем видеть, что он, в принципе, прекрасно это делал. Знаменитая женская головка слоновой кости из Брасемпуй (*Brassempouy*), рельеф в пещере Ля Мадлен (*La Madeleine*), открытый в 1952 году, — примеры тому. Но фигурки и изображения «венер» отнюдь не ставили целью прославить совершенство женской красоты.

Находки, сделанные на Украине К. Поликарповичем, проясняют смысл странных статуэток. В святилище на Десне кроме черепов и бивней мамонта, кроме ревунов им была найдена и женская фигурка из слоновой кости типа «венер». Она раньше была прикреплена к чему-то и являлась частью заупокойного святилища. Скорее всего, эти «венеры» являлись изображениями Матери-Земли, беременной умершими, которым надлежит еще родиться вновь к вечной жизни. Может быть, сущность, так изображавшаяся, была самим родом в его протяжении от предков к потомкам, Великой Матерью, всегда производящей на свет жизнь. На Украине же, в Гагарине, семь таких фигурок располагались по стенам землянки мадленцев. Они стояли в специальных нишах. Это, безусловно, был объект поклонения. Для хранильницы рода не важны индивидуальные «личные» признаки. Она — вечно беременное жизнью чрево, вечно кормящая своим молоком мать. Коль древние хоронили своих мертвецов в землю, то, стало

---

<sup>1</sup> А. А. Формозов. Неопубликованные произведения искусства палеолитической стоянки Мальта // Советская археология. 1976. №4. — С. 180–184.

быть, верили и в их воскресение, а если верили, то не могли не поклоняться Матери Сырой Земле, дающей пищу, жизнь и возрождение. Именно этим можно объяснить и многочисленные изображения женских креативных органов на стенах пещерных храмов верхнего палеолита. Это — символы возрождения умерших, образный аналог могилы. Но вряд ли можно согласиться с Мирча Элиаде, что кроманьонцы почитали землю как единственное жизнедающее начало: «В течение тысячелетий Мать-Земля давала рождение одна, в ре-



Палеолитические «венеры».

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

Палеолитические «венеры» Ориньякского времени:

а) из Виллендорфа, Австрия. Высота 11 см. Известняк;

б) из Савиньяно, Италия. Высота 22,5 см. Серпентин;

в) из Леспюжю, Франция. Высота 14,7 см. Кость мамонта.

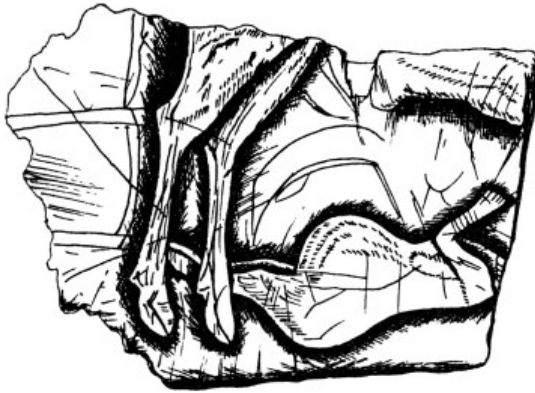
зультате партеногенезиса (так Гера рождает Ареса и Гефеста)... Рожденный Землей человек, умирая, возвращался к своей матери. „Сползай в эту мать-землю, необъятную, дружелюбную землю!“ [RV. X, 18, 10]. Священный смысл женского начала и материнства безусловно не был неизвестен и в палеолите»<sup>1</sup>.

Надежды кроманьонцев наверняка не ограничивались землей, они душой стремились к небесному Богу-Зверю, всемошному подателю жизни. Но из опыта повседневности они прекрасно знали, что семя жизни должно найти ту почву, в которой только и может прорасти. Семя жизни давало небо, почву — земля. Крупные копытные животные, зубры, мамонты, олени, быки становятся в верхнем палеолите почти универсальным образом Небесного Бога. Они, носители мужского «семенного» начала, дают жизнь, которую принимает и вынашивает в своей утробе «Мать-Земля». Не эта ли мысль направляла резец верхнепалеолитического мастера из Ложери-Басс (*Laugerie Basse*, Дордонь, Франция), когда он работал над изображением беременной женщины у ног оленя? Поклонение Матери-Земле, столь естественное у земледельческих народов, в действительности оказывается древнее земледелия, так как причиной поклонения был для древнего человека не земной урожай, но алкание жизни будущего века.

Весьма ошибается Мирча Элиаде, когда во введении к «Священному и мирскому» утверждает: «Ведь очевидно, что символика и культы Матери-Земли, плодovitости человека ... священности женщины и т.п. смогли развиваться и составить широко разветвленную религиозную систему лишь благодаря открытию земледелия. Столь же очевидно, что доаграрное общество бродяг-номадов было не способно так же глубоко и с той же силой прочувствовать священность

---

<sup>1</sup> *M. Eliade. A History of Religious Ideas... — Vol. I. P. 40.*



Беременная женщина у ног оленя.

Крупные копытные животные, зубры, мамонты, олени, быки становятся в верхнем палеолите почти универсальным образом Небесного Бога. Они, носители мужского «семейного» начала, дают жизнь, которую принимает и вынашивает в своей утробе «Мать-Земля». Не эта ли мысль направляла резец верхнепалеолитического мастера из Ложери-Басс, когда он работал над изображением беременной женщины у ног оленя?

Матери-Земли. Различие опыта — это результат экономических, социальных и культурных различий — одним словом, Истории»<sup>1</sup>. «Очевидное» — еще не истинное, это лучше других должен был знать религиовед. Культы Матери-Земли охотников верхнего палеолита заставляют нас предположить, что религиозное не есть всегда продукт социального и экономического, но подчас является их причиной и предпосылкой.

Для лучшего понимания всей неоднозначности причин и следствий в человеческой культуре особенно интересны фигурки «венер» из Дольни Вестонице (Чешская Республика).

---

<sup>1</sup> М. Эшаде. Священное и мирское. М., 1994. — С. 20–21 (с исправлением ошибок, допущенных при переводе).



Вестоницкие «венеры» сделаны из глины и обожжены. Это чуть ли не первые в истории человечества образцы терракоты (25 500 лет назад). Древний мистик, должно быть, старался в самом материале запечатлеть великую идею земли, соединяющейся с небесным огнем для принятия в себя небесного семени. Может быть, удар молнии, оплавившей почву, навел его на эти образы. От бытовой керамики, появляющейся в раннем неолите<sup>1</sup>, эти специально обожженные на огне глиняные статуэтки Матери-Земли отделяют не менее двенадцати тысячелетий.

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

Позднейшие раскопки, проводящиеся в этом месте до сего дня, обнаружили под многометровым культурным сло-

---

<sup>1</sup> Самое древнее ныне известное гончарное изделие было изготовлено на Японских островах около 12,5 тысячи лет назад.

ем святилище среднемадленского времени с многофигурным фризом, расчищенным уже на 12,6 метра, и бесчисленными приношениями каменных колец, подобных тем, что были положены в Брюнское захоронение<sup>1</sup>. Так что изображение трех женских фигур, безусловно, было не игрой руки доисторического художника, но важным религиозным образом, объектом поклонения на протяжении нескольких тысячелетий.

Первым образом возрождения для человека становится, и это вполне естественно, не семя, прорастающее из земли, но рождение младенца из материнской утробы. Именно образом и субститутом этого «заурядного чуда» становится зерно, сначала диких, а потом и одомашненных растений, использование которого в священнодействии и привело в конце концов к появлению земледелия, к неолитической революции, заменившей присвоение пищи ее производством.

## ЭТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ВЕРХНЕГО ПАЛЕОЛИТА

Из Дольних Вестониц (Моравия, Чешская Республика) дошло до нас одно из первых портретных изображений ископаемого человека, сделанное им самим из кости мамонта около 25 тыс. лет назад. Хотя этот «портрет» и относится к глубочайшей древности, но, вглядываясь в черты лица изображенного кроманьонца, мы не можем не заметить печать ума и глубины на этом совершенно человеческом лице.

Число памятников, свидетельствующих о тесной жизни рода, возрастает в верхнепалеолитическое время. Люди имели родовые святилища и родовые погребения. Одно такое

---

<sup>1</sup> L. Iakovleva; G. Pincon. La frise sculptée du roc aux sorciers à l'Angles-sur-l'Anglin. Paris, 1997.

погребение-склеп найдено было в Предмостье (*Predmost*, Моравия). Здесь на протяжении более чем столетия в одну могилу клали умерших членов рода — и взрослых, и детей. Все это ясно свидетельствует в пользу крепких семейно-родовых устоев в верхнем палеолите. Это также указывает на большое почитание могил предков и, следовательно, на склонность к оседлости. Почитание матери-земли соединялось с почитанием дорогих могил, которые возродят умерших предков к жизни «будущего века». «По-видимому, к концу верхнего палеолита появилась своего рода привязанность к той или иной местности, некоторое чувство „собственного дома“. Эта тенденция к оседлости является одной из важнейших предпосылок дальнейшей эволюции к производящему хозяйству неолита», — отмечает Б. Клима<sup>1</sup>. Обратим внимание, что оседлость возникла не из хозяйственной потребности, но из потребности религиозной и стимулировала в результате изменения в экономике доисторического человека.

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

Наличие большого числа костей многообразных животных на стоянке показывает, что обитатели Предмостья вряд ли пошли на людоедство, побуждаемые голодом. Если догадка К. Абсолона верна, то их каннибализм имел ритуальный ха-

---

<sup>1</sup> Б. Клима. Период человека разумного современного вида до начала производства пищи: общий обзор // История человечества. Т. 1. М., 2003. — С. 205.

ракти, и он может свидетельствовать в пользу существования каких-то магических обрядов, сходных с традициями современных людоедов. Но Дж. Марингер достаточно убедительно ставит под сомнение характеристику этой находки как следов каннибальского пиршества<sup>1</sup>. Напоминает эта находка и погребальные традиции исседонов, о которых, со слов Геродота, рассказывалось в предыдущей лекции.

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



«Ревун» эль Пелагио (Испания)

---

<sup>1</sup> *J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man... — P. 57.*

## Лекция 4

# РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НЕОЛИТА

### ТЕОРИЯ «НЕОЛИТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»

Когда-то, в 1819 году, на открытии первого археологического музея в мире, Музея северных древностей в Копенгагене, его директор Кристиан Ю. Томсен предложил знаменитую систему трех веков для периодизации истории — каменный век, бронзовый век, железный век. Но уже через несколько десятилетий археологи заметили, что каменный век объединяет совершенно несходные между собой формы жизни и уровни культурного развития. И тогда каменный век стали делить на век оббитого камня и век шлифованного камня. Первый приблизительно совпадал с палеолитом, второй — с неолитом. Но метод подразделения оказался очень необязательным. Далек не всюду земледельцы позднего каменного века шлифовали свои каменные изделия, а кое-где их шлифовали уже охотники-собиратели. Поэтому более условные термины, предложенные Джоном Леббокком (лордом Эвбюри, 1834—1913) в книге

«Доисторические времена»<sup>1</sup>: палеолит и неолит (то есть по-гречески древний камень и новый камень), быстро стали общепризнанными. Первый обозначает эпоху присваивающей экономики (охоты и собирательства) при каменной индустрии, второй — эпоху производящей экономики (скотоводство и земледелие) также при каменной индустрии.

«Сейчас термин „неолит“ означает ту стадию цивилизации, когда хозяйствование было основано главным образом на земледелии и скотоводстве, а металлы еще не употреблялись для изготовления орудий труда и оружия»<sup>2</sup>. Современные ученые разделяют неолит на четыре периода:

Протонеолит — 10000 — 8000 лет до Р. Х.

Ранний неолит — 8000 — 6500 лет до Р. Х.

Средний неолит — 6500 — 5000 лет до Р. Х.

Поздний неолит — 5000 — 3500 лет до Р. Х.

Приблизительно 13—10 тысяч лет назад что-то заставило древнего человека принципиально изменить весь строй своей жизни: бродячий охотник и собиратель, кочующий за стадами диких животных и питающийся главным образом их мясом, в эти переломные тысячелетия превращается в оседлого земледельца и в пастуха-скотовода. Некоторые из основанных в X тысячелетии до Р. Х. поселений и поныне являются обитаемыми, например прииорданский Иерихон или североаравийская Бейда. Этот глубинный сдвиг в образе жизни человека именуют неолитической революцией. Сам термин был предложен в 1925 году молодым британским археологом Виром Гордоном Чайлдом (1892—1957) в книге «На заре европейской цивилизации»<sup>3</sup>.

В. Г. Чайлд, один из ведущих археологов XX века, профессор Эдинбургского университета, знаток доисторических

<sup>1</sup> *J. Lebbok. Prehistoric Times. L., 1865.*

<sup>2</sup> *З. Ян Де Лаат. От начала производства пищи до первых государств // История человечества, Т. I. — М.: ЮНЕСКО, 2003 — С. 394.*

<sup>3</sup> *V.G. Childe. The Dawn of European Civilization. N.Y., 1925.*

культур Европы и Переднего Востока, создал теорию доисторического развития под влиянием изменений окружающей среды и давления растущего народонаселения. Отвергая представления о преимущественном значении сферы идей для эволюции общества, Чайлд настаивал на материальных предпосылках общественного прогресса. Он был увлечен философскими построениями Карла Маркса и Эмиля Дюркгейма. Кроме названной работы перу Чайлда принадлежат «Социальная эволюция» (1951) и «Восстановление прошлого» (1956). Хотя и при жизни, и после смерти Чайлда многие его утверждения активно оспаривались, труды этого ученого сделали очень много для создания современной теории доисторического человечества. Продолжая и развивая Леббока, Чайлд объяснил, как произошел этот переход, который сам лорд полагал, в духе прогрессистских идей XIX века, «естественным» следствием человеческого развития.

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

Однако эта стройная теория не подтвердилась жизнью. Тщательные палеоклиматические и палеоботанические исследования, осуществленные в 1940—1950-х годах, показали, что на Переднем Востоке в XII—VIII тысячелетиях до Р. Х. климат существенно не менялся и потому никаких особых оазисов, где бы протекала неолитическая революция, просто не существовало. Кроме того, самостоятельные очаги протонеолитических культур археологи обнаружили далеко за пределами Переднего Востока — в долине Дуная (Лепеньски Вир), в Индокитае (Хоа Бинь), в Японии (Дземон), на островах Малайского архипелага, в устье Инда, в Перу и Мезоамерике. Климатические условия в этих районах были совершенно различными, а признаки перехода от палеолита к неолиту во многом сходными. «Археологические материалы позволяют предположить, — пишет американский палеоботаник профессор Джек Р. Хэрлэн, — что культивирование растений действительно началось приблизительно в одно время в различных точках земного шара. Они не подтверждают гипотезу, по которой было одно или несколько „открытий“, за которыми последовало распространение земледелия по всему миру»<sup>1</sup>. Действительно, в разных районах мира культивировались на заре неолита совершенно разные растения — те, которые были обычны и хорошо известны именно в этих местах, — но сам факт перехода к культивации имел глобальный характер.

Сомневаясь в аргументах Чайлда, археологи редко отвергают саму материалистическую предпосылку неолитической революции. Для них аксиоматичным остается убеждение, что бытие определяет сознание, и вопрос только в том, *что понимать* под бытием — внешние обстоятельства или стремление к лучшим материальным условиям жизни. Чайлд предполагал

---

<sup>1</sup> Д. Р. Хэрлэн. Окультуривание растений. Общий обзор // История человечества, Т. I. — М.: ЮНЕСКО, 2003 — С. 406.



первое. Роберт Дж. Брейдвуд, работавший в Институте ориенталистики Чикагского университета, второе. По мнению этого видного теоретика археологии, «революция» была результатом «углубления культурной дифференциации и специализации человеческих сообществ»<sup>1</sup>. Стремление человека ко все более надежным источникам пищи постепенно привело его к одомашниванию растений и животных. Это, в свою очередь, способствовало появлению оседлых поселений, так как теперь не человек следовал за источниками пищи, но источники пищи были им приближены к местам своего обитания. А оседлая цивилизация, быстро развиваясь, породила разделение труда, город, государство, письменность.

Но опять же, в этой теории есть слабое место: постоянные укрепленные поселения «открытого типа» (то есть не в пещерах, а состоящие из специально построенных стационарных жилищ под открытым небом) предшествовали эпохе одомашнивания часто на 1—3 тысячи лет во многих местах Переднего Востока, на Дунае, в Японии. «Имеется немало археологических памятников, указывающих на существование постоянных поселений без всяких признаков доместикации. Эти древние поселения как будто подтверждают мнение ряда ученых о том, что иногда постоянные поселения порождают необходимость в доместикации, а не наоборот», — отмечают современные исследователи<sup>2</sup>.

Попытка создать «синтетическую теорию неолитической революции», предпринятая Кентом Флэннери в 1970-е годы, также не может считаться до конца удачной. По мнению этого археолога, рост населения заставлял отдельные группы людей все дальше уходить от мест, удобных для добывающей эконо-

---

<sup>1</sup> R. J. Braidwood. *Prehistoric Men* (8th edition). Glenview, 1974. — P. 92; см. также: L. Binford. *Post-Pleistocene Adaptations // New Perspectives in Archaeology*. Chicago, 1968. — P. 313—316.

<sup>2</sup> К. Ламберг-Карловски; Дж. Саблов. *Древние Цивилизации. Ближний Восток и Мезоамерика*. М., 1992. — С. 59.

мики, в суровые области, где одним собирательством и охотой тяжело было поддерживать существование племени. Именно там, на границах экумены, началась, по Флэннери, «неолитическая революция». Однако первоначальная культивация «фиксируется ныне не на окраинах оптимальных зон, а в их центре (Иерихон А, Нахал-Орен II, Мюрейбит III). Распространение культивации на окраинные районы явилось следующим шагом «неолитической революции»<sup>1</sup>.

Чтобы лучше понять феномен «неолитической революции», нам следует от теорий на какой-то момент перейти к последовательности событий. 13—11 тысяч лет назад человек начинает создавать в некоторых районах мира (Палестина, Верхняя Месопотамия, Загрос, Дунайская равнина, Японский остров, позднее разделившийся на острова Кюсю, Сикоку и Хонсю) оседлые поселения с прежней присваивающей экономикой. Значение растительной пищи в рационе их обитателей постепенно возрастает, а мясной — сокращается. 11—9 тысяч лет назад начинается domestикация растений и употребляемых в пищу животных, собака была одомашнена ранее. Одну, две тысячи лет спустя широко распространяются керамика (хотя в Японии керамика существовала уже в XI тысячелетии до Р. Х.) и ткачество, возникают, как показали открытия Дж. Мелларта, сравнительно крупные города<sup>2</sup>. Наконец, с освоением плавки металлов в V—III тысячелетиях до Р. Х., эпоха камня заканчивается и наступает время меди, позднее — бронзы, еще позднее — железа.

Экономических преимуществ новый строй жизни не давал. Племена кочующих охотников в этих районах мира жили тогда сравнительно богато. Навыки и промысловые приемы

<sup>1</sup> К. Flannery. The Cultural Evolution of Civilizations // ARES, № 3, 1973. Примечание Н. Я. Мерперта и В. И. Гуляева к указанной книге К. Ламберга-Карловски и Дж. Саблова. — С. 314.

<sup>2</sup> Дж. Мелларт. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982. С. 83—106.

#### Лекция 4. Религиозные представления неолита

людей конца палеолита (ранее этот период иногда даже выделяли в особый «средний каменный век» мезолит<sup>1</sup>) отличались изощренностью и совершенством. В настоящее время большинство палеоантропологов считают, что обитатели первых стационарных открытых поселений были существенно беднее и питались менее разнообразно и обильно, чем бродячие охотники. «Жизнь охотников-собирателей на самом деле была гораздо легче, чем жизнь земледельцев-скотоводов, и у последних сильнее проявлялась постоянная забота о продовольствии»<sup>2</sup>.

Никакой особой житейской выгоды переход к новому образу жизни почти наверняка не сулил, а ведь надо было преодолеть еще и привычку к тысячелетиями устоявшемуся жизненному укладу. Человек древности являлся существом весьма консервативным, и только какие-то очень существенные причины могли побудить его круто изменить строй жизни. Более того, нельзя говорить и о постепенном открытии древним человеком свойств прорастания растений, побудившем его к земледелию. «Знания, необходимые для земледелия, были широко распространены, вероятно, еще с эпохи раннего плейстоцена (раннего палеолита)», — указывает палеоботаник Джек Р. Хэрлэн<sup>3</sup>. То есть знания были, но применять их широко люди не считали нужным. И вдруг стали применять почти одновременно во многих районах мира, казалось бы, совершенно не связанных друг с другом. Почему?

«В настоящее время широко распространилось мнение, что донеолитические общины перешли к неолитическому укладу жизни не спонтанно, а в ответ на какую-то кризисную ситуацию», — указывает видный бельгийский ученый, акаде-

<sup>1</sup> Мезолит — средний (*μέσος*) каменный век (17—12 тысяч лет назад).

<sup>2</sup> З. Я. Де Лаат. От начала производства пищи до первых государств... — С. 397.

<sup>3</sup> Д. Р. Хэрлэн. Окультуривание растений. Общий обзор // История человечества. Т. I. — М.: ЮНЕСКО, 2003 — С. 405.

мик Зигфрид Ян Де Лаат<sup>1</sup>. Но кризисная ситуация эта лежала, скорее всего, не в сфере экономики.

Французский религиовед Жак Ковэн, сопоставив эти доводы с изменениями художественных форм, пришел к выводу, что причиной неолитической революции были не хозяйственные стимулы, порожденные изменениями климата, а «революция символов». То есть революция произошла первоначально в духовной сфере и только через некоторое время проявилась в хозяйственной жизни. Эта «революция символов» произошла на Переднем Востоке примерно 10—9,5 тыс. лет до Р. Х. Первую «послереволуционную» культуру Ж. Ковэн именует хиамской (по поселению Эль-Хиам в Палестине) и противопоставляет ее одновременной культуре натуфийской<sup>2</sup>. И хотя основные аргументы автора довольно сомнительны — главные неолитические формы искусства — женские статуэтки и рога быка прекрасно были известны еще в верхнем палеолите, — сам его подход правилен. Не хозяйственные нужды, но какие-то неизвестные нам духовные стимулы заставили человека тринадцать тысяч лет назад покончить с бродяжничеством и прочно осесть на землю. Древний каменный век (палеолит) закончился, наступил новый каменный век — неолит.

Через шесть-семь тысячелетий неолита, в конце IV тысячелетия до Р. Х., развитие металлургии, письма и государственности ознаменовало переход человечества от камня к металлу и от доистории к истории, но главные достижения неолита — оседлость и производящая экономика — определяют нашу жизнь до сего дня.

<sup>1</sup> З. Я. Де Лаат. От начала производства пищи до первых государств... — С. 397.

<sup>2</sup> J. Cauvin. Naissance des divinités, Naissance de l'agriculture // CNRS. — Paris, 1994. Натуфийская культура названа так Дороти Гаррод — исследовательницей, открывшей и описавшей в 1928 г. первый памятник этой культуры, расположенный в Палестине в пещере Шугба недалеко от Вади Натуф.

## МИСТИКА ЗЕРНА И НАЧАЛО ЗЕМЛЕДЕЛИЯ

На юге иорданской пустыни Эль-Гор, в двух десятках километров к западу от реки Иордан, путешественника встречают сочной зеленью полей и садов холмы оазиса Иерихона, древнего библейского города Палестины. Неиссякающий источник, бьющий у подножия одного из холмов, дает жизнь этому поселению, окруженному со всех сторон белесыми выжженными равнинами. Раскопки, осуществлявшиеся Кэтлин М. Кэньон с 1952 по 1958 год, обнаружили, что легендарный город, слышавший трубы Иисуса Навина, был далеко не первым в этом удивительном месте<sup>1</sup>. За восемь тысяч лет до библейского Иерихона на холме также располагалось поселение. Оно состояло из полусотни круглых домов на каменных основаниях. Никаких следов земледелия и скотоводства в поселении не обнаружено. Есть лишь кости диких животных и зерна дикорастущих злаков. Там же, на материковом основании, обнаружено и «святилище» — сравнительно большое здание, состоявшее из двух помещений. В его полу находились круглые обмазанные глиной ямы для хранения зерна, рядом лежали ступки и песты для растирания зерен в муку. Повторю, что все данные современной палеоантропологии единодушно свидетельствуют против существования в Палестине IX тысячелетия до Р. Х. земледелия.

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

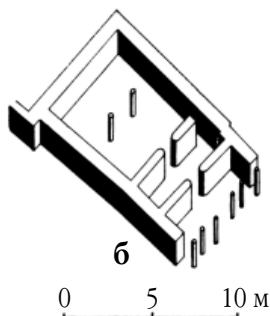
Отношение к обработке зерна в ту далекую доземледельческую пору преднеолита отличалось «странностями» и в иных поселениях. Протонеолитическая культура, к которой при-

---

<sup>1</sup> К. М. Kenyon. Digging up Jericho. L., 1957.



а



б

Святылище в Иерихоне (докерамический неолит):  
 а) раскопанное святилище;  
 б) аксонометрия (частичная реконструкция).

надлежит и первое поселение на холме Иерихона, в археологии именуется натуфийской. В другом натуфийском поселении Хайоним (Палестина) ступки использовались в качестве могильных камней. Иногда их вкапывали в землю даже углублением вниз<sup>1</sup>. У подножия горы Кармил в местечке Нахал-Орен большие ступки также отмечали погребения. Они отличались такой массивностью, что не были скрыты культурным слоем и до начала раскопок возвышались над землей. В Эйнане — натуфийском городище близ западного берега озера Хуле (Северная Палестина) в одном из круглых домов (зарегистрированном в археологическом отчете под номером 26/3) на полу лежало более 20 пестиков и зернотерок. Семь из них были расположены так, что воспроизводили абрис человеческой фигуры<sup>2</sup>. Часты в натуфийской культуре и захоронения

<sup>1</sup> Е. В. Антонова. Обряды и верования первобытных землевладельцев Востока. М.: Наука, 1990. С. 40.

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

в обмазанных глиной ямах, до того использовавшихся для хранения зерна.

Хорошо известно, что земледелие вызвало глубокие перемены в культовой символике. Зерно и продукты зерна стали широко использоваться при богослужении и в похоронных обрядах. Здесь все, казалось бы, просто — изменения в технологии бытия приводят к переменам в «идеологии», в сознании. Так, ни на минуту не сомневаясь, утверждал, например, Мирча Элиаде: «Первым и, возможно, значительнейшим следствием открытия земледелия явился кризис в системе ценностей палеолитического охотника: религиозные отношения с миром животных вытесняются тем, что может быть наименовано таинственным единством между человеком и растительным миром. Если кость и кровь до того являли сущность и священный образ жизни, то теперь эти идеи воплотились в семя и кровь.<...> Можно сказать, что от неолита и до железного века история религиозных идей и верований составляет одно целое с историей [материальной] цивилизации. Любое открытие в сфере технологии, каждая хозяйственная или общественная новизна отражалась, кажется, в системе религиозных смыслов и ценностей. Когда мы будем говорить об открытиях неолита, их религиозное „эхо“ всегда должно учитываться»<sup>1</sup>.

Но действительность жизни часто разрушает наши схемы. Люди стали использовать зерно в религиозных обрядах за одно, а то и два тысячелетия до начала регулярного земледелия и практически одновременно с фиксируемым археологически активным сбором дикорастущих злаков. Складывается впечатление, что зерно, мука, выпечной хлеб сначала были элементом ритуала, священнодействия и лишь постепенно проникли в профанную, обыденную сферу жизни. Впрочем, и до сих пор к хлебу у нас сохраняется не вполне «простое»

---

<sup>1</sup> M. Eliade. A History of Religious Ideas... — Vol. I. P. 44.


отношение. Народная традиция воспрещает выбрасывать хлеб, с пренебрежением относиться к нему. «Доешь хлебушек, — объясняет внуку бабушка, — а то будет кусочек за тобой бегать».

Зерно, как известно, очень емкий символ смерти и возрождения. Падая в землю, умирая и разлагаясь в ней, оно дает росток, колос и множество новых семян. Древние могли усмотреть в этом символ и индивидуальной победы над смертью, и родового ее преодоления. Человек умирает, но он оставляет потомков, род, которые после него будут жить на земле, и он, умерший, будет жить в них, как в колосе пшеницы живет то зернышко, из которого пророс колос. Не исключено, что если еще в палеолите зубр и мамонт были воплощенными символами небесной, творческой, божественной реальности, то колос, зерно и, шире, растительная пища вообще — реальности земной, родовой. Собирая дикорастущие злаки, растирая их зерна в муку, выпекая хлебы и вкушая их, наши древние предки соединяли себя с «родом отцов своих», и их, «отцов», с собой, через стихию все принимающей и все возрождающей земли.

Если мощные животные, олицетворявшие Творца в эпоху палеолита, не несли непосредственного символического сходства с образом смерти и воскресения, оставались как бы по ту сторону смерти, в инобытии, то зерно вполне выражало анастатические идеи. И тогда, когда в обществе первобытных охотников эти идеи усилились, они обратили внимание на себя, ценой своей смерти в земле вызывающее к жизни росток. Вкушая годные в пищу семена дикорастущих трав, в первую очередь крупные — зерна злаков и бобов, человек, видимо, подразумевал, что и он, если ест их с соблюдением определенных ритуалов, в сознании значимости совершаемого, также победит смерть. Не исключено, что первоначально ритуальной пищей, по крайней мере на Ближнем Востоке, был отвар из муки, сохранившийся в качестве священной снеди в Элев-



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

Примечательно, что в древнеегипетском языке плуг, обрабатывающий землю, и мужской половой член одинаково произносятся *hnn* (хенен), хотя иероглифически, понятно, изображаются различно: . Как женщина получает семя извне, от мужа, так и земля — от сеятеля. А в образе «могила — утроба земли» само тело умершего становится семенем его новой, будущей жизни и подателем этого семени является Сам Творец всяческой жизни. «После открытия плуга земледельческий труд уподобляется соитию... Священный смысл женского начала и материнства наверняка не был неизвестен и в палеолите, но открытие земледелия существенно усилило его», — указывает М. Элиаде<sup>1</sup>.

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

«Земля взрезается плугом, дары приносятся, земля Тибби (?) приносится, две божественных области кричат перед ним, когда он (умерший) сходит в землю. О Земля, отверзи уста свои для твоего сына, ставшего Осирисом, ибо то, что по-

<sup>1</sup> М. Eliade. A History of Religious Ideas... — Vol. I. P. 40.

зади него, принадлежит пище; то, что впереди него — принадлежит охоте» [*Pyр.* 560, §1394—1395].

Последняя формула — «то, что позади него, принадлежит пище; то, что впереди него — принадлежит охоте» — почти наверняка восходит к палеолиту. Это — слова охотника. Убитые животные, оставшиеся за его спиной на охотничьей тропе, являются уже пищей, те же, что еще не поражены — объект охоты, «принадлежат» охоте.

Вполне возможно, что знание и навыки, полученные при символическом использовании семян растений, дали толчок их одомашниванию и широкому использованию в качестве пищи. Широкое использование хлеба и растительной пищи начиная с VIII тысячелетия до Р. Х. вовсе не свидетельствует о потере ею качества священной снеди. Скорее всего, в то время всякая пища считалась священной, ибо соединяла вкушающих ее с некоторыми высшими сущностями, эту пищу сотворившими. «Животные, различные продукты и напитки, которые мы называем жертвами, исходя из нашего современного восприятия... (у хеттов. — А. З.) именуется «едой», «завтраком»... Совпадение «еды» и «жертвы» характерно... вероятно, для всех хеттских праздников», — отмечал Владислав Ардзинба, исследователь религиозных представлений Древней Малой Азии<sup>1</sup>. Народное русское именование главного литургического таинства христианской церкви обедней, равно как и обычай молитвы до и после еды во всех, кажется, религиозных традициях, — воспоминание этого древнейшего установления о священности любой вкушаемой пищи.

Почитание зерна, орудий земледелия и выпечки хлебов отнюдь не было попыткой «сакрализовать жизненно важный труд и его плоды», то есть не было идеологией, когда слово является оправданием дела. Тогда, при переходе к про-

<sup>1</sup> В. Г. Ардзинба. Ритуалы и мифы Древней Анатолии. М., 1982. С. 45. См. также: Д. Кудрявский. Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов. Юрьев, 1904. — С. 67; 75–76.

изводству пищи, логика нашего далекого предка, скорее всего, была противоположной: «Религиозное творчество было побуждено не эмпирическим феноменом сельского хозяйства, но тайной рождения, смерти и возрождения, явленной в ритме жизни растений»<sup>1</sup>. Потому-то предметы, связанные с обработкой и хранением зерна, мы встречаем ранее времени доместикации растений и встречаем именно в сакральной сфере.

Символика зерна, хлеба прошла через всю историю религий и ярко проявилась в евангельской проповеди и в жизни Церкви. «Аз есмь хлеб жизни» [Ин. 6, 35], «хлеб — плоть Моя» [Ин. 6, 51], «хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру» [Ин. 6, 33], — многократно повторял Иисус. В древнем Моисеевом законе специально подчеркивалось, что «не одним хлебом живет человек, но всяким исходящим из уст Господа живет человек» [Втор. 8,3]. «Как пшеничное зерно ложится в землю, чтобы, взойдя, стократно умножиться ко времени жатвы, — объясняет современный богослов, — так и тело погребается, дабы осуществилась полнота человеческой жизни»<sup>2</sup>. Тот же «неолитический» образ используется в религии и на чисто аскетическом уровне: «Да будет сердце мое доброю для Тебя землею, приемлющею в себя доброе семя, и благодать Твоя да оросит меня росой вечной жизни»<sup>3</sup>.

Особенно характерно, что в сфере заупокойного ритуала хлеб, как правило, заменяется прошедшими термическую обработку цельными зёрнами — кутья христианского отпевания, рисовые шарики заупокойных индуистских жертвоприношений, печеное зерно тантрийского обряда (мудра). Посыпание зерном связано и с брачными церемониями и также символи-

<sup>1</sup> М. *Eliade*. A History of Religious Ideas... — Vol. I. P. 41.

<sup>2</sup> Х. *Яннарас*. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. — С. 142.

<sup>3</sup> *Ефрем Сирин*. Слово 127. О покаянии. Собр. соч. М., 1901. Т. V. — С. 105.

зирует рождение новой жизни. Но тут, напротив, используется зерно живое, которое может прорасти в этом мире. Все эти обычаи — очень древнее воспоминание.

## ПОЧИТАНИЕ ПРЕДКОВ И НАЧАЛО ОСЕДЛОЙ ЖИЗНИ

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

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

После распада мягких тканей кости вновь вносили в поселение и предавали окончательному захоронению.

Погребального инвентаря в могилах практически нет. Обычны только средиземноморские раковины денталлии, формой напоминающие клыки. Видимо, они являлись распространенным элементом погребальной одежды. Но бедность могил отнюдь не говорит о равнодушии натуфийцев к своим усопшим. Внимание теперь сосредоточено не на заупокойных дарах, а на приближении умерших к живым. В эпоху палеолита дома смерти и дома жизни редко совпадали. И неандерталец, и кроманьонец, при всем почтении к своим умершим сородичам, избегали жить рядом с их могилами. Теперь людьми овладевает совершенно иное представление — род должен быть связан воедино и топографически. Что было причиной изменения в представлениях мезолитических и протонеолитических охотников, мы не знаем, но само это изменение выявляется совершенно наглядно. Конечно, архитектуру первых жилищ можно объяснить вполне утилитарно: круглая форма — реплика охотничьего шалаша; полуземлянка — ради экономии строительных материалов; центральный опорный столб — необходимый конструктивный элемент кровли; очаг близ него — результат мер безопасности, когда кровля над огнем должна быть максимально поднята. Но священные элементы постройки, ее интерьера дают и совершенно иной, сакральный ряд объяснений: круглое основание — оком, образ полноты мира; заглабление — соединение с миром предков и воспоминание пещерного храма; опорный столб — ось мира, связь неба, земли и преисподней, рядом с которой и пристало пылать жертвенному огню очага. В Тибете и сейчас дымоход именуется «вратами Неба». Идея оси мира, устремленной к неподвижной полярной звезде, в высшей степени присуща древнейшим египетским религиозным текстам. А соединяющий миры и разрывающий преграды между ними жертвенный огонь очага был известен уже синантропу. Наша

церковная свеча и колеблющийся огонек лампы перед иконой во время домашней молитвы — далекие потомки тех древних жертвенных костров.

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

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

Погребального инвентаря нет и в этом сложном заупокойном сооружении, воздвигнутом общинниками для, безуслов-

---

<sup>1</sup> Дж. Мелларт. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока... — С. 28–29.

но, социально значимого лица. Красная охра, обильно встречающаяся и в этом, и в иных натуфийских погребениях, указывает, что древний палеолитический символ крови и жизни сохранял свою актуальность. Череп, найденный у очага первой вымостки, имел два верхних шейных позвонка, то есть он был отделен от тела или живого, или только что умершего человека, что не исключает возможность человеческого жертвоприношения. С другой стороны, три больших камня, возвышавшихся над склепом, очень вероятно, подобно менгирам мегалита (см. лекцию 5), являлись воплощением душ умерших и погребенных тут людей, их вечными, неразрушимыми телами. Поскольку камней три, можно предполагать, что и третий череп принадлежал не жертве, но какому-то позднее умершему родственнику или преемнику погребенного здесь вождя.

Нас не может удивлять особое отношение к черепу усопшего, заметное в этом эйнанском погребении. Культ черепа прослеживается еще с раннего палеолита. Но в неолитических поселениях древний обряд обретает новую значимость.

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

Вдоль стен на полках черепа были расставлены и в ранне-неолитическом поселении Северной Сирии — Мурейбите. В Телль Рамаде (Южная Сирия) и Бейсамуне (озеро Хуле) черепа были водружены на вылепленные из глины антропоидные фигуры — подставки высотой до четверти метра. На лбу тельльрамадских черепов красной охрой нанесены большие пятна. Примечательно, что вместе с черепом в фигуру-подставку были вмонтированы и верхние шейные позвонки. Эти

находки объясняют большое число «обезглавленных» захоронений. Видимо, после смерти головы часто отнимались от тел и сохранялись в жилищах живых, в то время как остальное тело предавалось земле.

Из всех частей тела именно голова с наибольшей полнотой выражает личность человека. Поэтому то, что мы обнаруживаем в протонеолите Натуфа и в раннем неолите, — это не безличный культ рода, но внимание к конкретным *личностям* усопших родственников, без помощи которых обитатели древних Эйнаны и Иерихона не могли надеяться на преодоление смерти, через которую переступили, сохранив жизнь, пра-родители. Черепа предков, выставляемые на полках в жилищах натуфийцев, скорее всего, выполняли ту же задачу, что и иконы в домах их далеких потомков — православных арабов Сирии, Ливана и Палестины. Они возводили ум молящихся от образов к первообразам. Но на ранненеолитическом Переднем Востоке первообразом каждой из таких икон-черепов был конкретный предок, которого мыслили сильным заступником, защитником и покровителем (то есть героем — в эллинском смысле этого понятия) потомков, еще шествующих юдолью земной жизни, еще не водворившихся в вечных обителях Отца Небесного.

В тех культурах, где головы предков все же не сохранялись в жилищах, их, возможно, заменяли грубо моделированные портретные камни, на которых человеческое лицо иногда схематизировалось до крестообразного символа. Камни эти очень напоминают расписные гальки мезолитической культуры Азили (Италия, Швейцария), также связанные, по всей вероятности, с культом предков.

Сравнивая азилийские гальки с этнографическим материалом наших дней, Дж. Марингер усмотрел сходство между ними и чурингами коренных обитателей Австралии<sup>1</sup>. Каменные

<sup>1</sup> *J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man...* — P. 180–181.



и деревянные чуринги с рисунками, обвязками и насечками считаются австралийцами вместилищами душ умерших предков. Ф. Сарасин обнаружил большое число таких «чурингообразных» расписных камушков в швейцарской пещере Бирсек. Все они были тщательно расколоты на части. Скорее всего, это враги, захватившие родовое святилище, пытались покончить с силой предков, разбивая их «вечные» каменные тела. И если бирсекские гальки — это действительно вопло-



Голова-крест  
из ранненеолитической  
Палестины (Эйнана.  
IX тысячелетие до Р. Х.)

щенные души предков, то тогда находка Ф. Сарасина говорит об огромном значении почитания предков в века перехода к неолиту. Сила предков, их способность защитить своих потомков полагалась столь значительной, что ее «нейтрализации» врагами племени уделялось особое внимание.

Видимо, с культом предков связаны и сравнительно немногочисленные находки статуэток в слоях протонеолита и докерамического неолита. Из Айн-Сахри происходит купленная аббатом Анри Брелем у бедуинов крупная

галька, обработанная в виде обнимающей пары (ныне в Британском музее). Скорее всего, древний мастер пытался изобразить соитие, которое и ныне любят совершать на Переднем Востоке в подобной сахрийской сидячей позиции. Похожая находка была сделана и в Нахал-Орене<sup>1</sup>. Изображения в высшей степени целомудренны. Не возбуждая никаких эротических желаний, они привлекали внимание к важнейшему моменту родовой жизни — зарождению нового поколения.

<sup>1</sup> J. Cauvin. Religions néolithiques de Syro-Palestine. P., 1972. — P. 24.

Соитие, должно быть, переживалось в ту эпоху как великое священнодействие — творение жизни.

В более поздней (VI тысячелетие) скульптурной группе из Чатал Хюйюка (Малая Азия) на пластине зеленовато-серого вулканического камня с большим мастерством изображена в левой половине аналогичная сахрийской сцена соития, а на правой — мать, прижимающая к себе маленького ребенка. Очень возможно, что с утратами сохранившаяся от VII тысячелетия глиняная скульптурная группа из Палестины (Айн Гхазаль) воспроизводила тот же образ. Зачатие и рождение потомков, должно быть, сознавалось одним из священных моментов родового бытия, уничтожающих над родом власть времени и смерти.

Такое внимание к предкам, родоначальникам, продолжающим помогать живым в их и временных, земных, и в вечных, небесных, нуждах, такое чувство взаимозависимости поколений не могло не отразиться и в организации жизни. Могилы предков, священные реликвии рода, нужно было максимально приблизить к живым, сделать частью мира живых. Потомки должны были зачинаться и рождаться буквально «на костях» праотцов. Не случайно захоронения часто находят под теми глинобитными скамьями неолитических домов, на которых сидели и спали живые<sup>1</sup>. Кочевой образ жизни, характерный для палеолита, вступал в столкновение с новыми религиозными ценностями. Если могилы предков должны быть как можно ближе к дому, тогда или дом должен быть недвижим, или кости переноситься с места на место. Но почитание родящей стихии земли требовало стационарных погребений — зародыш новой жизни, погребенное тело, не мог по мере необходимости изыматься из утробы. И поэтому единственное, что оставалось человеку протонеолита, — это осесть на землю.

---

<sup>1</sup> *J. Mellart. Earliest Civilizations of the Near East. L., 1965. — P. 191.*

Новый строй жизни был труден и непривычен, но тот духовный переворот, который произошел в сознании людей около 12 тысяч лет назад, требовал выбора: или пренебречь родом, общностью с предками ради более сытой и удобной привычной бродячей жизни, или связать себя навсегда с могилами предков нерасторжимыми узами единства земли. Некоторые группы людей в Европе, на Переднем Востоке, в Индокитае, на Тихоокеанском побережье Южной Америки сделали выбор в пользу рода. Они-то и положили начало цивилизациям нового каменного века.

Удивительно, но на большом отдалении от передневносточного центра перехода к неолиту происходят почти одновременные и имеющие массу общего с натуфийской культурой процессы. Сравнительно недавно в Восточной Сербии, ниже Железных Ворот, была открыта своеобразная протонеолитическая культура начала VIII тысячелетия до Р. Х. — Лепеньски Вир. Доместикации еще не было, и главным источником пищи являлись здесь обширные пруды и дунайские старицы, изобильные хорошей рыбой. Но не пруды заставили древних обитателей Приданубья «сесть на землю». Хорошая рыбалка позволяла перейти к оседлости, но не могла сама по себе заставить сделать этот серьезный шаг. Раскопки в Лепеньском Вире обнаруживают истинные причины изменения всего строя быта. Из 147 построек поселения около пятидесяти имели внутри себя святилища — прямоугольные алтари, окруженные блоками камня, вцементированными в пол. Алтари имели круглое или овальное место для жертвоприношений, окруженное несколькими скульптурами из крупной гальки. Скульптурки эти, с подчеркнутыми мужскими и женскими половыми признаками, скорее всего, обозначают предков. Для предков же сделаны треугольные отверстия в полу прямо против алтаря, очерченные охрянными камушками или нижними человеческими челюстями.

Если добавить, что священная часть жилищ с алтарями всегда представляет в Лепеньском Вире сектор в 60° по оси запад — восток, вершиной упирающийся в алтарь и расходящийся в противоположную входу сторону, и что именно в этом секторе находятся треугольные отверстия и в нем же, по оси север — юг покоятся человеческие останки (детей до пяти лет, непосредственно похороненных в доме, и взрослых — перезахороненных), то становится совершенно ясно, что через отверстия в полу предки должны были получать жертвенные пищу и питье из рук живых. То, что фигуры вокруг алтарей тоже ориентированы по оси север — юг, подтверждает наше предположение: изваянные в скульптуре — не боги, а предки. Скорее всего, именно эти полсотни жилищ и являются родовыми домами-жилищами, остальные — служебные постройки и временные сооружения.

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

Если для палеолита пещерный храм противопоставлялся временному жилищу бродячих охотников и путь к священному даже физически был затруднен шахтами и узкими подземными лазами, то теперь, в протонеолите, храм и дом совмещаются. Жилище становится храмом и обретает его незыблемость и монументальность, а одновременно и приобретает качества микрокосма. Дом становится святыней и сохраняет эту свою качественность у множества народов до сего дня. И сейчас в России благочестивый гость, переступив порог, первым делом ищет глазами красный угол с иконами и, делая низкий поклон и совершая крестное знамение перед этими домашними святынями, желает мира «дому сему». В эпоху неолита жили-

ще становится промежуточной формой богоустроенного пространства между самим человеком («вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас» [1 Кор 3,16]) и всем сотворенным Богом миром. Оно — родовое гнездо, монументализированное тело рода, соединяющее в Боге пребывающих предков и живущих на земле их потомков в некое не только ритуальное, но и зримое, вещное единство. «Космический образ жилища характерен для множества первобытных сообществ. Более или менее явно жилище повсюду моделирует мироздание, являя собой образ вселенной — *imago mundi*»<sup>1</sup>. Мы не знаем, как относились к своим временным укрытиям охотники палеолита, но теперь дом, безусловно, становится храмом, его обитатели — священнослужителями, а домашний быт — непрекращающимся священнодействием, на которое взирали и в котором незримо участвовали предки.

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

## МАТЬ СЫРА ЗЕМЛЯ

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

---

<sup>1</sup> M. Eliade A History of Religious Ideas... — Vol. I. — P. 43.

тым символом семени человеческого и семени Божественного, той таинственной силы, которой творится жизнь. Следовательно, и соединение с этой силой, вкушение произрастающих из земли семян — залог жизни, возрождения. Древние понимали это очень хорошо.

В египетской «Книге врат» к умершим обращены слова Бога Творца (Ра): «Произрастания (букв. овощи), которые в вас, принадлежат Осирису, дабы был Он ублажен ими. Растет пшеница — Осирис приходит в бытие, Тот, видением Кого живут обитатели инобытия и обонянием ароматов Которого (живут) воскресшие. Да будет благо Тебе, о Осирис, да процветашь Ты, Бог-зерно, да будешь Ты успешен, Первенец из умерших. Тот Он, Кто пребывает на полях инобытия». [BG. II, 122—124]. Тот же образ, только менее персонализированный с именем Божьим, встречаем мы и в ветхозаветной книге Иова: «Войдешь в гроб в зрелости, как укладываются снопы пшеницы в свое время» [Иов 5, 26]. Слова эти отражают очень древние и сильные символические образы.

В неолитическом Египте V тысячелетия до Р. Х. (культура Меримды) умерших погребали лицом к востоку, наполняя рот покойника зернами пшеницы. В Библие IV тысячелетия до Р. Х. почти все захоронения делались в сосудах для хранения зерна (пифосах), а непосредственно в земле — не более одного процента погребений. Умершего клали в пифос вперед ногами, практически без инвентаря, горлышко закрывали черепком. Достаточно часто умерших хоронили в гротах и пещерах — это прямое продолжение палеолитической традиции, но новая — в сосудах для зерна — для жителей позднеолитического Библа оказалась более распространенной. Традиция соединять зерно и умерших дошла в своеобразной форме до классической Греции, где в домах часто около домашнего очага врывались пифосы с пшеницей и ячменем. Они считались вместилищами душ умерших предков.

С VII тысячелетия до Р. Х. распространяется почитание процесса выпекания хлеба. Хлеб становится не только священной пищей, соединяющей предков с потомками, но и символом нового качества человека, прошедшего через смерть и победившего ее. Выпекание хлебов, прохождение смеси муки с водой через огонь вполне могло видеться древнему земледельцу образом жертвоприношения, и даже само быть жертвоприношением. Так же как малосъедобные зерно и мука в огне хлебной печи превращаются в прекрасную пищу, так же и умерший, прорастая в иной мир, на огне жертвоприношения обретает новые качества, роднящие его с небесным божественным началом, к которому стремятся языки жертвенного огня.

В Восточной и Балканской Европе VI—IV тысячелетий до Р. Х. получают большое распространение модельки хлебных печей, с нарисованными над зевом-ртом глазами. Антропоморфные черты получают энеолитические<sup>1</sup> очаги и в Анатолии. Из этих же районов происходят и модели целых домов, в которых женщины растирают зерно и выпекают в печах хлеб. Труба в таком доме-модели нередко оформляется в виде головы, а крыша имитирует груди кормящей женщины<sup>2</sup>. В поселке трипольской культуры Сабатиновка II (Украина, Молдавия IV тысячелетия до Р. Х.) археологи обнаружили и прототип таких моделей — дом площадью в 70 м<sup>2</sup> с печью, зернотерками, сосудами для хранения зерна и крестообразным алтарем против входа. Около печи и зернотерок лежали женские статуэтки, кроме того, 16 статуэток находились на торцовой скамье. Две из них восседали на стульчиках с увенчан-

---

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

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

ными рогами спинками. Исследователь этого памятника Т. Г. Мовша предположила, что здесь, в храме трипольской культуры, «осуществлялся магический обряд растирания зерна и выпечки хлеба»<sup>1</sup>. Определение обряда как «магического» ничем не подтверждается в исследовании, но само предположение о культовом характере выпечки хлебов и приготовления муки в Сабатиновке II, видимо, справедливо. Тогда и модельки святилищ и печей с Украины и Балкан имеют тот же смысл. Это — картины священнодействия, позволяющие, в соответствии с законами религиозного изображения, открытыми еще в верхнем палеолите, символически повторять изображенное бесчисленное множество раз. Трипольские модели святилищ — это вечно ддящиеся жертвоприношения хлебов. Что же касается изображений печей — то они, скорее всего, суть символические образы самой Матери-Земли в ее ритуальном облике преобразовательницы мертвого в живое, под образом превращения холодной и несъедобной смеси муки с водой в теплый и вкусный хлеб.

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

«Приготовление обрядовых хлебов и поднесение их богествам — постоянный элемент обрядов всех религий „исторического периода“, — поясняет Е. В. Антонова. — Известна финикийская терракота эллинистического времени, изображающая группу из нескольких фигур, среди которых беременная богиня. Посередине находится предмет, напоминающий

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



сводчатую печь. Возможно, вся сцена передает ритуал печения хлеба в присутствии богини»<sup>1</sup>. Хлеб, который выпекается в священной печи, — это сам человек, умерший и побеждающий смерть в жертвенном огне, возносящем его к небу. Вкушение от таких «обрядовых хлебов» означало подготовку к победе над смертью, залог той жизни, которая проросла из умершего в земле зерна, дав колос нового хлеба. Выпечные просфоры православной проскомидии и евхаристического таинства доносят эту древнюю традицию до сегодняшнего дня.

Среди исследователей неолитических ритуалов бытует мнение, высказанное, в частности, и Марией Гимбутас, что умерший, по представлениям того времени, призван был вечно возрождаться на земле, подобно зерну, падающему из колоса<sup>2</sup>. Но как раз почитание зерна, печи и выпекаемого в ней хлеба говорит об ином. Земля призвана была родить умершего не себе и не из себя, но *через* себя вечному Небу — подателю сени жизни.

До нашего времени дошло несколько моделей жертвенных хлебов эпохи неолита, сделанных из глины<sup>3</sup>: Потпоранье (Восточная Югославия), Баньница (под Белградом). На их верх нанесены образующие треугольники и ромбы насечки со вдавленными точками или настоящими зернами. Такие же треугольники и ромбы с заключенными в них точками или зернами находим мы и на многочисленных статуэтках беременных женщин из жилищ и погребений VII—V тысячелетий до Р. Х. Поскольку эти знаки, как правило, рисовались на животе, ягодицах и в районе половых органов, они, видимо, обозначали внутренние органы деторождения, принявшие в себя семя. Английская рифма *womb-tomb* вряд ли случайна, отмечает

<sup>1</sup> Е. В. Антонова. Обряды и верования... — С. 225.

<sup>2</sup> М. Gimbutas. The Earth Fertility Goddess of Old Europe // Dialogues d'histoire ancienne. P., 1987. — P. 12.

<sup>3</sup> V. Todorovic, A. Cermanovic. Barjica, naselje vincanske kulture. Belgrade, 1961. — P. 13.

в связи с этим М. Гимбутас: «Похороны в утробе сходны с посаженным в землю зерном, и в обоих случаях вполне естественным было ожидание появления новой жизни из старой»<sup>1</sup>.

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

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

На южной стене «святилища» VI Чатал Хююка (VI тысячелетие до Р. Х.) изображена сцена, которую Дж. Мелларт а за ним и Е. Антонова именуют «оплакиванием умершего». Скорее всего, здесь действительно передан сюжет, связанный с заупокойным культом. «В восточной части этой стены нарисованы какие-то длинноногие птицы, обращенные головами друг к другу. Рядом с ними стоит животное, похожее на осла. Ниже показан человек, опустившийся на одно колено и простиерший руки в стороны. Навстречу ему движутся два персонажа: мужчина, несущий корзину (подобную тем, в которых хранились костяки умерших), и мужчина, как бы в от-

<sup>1</sup> *M. Gimbutas. The Earth Fertility Goddess... — P. 21.*

чаянии закинувший руку за голову. За ними сидит, раздвинув колени (в позе роженицы), женщина. Под всеми этими людьми изображен лежащий на спине человек»<sup>1</sup>. Символическое изображение возрождения умершего, очевидно, делалось путем уподобления этого таинственного процесса земному рождению.

Одним из аспектов этого образа было плодородие земли и стада. Фигурки беременных и рожаящих женщин часто находят под полом амбаров, овинов, мукомолен. Нередко делается вывод, что «беременная богиня» — это дух-покровитель полей и урожаев, богиня плодородия, без которой никак не обойтись было древним скотоводам и земледельцам. Но в действительности сами земледелие и скотоводство превращались в глазах человека неолита в емкий символ победы жизни над смертью. Подобно Деметре исторической Греции, древняя богиня земли и «заведовала» плодородием стада и посевов, и открывала людям путь, ведущий из смерти в жизнь. И путь этот проходил через ее лоно. Прав был Борис Пиотровский, когда указывал, что «богиня земли является лишь особой формой богини-матери, богини всей природы». «Эта богиня встречается и в охотничьем быту, выступая в форме владычицы зверей»<sup>2</sup>. Иногда, дабы подчеркнуть подземный, хтонический<sup>3</sup> характер богини-матери, ее в позднем неолите изображали с головой змеи (халафская культура, Телль Арапчая), но много чаще — в совершенно человеческом облике<sup>4</sup>. В Мергаре (долина Болана, Пакистан) в протонеолитический период женские фигурки изготавливались, как и когда-то в Вестониках, из обожженной глины, ноokra

<sup>1</sup> Е. Антонова. Обряды и верования... — С. 64.

<sup>2</sup> Б. Б. Пиотровский. Семантический пучок в памятниках материальной культуры // Известия Государственной академии истории материальной культуры. Л., 1930. Т. 6. Вып. 10. — С. 10–11.

<sup>3</sup> Хтонический — подземный, происходящий из земли: (греч. *χθόνιος*).

<sup>4</sup> Е. О. James. The Cult of the Mother Goddess. L, 1959. — P. 23–24.

шивались в красный цвет — цвет потустороннего мира, мира мертвых<sup>1</sup>.

В поселениях халафской культуры миниатюрные терракотовые изображения рожающей или беременной богини часто носили на шнурке на шее. Это был, следовательно, один из дорогих для неолитического человека образов. Но, пожалуй, самым существенным для понимания сути почитания богини-матери в неолите является ответ на наивный, на первый взгляд, вопрос: кого рожала богиня? В скульптуре и фресках Чатал Хюйюка богиня очень часто изображается в момент рождения из ее чрева существа с бараньей или бычьей головой. В Хаджиларе, другом малоазийском протогородском поселении VI тысячелетия, многочисленны статуэтки обнаженных или почти обнаженных полных женщин, держащих на руках детеныша леопарда или ребенка с хвостом этого хищника<sup>2</sup>. Леопард очень часто сопровождает богиню. Иногда она едет на спине этого животного. Леопарды оказываются поручами трона восседающей богини (Чатал Хюйюк, начало VI тысячелетия). Иногда из этих фактов делается вывод, что изображаемая — мать природы, дающая жизнь всякой твари. Но, по всей видимости, обитателей Чатал Хюйюка и Хаджилара больше волновало отображение реалий иного порядка.



Роженица с детенышем леопарда (Хаджилар)

Дж. Мелларт заметил, что умерших горожан Чатал Хюйюка, хотя и не всегда, но погребали облаченными в леопардовые шкуры. Костяные застежки от этих «костюмов» в большом

<sup>1</sup> J.-E. Jarrige (ed.). Les Cités oubliées de l'Indus. Archéologie du Pakistan // AFAA. — Paris, 1988.

<sup>2</sup> Дж. Мелларт. Древнейшие цивилизации... — С. 99–100.

числе обнаружены в могилах. На фресках святилищ также многократно изображены люди в леопардовых шкурах. Леопард, хищник, способный, подобно могиле, смерти, пожрать плоть, скорее всего, оказывается удачным образом «плотоядной» земли.

О принадлежности бычьих и бараньих голов к образу Небесного Бога известно еще из верхнепалеолитической живописи, а в малоазийских неолитических городах, как, впрочем, и повсюду в Европе и Азии того времени, бык и баран становятся распространеннейшими символами. Матрона, рождающая бычью или баранью голову, ласкающая детеныша леопарда, очень возможно, изображение возрождения умершего к божественной жизни из недр Матери-Земли. Умирает и кладется в могилу тленный человек. Воскресает из лона земли Бог. «Сеется в тлении, восстает в нетлении... сеется тело душевное, восстает тело духовное» [1Кор. 15. 42—44]. Изображения неолита, преодолевая скудость художественных выразительных средств, в немногих образах доносят до нас древнюю веру в грядущее обожение человека.

В Чатал Хюйюке и Хаджиларе часто встречаются двойные и тройные изображения. То это грациозная девушка, зрелая, возможно, беременная женщина и мальчик на леопарде; то, совсем как в мадленском скальном укрытии Англе сюр л'Англи, девушка, женщина и старуха; то обнимающаяся пара, а рядом — женщина, дающая жизнь бараньей голове.

«Следует специально подчеркнуть тот факт, что (в доисторической пластике. — А. З.) встречаются два типа женских статуэток, — отмечал в специально посвященной этой проблеме статье Карл Блеекер. — Помимо изображений матери, пышной беременной женщины, встречаются также изображения стройной девицы, девственницы. Важно и существенно, что богиня земли меняет свое обличье, доказывая тем самым, что мы неверно понимаем ее сущность, когда называем ее только „матерью“, производящей на свет. Она оказывается

также и прекрасной девой. Именуя ее только „матерью“, мы слишком очеловечиваем ее. На самом деле это — Божественная госпожа (Divine Lady)»<sup>1</sup>.

И хотя точно понять смысл этих изображений нам, видимо, никогда не удастся, ибо смолкло слово священнослужителя, свершавшего обряд, давно изглажены из памяти его жесты, все же можно предположить, что изображенное связывалось с изменением качества стихии земли. Вот она девственно прекрасна, и нет еще в ней семени божественной жизни. Она — как бы невеста Бога, ждущая его объятий. Вот она несет в себе божественную жизнь, которая символом небесного Бога-Творца — бараном, быком — являет себя из нее. Ребенок, стоящий на леопарде рядом с беременной матроной, — это достигший обожения умерший, вышедший из утробы земли. И наконец, старуха, часто изображавшаяся с чертами хищной птицы, — это, видимо, земля, отдавшая своих мертвецов, ждущая обновления и нового принятия семени жизни.

Последнее в образе великой Девы-Матери — это странный на первый взгляд вопрос: была ли она объектом поклонения, являлась ли «богиней»? Несмотря на очень распространенные наименования ее среди ученых-религиоведов «богиней-матерью», «богиней природы», «богиней земли», ответить на этот вопрос не так-то просто<sup>2</sup>. Имеющиеся в нашем распоряжении скульптурные и живописные изображения Девы-Матери не дают убедительных фактов почитания ее в качестве самодостаточной божественной личности. Фиксируется в них ее беременность, ее чадородная сила, но не она

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

<sup>2</sup> См. дискуссию по этому вопросу: М. Элиаде. *Очерки сравнительного религиоведения.* М.: Ладомир, 1999. — Глава 7. Земля, женщина и плодovitость. — С. 229—250; А. Dieterich. *Mutter Erde.* Berlin, 1925; А. Fleming. *The Myth of the Mother-Goddess // World Archaeology* 1 (1969). — P. 247—260.

сама. Проводивший раскопки в Лепенски Вире сербский археолог Драгослав Срейнович обратил внимание на изобилие обломков глиняных женских статуэток в мусорных ямах культуры Винча. «Видимо, изображения эти не имели самостоятельного культового значения и не ценились вне ритуала, — делает вывод ученый, — после завершения священнодействия они выбрасывались»<sup>1</sup>. Но мы помним, что еще в среднем палеолите неандертальцы умели видеть в образе, например пещерного медведя, божественный первообраз и потому с благоговением относились к его останкам. Смешать с бытовым мусором и отправить в яму поврежденные священные предметы вряд ли бы осмелился человек древности. К тому же повреждения статуэток скорее нарочиты, чем случайны. Очень может быть, что, подобно могиле, считавшейся не вечным, но только временным пристанищем человека на пути к Богу, и сама Мать-Земля воспринималась скорее как средство перехода из смерти в жизнь, нежели как цель и причина. Лишь постепенно универсальный закон брака, превращающий двоих в «одну плоть», сделал утробу земли божественной. Сравнение с культом Небесного Отца человекаков добавляет правдоподобия этому предположению.

### «НЕЗНАЕМЫЙ БОГ» НЕОЛИТА

Находки множества женских изображений, имеющих отношение к области религиозного культа, заставляют подумать о причинах почти полного отсутствия изображений «мужских божеств» в тысячелетия неолитической культуры. Мужские фигурки если и встречаются, то не как образы богов, но скорее — в качестве существенных для заупокойного ритуала изображений умерших. Доминирование женских образов по-

---

<sup>1</sup> *D. Srejić. Neolithic Religion // ER. Vol. IX. — P. 358; D. Srejić. Europe's First Monumental Sculpture: New Discoveries in Lepenski Vir. L., 1972.*

зволило некоторым исследователям делать выводы о матриархальных отношениях неолитических сообществ. Вывод этот между тем несколько поспешный.

Уже в самых ранних поселениях, в эпоху протонеолита, встречаются странные объекты, местоположение которых свидетельствует об их почитании. Это — вертикально поставленные необработанные или почти необработанные камни. Иногда на них изображались глаза. Такие камни ставились близ очагов или даже помещались в специальные стенные ниши против входа. Такое помещение с нишей, где на глыбе камня, как на постаменте, установлена колонка высотой в 40 см и диаметром в 16 см, было раскопано К. Кэньон в Иерихоне<sup>1</sup>. В Бейде (Северная Аравия) в странной трехчастной постройке, отстоящей метров на пятьдесят от поселения, в центральном «нефе» возвышалась необработанная скала песчаника<sup>2</sup>. В библейской истории повествуется об Иакове, поставившем камень на месте, где видел он во сне лестницу, восходящую к Богу, «и возлил елей на верх его» [Быт. 28, 18], т. е. воздал ему почитание, приличное Богу.

И эти находки, восходящие к началу VIII тысячелетия до Р. Х., и это древнее предание говорят об одном: было время, когда человек ясно сознавал полную неподобность Бога ничему земному, ничему из сотворенного Им. Избегая какого-либо конкретного «тварного» образа Творца, человек неолита предпочитал бесформенность камня всем формам мира. Мудрый царь Соломон сказал как-то о Боге: «Он благоволит обитать во мгле» [2 Пар. 6, 1]. А древний христианский автор, которому церковная традиция усвоила имя «Богослов» (329—389), отмечал: «Божественная природа есть как бы некое море сущности, неопределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия и времени и природы.

<sup>1</sup> К. Kenyon. Digging up Jericho. L, 1957. — P. 47.

<sup>2</sup> D. Kirkbride. Five Seasons at Pre-pottery Neolithic Village of Beidha in Jourdan // Palestine Exploration Quarterly. L, 1966. — № 1.



Если наш ум попытается создать слабый образ Божий, созерцая Его не в Нем Самом, но в том, что Его окружает, то этот образ ускользнет от нас прежде, чем мы попытаемся его уловить, озаряя высшие способности нашего ума, как молния, ослепляющая взоры»<sup>1</sup>. В другом месте он же написал о Боге, перефразируя слова Платона из диалога «Тимей»: «Изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно»<sup>2</sup>.

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

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

В книге «Обряды и верования первобытных землевладельцев Востока» Елена Антонова писала: «Известно, что форма

<sup>1</sup> Св. Григорий Богослов. Творения. Ч. 3. М., 1889. — С. 196–197.

<sup>2</sup> Св. Григорий Богослов. Творения. Ч. 3. М., 1889. — С. 15.

выражения какого-либо явления и его содержание связаны, поэтому относительно примитивному выражению должно соответствовать аналогичное содержание»<sup>1</sup>. Но можно ли считать примитивным убеждение в непознаваемости Бога, выраженное в бесформенности каменной глыбы? С точки зрения религиозно-философской, в форме выражения святыни из докерамического Иерихона больше глубины, чем в статуях Фидия или во фресках Сикстинской капеллы. Глубочайшую истину, что «Бог беспределен и непостижим, и одно в Нем постижимо — Его беспредельность и непостижимость»<sup>2</sup>, постиг весьма глубоко «примитивный» обитатель раннеолитических поселений.

Более универсальным, практически общепринятым в течение всех неолитических тысячелетий, был, однако, иной образ Небесного Бога. Он, безусловно, пришел в неолит из предшествовавшей палеолитической эпохи. Образ этот — увенчанный рогами самец копытных животных — бык, баран, горный козел. Зубр из внутренней пещеры Ляско не был забыт, и, хотя его образ редко теперь соединялся с трудной и опасной охотой на сильного зверя, наследованная из охотничьего прошлого человечества иконография Бога-Творца сохранялась.

Часто целое изображение быка замещалось одной головой, увенчанной рогами, часто создатели святилища ограничивались и еще более лапидарным образом одних мощных рогов. Символ этот, кажется, не знает границ культурных зон. Мы встречаем его и в Анатолии, и в Индии, и в Месопотамии, и на Дунайской равнине. В Ганджадаре (Западный Иран) раскопано маленькое помещение конца VIII тысячелетия до Р. Х., в нишу стены которого вмазаны один над другим два бараньих черепа с рогами. Бычьи рога встречают нас и в святилищах

<sup>1</sup> Е. В. Антонова. Обряды и верования... — С. 36.

<sup>2</sup> Св. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. Т. 1. — СПб., 1913. — С. 162.

протонеолитического времени в жилищах северосирийского Мурейбита. В поселениях культуры Сескло (Фессалия, Македония, VI тысячелетие до Р. Х.) маленькие изображения рогатых бычьих голов носили на шее чуть ли не все их обитатели. Но нигде нет такого множества вмурованных в стены и скамьи бычьих и бараньих голов и рогов, как в Чатал Хюйюке. Здесь это обязательный элемент любого священного пространства.

Назвать эти находки свидетельствами «культы быка», «культы барана» — значит не объяснить ничего. Почитали неолитические обитатели не самих зверей, но тот Первообраз, образом которого стал со времен Ориньяка дикий бык и баран. В святилищах Иерихона, Бейды, Мурейбита, Сескло встречается множество маленьких глиняных фигурок, часто разбитых, быков, оленей, баранов, козлов. Это — жертвы Тому, Кого животные отображали в качестве первообраза жертвы. Очень возможно, что первоначально для жертвоприношений использовали диких, специально отловленных животных. Но находить подходящих для жертвоприношения крупных животных вблизи постоянных поселений становилось все труднее. Животные, избегая опасности, уходили подальше от деревень. Поэтому их стали отлавливать заранее и содержать в загонах в ожидании дня священнодействия, постепенно научаясь приручать, а потом и использовать для пропитания и хозяйственных нужд. Если так, то одомашнивание животных, подобно одомашниванию растений, имеет ритуальные первопричины<sup>1</sup>.

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

---

<sup>1</sup> Ш. Бекени. Одомашнивание животных от начала производства пищи до 5000 лет назад: Общий обзор // История человечества. Т. I. — М.: ЮНЕСКО, 2003 — С. 418.

венчают шумерских богов. Зевс предстает как бык и в минойской, и в классической греческой религии. Вспомним предания о Европе и Пасифае. Бык — образ Верховного Бога у хеттов, у обитателей протоиндской цивилизации, в классическом индуизме (*нанда* Шивы). Все это — звенья одной цепи, образы единого символического ряда<sup>1</sup>. Рога жертвенника Синайской теофании [Исх. 27, 2], почти повсеместный в поэтике образ рога как синоним мощи, например: «В тот день возвращу рог дому Израилеву» [Иез. 29, 21], — также восходят к этой древней «иконографии».

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

Появление этих изображений, не очень многочисленных и вскоре исчезающих (хотя в гхассульской культуре Палестины IV тысячелетия до Р. Х. распространены мужские статуэтки с рогами), говорит о великом открытии древнего человека или, по меньшей мере, об успешной попытке изобразительного отображения важнейшего религиозного понятия. Изображая великого небесного Бога-Творца человеком, мужем, чаталхюйюкский художник отнюдь не «снижал планку» умозрения, заданную в докерамическом неолите, когда непознаваемость Бога отображалась бесформенностью каменной глыбы. Нет, теперь, через два тысячелетия, человек сделал следующий шаг в изображении неизобразимого. Решившись изобразить Бога человеком, он думал об ином, бесконечно

<sup>1</sup> В. В. Иванов. Бык // Мифы народов мира. М., 1980. — Т. I. С. 203.

более важным для него уподоблении. Усваивая Творцу образ твари, художник единственно возможным способом демонстрировал подобие твари, подобие человека своему Создателю. Человек — образ Божий, желал сказать он, наделяя безобразного Творца человеческим обликом.

## СВЯТИЛИЩЕ, ГОРОД И ХРАМ

Святилища, или, иначе говоря, особые священные, посвященные Богу или богам пространства, появляются в первых же известных нам жилищах. В круглых домах Лепенского Вира, протонеолитического Иерихона, Эйнаны достаточно легко выделяется пространство вокруг очага и сектор от очага до противоположной от входа стены, особенно богатые предметами, имеющими религиозное значение. «Знаками присутствия внечеловеческих сил в помещениях, обычно служивших жилищами или предназначенных для других бытовых целей, были различные изображения и естественные предметы — фигурки животных на ранних этапах, особенно их головы и рога, сосуды в виде фигур животных или людей, статуэтки, камни необычной формы и проч. Близкий набор реалий обнаруживается в погребениях», — указывает исследователь религии неолита Елена Антонова<sup>1</sup>.

Среди палеоантропологов распространено мнение, что долгое время святилище — теменос (от греч. *τέμενος* — священное место) не отделялось от жилых помещений, но располагалось непосредственно внутри них. На одном и том же очаге готовили пищу и приносили жертвы, рядом со скамьями, на которых спали живые, стояли на полках черепа умерших предков. Священный и обыденный, профанный<sup>2</sup> миры со вмещались. Сознание древнего человека еще не навыкло якобы отличать чистое от нечистого.

<sup>1</sup> Е. В. Антонова.. Обряды и верования... С. 224.

<sup>2</sup> Profanus (лат.) — лишенный святости, непосвященный, нечистый.

То, что в тысячелетия протонеолита и докерамического неолита (10 — 6,5 тысячи лет до Р. Х.) в жилых постройках часто размещались домашние святилища, неоспоримо. Но нельзя забывать, что задолго до неолита, и в среднем и в верхнем палеолите, культовые пещеры очень часто имели чисто религиозное назначение и не использовались для жилья. Скорее мы можем отметить, что с переходом к оседлому строю жизни меняется и представление людей о своем быте. Он в значительной степени освящается, перестает противопоставляться «священному». Это не «неразвитость» сознания, но скорее этап развития, некоторая «антитеза» палеолитической религиозности, о содержательном смысле которой мы можем только догадываться. Видимо, как и сам переход к оседлости, расширение сакральной<sup>1</sup> сферы в начальный период неолита было связано с миром предков. Переживание рода как священного целого заставляло хоронить предков под полами жилищ, выставлять их черепа близ очага. Это же переживание делало жилище теменосом, священным пространством.

Однако если дом в века перехода к неолиту и стал святилищем, то святилищем особенным, родовым. Не в том смысле родовым, что тут священнодействовали только члены родового коллектива, но в смысле объекта священнодействия. В домах мы крайне редко встретим головы быков и баранов, вмонтированные в стены. Ниша с камнем — апофатической<sup>2</sup> иконой Бога — также не является обычным элементом интерьера натуфийского или дунайского жилища. Вокруг очага-алтаря в домах нередко стоят крупные камни, но их множественность и соседство с могилами предков указывают скорее на связь с умершими и погребенными тут родственниками, нежели на образ Бога-Творца. В доме чтят именно род отцов своих, чер-

<sup>1</sup> Лат. *sacrum* — священный предмет, освящение.

<sup>2</sup> От греч. *ἀλόφασις* — отказ, отрицание. Богословский метод, характеризующий Бога с помощью отрицательных определений: Бог непостижим, неизобразим, безобразен, невидим и т. п.

пают силу, обращаясь к предкам с молитвой и жертвой. Но уже и тогда в поселениях людей неолита, скорее всего, существовали специальные храмы, где искали связи и единства не с родом только, но с Самим Творцом жизни. В настоящее время среди исследователей древних религий достаточно распространено различие между храмом и святилищем, предложенное У. Лэмб. Изучая неолитические поселения Малой Азии, она указывала, что святилище связано с постройками иного, не культового назначения, входит в их состав, является их частью, в то время как храм противопоставлен дому, как священное — профанному<sup>1</sup>.

Мы уже говорили о двух храмах Иерихона («докерамический неолит В»), о «трехнефной» постройке Бейды, о маленьком храме Ганджадара<sup>2</sup>. В них, видимо, совершались какие-то обряды, значимые для всего сообщества поселян, связанные с поклонением не предкам, но Творцу. Очень вероятно, что обряды и богослужения в этих первых, специально построенных храмах включали приготовление и преломление освященного хлеба, вспомним зернотерки и зерновые ямы иерихонского храма «мегаронного» типа.

<sup>1</sup> W. Lamb. Some Early Anatolian Shrines // Anatolian Studies. L., 1956. Vol. 6.

<sup>2</sup> В 1995—1997 годах экспедиция Германского Археологического института обнаружила на территории Турции в северной Месопотамии в районе Урф большие сакральные комплексы эпохи докерамического неолита, воздвигнутые 8900 лет до Р. Х. Это — холм Гебекли Тепе близ Урфы и каньон Невали Чори на берегу Евфрата. Пробные раскопки выявили значительные по размерам священные комплексы с мощными каменными столпами, покрытыми выразительными рельефами. Это открытие существенно обогащает наше представление о религии протонеолита и докерамического неолита, но памятники нуждаются в дополнительном изучении, прежде чем делать обобщающие выводы. См. Т. В. Корниенко. Первые храмы Месопотамии. СПб: Алетейя, 2006. — С.16–84. К. Шмидт. Они строили первые храмы. Тайнственное святилище охотников каменного века. Археологические открытия в Гебекли Тепе. Пер. с немец. СПб.: Алетейя, 2011.

Зерно, семя жизни, ассоциировалось не с землей, где оно прорастало, но с Небом, которое его даровало. Приготовление муки, растирание зерен символически уподоблялись половому акту Неба и Земли, в которых пестик и ступка оказывались знаками мужского и женского креативных органов<sup>1</sup>. Потому-то ступку ставили на могилу как надгробье — она была образом возрождающей стихии земли, а сложенное из пестов изображение человека (Эйнана, жилище № 26/3) знаменовало силу божественной жизни, сходящей с Неба и оплодотворяющей землю.

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

Подлинной сенсацией в археологии стало открытие в 1958 году неолитических городов Анатолии Джеймсом Меллартом (раскопки 1961—1965 годов). Крупнейший из них —

<sup>1</sup> M. Eliade A History of Religious Ideas... — Vol. I. — P. 33.



Чатал Хюйюк (*Çatal Hüyük*). Площадь холма, под которым покоится поселение, более 13 гектаров, но раскопано к настоящему времени только полгектара, и то не до уровня девственного грунта. Нижних слоев Чатал Хюйюка еще не коснулся заступ археолога. Самый древний известный период поселения — 6900 год. Город существовал до 5400 года. Это был богатый и плотно населенный город, в котором использовались многие самые передовые для того времени технологии. Например, именно в пригородах Чатал Хюйюка обнаружены остатки древнейших в мире ирригационных сооружений (конец VII тысячелетия до Р. Х.). Последние века Чатал Хюйюк страдал от набегов, разорений и пожаров, которые в конце концов и погубили это крупнейшее из известных в мире среднеолитических поселений.

Дж. Мелларт назвал раскопанную им часть города «жреческим кварталом»<sup>1</sup>. И это потому, что на сравнительно маленькой площади ему встретилось четыре десятка специальных святилищ, среди которых не было двух подобных. К ним примыкали и стандартные жилые постройки — комната около 25 м<sup>2</sup>, кухня, хозяйственный дворик. Здесь, по всей видимости, жили те, кто священнодействовал или помогал во время религиозных обрядов. Дальнейшие раскопки должны показать, действительно ли Мелларту «повезло» случайно раскопать жреческий квартал или же такой характер носило все поселение, являвшееся сакральным центром для деревенской «профанной» провинции. Жреческий характер другого, меньшего по площади анатолийского протогорода Хаджилара (*Haçilar*) и сакральные центры Дунайской равнины культуры Винча скорее подсказывают, что «жреческий» характер имеет весь Чатал Хюйюк. Очень может быть, что он — древнейший аналог дворцов Минойского Крита III—II тысячелетий до Р. Х. Осуществленные в 1993—1995 годах небольшие новые рас-

---

<sup>1</sup> Дж. Мелларт. Древнейшие цивилизации... — С. 83.

копки в Чатал Хюйюке под руководством Яна Ходдера, кажется, подтверждают это последнее предположение<sup>1</sup>.

От эпохи неолита до нас не дошло более богатых и разнообразных памятников религиозного характера, чем святылища Чатал Хюйюка<sup>2</sup>. В них широко представлена и настенная живопись, и рельеф, и полная скульптура, и мелкая пластика, и разнообразные погребения. Центральное место в святылищах Чатал Хюйюка занимают образы рогатых копытных, чаще всего — быка, реже — барана, еще реже — благородного оленя. На основе подлинного черепа животного с рогами моделируется его морда, выступающая из стены. В одном святылище таких голов может быть несколько. Кроме того, на полу делаются специальные скамьи и ставятся столбики, увенчанные одной или несколькими парами рогов. Иногда головы животных моделировались не на основе их черепов, но с использованием костей иных животных (например, кабана) или даже связок соломы. Быков изображают также горельефно или живописно. Есть фрески, изображающие то ли игры, то ли охоту на быка или оленя. Быть может, это — моменты жертвоприношений. Надо заметить, что в Чатал Хюйюке рога и головы быков присутствуют и в помещениях, считающихся жилыми, но тут это миниатюрные модельки.

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

Довольно часто на стенах святылищ моделируют изображения женских грудей, в которых под глиняной обмазкой нахо-

<sup>1</sup> I. Hodder (ed.). *On the Surface: Çatalhöyük, 1993–1995*. Cambridge, 1997.

<sup>2</sup> J. Mellart. *Çatal Hüyük, a Neolithic Town in Anatolia*. L., 1967.

дятся черепа кабанов, ласок, грифов, лис. В святилище E.VI.10 на восточной стене пара грудей была вылеплена справа от бычьей головы так, что черепа грифов, служившие для них каркасом, выступали остриями клювов на месте сосцов. «Отношение сосущего молоко младенца к матери — характерный образ воссоединения, симбиоза, хотя их двое, они пребывают в единстве», — объясняет этот символ Дж.Кэмпбелл<sup>1</sup>. Здесь груди, видимо, символизируют пищу мертвых, то молоко земли, которым умершие питаются в ожидании воскресения. Возможно, это и символ нашего мира, в котором вся пища суть «молоко земли». И потому вкушающие земную пищу идут со смертью в утробу земли, откуда уже «небесным быком», богopodobным существом восходят на небеса. Сцены родов бычьей или бараньей головы очень наглядно отображают это представление чаталхюйюкцев.

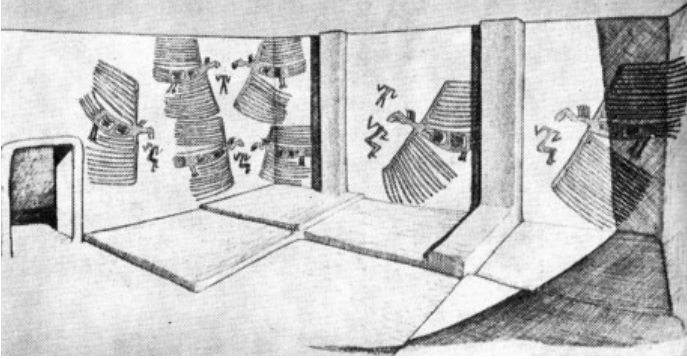
Восточную стену многих святилищ Чатал Хюйюка «украшает» четырехугольная «красная ниша» — выкрашенный охрой, без каких-либо изображений прямоугольник. Только по сторонам его могут находиться бычьи или бараньи головы, женские груди. Дж. Мелларт полагает, что «красная ниша» — образ «того света», инобытия.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

Очень распространено изображение на стенах святилищ человеческих ладоней. Иногда они буквально впечатаны в обмазку стен. Ладони могут создавать своеобразный орнамент

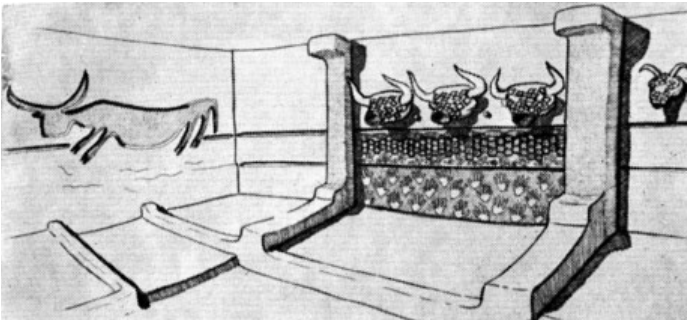
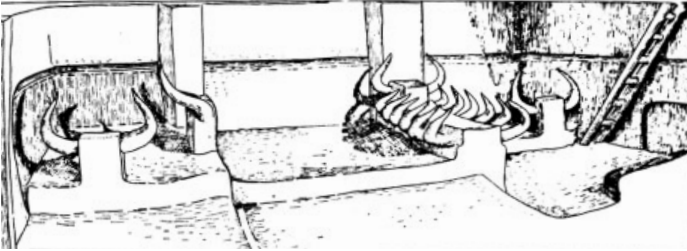
---

<sup>1</sup> J. Campbell. *The Masks of God: Primitive Mythology*. N.Y.: Arkana, 1991. — P. 67.

пустого пространства стены, могут покрывать головы быков и баранов. Реже они встречаются и на барельефах женских фигур. Изображения человеческих ладоней, отпечатки их, как мы помним, довольно распространены и в пещерных свя-



Орлы, покидающие умерших. Чатал Хюйюк



Букрании. Чатал Хюйюк

тилищах верхнего палеолита. Неолит здесь также продолжает использовать традиционную религиозную символику, сложившуюся еще в палеолитические тысячелетия. Дж. Мелларт совершенно справедливо предположил, что эти изображения — знак преданности человека Богу, знак поклонения, связи поклоняющегося с объектом поклонения.

В святилищах VII.21 и VII.8 северные стены расписаны изображениями громадных грифов (до 1,8 м в размахе крыльев), пожирающих скорченные безголовые человеческие тела. Может быть, это — картины определенного этапа погребального ритуала: многие народы до сих пор оставляют тела умерших на съедение хищным птицам. Но возможно, изображенное имеет и более глубокий смысл. Гриф наравне с леопардом являлся в Чатал Хюйюке животным Матери-Земли. Есть даже статуэтка старой женщины рядом с грифом. Ведь земля, подобно хищникам, «питается» мертвечиной, принимает в себя ее. У грифов чатал-хюйюкских фресок показаны как бы в разрезе наполненные желудки.

Примечательно, что человеческие тела на этих фресках все безголовы. Таков, по всей видимости, и был погребальный обряд — головы после смерти отторгали от тел и хранили особо. При раскопках этот обычай — подчеркнуто благоговейного отношения к черепу — выявлен повсеместно в Чатал Хюйюке. «Общие могилы под полами домов часто вскрывались для новых погребений. Покой погребенных останков таким образом нарушался, чего нельзя сказать о черепаках, которые в строгом порядке размещались в комнате. В глазницы вставляли раковины каури...»<sup>1</sup>. Открыто стоящие на платформах человеческие черепа были найдены и в святилище VII.21. Но голова, как мы помним, уже с раннего палеолита считалась священным вместилищем человеческой личности. И фрески с грифами как бы под-

---

<sup>1</sup> К. Ламберг-Карловски; Дж. Саблов. Древние Цивилизации. Ближний Восток и Мезоамерика. М., 1992. — С. 90.

черквивают, что личность человека не пожирается, не объемяется землей и смертью. Тлену подвержено только тело — отсюда безголовость умерших. Личность же усопшего должна обожиться при воскресении, символическим отображением которого являются роды Матерью-Землей быкоголового существа.

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

Период создания «священных поселений», «жреческих городов», таких как Чатал Хюйюк, Хаджилар, Лепеньски Вир (*Lepenski Vir*), для большинства неолитических культур оказался сравнительно недолгим — не более двух тысячелетий. Но с точки зрения понимания развития религиозного сознания священный город среднего неолита весьма примечателен. Культ предков, побудивший бродячего охотника осесть на землю 9—14 тысяч лет назад, как бы стер дистанцию между священным и обыденным, Божьим и человеческим. Предки — часть рода, такие же люди, но обладавшие в ином мире особым могуществом. Почитание Небесного Бога-Творца в это время не имеет большой значимости: постройки, которые можно счесть храмами, невелики и не главенствуют в застройке раннеолитических поселений. Но само по себе раннеолитическое поселение порой уже приобретает городской об-

лик — это огражденное, укрепленное поселение, нарочито отделенное от окружающего дикого, «чужого» мира.

Раскопки К. Кэньон в Иерихоне дали сенсационный результат. Она раскопала цитадель протонеолитического времени, воздвигнутую в начале VIII тысячелетия до Р. Х. Поселение, насчитывавшее от двух до пяти тысяч обитателей, защищал копаный и укрепленный ров шириной в 8,5 метра и глубиной в 2,1 метра, крепостная стена трехметровой толщины и башня, сохранившаяся на высоту 8,1 метра, с диаметром у основания в 12 метров. На случай осады городок был снабжен цистернами для хранения питьевой воды. Современная Иерихону протонеолитическая Бейда также была защищена массивными каменными стенами. Конечно, фортификационные сооружения можно объяснить чисто утилитарно — богатство отдельных благоприятно расположенных поселений возрасало, и их обитателям надо было обезопасить себя от грабителей номадов. Но смысл крепости глубже чистой экономики. Поселение имело абсолютную священную ценность для его жителей. Им просто некуда было уходить. Здесь покоились кости предков, здесь родовые храмы-жилища были освящены многими веками домашних священнодействий. Когда археологи встречаются с фактом завоевания такого города — родового святилища, они, как правило, видят убедительные следы жестокого и кровавого боя и все уничтожающего пожара. Так погиб и протонеолитический Иерихон, так — через несколько тысячелетий — пал и знаменитый Чатал-Хююк. Защищая родовые святыни, люди не жалели своих жизней.

В VII и VI тысячелетиях до Р. Х. почитание рода вполне сохраняется, но растет и значение Божественного Творца. Его образы в виде крупных копытных занимают главное место в святилищах. Появляются и изображения Небесного Бога в человеческом облике. Люди как бы вновь вспоминают и громадную дистанцию между собой и своим Творцом, и расстояние между совершенным, богоподобным человеком и реаль-

ностью человеческого несовершенства и неподобия. Осознание этой дистанции и побуждает, должно быть, жителей неолита отделить вновь, как в палеолите, священное от профанного, объект упований и молитв — от грешной повседневности. Отделяются не только святилища, но и те, кто служат в них. Умершие, очень возможно и из других поселений, приносятся и предаются земле под полом святилищ и иных построек священного города, а живые далеко не все могут жить в нем, но только «чистые», «посвященные Богу».

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

«Ученые ныне согласны в том, — указывал Мирча Элиаде, — что древнейшие города возникли в местах совершения постоянных священнодействий (*in ceremonial complexes*)»<sup>1</sup>. Паул Уитли на множестве примеров показал, что древнейшие города строились вокруг святилищ и что первоначальное значение города было религиозным и в Месопотамии, и в Китае, и в Египте, и в Центральной Америке. Города возникали «вблизи таких священных местностей, осей мира, где казалось наиболее возможным связать воедино землю, небо и преисподнюю»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *M. Eliade A History of Religious Ideas... — Vol. I. — P. 126.*

<sup>2</sup> *P. Wheatley. The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City. Chicago, 1971. — P. 20—22. См. также с. 107 и сл.; с. 225 и сл.*



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

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

Запредельность, безвидность Бога вновь утверждается в сознании. Антропоморфные изображения Бога-Творца не создаются более. В религиозную символику включаются изображения небесных светил — солнца, луны, звезд. В Тель Гхасуле (Иордания) в сравнительно большой постройке с очерченным полукругом камней жертвенником, посетителей встречала фреска — восьмилучевая большая звезда, которую окружают человеческие фигуры. Символические фигурки космических сил дошли от IV тысячелетия из храмов Румынии (Каскуйарехе) и Болгарии (Овчарево). Космическая символика очень ясно свидетельствует об остром переживании увеличения расстояния между небом и человеком. Звезды, луна, солнце сияют над миром, даруют ему свет, красоту и тепло, но совершенно недостижимы с «грешной» земли. И подобно тому, как мы сейчас не жалеем сил в деле освоения материального космоса, люди позднего неолита, остро пере-

жив всю безмерность расстояния между собой и своим Творцом, готовы были приложить невероятные усилия в преодолении этой метафизической пропасти.

### «МИР МЕРТВЫХ» И «МИР ЖИВЫХ»

«Они хоронили своих умерших в земле, — писал С. Г. Ф. Брэндон, — поскольку они были убеждены, что обиталище мертвых находится под землей... Снабжение умерших предметами, в которых они имели нужду в этой жизни, видимо, может быть объяснено тем, что первобытные люди совершенно не были в состоянии представить себе жизнь после смерти как-либо иначе, чем жизнь, которую они знали здесь, на земле»<sup>1</sup>. Это высказывание крупнейшего религиоведа в специальной работе, посвященной посмертному суду в верованиях различных народов, примечательно своей характерностью. Но в действительности оно очень оглуляет древнего человека, который конечно же прекрасно знал, что преданный земле мертвец лежит там, где его похоронили, не пользуется никакими орудиями и не ест ничего из оставленной в могиле пищи.

Похоронный обряд доисторического человека как минимум должен предполагать, что в сознании совершавших его существовало представление о двойственности человеческой природы, о теле, истлевающим в могиле, и о душе, которая сходит в «обиталище мертвых». Душе, соответственно, нужны не сами материальные предметы, но их «души». Так же как на земле телесный человек ест материальную пищу из глиняной чашки и поражает врага боевым топором, так же в мире душ душа умершего способна вкушать душу пищи и поражать душу врага душой топора. Чтобы человек «испустил дух», что-

---

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

бы душа разделилась с телом, обязательно должна произойти смерть материального тела. Чтобы души предметов могли стать частью мира умершего, они как материальные предметы также должны умереть. Отсюда довольно распространенный обычай поздних веков — убивать рабов и жен на могилах их хозяев и мужей и восходящая к неолиту традиция разбивания на могиле посуды и иных предметов из обихода живых. Разрывание одежды в знак скорби по умершему восходит, быть может, к этому же ряду символов.

Но, хотя знание факта двойственной, а то и троичной (дух, душа и тело) природы человека уже можно обнаружить в самые ранние эпохи существования рода *Ното*, в среднем и даже в раннем палеолите (синантропы Чжоу Коудяна), объяснение им всей полноты погребального ритуала вряд ли возможно. Во-первых, хоронят тело, телу придают эмбриональную позу или позу сна. Значит, верят в пробуждение, в возрождение тела, значит, не ограничивают древние инобытие человека жизнью души, а ждут в будущем какого-то чудесного мига, когда души воссоединятся с телами и мертвые проснутся. Во-вторых, разламывание заупокойных даров — довольно поздний и не всеобщий обычай. Скорее здесь мы сталкиваемся с вторичной рационализацией заупокойного, погребального ритуала. Первоначально и поза, которую придавали телу умершего, и пища, и предметы труда, и оружие, положенные в могилу, подчеркивали, символически обозначали, что умерший жив, что смерть — это временное его состояние.

В иных культурах для знаменования этого факта прибегали к иным символическим рядам и не сопровождали погребение предметами земной жизни. Да и предание земле, зафиксированное с мустьерских погребений неандертальцев, возникло не из желания «приблизить» покойника к подземному обиталищу душ, но, скорее, из простого и одновременно бесконечно глубокого убеждения, что Матери-Земле, из которой

тело взято, надо вернуть свое. А она, Земля, когда наступят сроки, возродит семя небесной жизни, Вечному Небу. И опять же, только вторичная рационализация связала обитель душ, царство мертвых, с подземным миром именно потому, что в землю издревле помещали в ожидании воскресения тела умерших. Мы увидим вскоре, как борются, как сосуществуют небесное, вземное и подземное местоположения душ умерших в древнейших письменных культурах — в Шумере, в Египте III тысячелетия до Р. Х.

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

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

Захоронения с рогами копытного в руках или на груди умершего (например, Эйнан), а позднее с амулетами в виде

бычьих голов (Сескло, Фессалия, VI тысячелетие до Р. Х.), безусловно, указывают на цель посмертного странствия — к Небесному Богу. На ожидание странствия указывают нередкие находки скелетов собак рядом с людскими захоронениями (Эрк эль-Ахмар, Убейд, Альмьера). Собака, проводник охотника в этом мире, оказывается понятным символом верного пути при переходе в инобытие. Собак хоронят вместе с человеком в Центральной Европе с мадленского периода верхнего палеолита<sup>1</sup> и в Палестине в натуфийский период протонеолита<sup>2</sup>. Собакоголовые Анубисы, Керберы — позднее воспоминание этого ранненеолитического образа.

Характерные для раннего неолита захоронения под полами домов и внутри поселений остаются обычными и в священных городах VII—VI тысячелетий. В Чатал Хюйюке, на площади раскопа в полгектара, обнаружено более пятисот захоронений. Хоронили под лежанками жилых домов, причем мужчин — под угловой скамьей, а женщин — вдоль длинной стены. Мелларт предполагает, что на этих же скамьях спали мужчины и женщины<sup>3</sup>. Кроме того, немало захоронений обнаружено и в овальных ямах вне домов. Довольно много людей похоронено в святилищах. В святилище VI.10 найдено 32 скелета, в святилище грифов (VII.8) — шесть погребений. Мелларт отмечает, что одежды, украшения и вещи погребенных в святилищах обычно намного богаче и разнообразней, чем у похороненных в домах и в овальных ямах. Ученый предполагает, что в святилищах покоились останки высших жрецов, которые при жизни совершали в них священнодействия, так же

<sup>1</sup> G. Nobis. Aus Bonn: das älteste Haustier des Menschen: Unterkiefer eines Hundes aus dem Magdaleniengrab von Bonn-Oberkassel // Berichte aus der Arbeit des Museums. — Bd.4. 1981. — S.49.

<sup>2</sup> S. J. M. Davis; E. R. Valla. Evidence for Domestication of the Dog 12,000 Years Ago in the Natufian of Israel // Nature. — L., 1978. — Vol. 276. — N. 5688. — P. 608.

<sup>3</sup> J. Mellart. Earliest Civilizations of the Near East. L., 1965. — P. 191.

как и в Средние века под полами соборов хоронили знатных особ. Примечательно, что в хозяйственных двориках и хранилищах запасов захоронения полностью отсутствуют. Это указывает на неслучайность выбора мест погребений чаталхюйюкцами. Хоронили не там, «где попроще», а там, где полагали нужным.

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

«Священные города» завершают традицию X—VIII тысячелетий до Р. Х. С VI тысячелетия все заметней проступает новая тенденция к разделению миров мертвых и живых. В хассунской культуре (Месопотамия, VII—VI тысячелетия) мертвых, как правило, погребают уже вне поселений. Под полами домов продолжают хоронить только тела детей и подростков. В Библе VI тысячелетия под домами также обнаружены только детские погребения, в которых человеческие кости иногда перемешаны с овечьими. Такие захоронения делались в специальных небольших сосудах. Почти полное отсутствие взрослых погребений говорит о наличии специальных кладбищ.

Такие «кладбища» или переходные к ним формы типа «домов мертвых» вскоре были обнаружены. В Библе это по-

стройка «46-14», под полом которой похоронено более 30 человек, в Телль ас-Саване (Средняя Месопотамия) — постройка «№ 1» VI тысячелетия, под которой в ямах на 30—50 см ниже уровня пола находилось более ста вторичных захоронений.

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

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

Подобно неандертальцам и кроманьонцам, обитатели неолитических поселений полагали, что умершие дети в инобытии станут взрослыми. В том же Телль ас-Саване детские захоронения по инвентарю неотличимы от взрослых, в них нет специальных детских вещей<sup>1</sup>. Поэтому живых смущал не возраст сам по себе, а нечто, лишь отчасти связанное с годами земной жизни, а не с «возрастом» в вечности. Надо заметить, что и в настоящее время в Индии общий для всех индусов закон о кремации умерших не распространяется на детей до пяти-шести лет и на святых. Объясняют эти «исключения» обычно тем, что маленькие дети еще свободны от греха и потому не оскверняют собой землю, а святые подвижники аске-

---

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

зой уничтожили в себе все греховное. Очень возможно, что люди среднего неолита размышляли подобным же образом и потому перестали хоронить взрослых в своих жилищах. Взрослые были грешны.

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

Напротив, зло — это отход от Бога в своеволие. Презрение к закону, данному человеку Творцом. Поскольку Бог — единственный первоисточник жизни, то отход от Него есть смерть, превращение в ничто. Грех — это и есть такое самоуничтожение, хотя, с точки зрения самого совершающего грех человека, он самоутверждается, реализуя поставленные им перед собой



цели. Человек не может вполне понять своим умом, почему *то* хорошо, а *это* плохо, желание плохого к тому же часто застилает ему глаза. Отсюда закон — это объективированная, но не объясненная воля Бога. Во многих религиях именно божественный закон является нитью, ведущей человека к своему Творцу, к блаженству и бессмертию.

Разделение заупокойных обычаев в зависимости от возраста умерших, различия в топографии погребений детей и взрослых с наибольшей достоверностью могут быть объяснены именно сознанием греховности взрослого человека. Но также и убежденностью в безгрешности младенцев. Поэтому мы можем предположить, что в эпоху неолита грех считался делом рук самого человека, его свободного волевого выбора. Понятно, что младенец такой выбор сделать еще не может и потому сохраняет безгрешность. Умерший взрослый начинает сознаваться как вместилище грехов, которые могут перейти на живых, продолжающих жить в доме, где он покоится. Ведь мысль о взаимообмене силами живых и умерших за несколько тысячелетий до разделения дома и кладбища уже легла основанием религиозного бытия человека, вызвав к жизни, как мы предположили, и оседлость, и доместикацию. Но тогда, в протонеолите и раннем неолите, этот «взаимообмен» воспринимался как благо, теперь же — как вредоносная опасность. И мертвые покидают мир живых. Их обителью отныне становится некрополь — город мертвых, кладбище.

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

Не связано ли это обострение переживания греха с проникновением антропоморфизма в иконографию Творца? То есть, когда люди смогли уподобить Бога себе, тем самым, говоря, что они подобны Богу, несут в себе Его образ, они остро ощутили собственное несовершенство, то, что божественное в них подавлено человеческим, доброе — злым.

Как бы то ни было, но в это время в погребениях, по-прежнему бедных инвентарем, встречается часто только один нарочито оставленный предмет — это сосудик, различной формы, но всегда небольшой. Иногда таких сосудов несколько. Они ставятся у груди и рук, реже — у ног и темени покойного (Тель ас-Саван). В погребениях самарской культуры (Месопотамия, VI—V тысячелетия до Р. Х.) в руках, на груди или у головы умершего ставилась маленькая каменная фигурка с чашечкой на голове. Дж. Отс, посвятивший этим статуэткам специальную работу, обратил внимание, что украшения фигурки и тела покойного, близ которого она помещена, совпадают<sup>1</sup>. В убейдской культуре (IV тысячелетие) в захоронениях находят керамические тарелки с опрокинутыми на них чашечками.

Судя по более поздним аналогам уже исторического времени, все эти сосудики и чашечки содержали в себе растительное масло. По всей видимости, именно из VI—V тысячелетий происходит широко распространенный и ныне во многих религиях западной половины мира обычай умащать тела умерших. Письменные упоминания об обряде умащения маслом умерших мы встречаем уже в египетских Текстах Пирамид и в древнейших шумерских версиях «Песни о Гильгамеше» [Гильгамеш и подземный мир, 209].

Что символизировало масло, елей? Елей — греческое слово, используемое и в церковнославянском языке, а иногда и в

---

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

русском: *ἔλαιον* — оливковое масло, образовано от слова *ἔλαια* — маслина. Греческое слово *ἔλεος* — сострадание, милосердие — фонетически сходно со словом *ἔλαιον*. Случайно ли это совпадение? Думаю, что нет.

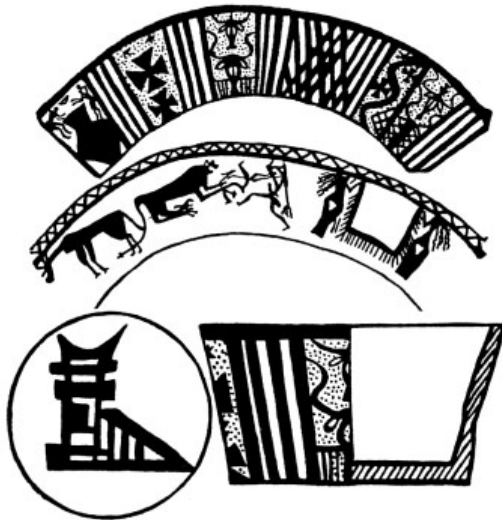
Жаркий и сухой климат Переднего Востока быстро иссушает кожу. Под немилосердными солнечными лучами она трескается, начинает сочиться сукровицей, причиняя человеку тяжкие страдания. Но, если в кожу втереть растительное масло, страдания прекращаются. Кожа вновь становится эластичной и мягкой, болезненные трещины быстро врачуются. Как сообщает Дж. Мелларт, жителями Чатал Хююка уже использовались для получения растительного масла крестоцветные, миндаль и фисташка<sup>1</sup>.

Должно быть, это смягчающее действие масла обратило на себя внимание древнего мистика. Кроме того, масло питает огонь светильника. Напитанный им фитиль горит, но не сгорает. Второе качество — прекрасный образ молитвы, первый — милосердия. Соединение двух этих качеств в одном веществе очень хорошо соответствовало религиозному чувству: молитва, устремленная к Богу, вызывает Его милость, которая смягчает раны, причиненные грехом. Мертвый тем более нуждается в милосердии Божиим. Он уже бессилён добрыми делами исправить соделанное им в жизни зло. Близким умершего остается только уповать на милость Творца. И потому сосуды с врачующим елеем ставятся близ тела покойного. Масло — символ исцеления Богом страждущего от пламени греха человека. Примечательно, что это символическое значение растительного масла сохранилось до наших дней в христианстве в таинстве елеосвящения (соборования) и во многих частях христианского мира, в частности и на Руси в XII—XV веках существовал обычай ставить в гроб сосуд с елеем от последнего предсмертного соборования.

---

<sup>1</sup> Дж. Мелларт. Древнейшие цивилизации... — С. 85.

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



Погребальный сосуд из Тель Арпачии

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

щины с распущенными волосами и подчеркнутыми знаками пола держат погребальный плат. В рисунках на сосуде из Тель Арпачии мы видим все основные образы, знаменующие победу над смертью: и быки — податели семени небесного Бога, и женщины, возрождающее лоно земли, и крест — древнейший знак вечной жизни, связь неба и земли. Среди этих символических изображений нашлось место и для реалистической сцены возлияния елея на кости умершего, покоящиеся в погребальном сосуде. Но там, где рядом с символическими знаками помещается реалистический сюжет, он также приобретает символическое значение. Священнодействие возлияния елея оказывается обязательной составной частью ритуала, обеспечивающего победу над смертью.

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

## ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

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

жертвой вместе с ягненком. Под основанием странной постройки, напоминающей бассейн, обнаруженной в Иерихоне (докерамический неолит), находились десятки детских погребений.

Но если находки, сделанные на Переднем Востоке, позволяют лишь предполагать принесение людей в жертву, то в Средней Европе в VI—V тысячелетиях, безусловно, имели место какие-то культы, требующие убийства людей. В Южной Германии, в пещерах Большой и Малый Офнет, найдены десятки обезглавленных трупов, головы которых аккуратно были сложены в специальные гнезда, посыпаны охрой и обращены лицом на запад. В этой находке можно было бы усмотреть своеобразный погребальный обряд, но тщательное исследование останков убедило ученых, что обезглавленные люди были специально умерщвлены ударом деревянного молота в левый висок. Позднее аналогичные находки были сделаны и в иных местах Центральной Европы. Большинство принесенных в жертву — молодые женщины и дети, хотя есть несколько и мужчин.

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

#### Лекция 4. Религиозные представления неолита

ды типа усыновления делали и пленного чужестранца «ребенком» жертвователя и позволяли тому принести его в жертву за себя.

Впрочем, безнравственность такой подмены хорошо сознавалась большинством неолитических племен, и потребность в подлинно собственных жертвах, в умножении личных усилий к спасению вызвала религию, которую мы, по памятникам, ей присущим, именуем религией больших камней, мегалитом.

## Лекция 5

# МЕГАЛИТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

### КУЛЬТУРА БОЛЬШИХ КАМНЕЙ

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



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

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

Впервые прилагательное «мегалитический» как научный термин было применено в 1830 году деканом Мертоновского колледжа в Оксфорде Р. А. Гербертом (*R. A. Herbert*) в его статье о памятниках Англии и французской Бретани. Существительное «мегалит» употребил как научный термин впервые в 1853 году доктор Ф. К. Лукис (*F. C. Lucis*) с острова Гернси. В 1867 году Международный конгресс по доисторической антропологии и археологии, проходивший в Париже, принял и утвердил этот термин, и с тех пор он стал общеупотребительным<sup>1</sup>.

Мегалитами именуют довольно разнообразную совокупность объектов, возведенных по сходной технологии из необработанных или малообработанных громадных камней весом до нескольких сотен тонн каждый. Поскольку мегалитические памятники были первоначально исследованы и описаны в тех краях Европы, где сохранилось древнее кельтское население (бретонцы Франции; валлийцы, гэлы Великобритании, ир-

---

<sup>1</sup> Л. Кэлас. Мегалитические памятники Европы // История человечества, Т. I. — М.: ЮНЕСКО, 2003. — С. 630.

ландцы), и потому что народная легенда связывала эти камни с древними кельтами, их отдельным разновидностям были даны кельтские названия. Всего же таких памятников в Западной Европе известно ныне до пятидесяти тысяч. Очень много мегалитических памятников погибло за последние одну-две сотни лет. Например, из 229 мегалитических могил, описанных на острове Рюген (Балтийское побережье Германии) в 1827 г., до 1938 г. сохранилось только тридцать восемь<sup>1</sup>. Изменение принципов землепользования, добыча камня для промышленных нужд и строительства сократили число мегалитов во много раз. Сейчас наиболее известные мегалиты охраняются законом, но многие и ныне находятся под угрозой.

Рассмотрим основные типы мегалитических сооружений.

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

**Галерейные гробницы** — иногда к дольмену пристраивали длинный коридор тоже из каменных, врытых в землю вертикально плит, перекрытых или монолитами, или ложным сводом из больших плоских камней. Дольмен, к которому вел такой коридор, превращался в обширное помещение овальной

---

<sup>1</sup> Л. Кэлас. Мегалитические памятники Европы... — С. 631.

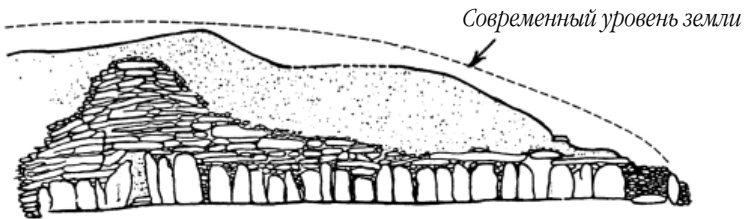
или крестообразной формы, также перекрытое ложным сводом. Над таким каменным сооружением насыпался громадный курган. Например, расположенный в долине реки Бойн (Ирландия) расплзшийся овальный курган Ньюгрэндж (Newgrange) имел диаметр 78—85 м при высоте 13 м, а высоту внутренней сводчатой камеры — 7 м. Вокруг гробницы были врыты в землю крупные камни, образовывавшие круг диаметром 104 м. Ансамбль Ньюгрэндж, занимающий примерно гектар земли, является одним из художественных и культурных шедевров доисторической Европы. Мало уступает Ньюгрэнджу и галерейная гробница в Барненезе (Бретань, департамент Финстер). Длина ее — 75 метров, ширина до 25 метров, высота до 8 метров. Она опоясана несколькими, расположенными уступами, стенами.

Иногда, например на Оркнейских островах (Шотландия), курганы имеют форму длинного вала, расширяющегося на концах. Коридор и камера часто составляют в длину только 1/6 — 1/8 часть такого кургана. Там, где ветры сдули за тысячи лет земляной покров, галерейные гробницы кажутся случайному глазу просто грудой хаотически набросанных камней, но специалист легко различает, что это сложная постройка.

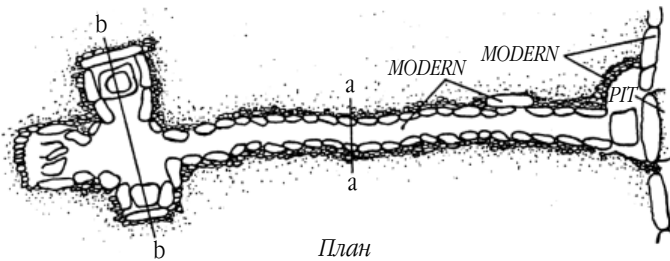
**Менгир** (*теап* — камень, *hir* — длинный) — специально врытые в землю примерно на одну пятую своей высоты, то в одиночку, то большими группами вертикально стоящие почти не обработанные камни, являются кое-где на атлантических побережьях Европы чуть ли не обычным элементом ландшафта. Во Франции насчитывается до шести тысяч менгиров, в том числе в одном департаменте Южной Бретани — Морбиан — 3,5 тысячи. Менгиры очень отличаются и по высоте, и по массе. Высота их варьируется от одного до двенадцати метров. Вес достигает ста тонн. Крупнейший из известных менгиров Мен-ен-Хрех (близ Локмариакер), давно упавший и расколовшийся на пять частей, имел двадцать метров высо-

ты (с семиэтажный дом!) и массу в 350 тонн. То есть для его транспортировки понадобилось бы шесть большегрузных железнодорожных платформ.

Во Франции и Англии есть места, где менгиры стоят рядами по несколько сотен. Самая знаменитая «аллея менгиров» в Карнаке (*Carnac*, Франция) одиннадцатью рядами протянулась с запада на восток на четыре с четвертью километра и включает 2935 «длинных камней». «Аллея» в Менеке состоит из одиннадцати рядов завершающихся на западе кругом камней и всего насчитывает 1169 менгиров. Буквально



Продольное сечение



План



Сечение через камеру



Сечение через коридор

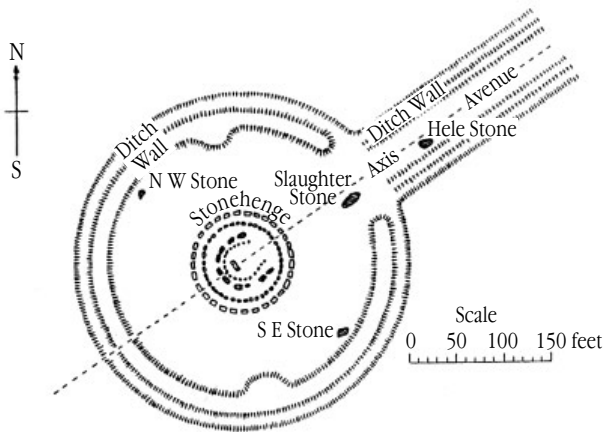
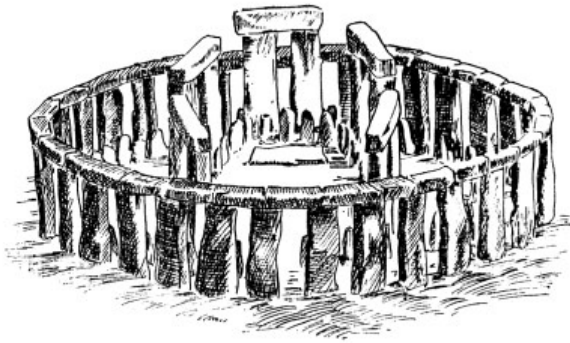
Курган и галерейная гробница в Ньюгрэндж (Ирландия)

в 200 м от Менека более чем на километр протянулась «аллея» Кермарио с десятью рядами менгиров (всего 1029). К западу от нее просматриваются также следы кольцеобразной группы камней. В 400 м к северо-востоку от Кермарио находится третья «аллея» — Керлескан, включающая 555 менгиров, построенных в 13 рядов по 900 м каждый. На Западе 39 менгиров также образуют полукруг. Одна «аллея» имеется и в Англии. Это Эшдоун, где 800 менгиров стоят рядами в неправильном параллелограмме со сторонами 250 на 500 метров.

Круги менгиров называются **кромлех** (*krom* — круг, *leh* — место). Они с запада, а иногда и с востока завершают аллеи менгиров. Иногда они стоят сами по себе. Как правило, эти круги состоят из нечетного числа камней, от 9 до 19, и имеют диаметр от 20 до 30 метров. Но большие кромлехи имеют диаметр до ста метров и возведены из глыб в 5—6 м высотой, как в графстве Камбрия (Англия) и в особенности в Озерном национальном парке (Ланкашир, Камберленд), где поразительно много таких каменных кругов. Одним из самых красивых является Каствлеригг (*Castlerigg*) в Кесвике. Но особенно примечательны кромлехи Вудхендж, Эйвбюри, Амингхолл, Аболо и, разумеется, всемирно известный Стоунхендж (*Stonehenge*) близ Эмсбюри на равнине Солсбери (Уилтшир).

Археологи обнаружили вокруг Стоунхенджа сложные земляные сооружения, остатки которых заметны на пространстве в несколько сотен метров. Но главным памятником этого удивительного кромлеха являются стоящие кругом циклопические прямоугольные монолиты. Тридцать таких камней, по четыре метра в высоту каждый, располагались кругом диаметром в тридцать метров. По их верху шел сплошной архитрав из таких же почти громадных плит. Четыре из них лежат до сего дня так, как были положены тысячи лет назад. Внутри этого круга идет еще один круг меньших менгиров, а они окружают подковообразную фигуру из пяти громадных

П-образных конструкций высотой в 3,5 м. Внутри опять подковой стоят небольшие менгиры, а завершает сооружение плоский алтарный камень пять метров длиной, метр шириной и полметра толщиной. Постройка выполнена из различных видов камня, в том числе и из прекрасного серо-голубого гранита, который пришлось доставлять километром за 250 из Пембрукшира (Уэльс), с гор Преселли. Алтарный камень был доставлен или из Глеморгана или из Милфорд-Хэвена, отстоящих от Стоунхенджа на 225 км. Самые большие глыбы серого



Стоунхендж — реконструкция и план

гранита проделали существенно меньший путь из северной части графства Уилтшир. Это причудливое сооружение среди полей уютной, обустроенной, Англии с редкой силой напоминает о том, что смыслы человеческой деятельности далеко не всегда совпадали с нынешними, но не менее современного европейца его древний предок действовал целеустремленно и созидал, не жалея сил. Только для чего созидал?

Исследования 1990-х годов, проведенные с использованием более тщательных методов анализа, подтвердили и древность мегалитических комплексов, и их сложность. Так, галерейная гробница Пти-Мон в Арзоне (департамент Морбиан, Бретань, Франция) начала строиться в 4580—4440 гг. до Р. Х. и использовалась, судя по найденной здесь керамике, до конца III тысячелетия. Гробница была монументальным сооружением курганного типа, на вершине которой возвышался шести-метровый менгир<sup>1</sup>. Знаменитый упавший гигантский менгир из Локмариакер оказался тоже лишь одним из 19 установленных здесь более четырех тысяч лет до Р. Х. Археологи нашли глубокие, до шести метров, шахты, в которые когда-то ставились монолиты многометровой высоты (судя по глубине ям, высота этих менгиров должна была достигать тридцати метров). Рядом с ними располагается галерейная гробница, которую ныне шуточно именуют «стол торговцев». Свод ее перекрыт плитой в 14 м длиной. Этот когда-то очень внушительный архитектурный комплекс напоминает по грандиозности английский Стоунхендж, но сохранился значительно хуже<sup>2</sup>.

На острове, расположенном на другом конце Европы, на Мальте, лежащей между Италией и Тунисом и издревле прозванной *Isola Sacra* — священный остров, — имеются также уникальные и ни с чем не сходные мегалитические сооружения. Это — **храмы**. Они воздвигнуты из таких же, как и доль-

---

<sup>1</sup> J. Lecornec. Le Petit Mont, Arzon, Morbihan // Documents Archeologiques de l'Ouest. Rennes, 1994.

<sup>2</sup> J.-P. Mohen. Les Megalithes. Pierres de memoire. Paris, 1998.

мены, громадных монолитов, но не гранита, а известняка, вертикально врытых в землю. Сверху, судя по найденным рядом глиняным моделькам, они были перекрыты исчезнувшими ныне крышами. Храмы, как правило, состояли из двух вытянутых овальных залов, соединенных друг с другом, и с выходом-коридором. Дальний зал по оси коридора-выхода имел полукруглую обширную нишу — «алтарь». В залах и в алтаре стоят камни жертвенников, иногда кубической, иногда колоннообразной формы. Здесь же найдены и остатки больших статуй сидящих очень толстых женщин, формами, безусловно, напоминающих «венер» верхнего палеолита. Храмы эти порой велики. Так, условно поименованный по соседней деревне, Тарксиен (*Tarxien*) Центральный имеет длину 23,1 м, ширину — 18,6 м. Камень жертвенника в Тарксиене Южном высотой 1,15 м украшен рельефом типично средиземноморского орнамента в виде спирали. Примечательно, что входы в эти обширные постройки часто крайне малы. Например, в подземный храм Халь Сафлине вело отверстие 1 м на 0,4 м, в которое нужно было протискиваться чуть ли не ползком<sup>1</sup>.

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

Помимо построек из больших камней к эпохе мегалитических комплексов относятся и значительные по размерам ансамбли, воздвигнутые когда-то из земли и дерева. Они особенно распространены были в тех местах, где камни нужных размеров были редки — некоторые районы Франции, внутренняя Англия. От этих построек почти ничего не осталось за прошедшие тысячелетия. Но аэрофотосъемка выявляет системы

<sup>1</sup> J. D. Evans. *The Prehistoric Antiquities of the Maltese Islands. A. Survey*. L.: Athlone Press, 1971; I. F. G. Ferguson. *The Prehistoric Parish Temples of Malta // Journal of Mediterranean Studies*. 1991. Vol.1. № 2. — P. 286—294; D. Trump. *Megalithic Architecture in Malta // The Megalithic Monuments of Western Europe*. L.: Thames & Hudson. 1983.



валов и рвов, копание которых также требовало очень больших усилий. Такой комплекс конца IV тысячелетия до Р. Х. является, например в Л'Англэ (*L'Angle*, Пуату, Франция). Скорее всего, и эти когда-то грандиозные комплексы были не оборонными сооружениями вокруг поселений, а религиозными центрами, в которых не жили постоянно, а посещали их только для проведения неизвестных нам массовых обрядов (следы человеческой жизнедеятельности рядом с ними невелики)<sup>1</sup>.

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

Некоторые народы Северо-Восточной Индии (например, нага) и Юго-Восточной Азии до начала XX века возводили типичные мегалиты — дольмены и менгиры. На острове Ниас (близ западного берега Суматры) чиновник голландской колониальной администрации Е. Е. В. Г. Шредер заснял в 1907 году на киноленту возведение дольмена на могиле вождя. В такие дольмены — *даро-даро* — помещали череп и меч умершего. Ныне на Суматре на смену каменным блокам при возведении *даро-даро* пришел бетон. Но на острове Сумба (Малые Зондские о-ва) и до настоящего времени возводятся каменные саркофаги, верхняя плита которых весит до тридцати тонн и торжественно перемещается в течение нескольких дней людьми от каменоломни до захоронения на специальной платформе — *тена* с головой коня. Большие камни повсеместно ис-

---

<sup>1</sup> Past Worlds. Atlas of Archaeology. L., 1998. — P. 107.

пользуются в Индонезии и как «тела» бестелесных духов, которым приносят жертвы. Так, в каждой деревне острова Ниас имеется *бату-банува* — деревенский камень, являющийся идолом духа покровителя деревни.

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

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

## КТО И КОГДА СОЗДАЛ МЕГАЛИТИЧЕСКУЮ ЦИВИЛИЗАЦИЮ

Эти огромные камни люди видят на протяжении тысячелетий, но уже для греков и римлян, осваивавших западные побережья Средиземного моря и Атлантические взморья Европы, они были памятниками незапамятной седой старины, о которых местные варвары рассказывали разные небылицы.

В конце XIX века З. Рейнах отстаивал самобытный характер мегалитической культуры северо-запада Европы, но тогда победило мнение его оппонентов, которое Рейнах называл

«*mirage oriental*». Приверженцы восточной теории утверждали, что «первобытные боги пришли во Францию с Востока вместе с мегалитическими сооружениями» (Ж. Дишлет). Сторонником этого взгляда на происхождение мегалитов был и крупнейший их исследователь конца XIX века швед Оскар Монтелиус (1843—1921), назвавший свое фундаментальное исследование «Восток и Европа»<sup>1</sup>. Его мнение установилось в европейской науке. До середины 1960-х годов практически все исследователи считали само собой разумеющимся, что мегалиты были вдохновлены заупокойными комплексами великих цивилизаций Месопотамии, Египта, Малой Азии и Ханаана. Из Восточного Средиземноморья такие памятники постепенно распространились до Иберийского полуострова и Северной Африки, а затем, во II тысячелетии до Р. Х., достигли Британских островов и французской Бретани. В I тысячелетии до Р. Х. они были восприняты жителями Южной Скандинавии, Северной Германии и Ютландии. Первоначально возводились, думали ученые, небольшие скальные гробницы, там, где пещер не хватало, гробницы достраивались из грубых каменных плит, и лишь много позже европейцы освоили сложные сооружения вроде Стоунхенджа или Ньюгрэнджа, храмы мальтийского типа.

Только в 1963 году блестящий знаток мегалитов Глин Даниэл высказал мнение, что гробницы Италии и Сардинии моложе мегалитических комплексов атлантической Европы, и, следовательно, прав был Рейнах, когда утверждал, что мегалитическая культура Западной Европы не пришла из Средиземноморья, но возникла самостоятельно<sup>2</sup>.

Применение усовершенствованных методов радиоуглеродного анализа (C14) не только подтвердило эту гипотезу Даниэла, но и обнаружило, что основные ансамбли Бретани и се-

<sup>1</sup> O. Montelius. Das Orient und Europa. Stockholm, 1899.

<sup>2</sup> G. E. Daniel. The Hungry Archaeologist in France. L., 1963. — P. 89—94.

ра Иберийского полуострова, а также курганы Ирландии возводились в VI—IV тысячелетиях до Р. Х., в то время как средиземноморские ансамбли — в IV—III тысячелетиях. По мнению современных ученых, «самые ранние до сих пор открытые в Европе мегалиты находятся на Армориканской возвышенности Бретани и в пограничных с ней районах Пуату и Нижней Нормандии. Это мегалитические гробницы-курганы из Бугон-Фо (департамент Де-Севр), Барнена, Генно, Рок-Авель (департамент Финстер). Эти монументы были воздвигнуты 5200—4400 лет до Р. Х.»<sup>1</sup>. «Расцвет мегалитического строительства приходится на конец седьмого и шестое тысячелетие до настоящего времени, т. е. он продолжался примерно тысячу лет»<sup>2</sup>. Оказалось также, что все основные типы мегалитических памятников создавались одновременно, причем некоторые сложные кромлехи и храмовые комплексы (Алаприайа близ Лисабона), были воздвигнуты ранее более простых сооружений<sup>3</sup>.

Значение этого открытия огромно. Мегалитическая цивилизация оказалась не заимствованной из «Плодородного Полумесяца», но самостоятельно возникшей на крайнем западе Европы в VI—V тысячелетиях до Р. Х. «Вывод безусловен, — писал, обобщая данные полевых исследований, Мирча Элиаде. — Европейские мегалитические ансамбли предшествуют по времени архитектуре Эгейского мира. Мегалиты Западной Европы — это результат самобытного автохтонного гения»<sup>4</sup>. Надо заметить, что и до сего дня порой выдвигают гипотезы

<sup>1</sup> П.-Р. Жо. Атлантические регионы Европы в эпоху Неолита // История человечества. Т.1. М., 2003. — С. 601.

<sup>2</sup> Л. Кэлас. Мегалитические памятники Европы // История человечества... — С. 636.

<sup>3</sup> S. J. de Laet. La prehistoire de l'Europe. Bruxelles, 1967. — P. 67; R. Whitehouse. Megaliths of the Central Mediterranean // The Megalithic Monuments of Western Europe. — L., 1983. — P. 58.

<sup>4</sup> M. Eliade. A History of Religious Ideas... Vol. I. — P. 121—122.

о неевропейских корнях мегалитической цивилизации. Говорят то о Кавказе<sup>1</sup>, то об Аравии. Однако все эти экстравагантные новые гипотезы крайне бедно аргументированы. Сумма собранных к сегодняшнему дню объективных научных фактов однозначно свидетельствует в пользу западноевропейских истоков идей, вызвавших строительство мегалитических комплексов.

Но что побудило небогатых земледельцев и рыбаков атлантических прибрежий отказаться от старых, достаточно простых форм религиозной жизни и с напряжением всех сил начать возводить громадные комплексы из гигантских камней? Нам так трудно считать, что духовный переворот может случиться в народе, что всегда легче объяснить резкую перемену строя жизни заимствованием или вторжением иноплеменников. Однако так же точно, как промышленная революция XVII века произошла в Европе из-за развития внутренних свойств самих европейских народов, и «мегалитическая религиозная революция» не явилась, как видится теперь, следствием рецепции культовых форм, но оказалась проявлением заложенных в самих атлантических народах духовных потенций. К этому следует добавить, что «мегалитические способы строительства захоронений и культовых сооружений в Европе применялись удивительно долго — примерно 2500—3000 лет. Продолжительность этого периода не была одинаковой во всех регионах, однако архитектурная последовательность в типах могил везде идентична. Объяснений этому по-прежнему нет», — констатирует Лили Кэлас<sup>2</sup>.

Демонстрируя редкое постоянство, мегалитические святыща и гробницы использовали очень подолгу. Так, в небольшом длинном кургане Вест Кеннет (Уилтшир, Англия), на воз-

---

<sup>1</sup> *W. Dehn.* Hessische Steinkisten und frühes Metall // *Fundber. Hess.*, Bd.19/20. — S. 162–76.

<sup>2</sup> *Л. Кэлас.* Мегалитические памятники Европы // *История человечества...* — С. 637.

ведение которого потрачено было, по подсчетам С. Пижжота, 15 700 человеко-часов, захоронения совершали с 3600 по 2500 г. до Р. Х.<sup>1</sup>.

Кто же был строителем мегалитических комплексов? Тщательный археологический и палеоэкономический анализ последних десятилетий, в частности исследования Колина Рэнфрю<sup>2</sup>, показал, что природные условия главных мегалитических районов Западной Европы были суровы, а трудоемкость даже простого воспроизводства пищи — высокой. Хотя семь тысяч лет назад климат Европы был теплее нынешнего, все же сам характер почв свидетельствует о невысоком плодородии приморских долин. Нехватку хлеба отчасти компенсировали рыбная ловля и охота, но полагать неолитических земледельцев Ирландии, Шотландии или Бретани богатыми было бы очень большим преувеличением. Тем более что меновая торговля, в те века уже процветавшая на Ближнем Востоке, здесь вряд ли была развита. Ничего исключительного, ценного для иных краев северо-запад Европы не производил, а от основных центров богатства удален был весьма значительно.

Более того, мегалитические комплексы стали возводиться в Северо-Западной Франции еще до перехода населения к производящему хозяйству, на последней стадии мезолита. В Ютландии и Ирландии первые крупные мегалитические комплексы (например, на полуострове Нокнария в северо-западной Ирландии) также были выстроены еще при присваивающей экономике мезолита, свидетелями чему остались кучи кухонных отходов, так называемые *køkkenmøddingir*, состоящие из раковин устриц и мидий, костей диких животных и птиц. «Датировки радиоуглеродным методом показали, что эти мегалиты появились раньше, чем был воспринят сельскохозяйственный способ производства пищи в этом регионе, и,

---

<sup>1</sup> Past Worlds. Atlas of Archaeology. L., 1998. — P. 106. S. Piggott. The West Kennet Long Barrow. L., 1962.

<sup>2</sup> C. Renfrew. Before Civilization. L., 1973. — P. 48—83.

следовательно, они связаны с обществом, для которого были характерны присваивающие формы хозяйствования», — подчеркивает Лили Кэлас<sup>1</sup>. Так что разговоры о зажиточных земледельцах-общинниках, строивших огромные гробницы, пользуясь излишками продуктовых ресурсов, о чем писал еще Дж. Марингер<sup>2</sup>, надо решительно оставить.

Работа ученых на богатом мегалитическими галерейными гробницами шотландском острове Арран и в Южной Швеции выявила, что строители мегалитов жили хуторами, организованными в территориальные общины, объединявшие от 50 до 500 человек. Гробницы, расположенные в местах схождения нескольких участков пахотной земли, по всей вероятности, являлись коллективными могильниками соседских общин. Жители Аррана и иных атлантических районов Европы не были объединены в то время никаким образованием государственного типа. Это были именно хуторские соседские общины, которые вели натуральное хозяйство<sup>3</sup>.

В 1979 г. в Бугоне (департамент Де-Севр, Франция) сняли фильм об эксперименте по перемещению бетонной копии верхней плиты дольмена массой в 32 тонны. За два дня монолит был обвязан льняной веревкой, его гладкая сторона повернута вниз, к нему привязали четыре веревки по сто метров каждая. Плиту волокли по направляющим из стволов деревьев двести человек. 170 человек тянули камень, 30 — управляли рычагами. За один день плита была перемещена на 40 метров. По оценкам, чтобы переместить подобный камень на четыре километра, потребовалось бы полтора месяца. Рассказывавшая об этом эксперименте Лили Кэлас делает вывод: «Если освободить транспортных рабочих от таких необходимых дел,

---

<sup>1</sup> Л. Кэлас. Мегалитические памятники Европы // История человечества... — С. 646.

<sup>2</sup> J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man... — P. 227.

<sup>3</sup> C. Renfrew. Megaliths Territories and Population // Acculturation and Continuity in Atlantic Europe. Brugge: De Temp. 1976. P. 205.

как обеспечение себя питанием и т. п. работ, которые выполнялись во французском эксперименте, то потребуется от 2 до 3 тысяч человек, включая детей. Эти цифры примерно соответствуют численности населения средневекового города. Следовательно, для возведения самых крупных памятников необходимо было привлекать многие группы населения, рассеянные по большой территории, и объединять их для постройки сооружения, важного для всех как объект поклонения»<sup>1</sup>.

Один лишь сбор камней для мегалитических построек, не считая самого строительства, перемещения огромных масс земли и дерева, требовал колоссальных затрат труда. Для возведения, например, Ньюгрэнджа строителям пришлось поднять на склон холма и затем разместить около двухсот тысяч тонн камней<sup>2</sup>. Колин Рэнфрю подсчитал, что при неолитических технологиях для возведения самой скромной галерейной гробницы затрачивалось 10 тысяч человеко-часов. Более крупные сооружения, обслуживавшие несколько общин, требовали десятикратного увеличения усилий, а такие ансамбли, как Стоунхендж или Ньюгрэндж, обошлись неолитическим земледельцам примерно в 30 млн человеко-часов каждый<sup>3</sup>.

Хотя кромлехи Англии, курганы Ирландии и бретонские «аллеи менгиров» создавались веками, если не тысячелетиями, они все равно требовали объединения усилий десятков тысяч людей. А так как государство, способное направить силы своих подданных в нужном направлении, отсутствовало, то действовал какой-то механизм социальной самоорганизации. Видимо, Стоунхендж и Ньюгрэндж имели такое значение для сотен английских или ирландских соседских общин, что они добровольно участвовали в их строительстве, безусловно,

<sup>1</sup> А. Кэс. Мегалитические памятники Европы // История человечества... — С. 640.

<sup>2</sup> М. О'Келли. Newgrange. L., 1982.

<sup>3</sup> С. Рэнфрю. The Megalithic Builders of Western Europe: Introduction // The Megalithic Monuments of Western Europe. — L., 1983. — P. 12–13.



в ущерб своему бытовому благополучию. Ведь мы порой забываем, живя в громадном безличном государстве, что в то далекое время труд и продукт труда зримо соединялись. Потратил лишний день на вспашку поля — больше поднял земли и больше собрал урожай. Вышел еще раз в море — наполнил пару бочек соленой рыбой. Когда строители мегалитов, в ущерб своим продуктовым запасам, предпочитали вспашке полей и рыбалке таскание многотонных гранитных глыб и копание рвов святилища, часто отстоящего к тому же за сотни километров от их жилья, они делали нелегкий, но очень характеризующий их выбор.

Предположения некоторых исследователей, что мегалитические сообщества были строго иерархизированными протогосударственными образованиями (например, той же Лили Кэлас<sup>1</sup>), основываются на двух доводах. Во-первых, они не могут допустить столь широкой общественной самоорганизации и самомобилизации, какая нужна для возведения огромных ансамблей, и потому предполагают принуждение рядовых общинников со стороны правящей элиты. Во-вторых, они отмечают, что в мегалитических гробницах найдены останки намного меньшего числа людей, чем жили в то время в поселениях. Поэтому делается вывод: в «престижных» (термин Л. Кэлас!) мегалитических гробницах хоронили только отдельных выдающихся людей, вождей и жрецов, а простых общинников закапывали в простые могилы, которые до нашего времени не сохранились. Оба довода не очень убедительны. Единодушие в вере вполне могло организовать множество локальных общин на построение святилища, которое всем им было жизненно необходимо. Мы сейчас просто утратили чувство, что «не хлебом только живет человек». Но наши предки, возводившие городские соборы в небольших и небогатых коммунах Сред-

---

<sup>1</sup> Л. Кэлас. Мегалитические памятники Европы // История человечества... — С. 646–647.

невековья, лучше бы поняли побуждения строителей мегалитов. Что же касается мегалитических захоронений, то сама же Л. Кэлс констатирует безвозвратную гибель множества из них в последние сто — двести лет. Сколько же их погибло за предшествующие тысячелетия? Скорее мы можем удивляться, что немало их все же сохранилось до сего дня. Но какую долю составляют они от мегалитических захоронений, сделанных первоначально, — одну сотую, одну десятую? Этого не скажет никто.

Долгое время ученые, изучающие мегалитическую цивилизацию, не могли разрешить и такую загадку — где жили строители кромлехов и дольменов. Ничего даже отдаленно напоминающего грандиозностью эти культовые постройки и предназначенного для жилья не удавалось найти. Если люди так умело строили каменные гробницы, то где каменные основания их домов, загонов для скота, сенных сараев? Ничего подобного археологи не нашли и по сей день и, скорее всего, не найдут никогда. Но тщательные изыскания последних десятилетий с применением совершенной техники позволили все же отыскать жилье создателей культуры «больших камней». Жилье это оказалось на редкость незамысловатым. В Южной Скандинавии Стремберг в 1971 году нашел в Хагестаде (Скэн) следы от обуглившихся в болотистой почве свай. Это были единственные остатки свайных домов, в которых жили строители мегалитов<sup>1</sup>. Не более основательными оказались и жилища рыбаков Аррана. Хутора или деревни вокруг бретонских «аллей» менгиров, кажется, так до сих пор и не найдены. Только полное отсутствие леса заставило строить из камня жилые дома неолитических обитателей Оркнейских и Шетлендских островов. Деревни, состоящие из таких домов, с каменными кроватями, шкафами и сиденьями, сохранились под песчаными дюнами Скара Брэ (*Skara Brae*, Оркнейские о-ва).

<sup>1</sup> M. Sahlins. Stone Age Economics. L. 1972. — P. 97.

Дома эти круглой формы «по-европейски» комфортабельны, удобны и аккуратны, но очень просты. Построенные из тонких плит песчаника, они требовали намного меньшего вложения труда, чем громадные менгиры и галерейные гробницы, в которых островитяне хоронили останки своих умерших<sup>1</sup>. Скорее всего, деревянные жилые постройки более южных районов мегалитической цивилизации были типологически сходны с этими простыми и уютными жилищами далекого севера и еще менее трудоемки. От этих поселений эпохи мегалита остались только мусорные кучи, в которых черепки посуды и непригодные к дальнейшему использованию каменные орудия перемешаны с костями животных и рыб и раковинами моллюсков.

В конце V тыс. до Р. Х. группа неолитических земледельцев Сицилии (археологическая культура Сан-Коно — Пьяно Нотаро) выселилась на островах Мальты и почти сразу создала здесь уникальную мегалитическую цивилизацию, имеющую мало общего с культурой их сицилийской прародины. Это тем более примечательно, что Сицилию отделяет от Мальты пролив всего в 90 км, а хозяйственные контакты между сицилийцами и мальтийцами не прерывались<sup>2</sup>. Не было ли отселение людей на необитаемые и сравнительно неблагоприятные для жизни острова каким-то религиозным исходом ради сохранения чистоты обретенной ими веры, подобным бегству британских пуритан за океан в Новую Англию в XVII веке?

Аргументом в пользу этого предположения может быть факт, отмеченный в свое время Дж. Марингером: «Самым удивительным у этих неолитических островитян была, кажется, сила их веры. Хотя сами они, вне всяких сомнений, ютились в жалких хижинах из плетеных циновок, которые

---

<sup>1</sup> V. G. Child. *Skara Brae*. — L., 1931; *The Prehistory of Orkney* / ed. by C. Renfrew. — Edinburgh, 1985.

<sup>2</sup> A. Bonanno. Introduction // *Journal of Mediterranean Studies*. — Vol. 2 (Malta, 1991). — P. 167.

вскоре разрушались и исчезали без следа, они возводили громадные храмы, циклопические стены которых сохранились и по сей день»<sup>1</sup>. Еще более Марингер бы удивился, когда узнал, что мальтийские храмы построены были тысячи на две лет раньше, чем думал он и все его коллеги в 1950-е годы, и потому на их строительство никак не повлияли и не могли повлиять ни Египет, ни Шумер, где тогда ничего подобного еще не строили.

«Даже простые дольмены, — пишет он в другом месте своего исследования, — обнаруживают затраты сил и материалов, намного превышающие все необходимое в отношении мертвых. Такие затраты не могут быть убедительно объяснены из того факта, что эти дольмены, галерейные и купольные гробницы являлись общинными склепами. Невозможно объяснить их, за редчайшими исключениями, и непомерным честолюбием отдельных богатых родов. Поражает то, что, возводя величественные жилища своим мертвецам, они и не думали строить что-либо подобное для нужд живых»<sup>2</sup>.

Но кто и когда убедительно объяснил, какие затраты для умерших разумно делать живым? Священник Джордж Барри, написавший в начале XIX столетия книгу по истории Оркнейских островов, считал, что создатели мегалитических сооружений «почти до безумия были воспламенены причудливым духом их религии»<sup>3</sup>. Но, наверное, с точки зрения строителей стоунхенджей, современные европейцы, далекие их потомки, показали бы им не менее безумными, когда все силы своих рук и воли они вкладывают в обустройство временного, земного существования, стараясь вовсе забыть о неизбежности смерти и отщипывая для умерших только жалкую толику тех средств, какие тратятся на прихоти живых.

---

<sup>1</sup> *J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man...* — P. 156.

<sup>2</sup> *Op. cit.* P. 165.

<sup>3</sup> *Revd. George Barry. History of the Orkney Islands. Edinburgh, 1805.* — P. 102.

«В мегалитических культурах Средиземноморской и Западной Европы... — пишет Мирча Элиаде, — поселения не превосходили размеров деревни. Мегалитические „города“ (*the cities*) на Западе в действительности возводились для умерших — это были некрополи»<sup>1</sup>.

Чтобы понять религию мегалита мы должны представить себе строй сознания очень несходный с нынешним. Люди с глубочайшей древности искали связи с Богом и путей победы над смертью, но здесь, на Атлантических побережьях Европы, шесть-семь тысяч лет назад они по непонятным для нас причинам вдруг с особой ясностью осознали, сколь непроста эта задача. Они усомнились в привычных ритуалах и жертвоприношениях. Они почему-то сочли, что того, что делалось раньше, совершенно недостаточно для уверенности в хорошем посмертном бытии. Они поняли, что труды для вечности следует многократно умножить, пренебрегая удобствами этой жизни. Вряд ли мы когда-либо достоверно узнаем, что стало причиной этой духовной революции, но она быстро охватила обширные пространства Атлантических побережий Европы, Северо-Западную Африку, сначала Западное, а потом Восточное Средиземноморье, берега Черного моря.

Круг бытовых археологических находок очень разнится в отдельных частях этого мегалитического мира. «Если сравнить, например, предметы из скандинавской зоны с находками, связанными с мегалитами в Испании, Португалии или во Франции, то окажется, что эти предметы совершенно различны, хотя могилы и устроены по одному и тому же принципу», — отмечает, например, шведский специалист по мегалитической цивилизации Лили Кэлас<sup>2</sup>. Можно с большой долей уверенности предположить, что мы в данном случае имеем дело не с колонизацией одним народом — «строителем мегали-

<sup>1</sup> М. *Eliade*. A History of Religious Ideas... Vol. I. — P. 126—127.

<sup>2</sup> Л. Кэлас. Мегалитические памятники Европы // История человечества... — С. 631.

тов» обширных пространств Старого Света, — но с распространением суммы религиозных идей среди многих племен и культур. Процесс этот сравним, как предположил еще Вир Гордон Чайлд, с движением идей всемирных религий. Возникнув где-то на западе Европы, убеждения, связанные с резким возрастанием трудоемкости религиозных, особенно заупокойных ритуалов, распространились на очень большой территории. «Подобное явление наблюдалось в Средневековье, — отмечает Лили Кэлас, — когда романский стиль в архитектуре церковей распространился в Европе от Средиземного моря до Скандинавии, тогда как повседневная утварь, используемая широкими массами населения, сохраняла местные различия»<sup>1</sup>.

Если археолог далекого будущего раскопал бы древний Новгород, Кельн и Йорк, он повсюду столкнулся бы со сходной картиной — один громадный каменный комплекс, безусловно, религиозного предназначения, некоторое число подобных же, но меньших размеров, комплексов и море недолговечных жилых построек. Он бы ошибся, если бы счел все эти ансамбли делом рук одного народа, но он был бы совершенно прав, когда бы решил, что люди, их возводившие, вдохновлялись идеями, исходившими из единого источника и что они одинаково предпочитали усилия в религиозной сфере житейским трудам.

Если бы такому археологу пришлось раскапывать современные Лондон, Петербург или Милан, он, конечно бы, и здесь нашел постройки «культового назначения», но они бы совершенно терялись среди многоэтажных домов, шикарных вилл, громадных торговых центров, стадионов и театров. И ученый будущего будет совершенно прав, если сделает вывод, что через 600—800 лет после Новгорода и Йорка представления европейцев претерпели глубочайшие изменения

---

<sup>1</sup> Л. Кэлас. Мегалитические памятники Европы // История человечества... — С. 645.

и теперь, заботливо охраняя свои религиозные памятники, они направляют основные силы на обустройство этой, «посюсторонней» жизни.

Когда мы исследуем цивилизации далекого прошлого, не оставившие письменных свидетельств, то сами камни порой убедительно говорят, во что верили и чем жили их строители. Большие камни мегалита, безусловно, утверждают, что мощнейший религиозный подъем имел место в Европе и прилегающих к ней землях в VI—IV тысячелетиях до Р. Х.

Процесс этого религиозного подъема между тем не захватил все народы Европы. Почему-то он плохо распространялся в глубь материка. Жители Средней Германии, обитатели свайных построек швейцарских озер, земледельцы придунайских равнин остались к нему равнодушны. Подчас даже на маленьком пространстве можно зафиксировать границы зоны распространения мегалитической культуры. Так, в Южной Швеции, на островах и балтийских берегах Ютландии из ледниковых валунов возводили циклопические постройки, а рядом, в Западной и Центральной Ютландии, продолжали хоронить «по старинке» в обычных копанных могилах, нисколько не считая нужным умножать труды для своего и своих соплеменников надежного посмертного существования.

Но в чем же была суть этой «новой веры»? Зачем, пожертвовав частью урожая и удачными охотами, начали европейцы ворочать многотонные глыбы гранита и известняка?

## ЗАЧЕМ ВОЗВОДИЛИСЬ ПОСТРОЙКИ ИЗ БОЛЬШИХ КАМНЕЙ

Ныне никто не сомневается в том, что мегалитические постройки как-то были связаны с заупокойным культом. Но современному исследователю кажется неправдоподобным, что один этот круг идей мог вдохновить людей на такие грандиозные работы. Слишком уж это несходно с нашей нынешней

шкалой ценностей. Даже такой крупнейший специалист по мегалитической археологии, как Колин Ренфрю, в юности дававший клятву, что он раскроет тайны создателей больших камней, через много десятилетий после того юношеского порыва вполне прозаически писал: «Совершенно ясно, что многие из памятников мегалита имели отношение к нуждам мертвых, но мы не должны считать, что это предназначение было для них главным. Можно, если к тому имеется желание, удовлетворить нужды мертвых и не строя для них огромные гробницы. Нельзя считать, что все эти сооружения имели одинаковое назначение и использовались сходным образом»<sup>1</sup>.

А между тем сами данные археологии говорят против выводов признанного ученого. Но притом неверно считать все мегалитические сооружения просто гробницами. Могильники, склепы доминируют среди них, но есть немало монументов, где не обнаружено человеческих останков. Например, «аллеи» менгиров сохраняют следы жертвоприношений, но захоронения под менгирами и около них, как правило, не встречаются. Другое дело, что «аллеи» эти ведут к находящимся недалеко мегалитическим гробницам и курганам. Надземные храмы Мальты также не являлись склепами. В них нет захоронений, но близ них имеются подземные святилища (гипогей — от греч. *ὑπόγειος* — подземный), полные человеческих останков. Например, в знаменитом гипогее Халь Сафлиени (*Hal Saflieni*), близ деревни Тарксиен, в подземных залах, приделах и в естественных пещерах, в которые незаметно переходит рукотворное святилище, обнаружены кремированные останки приблизительно семи тысяч человек и множество черепков от преднамеренно разбитой во время исполнения заупокойных ритуалов посуды. «То, что храм был устроен под землей, дает основания предположению, что

---

<sup>1</sup> C. Renfrew. *The Megalithic Monuments of Western Europe*. L, 1981. P. 9.



здесь совершались культы хтонических (от греч. *χθόνιος* — подземный) сил», — отмечает Марингер<sup>1</sup>.

Мы знаем, что многие ныне возвышающиеся над землей мегалитические сооружения, например дольмены, первоначально были скрыты под насыпными курганами. Есть гипотеза, впрочем, достаточно неправдоподобная, что даже такие грандиозные кромлехи, как Стоунхендж, являлись когда-то подземными святилищами, скрывавшимися под искусственными холмами. Но даже без этого крайнего предположения, безусловно, ясно, что Стоунхендж и подобные ему памятники были связаны с культом мертвых. Они всегда расположены среди древних кладбищ, их окружают курганы родовых склепов. Кроме того, на урнах, использовавшихся для хранения кремированных останков, извлеченных из курганов II тысячелетия до Р. Х. в Ландисилье (Пембрукшир, Уэльс) и Кулхилл (Ирландия), имеются изображения кромлехов, похожих на Стоунхендж.

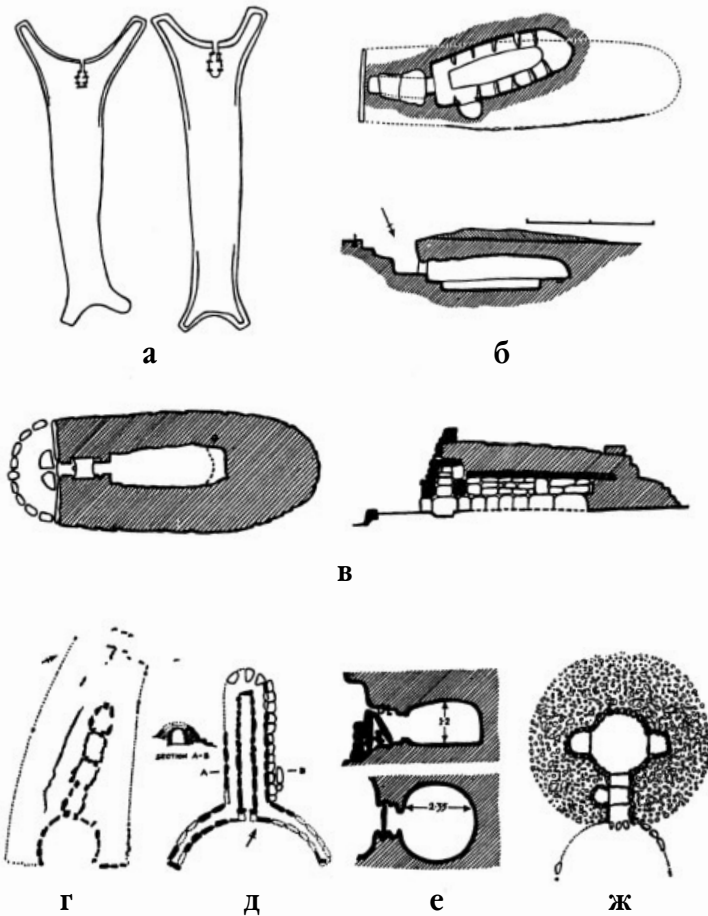
Но, с другой стороны, даже типичные курганы, «дома мертвых», как именуют их нынешние обитатели Англии и Ютландии, имели в прошлом обширные надземные сооружения. Археологи обнаруживают ямы от мощных опор по краям курганов, следы бревенчатых стен и каких-то сложных сооружений, видимо, надземных святилищ. Ансамбли строились так, чтобы они были видны издали<sup>2</sup>. Ирландский Ньюгрэндж сверху был даже обсыпан кварцем и, верно, сиял на солнце, подобно громадному «космическому яйцу». Над гипогеем Мальты возвышался ныне почти разрушенный надземный храм. «Размеры курганов, покрывающих погребальные камеры, позволяют предполагать, что они могли служить основаниями для храмовых построек», — отмечают британские археологи<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man... — P. 158.

<sup>2</sup> M. Dames. The Silbury Treasure. The Great Goddess Rediscovered. L., 1976.

<sup>3</sup> Past Worlds. Atlas of Archaeology. L., 1998. — P. 106.

## Зачем возводились постройки из больших камней



Типы мегалитических гробниц:

- а) воспроизводящие в плане кость «длинные курганы» Оркнейских островов (Саус Ярроу, конец IV тыс. до Р. Х.);
- б) вырубленная в скале гробница (о. Мальорка);
- в) частично вырубленная в скале, частично достроенная из каменных глыб гробница (о. Менорка);
- г) многокамерная пирамидальная гробница (Северная Ирландия);
- д) «Гробница гигантов» (о. Сардиния);
- е) вырубленная в скале гробница (Кастелуччо);
- ж) ложносводчатая гробница (Лос Милларес).

Надземная и подземная ритуальные практики или объединялись одним комплексом, или осуществлялись по соседству. И в этом нет ничего странного. В Древнем Египте, например, подземные гробницы и надземные заупокойные святилища, соединенные с ними, очень распространены начиная с доистории. Ведь заупокойный ритуал и погребение для религиозно настроенного ума есть не самоцель, но только средство преодоления смерти, победы над ней. Судя по громадности заупокойных комплексов, жители мегалита считали такую победу над смертью делом очень нелегким, но, уповая на вечную жизнь, на восстание из мертвых, они соединяли свои гробницы и курганы с храмами, устремленными к небу. Смерть и воскресение были для них двумя актами единой драмы, участие в которой требовало крайнего напряжения сил.

На религиозный характер мегалитических памятников указывает и то, что торцы наглухо подогнанных друг ко другу камней гробниц, в частности Ньюгрэнджа, украшались орнаментами. Эти боковые поверхности не могли быть видны после завершения строительства. Ученые обнаружили орнаменты только при реставрационных работах, когда на время вынимали некоторые камни<sup>1</sup>. Следовательно, они, как и начертанные на тысячелетие позже тексты погребальных камер египетских пирамид V—VIII династий, не предназначались для глаз живых.

Если храмы и ограды строились не только из камня, но там, где это было проще, из дерева, то в заупокойных сооружениях, безусловно, предпочитался камень. Монументальные «вечные» захоронения должны были стоять до конца времен. Поэтому их строят навсегда. Жилища же живых временны и непрочно, как сама наша земная жизнь. До нас от эпохи мегалита дошло то, что предназначалось мертвым, то есть вечно-

---

<sup>1</sup> Л. Кэлас. Мегалитические памятники Европы // История человечества... — С. 641.

сти. Хорст Кирхер заметил, что менгиры, возможно, считались заместителями тела, в них могли воплощаться души умерших<sup>1</sup>. Камень становится символом вечности человеческой личности. Он неразрушим, он не подвержен тлению и распаду. До конца времен, пока не произойдет телесное воскресение, ожидая его и даже, может быть, символически реализуя его во времени, ставили древние жители Атлантических прибрежий огромные камни, составляли из них ряды «аллей».

Однозначного объяснения смысла воздвижения менгиров не существует, но то, которое предложил Х. Кирхер и на египетском материале подтвердил Джордж Огдон<sup>2</sup>, кажется наиболее правдоподобным. Менгиры — это неразрушимые тела умерших; дольмены, гробницы, курганы — своеобразные реликварии, хранилища телесных останков до конца веков, до момента окончательной победы над смертью. Эти рукотворные каменные склепы наследовали естественным пещерам палеолита, которые имели, должно быть, такое же символическое значение. Ведь переходной формой к мегалитической гробнице от пещеры стали каменные расселины скал, которые на Иберийском полуострове и островах Западного Средиземноморья (Балеары, Корсика, Сардиния) накрывали крышей из каменных плит, закрывали плитой вход и, таким образом, превращали в склепы, в которых покоились десятки умерших<sup>3</sup>.

В мегалитических захоронениях атлантической зоны и рядом с могилами в средиземноморской зоне находят маленькие цилиндрические или конические камни, часто с на-

---

<sup>1</sup> *H. Kircher. Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke // Abhandlungen der Akademie in Mainz, Geistes — und Sozialwissenschaftliche Klasse. 1935. — S. 609–816.*

<sup>2</sup> *J. Ogdon. Some Reflections on the meaning of the «Megalithic cultural expressions» in Ancient Egypt // Varia Egyptiaca. San Antonio (Texas), 1990. Vol. 6. — P. 18.*

<sup>3</sup> *J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man... P. 166.*

рисованными круглыми глазами и с геометрическим орнаментом. Эти так называемые круглые идолы, должно быть, являлись заменителями настоящих менгиров и служили тем же целям воплощения душ умерших в неразрушимое тело. Переходной формой от настоящих менгиров к могильным круглым идолам, скорее всего, являются небольшие, 20—25 см, статуарные менгиры, на которых имеется схематическое изображение человеческого лица в геометрическом орнаменте.

Итак, большие камни дают нам основания предполагать, что с их помощью древний человек надеялся преодолеть разрушительные силы времени. Но было ли такое сохранение самоцелью?

Сэр Джеймс-Джордж Фрезер, ссылаясь на А. Круита (*A. C. Kruijt*), рассказывает следующее индонезийское предание. Первой паре людей Бог дает на выбор два дара — камень и банан. Люди немедленно выбрали банан и совершенно равнодушно отнеслись к камню. И тогда они услышали голос с неба: «Вы избрали банан, и потому ваша жизнь будет подобна жизни этого плода — уязвима и кратковременна. Если бы вы избрали камень, ваша жизнь уподобилась бы жизни камня, неизменного и вечного»<sup>1</sup>. Кажется, строители мегалитов всеми силами пытались исправить ошибку первых любителей бананов.

### «СОВИНОГЛАЗАЯ БОГИНЯ»

Еще в эпоху верхнего палеолита внутренние части пещер, в которых устраивали святилища, красили охрой в красный цвет. Это — цвет крови, жизни, возрождения. Тем же красным порошком охры посыпали тела умерших и основания жертвенников. Красный цвет с тех пор навсегда закрепился в религиозной символике как цвет потустороннего мира. Но сами

---

<sup>1</sup> *J.-G. Frazer. The Belief in Immortality. L., 1913. Vol. I. — P. 74.*

пещеры, окрашенные охрой, тоже являлись символом — они отображали утробу земли. В неолитических культурах Юго-Восточной Европы и Переднего Востока захоронения, как мы помним, часто совершались в яйцеобразных могильных ямах или в сосудах (пифосах) для хранения зерна. И то и другое символизировало матку, место, где из капли семени вырастает человеческое существо, в свое время выходящее из чрева к самостоятельному личному существованию.

Нами нынче крепко забыто значение того холмика, который насыпаем мы над могилой близкого человека. «Так принято», — скажем мы, и только. Но холмик этот — продолжение многотысячелетнего символического ряда, который тянется, должно быть, еще с эпохи палеолита. В огромных мегалитических курганах, насыпавшихся над галерейными гробницами, символ этот проявляется с редкой выразительностью.

Любой курган, любой, даже самый маленький могильный холмик воспринимался как живот Матери-Земли, беременный новой жизнью. Жизнь, смерть и пища для неолитического земледельца являлись почти тождественными понятиями. Когда древний человек размышлял над прорастанием растений из упавших в землю семян, перед ним во всей таинственной полноте открывалась «жизнь через смерть». Зерно, попавшее в темноту земли, умерев для этого мира (его нельзя уже было использовать в пищу), через определенный срок выходило на свет колосом, который давал новую пищу, и, соответственно, жизнь тем, кто ел от него, перемалывая зерна, родившиеся от умершего зерна, выпекая из теста хлеб. В зерно-терке и печи зерно вновь умирало, но через эту новую смерть оно давало жизнь и силу человеку, вкушающему хлеб. А когда сам человек умирал, то он также ложился в землю, и те, кто сеяли это «семя», также уповали на всходы жизни. Мать сыра земля, кормящая человека, принимающая в себя его тело, должна была и его возродить, подобно зерну, к новой жизни,

столь же лучшей, сколь зрелый полный колос лучше одного, упавшего в землю зерна.

Образом готовящейся к рождению новой жизни для человека был, понятно, беременный материнский живот. Сначала таинственно в утробе матери вызревает новая жизнь, чтобы потом выйти на свет и обрести свободное существование. Этот замечательный символ, глубоко пережитый уже в палеолите, стал существеннейшим в мегалитической цивилизации. Европейские крестьяне чуть ли не до начала XX века называли снопы и скирды зерновых «Зерновой Матушкой».

Майкл Дэймс, исследователь одного из крупнейших мегалитических комплексов, Силбюри-хилл (*Silbury Hill*) в Юго-Восточной Англии (Уилтшир), указывал: «Земля, в которой хоронят людей, это мать умерших. Целью строителей могил было наиболее полное уподобление могилы телу матери. Та же идея, как кажется, осуществлялась и при организации внутреннего пространства галерейной гробницы, погребальная камера которой и коридор, должно быть, представляли собой матку и влагалище»<sup>1</sup>.

Исследовав рвы и иные, чуть заметные ныне следы сооружений вокруг могильника Силбюри-хилл, Дэймс обнаружил, что они воспроизводят формы полулежащей или сидящей на корточках очень полной женщины, животом которой является курган-гробница. Археологу эта колоссальная фигура живо напомнила статуи и статуэтки «толстых дам» мегалитических святилищ Мальты (напр., статуи из Хагар Кима — *Haġar Qim* и гипогея), неолитических фресок Чатал Хюйюка и Хаджилара, находки на болгарском холме Пазарджик.

«Захоронение в утробе, — писала Мария Гимбутас, — аналогично семени, брошенному в землю, и потому вполне

---

<sup>1</sup> M. Dames. The Silbury Treasure. The Great Goddess Rediscovered. L., 1976, P. 30.

естественно ожидать появление новой жизни из прежней»<sup>1</sup>. Всеобщая легенда о Хозяйке Горы, донесенная до русского ребенка сказами Бажова, является воспоминанием этой древней веры в рождающую к жизни и одновременно хранящую мертвых утробу богини земли<sup>2</sup>. Потому-то облик Хозяйки Горы двойствен — он несет успех, счастье, но одновременно от него веет могильным холодом.

Вход в подземные гробницы и святилища мегалита обычно делался преднамеренно затрудненным: войти можно только согнувшись в три погибели или даже ползком. Как правило, такой вход делался круглой или слегка эллипсовидной формы в двух плитах, отделявших от внешнего мира коридор галерейной гробницы, или гипогея. По мнению большинства археологов, так организованный вход с максимальной точностью воспроизводил наружные женские половые органы. Уподобление было не случайным и не несло никакого налета эротизма. Рождение из утробы Матери-Земли — дело столь же нелегкое, как и рождение ребенка из чрева матери на свет Божий. Это — «узкий путь» возрождения. Равно и живым должно было не без труда из своего мира для погребальных и ритуальных надобностей входить в глубины материнского чрева.

В средневековой Европе долго сохранялось представление, что пройти через пещеру насквозь горы или через сквозное дупло старого дерева означает заново родиться, а спать в пещере — спать в утробе. С другой стороны, сонник Артемидора объясняет, что если привидится, что спишь с богиней, то, значит, скоро умрешь. Наши «куриные божки» — камни с дырками, которые так любят отыскивать дети, а потом носить на шнурке на шее, — тоже отдаленное воспоминание

<sup>1</sup> *M. Gimbutas. The Earth Fertility Goddess... — P 21.*

<sup>2</sup> *H. P. Duerr. Traumzeit: Über die Grenze // Zwischen Wildnis imd Zivilisation. Frankfurt am Main, 1978. — S. 209.*



о древнем образе рождающей к новой жизни материнской утробы земли.

План многих скальных храмов-склепов Мальты, галерейных гробниц Британских островов и французского побережья Атлантики поразительно напоминает человеческую фигуру, нередко фигуру «толстой дамы». При этом вход в такой храм-гробницу всегда соответствует месту органов размножения в человеческом теле. «Много трудов предназначено каждому человеку, и тяжело иго на сынах Адама, со дня исхода из чрева матери их до дня возвращения к матери всех» [Сир. 40.1–2]. Эти слова еврейского мудреца эллинистической эпохи, Иисуса бен Сиры, доносят до нас древнейшее ощущение материнской утробы земли.

Мать умерших продолжает жить в преданиях многих европейских народов. В латышских песнях ее зовут «матерью могилы», «матерью песчаного холмика» (т. е. могильного холма). В ее руках ключи от могилы, и она приветствует умерших, вносимых через кладбищенские ворота. Она пляшет на могилах или впереди похоронной процессии<sup>1</sup>. Балтийский фольклор — наверное, самый архаичный в Европе — сохранил интереснейшие черты древнего культа великой богини. Ворота кладбища — это вход в ее утробу, последний символ, оставшийся от узкой щели, ведущей в мегалитическую галерейную гробницу. Примечательно, что часто на балтийских кладбищах нет ограды — только ворота. Это еще больше выявляет их не утилитарное, но религиозно-символическое значение. Ключи от могилы — это возможность возрождения, победы над смертью, которая пребывает в руках самой богини смерти, вернее, в ее утробе, ибо она — мать, имеющая возможность рано или поздно, но родить умерших. Танец на могиле, аналогичный знаменитой тандаве Шивы, разрушает смерть.

---

<sup>1</sup> *H. Biezais. Die Hauptgottinnen der Alten Letten. Uppsala: Almqvist and Wiksells. 1955. — P. 339.*

Иезуиты, проповедовавшие в Литве в XVII—XVIII веках, сообщали, что жмудь продолжает поклоняться Жемине, Матери-Земле, которую считают владычицей мертвых, но одновременно именуют «цветущей» и «прорастивающей почки деревьев». «О мать, я изшел из тебя, ты носила меня, нянчила меня, и ты примешь меня вновь после смерти моей», — обращались литовцы к Жемине<sup>1</sup>.

Это — то же самое существо, которое изображали в виде «венер» в позднем палеолите, в виде змееголовой женщины с ребенком на руках — в раннеолитических культурах Переднего Востока. Эпоха мегалита — это время своеобразного иконоборчества, когда человек с большой силой сознает совершенную неподобность божественного всему земному. Он избегает изображений так же старательно, как ориньякский охотник осваивал рисунок. В лучшем случае нам приходится довольствоваться символическими знаками и доведенными до геометризма стилизованными изображениями каких-то духовных сущностей и их символов. Однако одно изображение, тоже стилизованное, но все же вполне узнаваемое, встречается нас часто у входа в мегалитические усыпальницы. Это — изображение так называемой совиноглазой богини. «В позднем неолите Западной Европы, безусловно, существовало какое-то религиозное почитание изображений, которые, как правило, имели женский облик», — указывает специалист по мегалитическому искусству региона Элизабет Ши-Твоуг<sup>2</sup>.

«В этих могилах, — отмечают исследователи неолита Британских островов Дж. Томас и К. Тили, — почитается женское тело, а точнее, наиболее важная часть этого тела — торс, груди, ребра и грудина, поддерживающие груди и разделяю-

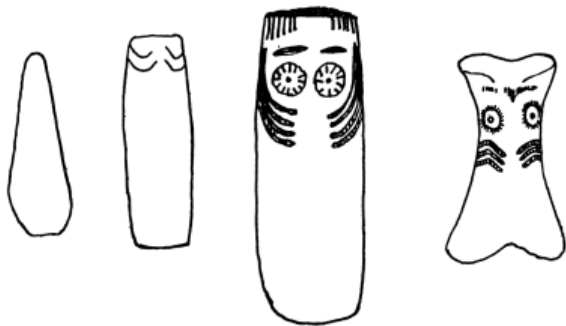
<sup>1</sup> *M. Gimbutas. The Early Fertility Goddess...* 1987. P. 23; См. также: *P. Berger. The Goddess Obscured. Transformation of the Grain Protectress from Goddess to Saint.* Boston, 1985.

<sup>2</sup> *E. Shee Twohig. The Megalithic Art of Western Europe.* Oxford: Clarendon Press, 1981.

щие их... Изображается, и это совершенно ясно, не тело какой-то определенной женщины, но социальное тело того сообщества, которое использует коллективную гробницу, тело, соединяющее вместе и живых, и умерших, и основателей рода»<sup>1</sup>.

Полное изображение «совиноглазой богини» включает два круглых глаза, сходящиеся брови и клюв хищной птицы. Ниже изображаются груди и еще ниже, закрученной спиралью, лоно богини, принимающее мертвых и рождающее их к новой жизни. Часто это изображение упрощается до Т-образного символа. Изображения эти известны с V тысячелетия до Р. Х. в Западной Европе. В середине IV тысячелетия они появляются на Переднем Востоке (Тель Барак, Сирия).

Откуда это странное изображение? О. Кроуфорд, посвятивший специальное исследование этой богине<sup>2</sup>, предположил, что образ хищной птицы она восприняла из-за обычая



Изображение «совиноглазой богини» (Алмерия, Испания)

<sup>1</sup> J. Thomas; C. Tilly. *The Axe and the Torso: Symbolic Structures in the Neolithic of Brittany*// *Interpretative Archeology* / Ed. By C.Tilly. — Oxford, 1993. P. 225–226.

<sup>2</sup> O. G. S. Crawford. *The Eye Goddess*. L., 1957.

выставлять тела умерших на склевывание, вплоть до очищения скелета от мягких тканей. Птицы, поедавшие труп, стали символами богини земли и смерти. Находки Дж. Меллартом фресок Чатал Хююка, где как раз изображено поедание громадными грифами обезглавленных человеческих тел, свидетельствуют в пользу существования такого похоронного обычая в неолитическое время. В мегалитических гробницах Оркнейских островов многочисленны находки принесенных в жертву крылатых хищников — белохвостых орлов, воронов, сов. Безусловно, несъедобные и во многих религиях нечистые, эти птицы приносились в жертву в местах захоронений, поскольку они принадлежали «совиноглазой богине», являлись ее воплощениями.

Возможно, круглый, часто напоминающий колесо с втулкой и спицами, глаз богини и связь с ней больших хищных птиц обусловлены и иными символическими уподоблениями, о которых речь пойдет ниже, но связь с плотоядением — саркофагией — также совершенно очевидна. Кельты по сей день именуют это существо *Old Hag* от древнекельтского «енгу», созвучного с самоедским «Нга». Так поныне называют богиню смерти зауральские угры. От этого же корня происходит, скорее всего, и наша Баба-яга. Ее обязательный длинный отвисший нос, который «в притолоку врос», не что иное, как воспоминание о клюве хищной птицы. Ее склонность поедать «добрых молодцев» и «красных девиц», случайно оказавшихся в избушке на курьих ножках, это саркофагия Матери-Земли, принимающей в себя умерших в превратившейся в избушку могиле. И наконец, сова или филин, сидящие на плече Яги или на коньке крыши ее избушки, это священные птицы совиноглазой мегалитической богини. Ирландские крестьяне рассказывают своим детям, что курганы полны камнями, выпавшими из передника Олд Хэг<sup>1</sup>. Так что древние предания

<sup>1</sup> A. Burl. Rites of the Gods. L., 1981.

и поверья Европы в причудливо сказочной форме живут и сейчас<sup>1</sup>.

Изображения «совиноглазой богини» встречаются не только при входе в гробницы. Очень часто ее изображения наносились прямо на косточки фаланг пальцев умерших или на каменные палочки, имитирующие форму этой кости. Кажется, люди мегалита старались всеми способами приблизить к своим умершим эту богиню, уповая, что пребывание в ее чреве не продлится вечно. Пальцевая фаланга становится одним из образов богини и, соответственно, одним из символов новой жизни. Курганы иногда воспроизводят эту форму, как, например, курганы в Ярроу на Оркнейских островах (конец IV тысячелетия до Р. Х.). Живот Матери-Земли превращается в ее символ, не утрачивая притом своей значимости.

Такое напряженное внимание к смерти кажется очень странным современному человеку, который, напротив, всячески старается избегать думать об этом неприятном «моменте» своего бытия. Подавляющее большинство из нас живет так, как будто бы жизнь наша никогда не пресечется. «Человек имеет достаточно мужества, дабы не думать о смерти», — сказал кто-то из наших современников. Но в действительности как раз все наоборот: нынешний человек не имеет довольно мужества, чтобы думать о смерти, хотя Олд Хэг всегда рядом с ним. У древнего человека на такое думанье мужества хватало. Но это различие в отношении к жизни между древним и современным человеком приводит к тому, что почитание великой возрождающей утробы земли нашими мегалитическими предками их потомки объясняют так, как это понятней современному, живущему интересами этого мира человеку. Хотя в курганах, безусловно, хоронили умерших, думает он, но сами захоронения являлись средством «стимули-

---

<sup>1</sup> R. A. S. Macalister. The Goddess of Death in the Bronze Age Art and the Traditions of Ireland // Jahrbuch für präund ethnologische Kunst. 1926. — №. 255—264.

рования плодородия земель и стад», древние строили циклопические сооружения, надеясь с их помощью добыть больше пищи и родить больше детей.

Но, несмотря на то что такое объяснение весьма импонирует современному человеку, оно глубоко неверно. Строитель мегалитических сооружений тратил силы и время этой жизни, чтобы получить иную, посмертную жизнь, а не для того, чтобы наслаждаться этой. Причудливая, на наш вкус, совиноглазая богиня давала ему такую возможность. Наши далекие предки прекрасно понимали, что без матери родиться нельзя. Но им также было известно не хуже нашего, что для появления новой жизни одной матери недостаточно. В лоно матери должно попасть семя жизни. И этим семенем являлись сами умершие, вернее, то в них, что не подвластно смерти. И не случайно с умершими в могилу клали «круглых идолов», им возводили менгиры, их в предельно обобщенной форме изображали на стенах гробниц (дольмен Сото, Испания).

Смерть и в эпоху мегалита, видимо, соединялась в умах людей с расставанием, разлучением души и тела. Поэтому так часты в гробницах Северо-Западной Европы стилизованные изображения кораблей, в которых сидят люди. Иногда эти корабли имеют змеиную голову, а змея, змееголовая женщина — излюбленный образ «того», потустороннего мира, мира мертвых. Текучая, бесформенная стихия воды из всех земных вещей наиболее близко отражала идею неоформленности, хаотичности. Вода противоположна четко структурированному земному миру, где все имеет определенные, ясно видные очертания. Поэтому вода и соединялась с образом смерти, как переходом из мира тел в мир духов. Но океан небытия умерший должен был благополучно миновать, дабы прийти к новому бытию, а так как водную стихию обитатели прибрежий и островов Атлантики и Средиземного моря издревле научились преодолевать на борту корабля, то и мертвых своих помещали они в корабли, на которых те безопасно пересекут

стихию посмертного небытия. Волнообразный орнамент стен гробниц, склонность располагать захоронения на маленьких прибрежных островах или, если это невозможно, на берегах озер — все это попытки отразить пучину смерти, которую, как ни трудно, но необходимо преодолеть.

Однако, являясь чадом Матери-Земли, уходя в нее, человек не мог сам по себе иметь силы пересечь эти страшные воды смерти, поскольку все земное, перстное подвержено распаду, тлению, хаотизации. В нем самом должно было иметься неистребимое семя жизни, которое обеспечит возрождение по ту сторону смерти. Мать-Земля, хранящая мертвецов в своей утробе, сама не могла дать это семя, но, как и у каждого ребенка, рождающегося на земле, у умершего, кроме матери, был еще и Отец — неуничтожимый, вечный податель жизни, всемогущий создатель мира и устроитель Вселенной. Именно Его божественное семя вселяло надежду на возрождение и человека, и всего материального мира.

Но как представляли себе этого «Великого Отца» люди мегалитической цивилизации?

## ОТЕЦ НЕБЕСНЫЙ

Да и был ли он вообще известен в то время, этот великий податель жизни? Распространившиеся с новой силой в последние десятилетия XX века феминистические настроения отразились и на истории древнейших религий. Признанный авторитет в области неолитической религии Мария Гимбутас вновь ввела в 1980-е годы в научный круг идей представление о матриархате как об эпохе, предшествовавшей времени, когда главой и рода, и племени считался отец<sup>1</sup>. «Плодородие, — писала она, — это не главная функция доисторической

---

<sup>1</sup> См. на русском языке: Мария Гимбутас. Цивилизация Великой Богини. Мир Древней Европы. М.: Росспэн, 2006 (Институт социальной и гендерной политики).

Богини-Творительницы, и она не имеет ничего общего с областью сексуальности. Богини, которых мы можем воссоздать, по преимуществу были творительницами жизни, а не венерами, не красавицами, и уж наверняка они не являлись женами мужских божеств. Богини эти были созданиями эры матриархата»<sup>1</sup>.

Еще не так давно палеоантропологи предполагали, что древние не ведали связи между совокуплением и беременностью, что они якобы пребывали в наивной уверенности, что женщины беременеют сами по себе. В настоящее время, когда известны уже среднепалеолитические фаллические символы жизнедательности (Зальцзофен, Австрия) и во множестве — верхнепалеолитические, эти домыслы никем не воспринимаются всерьез. А коли так, то на чем основаны предположения, что Мать-Земля, в отличие от земной женщины, должна была считаться не утробой, где «голое семя» Творца превращается в новую жизнь, но «творительницей жизни»?

Вопрос этот имеет значение, далеко выходящее за границы модных феминистских увлечений. Дело в том, что дети обязательно должны быть подобны своим родителям и их предкам. Человек не может родить птицу, а птица — произвести на свет майского жука. Если земля способна рождать сама, получив только земное семя, подобно тому, как из зерна проращивает она колос пшеницы, то тогда положенный в землю умерший может надеяться только на новое рождение на этой же земле. Иной жизни, кроме земной, он не обретет, как не обретает и зерно жизни вне круга сева, жатвы, молотьбы, хранения в амбаре и нового сева. М. Гимбутас и высказывает такое убеждение, когда пишет, что неолитические земледельцы не чаяли ничего иного, кроме нового рождения на этой же земле, под этим же небом, то есть мечтали лишь о вечном круговороте природного земного бытия.

<sup>1</sup> М. Gimbutas. The Earth Fertility Goddess... P. 11.



Но при таких воззрениях для религии не остается места. Ведь религия — это связь. А с чем связан человек в вечном круговороте рождений и смертей? «Земля собирает мертвых в свой загон. Царство мертвых, как правило, располагается под землей. Судьба этих мертвецов незавидна. Их единственная надежда в том, что они родятся вновь из утробы Матери-Земли», — писал Мирча Элиаде, реконструируя представления древнего человека о жребии умерших<sup>1</sup>. Однако если за возрождением следует новая смерть и новое «незавидное состояние», то все вообще бытие человека становится тягостным кошмаром.

Впрочем, скорее всего древний человек мыслил себе возрождение в мир, не подобный земному, и ощущал, что у него есть не только Мать Сыра Земля, но и Небесный Отец, который примет дочь или сына после возрождения в свои обители. Мы уже реконструировали эти представления по памятникам неолита Переднего Востока, они хорошо известны из древнейших текстов Египта середины III тыс. до Р. Х., не менее убедительно обнаруживаются они и в мегалитической цивилизации Европы.

Мария Гимбутас обратила внимание, что мегалитический курган, символический образ беременного живота земли, часто имеет пуп на своей вершине. Нередко встречаются и изображения, которые можно идентифицировать как курган-живот с омфалом (пуп *ὄμφαλος* — греч.). Но, увлеченная идеей матери-самотворительницы, она не придавала значения очень простому и ясному образу — направлению омфала. Пуповина, как известно, соединяет ребенка в чреве с телом матери. Воспроизводя эту реалию, древние создатели гробниц должны были как-то соединить погребальную камеру с толщей земли. Но сделали они нечто противоположное. Омфал всегда направлен вертикально вверх. Он высится над курганом, он

---

<sup>1</sup> M. Eliade. Patterns in Comparative Religion. 1958. — P. 250.

устремляется к небу. И на изображениях мы видим такой же, вытянувшийся вверх омфал (залив Морбиан, Бретань) или даже курган с омфалом, из которого вверх, в небо, расходятся волнистые линии (Иль Лонг, Ле Мустуа и др.).

Пуповина всегда символизирует органическую и жизненно-тельную связь (без нее не смог бы жить ребенок в чреве). Поскольку трудно представить, чтобы в человеческом сознании существовала мысль о том, что земля, полная мертвецов, питает небо, остается согласиться на единственную иную возможность — Небо призвано было питать землю и лежащих в ней.

В Европе холмы с камнями на вершинах оставались объектами поклонения вплоть до XX столетия. Камни эти большей частью естественного происхождения, но кое-где на холмах и курганах специально устанавливались менгиры. С другой стороны, среди балтов по сей день распространен обычай во время жатвы оставлять несжатые колосья на вершине холма. Рожь, оставшуюся несжатой, крестьянин завязывал в узел<sup>1</sup>. Узел этот именуют «пуповина холма». В литовских селах земледелец, сжавший рожь на вершине, презрительно прозывается обрезывателем пуповины — он как бы лишает землю живительных соков Неба и тем убивает ее и лежащих в ней умерших. Напротив, завязывание колосьев на вершине узлом, наподобие завязывания обрезанной пуповины новорожденного младенца, означает состоявшееся рождение и считается добрым и правильным действием.

Простейший опыт земледельческой жизни говорил неолитическому человеку, что для прорастания семени потребны и земля, и солнце. Не будь несущих живительное тепло и свет солнечных лучей, семя так бы и сгнило в земле. И если Мать-Земля хранила в своем чреве усопших, то «прорасти» к новой жизни могли они не иначе, как под воздействием живи-

<sup>1</sup> *L. Neuland. Jumis die Fruchtbarkeits gottheit der alten Letten // Studies in Comparative Religion. Stockholm, 1977. — P. 53.*

тельной божественной силы, приходящей свыше, которую древние так часто и так удачно символизировали солнцем.

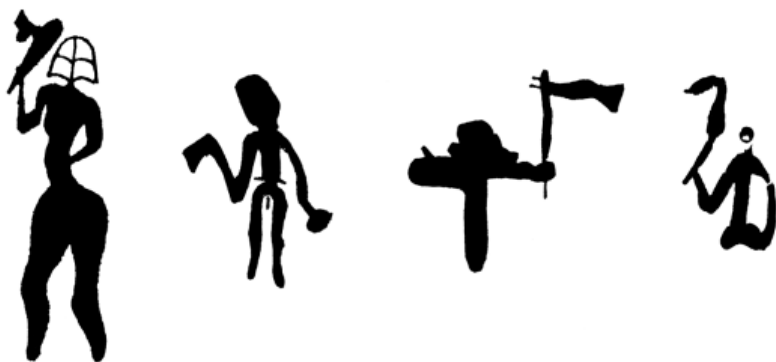
На замковом камне галерейной гробницы Стол Торговцев (*La Table des Marchand*, Бретань) нас встречает совершенно египетский знак — круг с четырьмя орлиными крыльями. Глаза «совиноглазой богини» там, где это позволяют художественные средства, изображаются в виде колес со втулкой и спицами. Колесо — универсальный индоевропейский символ солнца. Не являются ли эти «портреты» Олд Хэг напоминанием ее неразрывной связи с небесным миром, когда глаза земли устремлены к солнцу, отражающемуся в них? А большие крылатые хищники, которых приносили в жертву совиноглазой богине, может быть, и они своим парением в небесной выси напоминали человеку мегалита чаемую цель его загробных странствий?

На менгирах и дольменах часты изображения солнца. Например, на дольмене Гранья де Тонинуело (*Granja de Toninuelo*) оно изображено пять раз. В Бачьинето (*Bacinete*, Андалузия, Испания) есть мегалитический рисунок человека с огромными поднятыми разлапистыми ладонями и с лучами вокруг головы. Подобные рисунки, сделанные на тысячу лет позднее (в начале II тысячелетия до Р. Х.) в Швеции, однозначно изображают небесное божество, руки которого, напоминающие солнца с расходящимися лучами, свидетельствуют о Создателе жизни, о Творце. «От руки Его лучи — и здесь тайник силы Его» [Ав.3,4] — образ, использованный древним еврейским пророком, был, оказывается, знаком и земледельцам Западной Европы, от Скандинавии до Иберии, жившим за одно-два тысячелетия до Аввакума.

Особенно примечательно существо, начертанное на стене пещеры Лос Летрерос (*Los Letreros*, Алмерия, Испания): человеческая фигура с огромными изогнутыми рогами, с серпами в обеих руках и с четко нарисованным фаллосом, чтобы не оставалось сомнений в его мужской природе. Рога заставляют

вспомнить иконографию Небесного Бога-Творца в верхнем палеолите и переднеазиатском неолите. Он, Бог, дающий семя жизни, которое принимает и до времени растит в своем лоне земля, но которое в урочный час она родит Отцу. Серпы же и вовсе напоминают известный евангельский образ: «Царство Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю... и земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе; когда же созреет плод, немедленно посылается серп, потому что настала жатва» [Мк. 4, 26—29].

Проясняет верхнепалеолитические образы Небесного Бога и осколок медного блюда начала III тысячелетия до Р. Х. из Лас Каролинас (*Las Carolinas*, Мадрид, Испания). На блюде выгравированы пышноногие олени о шести ногах каждый, над которыми сияют солнца. Скорее всего, это остаток предмета, использовавшегося в ритуале, видимо, для подношений жертв Небесному Богу. Олень и до сего дня у народов Евразии считается животным солнца. У коренных жителей Сибири особенно чтится белый олень, которого дважды в год приносят Богу-Творцу Нуну. Шестиногие же олени и кони в современной шаманской практике — особые духовные существа,



Женские и мужские фигуры с топором. Алмерия (Испания)

переносящие колдуна в небесный или подземный мир. Совсем не обязательно, что у мегалитических обитателей Испании шестиногое животное тоже было связано с колдовством. Скорее, оно было образом неотмирности и стремительности, и образ этот наследовал и переосмыслил шаманизм.



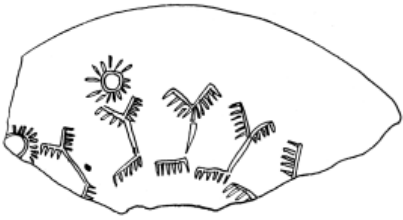
Рисунки из дольмена Сото  
(Испания)

Но еще чаще, чем солнце, встречается в мегалитическом ритуале изображение или модель каменного боевого топора. В искусстве испанской Алмерии (*Almería*) муж с топором в правой руке — очень частое явление. В Атлантической Европе, в Северной Германии, Скандинавии под основания святилищ, под жертвенники, менгиры закапывались настоящие боевые каменные топоры или их миниатюрные копии, но всегда в одном и том же положении — лезвием вверх,

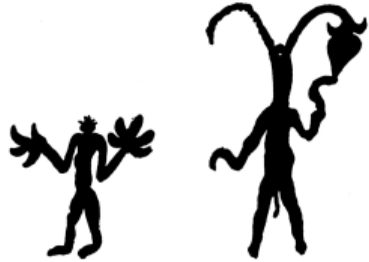
к небу, к солнцу. Бесчисленны каменные полированные топоры и в захоронениях. «Символика топора, безусловно, по своей природе религиозна, — указывает Дж. Марингер, — она часто появляется на скальных рисунках и на стенах дольменов; еще чаще находки миниатюрных каменных топоров, которые определенно являлись амулетами или жертвенными дарами. В неолитической Западной Европе топор был символом Неба — или, более точно, перунов, бросаемых на землю Небесным Богом»<sup>1</sup>.

Перун, молния не были тогда только знаками божественного гнева, хотя в боевом топоре, видимо, есть знак и строгого Божьего суда и неодолимой силы. Молния зримо соединяла небо и землю. Если огни жертвенных костров поднимались

<sup>1</sup> J. Maringer. The Gods of Prehistoric Man... — P. 170—171.



1



2

Обломок ритуального блюда из Лос Каролинос (Испания).  
Изображение божества (Испания):

- 1) Бачьинето — «солнечный человек»;
- 2) Алмерия — «божество с серпами».

с земли к небу, то жертва небесная в пламени и раскатах грома из мира небесного устремлялась к земле. В небесном огне, может быть, видели путь восхождения от земли на небо, открытый для тех, кто достаточно потрудился над своим спасением во время земной жизни.

В Кермарио (*Kermario*), близ Карнака (*Carnac*, Бретань), на основании огромного менгира выгравированы пять стоящих на хвостах змей. Когда в 1922 г. под менгиром были проведены раскопки, то нашли в земле пять же повернутых лезвиями к небу топоров. Все это явные знаки того, что из земли, подобно ее обитательницам змеям, люди мегалита мечтали подняться к небу, и образом лестницы небесного восхождения была молния божественного огня. Кстати, до сих пор в Германии существует поверье, что для сберегания дома от молнии в его основание хорошо заложить топор.

«Пять топоров из Кермарио, безусловно, являющихся жертвенными дарами, — писал по поводу этой находки Дж. Марингер, — свидетельствуют о поклонении Небесному Богу как подателю жизни, а также о том, что Его почитание проникло в заупокойный ритуал, имевший такое большое значе-

ние во времена мегалита»<sup>1</sup>. Топор изображен и на менгире из Локмариакер<sup>2</sup>. Тот кусок этого расколовшегося при падении огромного менгира, на котором сохранилось изображение топора, позднее был использован при строительстве гробницы «Стол торговцев». На другом куске этого же менгира, использованном в мегалитической гробнице Гаврини (*Gavrinis*), изображен бык с неестественно длинными закрученными рогами. Исследователь менгира из Локмариакер К.-Т. Леру предположил, что бык и топор — это дань земледельческим и скотоводческим навыкам строителей мегалитов: быков разводили, а топором расчищали пашни от леса<sup>3</sup>. Но если учесть, что длиннорогие быки, изображения рогов и топоров относятся к числу распространеннейших сюжетов мегалитического искусства и вспомнить, что и бык, и рога, и топор — установившиеся образы Небесного Бога-Творца, то понятно, что именно к Нему, а не к скотоводству и расчистке пустошей, обращены были помыслы строителей мегалитов, поскольку именно с Ним чаяли они соединение своих умерших предков, душам которых и воздвигали менгиры, а телам — гробницы.

Конечно, нельзя не согласиться с Дж. Дронфилдом, что порой мы слишком произвольно интерпретируем те или иные художественные изображения мегалитических сооружений в соответствии с собственным вкусом<sup>4</sup>, но устойчивые образы, имеющие явные аналогии в почти синхронных письменных культурах того же цивилизационного ареала (Египет, Месопотамия, Малая Азия, Крит), позволяют достаточно

<sup>1</sup> J. Maringer. *The Gods of Prehistoric Man...* — P. 170–171.

<sup>2</sup> G. Bailloud; C. Boujot; S. Cassen; C.-T. Le Roux. *Carnac: Le premieres architectures de pierre*. Paris, 1995.

<sup>3</sup> C.-T. Le Roux. *New excavations at Gavrinis // Antiquity*. Vol. 59 (1985). — P. 185.

<sup>4</sup> J. Dronfield. *Subjective vision and the source of Irish megalithic art // Antiquity*. Vol. 69 (1995). — P. 239–249.

уверенно интерпретировать изображения и быков, и топоров на дольменах и менгирах как символы Небесного Бога-Отца.

Принимая во внимание верования и образы раннеписьменных народов середины III тысячелетия, то есть очень близкие по времени строителям неолитических гробниц, нельзя не обратить внимание и на скальные рисунки из Пала Пинта до Карлао (*Pala Pinta do Carlao*, Португалия), изображающие солнце, луну и звезды. Красные скалы, на которых были выбиты эти рисунки, почти наверняка являлись «стенами» мегалитического святилища. Звезды и в египетских «Текстах Пирамид», и в ведах — это пребывающие на Небе, с Богом умершие праведники, представляющиеся с земли «звездами негибнущими». В рисунках из Пала Пинта мы видим победивших смерть, уже родившихся из утробы земли умерших, пребывающих с Небесным Богом — жизнедателем в вечном мире нескончаемой жизни. Это — цель и конечное упование мегалитического человека, ради чего и предпринимал он невероятные труды по строительству колоссальных святилищ и гробниц.

Ориентация гробничных входов также свидетельствует о твердой надежде обитателей западноевропейских прибрежий на получение наследства своего Небесного Отца. Большинство галерейных курганов, пирамидных и скальных гроб-



Схематичное изображение из дольмена Сото (Испания)

Мать и дитя.  
Дольмен Сото  
(Испания)



ниц ориентируются выходом на две точки: место восхода или солнца, или луны в день зимнего солнцеворота (21—23 декабря). Это время, отпечатанное для христиан в празднике Рождества Христова, издревле имело огромное значение в религиозной символике. После полугода умирания света и усиления сил ночи и тьмы, после летнего плодоношения, осеннего увядания и первых, особенно жестоких, холодов ранней зимы солнце «поворачивает на лето». Пусть впереди еще два холодных зимних месяца, пусть ночь еще длиннее дня, но солнце с каждым разом поднимается все выше над горизонтом, все дольше, все теплее пригревают его лучи. И вот уже тает снег, набухают и лопаются почки, распускаются примулы и подснежники. Жизнь победила смерть, свет одержал верх над тьмой, пассивная стихия земли разбужена живительными лучами солнца. В этом естественном природном цикле, радующем и нас, большей частью городских жителей, охотник и земледелец пятого тысячелетия до Р. Х. видели величайшее знамение того, что смерть временна, как зимние холода и безжизненные, голые ветви, что наступит светлый день победы и умершие встанут из своих могил, выйдут из темной утробы Матери-Земли к свету вечного дня и к нескончаемой жизни с Тем, Кто дал им семя божественной жизни. «От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето. Так и когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко, при дверях» [Мк. 13, 28—29].

В 1969 г. исследователь Ньюгрэнджа Майкл О'Келли обнаружил, что 21 декабря лучи восходящего солнца проникли на 17 минут в глубь гробницы через специально устроенное над входом отверстие 0,9 м на 1 м и ярко осветили сводчатую главную камеру. При этом всегда скрывавшийся в темноте камень, видимо, древнего престола, украшенный тремя резными спиральями, сиял так, как будто он находился под открытым небом. Последующие наблюдения подтвердили, что сол-

нечный свет проникает в погребальную камеру примерно в течение одной недели до и одной недели после зимнего солнцеворота. Примечательно, что на проведение исследования О'Келли навели рассказы местных жителей, называвших курган «жилищем Бога» и рассказывавших ученому, что, по древнему преданию, на Рождество восходящее солнце достигает своими лучами камня престола в погребальной камере<sup>1</sup>. Но никто из рассказчиков сам не видел этого, а только слышал от предков.

Более редкая ориентация на восход луны в день зимнего солнцеворота связана, видимо, с представлениями о луне как о «солнце мертвых». Возможно, луна уже в то время начинает ассоциироваться с землей, с Великой Матерью, поскольку она, луна, ночное светило, ежедневно побеждаемое солнцем и еженощно замещающее его после заката. В раннеписьменных культурах Месопотамии и Египта, Ханаана и, почти наверняка, минойского Крита луна — знак и символ Великой Богини, Исиды, Астарты, Инаны, Семелы-Артемиды. Олд Хэг — «Белая Дама» также соединяется с луной в эпосе кельтов. Восход луны в день поворота на лето солнца — ясный образ брака Неба и Земли, который и обеспечивает земнородным небесное семя, залог победы над смертью, открывающее им горный путь в раскатах грома и блистаниях небесного огня.

Иногда длинные гробницы, например Вест Кеннет в Уилтшире, располагаются строго по оси запад — восток со входом на восточном торце. Ориентация на восход солнца, символизирующий победу над смертью, как мы помним, характерна для неандертальских захоронений. Строители мегалитических гробниц помнят и об этом древнем образе «солнца победительного».

Кромлехи — кругом стоящие менгиры — это, безусловно, символы солнца, а следовательно, и святилища Небесного

<sup>1</sup> М. O'Kelly. Newgrange. L., 1982.

Бога. Знаменитый кромлех Стоунхенджа достаточно хорошо сохранился, чтобы ясно видеть его ориентацию на точку солнечного восхода в день зимнего солнцеворота. Именно в этот день первый луч восходящего светила, проходя между двумя рядами серо-голубых гранитных монолитов, падал на камень главного жертвенника. Бесчисленные захоронения вокруг Стоунхенджа и подобных ему кромлехов ясно показывают, на что надеялись, чего искали безвестные их строители, соотнося с зимним солнцеворотом свои храмы и гробницы.

Одним из удивительных знаков, встречающихся в эпоху мегалита, является знак креста. Очень часто галерейные гробницы делались из двух пересекающихся под прямым углом коридоров — одного длинного, открывающегося входом, и иного, маленького, глухого. Точка их пересечения, находившаяся под вершиной насыпного кургана, делалась в форме залы под консольным сводом, а на вершине кургана в этом месте стоял менгир или лежал камень. Знак креста встречается нам и на рисунках Алмерии — это кресто-человек с топором. Может быть, крест — это предельно схематизированная человеческая фигура, а может быть, знак соединения земли (горизонтальная линия) и неба (вертикаль)? Как бы то ни было, но в Египте начала III тысячелетия до Р. Х. крест-анех (☩) — знак вечной жизни, главный символ божественности. И у нас есть все основания предполагать, что в гробницах мегалита крест появляется вполне целенаправленно, как таинственный символ победы жизни над смертью.

Исследователи мегалитических гробниц давно обратили внимание на особое отношение к черепам умерших со стороны хоронивших их соплеменников. Если иные кости скелетов, извлеченные из первичных захоронений или кремационных костров, были принесены в гробницы лишь частично и положены в беспорядке, часто просто свалены, то черепа

всегда почти стояли или на груде костей, или отдельно, нередко сложенные пирамидой, как, например, 20 черепов в гробнице Лос-Милларес (*Los Millares*). Этот практически повсеместный для мегалитической Европы обычай ясно указывает на внимание именно к уникальной личности-ипостаси каждого умершего, который должен был воссоединиться с Небесным Отцом, сохраняя при этом само-тождественность<sup>1</sup>.

Наивные попытки современного сциентизма объяснить мегалитические памятники астрономическими интересами их создателей<sup>2</sup> столь же неубедительны, как и отражающие ценности господствующего ныне общества потребления интерпретации этих циклопических сооружений как магических средств повышения плодородия. Столько сил, сколько тратили обитатели мегалитической Европы на создание стунхенджей, ньюгрэнджей или бретонских аллей менгиров, можно было тратить только ради главного в жизни. И все, что мы знаем об этих наших давних предках, весьма убедительно свидетельствует, что не голый научный интерес астронома и не корысть земледельца, но жажда вечности и бессмертия побуждали их возводить гробницы и храмы, по сей день поражающие человека своей громадностью и «неотмірністю».

«Да, может быть, мы всю жизнь живем, чтобы заполучить могилу. Но узнаем это, только подходя к ней: раньше и на ум не приходило», — писал в «Уединенном» В. В. Розанов. Шесть-семь тысяч лет назад люди постоянно сознавали эту странную сегодня мысль и не ленились жить в соответствии ей.

<sup>1</sup> Д. Кэлас. Мегалитические памятники Европы // История человечества, Т. I... — С. 643.

<sup>2</sup> A Thom. *Megalithic Remains in Britain and Britany*. Oxford, 1979. Так же: M. Brennan. *The Stars and the Stones: Ancient Art and Astronomy in Ireland*. L., 1983.

## КОНЕЦ МЕГАЛИТИЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ

Судьба мегалитической цивилизации, как, впрочем, и судьба всего человеческого, не была триумфальной. Существовавшая в VI—III тысячелетиях до Р. Х., она полностью исчезает во II тысячелетии, в эпоху металла. Когда Юлий Цезарь во главе римских войск пришел в Галлию, он встретил только кровавожадных друидов, не чуравшихся человеческих жертвоприношений, да странные предания о древних великанах, возводивших грандиозные сооружения. Мегалитическая религия уже умерла, хотя ее образы и символы в сказочных или колдовских одеждах дожили до наших дней.

Но и в века своего расцвета мегалитическая культура отнюдь не охватывала всю Европу. Рядом со строителями дольменов и кромлехов жили люди иного склада, вовсе не интересовавшиеся приложением трудов к победе над смертью. Нельзя сказать, что их материальная культура была менее развитой. Быт крестьян Центрального Массива Франции, Швейцарских Альп и Южной Германии ничем принципиально не отличался от строя будничной жизни неолитических земледель-

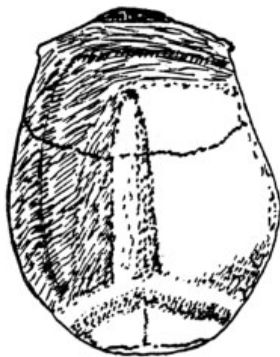


Схематические изображения умерших (Испания)

цев Бретани, Англии, Ирландии, Португалии, Балеарских островов, Мальты.

Быт не отличался, а вот верования отличались существенно. Среди жителей Центральной Франции и поселенцев на берегах альпийских озер широко распространено было людоедство. Судя по тому, что человеческие кости превращались в амулеты, каннибализм имел, видимо, ритуально-магический характер. Коллективные захоронения в Шамбланд (у Женевского озера) и Бавендорф (Центральная Германия) говорят о том, что в этих местах практиковались умерщвления жен и детей при похоронах главы рода. В сердце континентальной Европы топор отнюдь не был только религиозным символом Небесного Отца — жестокие раны от боевых топоров на скелетах мужчин указывают на иное его применение. Изредка встречающиеся здесь маленькие дольменчики намекают на попытки заимствовать элементы заупокойного ритуала у своих прибрежных соседей. Но делалось это от случая к случаю и, если судить по размерам сооружений, без большого рвения.

В Центральной Франции встречается и еще один знак, свидетельствующий о религиозных связях атлантической Европы с внутренней. Здесь, в Конфлан-сен-Оноран (*Conflans-Sainte-Honorine*), обнаружены женские черепа, над обладательницами которых при жизни осуществили очень болезненную операцию. На черепной крышке, то ли через кожу, то ли после скальпирования, был выгравирован знак «совиноглазой богини». Женщины жили после этой операции еще достаточно



Женский гравированный череп из Конфлан-сен-Оноран

долго, чтобы выемки черепной кости успели затянуться костной тканью. Принадлежат ли эти черепа жрицам богини или женщинам, давшим обет произвести над собой такую операцию ради избавления от бесплодия, мы не ведаем. Но такие черепа встречаются там, где не встречаются настоящие мегалиты и где верования прибрежных народов превращались, по всей видимости, в магические суеверия.

В районах классической мегалитической цивилизации мы не находим ни следов каннибализма, ни признаков безусловных человеческих жертвоприношений. Только одно поздне-неолитическое захоронение в Лос-Мурсэлагос (Гранада) заставляет предполагать насильственную, хотя, скорее всего, и добровольную смерть двенадцати женщин вместе со своей увенчанной золотой диадемой госпожой. Но главное, что отличает мегалитическую цивилизацию от соседних, — это сами «большие камни». Именно они лучше всего иного свидетельствуют нам о духовном порыве, о сосредоточении усилий их строителей, жаждавших победы над смертью. Соединенный с магизмом, довольно элементарный погребальный обряд внутренней Европы указывает, что для ее жителей потусторонние ценности посмертного существования не имели существенной значимости. Ведь на что направлены основные силы человека, в том и состоит цель его жизни.

Но почему же пресеклась эта цивилизация? Почему перестали возводить кромлехи и дольмены? Куда исчезло безусловное внимание к человеку как к наследнику вечности, замечаемое уже у неандертальца и вполне сохраняющееся у строителей мегалитов, хоронивших маленьких детей и женщин не менее заботливо, чем мужчин. На одном из камней дольмена Сото (Испания) сохранилось, например, прекрасное надгробное изображение матери с младенцем над кремированными останками молодой женщины и ребенка, а С. Пижжот, детально обследовавший мегалитическую

гробницу в Вест Кеннете, выяснил, что в пяти ее погребальных камерах похоронены не менее тридцати двух взрослых (пол установить было невозможно из-за разрозненности костей), двенадцать детей и по меньшей мере пять новорожденных или даже недоношенных младенцев, в том числе один пятимесячный эмбрион<sup>1</sup>. Такое почтение к любой человеческой жизни, к личности даже потенциальной, которому полезно поучиться и нашему веку, вовсе не было знакомо многим европейским племенам — современникам строителей мегалитов.

Можно предположить, что постоянное устремление к победе над смертью, затрата огромных сил на возведение храмов и святилищ оказались не в состоянии помочь небольшим общинам Атлантических прибрежий. Люди объединяли свои усилия добровольно, повинаясь зову веры. Но в какой-то момент человеческое желание строить себе вечность стало ослабевать... А может быть, мегалитические строители стали все яснее сознавать, что следует для победы над смертью умножить усилия и возводить еще более грандиозные святилища, компенсируя этим собственную, человеческую некачественность? Но на это их маленьким вольным общинам просто не достало сил.

В средиземноморско-атлантическом мире Старого Света наступал очередной великий духовный кризис. Строители мегалитов выйти из него не сумели и, забыв о возвышенных целях отцов, растворились среди жившего легкой магической жизнью населения внутренней Европы. Но выход, как всегда, имелся. И на этот раз он был в соединении сил многих общин в единый религиозно-политический организм и в выделении из числа народа такого лица, на котором мог бы быть сконцентрирован религиозный ритуал. Такая организация и четкая «фокусировка» сил народа давала надежду на из-

<sup>1</sup> S. Piggott. The West Kennet Long Barrow. L., 1962.



## Лекция 5. Мегалитическая религия

бавление от все более гнетущего человека бремени сознания своего неподобия Небесному Отцу. Бремни, которое современные религии именуют грехом, воздвигающим преграду на пути от земли в небо.

В другом уголке Старого Света, на землях «Плодородного Полумесяца» и в долине великого Нила, этот ответ был найден. Здесь в конце IV тысячелетия возникают государства, сведенные воедино личностью священного царя. Факел веры не угас, но разгорелся еще ярче, перейдя в новые руки.

## Лекция 6

# РЕЛИГИИ СОВРЕМЕННЫХ НЕПИСЬМЕННЫХ НАРОДОВ: БОГ И ДУХИ

### ЗАГАДКА НЕПИСЬМЕННЫХ КУЛЬТУР

Одной из загадок современности является существование так называемых примитивных народов, живущих вне письменности, государственности, сложной и многообразной хозяйственной деятельности. Порой нам кажется, что ответить на этот вопрос, разгадать загадку несложно — отрезанные от основных цивилизаций или задавленные тяжелым климатом, они не смогли «развиться» и законсервировались на уровне первобытного, догосударственного бытия. Но такое простое решение совершенно неверно.

Во-первых, возникают вопросы: почему отрезанные чуть ли не сотню тысяч лет от Азии австралийские аборигены так и не создали собственную цивилизацию, почему отрезанность континента помешала развитию населяющих его людей? Во-вторых, существуют неразвитые народы, которые ты-

сячи лет живут буквально бок о бок с народами культурными в Северной Африке, Индии, Китае, Индокитае, в нашей Сибири. Ульчи, орочи, нанайцы имели тесные связи с китайцами; кхаси, гаро, нага обитают буквально в двух часах пешего пути от городов ассамцев и бенгальцев — народов, имеющих многотысячелетнюю культурную историю. Да и те же австралийцы вовсе не так были отрезаны от основного мира до европейской колонизации, как иногда думают. Аборигены северо-запада Австралии имели контакты с индонезийскими купцами еще за несколько веков до прихода европейцев. Иногда моряки-aborигены нанимались на корабль и проводили некоторое время в Индонезии, где люди занимались сельским хозяйством, жили в городах. Некоторые черты индонезийской культуры перешли к австралийцам (лодки-пироги с балансиром и парусом, трубки для курения опиума и т. п.)<sup>1</sup>. Однако письменность и государственность австралийцы так и не приняли.

Что касается природных условий, то «дикие» племена живут не только в пустынях и у полярных побережий, но и в странах умеренного климата, и в субтропиках, и на экваторе. Они обитают, подобно государственным народам, «по всему лицу земли». И климат, ни слишком суровый, ни слишком мягкий, не может стать объяснением их отсталости.

Наконец, последнее и, может быть, самое существенное. Строй жизни современных «диких» племен вовсе не подобен строю жизни народов доисторических. Мы уже говорили о том, что одно дело впервые освоить огонь, лук со стрелами или одомашнить растения и животных, а другое — не принимать от более развитых культур их достижений и довольствоваться самым примитивным существованием, пользуясь освоенными десятилетиями, а то и сотни тысяч лет назад приемами жизни. Для того чтобы из поколения в поколение отказываться от

---

<sup>1</sup> Джек Р. Хэрлен. Окультуривание растений // История человечества. Т.1. М., 2003.— С. 406.

более совершенных форм социального и хозяйственного устройства, надо иметь причины не менее серьезные, чем побуждающие другие народы постоянным усилием улучшать условия своего бытия.

В просторечии, говоря об этих народах, мы употребляем понятия «примитивные», «дикие», «первобытные». Что касается последнего термина, то о его неверности я уже говорил — быт этих народов, скорее всего, очень отличен от первоначального строя жизни человеческих сообществ. Они наши современники и, безусловно, не первобытны. Не являются эти народы и «примитивными» или «дикими». Да, их хозяйственная жизнь весьма элементарна, но этого нельзя сказать об общественном и духовном устройении. «Австралийские аборигены, — писал А. П. Элкин, — это кочующие собиратели пищи, но их мировоззрение и ритуальная организация жизни в некоторых аспектах не ниже и не менее сложна, чем наша собственная»<sup>1</sup>.

Французский ученый Люсьен Леви-Брюль в книге «Первобытное сознание», изданной в Париже в 1922 г., пытался доказать, что ум «дикаря» пребывает в «дологическом состоянии»: «Столкнувшись с тем, что его интересует, беспокоит или пугает, ум первобытного человека не следует тем же путем, что и наш, он немедленно направляется по другой дороге... Если он заинтересован каким-нибудь явлением и если он не ограничивается, так сказать, пассивным и бездеятельным его восприятием, он тут же, словно под воздействием некоего мыслительного рефлекса, предположит какую-нибудь оккультную и невидимую силу, проявлением которой и стало данное явление»<sup>2</sup>. Точка зрения Леви-Брюля была тут же подвергнута резкой критике как антропологами, работающими

<sup>1</sup> A. P. Elkin. The Australian Aborigines: How to understand them. — Sydney, 1964. — P. 12.

<sup>2</sup> Л. Леви-Брюль. Первобытный менталитет. СПб.: Европейский дом, 2002. — С. 22–23.

«в поле» среди настоящих «дикарей», так и теоретиками, усмотревшими в его «дологическом мышлении» характеристику любого религиозного сознания, в том числе и современного самому исследователю европейского. Хорошо знавшие Леви-Брюля коллеги сообщали, что он сам к концу жизни отказался от этой своей теории.

Огромный собранный антропологами материал, безусловно, свидетельствовал, что представители «слаборазвитых» племен и способны, и вынуждаются самой жизнью выстраивать сложные логические цепи, по сути, ничем не отличимые от логических цепей в сознании человека «цивилизованного»<sup>1</sup>. Один из крупнейших философов и психологов XX века Карл Густав Юнг писал в связи с этим: «На самом деле первобытный человек не более логичен или алогичен, чем мы. Просто он думает и живет, исходя из совсем других представлений по сравнению с нами»<sup>2</sup>.

Сейчас ученые предпочитают оценочным наименованиям — «дикие», «примитивные» народы — термины нейтральные и более верные, именуя такие народы неписменными, неисторическими. Дело в том, что одной из характерных особенностей племен, не создавших цивилизации, является полное отсутствие письменности. Во многих неевропейских сообществах, государственных и культурных, письмо и чтение оставались привилегией узкого круга лиц из высших сословий. Но как таковая письменность существовала, и знания передавались из поколения в поколение через посредство написанного текста. Однако среди народов, не создавших цивилизации, навык письма отсутствовал. И в прошлом, и особенно в течение последних одного-двух столетий они временами заимствуют навык письменности у соседствующих с ними

---

<sup>1</sup> Э. Эванс-Притчард. Теории примитивной религии. М., 2004. — С. 91.

<sup>2</sup> К. Г. Юнг. Архаичный человек // К. Г. Юнг. Проблемы души нашего времени. М., 1994. — С. 160.

культурных народов, но, поскольку письменность так и не превратилась в необходимую часть их культурной жизни, такие сообщества возможно и в настоящее время называть «неписменными». А так как история, в узком смысле слова, охватывает лишь общества, имеющие письменные памятники, то, говоря о неписменных народах, можно употреблять понятие «внеисторические», точно так же как по отношению к дописменным культурам неолита и палеолита мы используем термин «доисторические».

Внеисторические культуры, однако, совсем не подобны доисторическим. Между ними протекли тысячелетия совместного существования исторических и внеисторических цивилизаций. Кроме того, даже внутренняя жизнь неписменных обществ на протяжении сотен веков не могла не менять человека, способствуя или его совершенствованию, или деградации. Все религии, как и все человеческое, подвижны. Наш глаз и наше сердце постоянно меняются из-за множества привходящих обстоятельств. Тонкие, но иногда очень важные перемены в духовной сфере не сразу и не вполне проявляются в сфере материальной. Поскольку и от доисторических, и от внеисторических народов до нас не дошли застывшие в тексте состояния души, то для выявления их сходства и различий нам придется довольствоваться археологическим и этнографическим материалом, дающим, увы, очень грубый, приблизительный и частичный отпечаток духовного состояния общества. Но даже и этот несовершенный отпечаток кое-что поможет нам понять.

В «Постижении истории» Арнольд Тойнби писал о неписменных народах: «Если все существующие ныне примитивные общества пребывают в статическом состоянии, это не доказательство того, что они изначально и всегда находились в таком состоянии <...> Разве нет вероятности, что все существующие ныне примитивные общества — это сухие ветви когда-то живого дерева и что их застывшее состояние — эпи-

лог бурной когда-то истории? Ведь не всегда же они были неподвижными. Фиксируя отблески истории примитивных обществ, мы понимаем, что они были столь же динамичными и значительными, как и более поздние цивилизации»<sup>1</sup>.

Но почему «иссохли» эти ветви на древе цивилизации? Самому британскому историку так и не удалось однозначно ответить на этот важнейший для человечества вопрос на страницах своего многотомного труда. Он признавался, что вспышка цивилизации всегда обусловлена таким множеством сошедшихся во временном и пространственном фокусе причин, что требует согласиться на присутствие тайны.

Французский мыслитель Жозеф де Местр за полтора века до Тойнби в споре с идеями Ж.-Ж. Руссо о «благородном дикаре», предположив неподobie современного дикаря древнему человеку, попытался приоткрыть тайну этой деградации: «Руссо всегда принимал дикаря за первобытного человека, между тем дикарь не является и не может являться ничем иным, кроме как потомком того человека, который вследствие некоего преступления оторвался от великого древа цивилизации.... Языки этих дикарей были приняты за языки исконные, между тем они не могут быть ничем иным, кроме как обломками более древних языков, разрушенных (если можно так выразиться) и испорченных — как и те люди, которые на них говорят»<sup>2</sup>.

Действительно, языки неписменных народов, подобно ритуалам, отличаются большой, часто крайней сложностью и при бедном словаре имеют очень замысловатую грамматику, что намекает на их когда-то более интенсивное и многообразное употребление, чем в то время, когда дикари впервые встретились с ученым-лингвистом. Древние языки настолько

---

<sup>1</sup> А. Тойнби. Постигение Истории. М., 1991. С. 89.

<sup>2</sup> Ж. Де Местр. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998. — С. 58.

же сложнее нынешних, насколько древние духовные представления сложнее тех, которыми живет ныне большая часть так называемого образованного человечества; и то и иное, прав здесь де Местр, свидетельства нашей деградации. В отличие от дикаря, хранящего обломки бывшего языка и бывшего священнодействия, не понимая их исконного смысла, современный «культурный» человек полагает «пережитком» то, что он не понимает, и потому отвергает. Он реформирует и язык и веру, подгоняя и то и то под свое уплощившееся сознание, и тем самым уродует их до полного изничтожения в безбожии, космоязычии и сквернословии.

А если взглянуть с другой стороны, то приходят на ум слова знатока религий неписьменных народов Э. Дж. Парриндера: «Нет сомнения, что выдающиеся мыслители, священнослужители, пророки и певцы существовали и в Африке, Америке, Австралии (до прихода цивилизации. — А. З.). Но они ушли, не оставив, кажется, и следа от своих высоких прозрений в пустынях (где обитают неписьменные народы. — А. З.)»<sup>1</sup>. Но почему где-то гений дал пышные всходы высокой цивилизации, а где-то иссушенная почва так и не смогла, увлажнившись, израстить упавшее в нее семя духовного прозрения?

Понять это можно, только сравнив верования современных неписьменных народов с религиозными представлениями доисторических людей. Именно в той разнице, том «зазоре» между древнейшими и современными верованиями народов, сходных по объективному уровню общественного и хозяйственного развития, кроется, как мне кажется, ответ на сомнения А. Тойнби и Э. Дж. Парриндера в поисках причин «прорыва» в цивилизацию одних сообществ и «отсыхания» других.

<sup>1</sup> E. G. Parrinder. Religions of Illiterate people // Historia Religionum. Leiden, 1971. Vol. 2. — P. 552.



## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОГЕ-ТВОРЦЕ У НЕПИСЬМЕННЫХ НАРОДОВ

«Широкая публика, возможно, и не ведает, что большая часть написанного в прошлом, часто с горячей убежденностью, и то, что до сих пор учат в наших школах и университетах об анимизме, тотемизме, магии и тому подобном, в действительности неверно или, по крайней мере, сомнительно», — указывал знаток неписменных народов и историк религиоведения Эдвард Эванс-Притчард. Он добавлял, что, как правило, теоретики «примитивных верований» никогда не выезжали из Европы и нередко, подобно сэру Джеймсу Фрезеру, испытывали отвращение от одной мысли о возможности встречи лицом к лицу с объектом своих исследований<sup>1</sup>.

«Большинство ученых XIX века, заложивших основы антропологии, были исключительно кабинетными мыслителями. Если бы они провели хоть несколько недель среди людей, о которых писали, их методики и выводы претерпели бы небольшие изменения», — отмечал Э. Дж. Парриндер<sup>2</sup>.

Подобно тому как многие ученые XIX столетия надеялись найти доказательства преходящего характера религии в открытии дорелигиозного доисторического человечества, точно так же исследователи современных первобытных народов были озабочены поисками племен, где бы отсутствовало какое-либо понятие о чем-либо религиозном. Временами казалось, что такое племя наконец-то обнаружено, но всякий раз более тщательный анализ опровергал слишком поспешные выводы о первобытном атеизме. Так, Муат утверждал, что религии нет у андаманцев, но А. Рэдклифф-Броун подробно описал ее в 1922 году. Верования андаманцев оказались весьма сложными и исторически неоднородными.

<sup>1</sup> E. E. Evans-Pritchard. *Theories of Primitive Religions*. L., 1958. — P. 12.

<sup>2</sup> E. G. Parrinder. *Religions of Illiterate People: Present Situation // Historia Religionum*. Leiden, 1971. — Vol. 2. — P. 637.

Вплоть до 1940-х годов исследователи небольшого племени в юго-восточной части внутренней Суматры — оранг-кубу — подчеркивали, что «у кубу нет ни веры в духов, ни каких-либо суеверных представлений об умерших (которых они просто покидают на месте смерти и уходят), нет ни колдунов, ни знахарей»<sup>1</sup>. В. Фольц написал специальную книгу о своем путешествии к куба, где привел беседы, в которых пытался спровоцировать «дикарей» раскрыть ему свои религиозные верования. Но все было напрасно. Дикари куба ни в чем не проявляли своей веры в сверхъестественное<sup>2</sup>. А между тем еще за два десятилетия до Фольца Б. Хаген описывал у кубу колдунов, медиумов, именуемых малимами, постоянно общающихся с миром духов в трансе, лекарей, узнающих в мире духов причины болезни и пути ее исцеления<sup>3</sup>.

Подобных примеров можно привести очень много. И надо сказать с полной уверенностью, что современной этнографии неизвестен ни один народ, ни одно племя, не имеющее религиозной традиции, дорелигиозное. Ошибка исследователей, изучавших на месте верования неписменных народов и приходивших к выводу об их нерелигиозности, имеет своей причиной ту тайну, которой многие, далеко не только «слаборазвитые» сообщества окружают область отношений с духовными силами.

В современном обществе сняты многие покровы, и те предметы, о которых еще совсем недавно нельзя было говорить открыто, например область продолжения рода, сексуальных отношений, теперь обсуждаются вполне откровенно. Это считается знаком современности. Раньше человек был существом более многоплановым. Он знал, о чем можно говорить со вся-

<sup>1</sup> С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 98—101.

<sup>2</sup> В. Фольц. Римба. М.—Л., 1929. — С. 98—102.

<sup>3</sup> В. Hagen. Die Orang-Kubu auf Sumatra. Frankfurt-am-Main, 1908. — S. 147—148.

ким встречным, а что надо хранить как величайшую тайну. Чем важнее для человека была та или иная сфера его жизни, тем меньше лиц посвящались в нее. Человек ощущал себя живущим в мире высокого духовного напряжения. Он верил в мощь слова и в то, что через слово духовные силы могут ворваться в наш мир. Поэтому он был весьма осторожен в обращении со словом. Рассказ о какой-либо духовной сущности, тем более название ее, являлось одновременно и призыванием, инвокацией. А призванная без должного почтения, открытая посторонним, «непосвященным», духовная сила могла повредить, а то и уничтожить самого незадачливого рассказчика.

И нам сердце часто подсказывает, что при всей откровенности лучше не говорить о своих чувствах, о любви, например, с приятелями, что есть вещи, которые доверить можно только единственному, ближайшему другу, а есть и такое, о чем лучше не говорить и с ним. И не потому, что это нечто постыдное. Нет, просто и в нашем сердце существует инстинктивное чувство тайны и святости, которые уходят, рассыпаются при непочтительном к ним отношении. В традициях, где люди живут напряженной духовной жизнью, чувство это развито несравнимо сильнее.

«Секретность во всем, имеющем отношение к священному, без сомнения, является одной из поразительнейших, а для европейского исследователя еще и одной из самых огорчительных особенностей религии аборигенов. По пальцам можно пересчитать тех европейских ученых, которым когда-либо была оказана честь посвящения в высшие таинства аборигенной религии в любом из районов Австралии», — писал знаток верований коренных австралийцев австралийский религиовед Т. Дж. Г. Стрехлоу<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Т. Г. H. Strehlow. Religions of Illiterate People: Australia // Historia Religionum. Leiden, 1971. Vol. 2. — P. 609–610.

Даже среди самих аборигенов существует сложная иерархия посвящений в религиозные тайны, и далеко не все достигают ее высших степеней. «Священные предания были известны аборигенным женщинам в самой общей форме, — указывает тот же Т. Дж. Г. Стрехлоу и объясняет далее: — Только взрослые, прошедшие посвящение мужчины могут получать полные объяснения в вопросах священного. Некоторые из существеннейших частей священных преданий были известны лишь нескольким старцам в каждом тотемном клане. Женщины, очень возможно, хранили некоторые священные повести как часть их собственного тайного знания»<sup>1</sup>.

И это не особенность только Австралии. Повсюду представители неписменных народов говорят о содержательной, существенной части их верований скупно и неохотно. Они предпочитают сообщить назойливому «бледнолицему» какие-нибудь сказки, в которые сами не особенно верят, говорить о внешней стороне обрядов, но избегать всего, что касается духовной сути. Лучше прикинуться ничего не понимающим в священных знаниях простаком, нежели разгласить то, что под страшными клятвами тебе поведали во время посвящений вожди и старцы, что имеет существеннейшее значение для твоей жизни и жизни твоих близких.

«Дикари пугливы и молчаливы в присутствии белых людей, и они имеют предубеждение даже против упоминания имен их богов и героев. На основании этого еще совсем недавно считалось, и эти мнения казались весьма авторитетными, что у зулусов, например, совсем нет религиозных понятий, но ведь даже наши епископы предпочитают отмалчиваться по богословским вопросам», — объяснял в 1870 г. лондонской ученой публике знаменитый Фридрих Макс Мюллер<sup>2</sup>. Когда мы говорим о верованиях неписменных народов, всегда следует

<sup>1</sup> Т. Г. Н. Strehlow. Op. cit. — P. 614.

<sup>2</sup> Ф. М. Мюллер. Введение в науку о религии. — М., 2002. — С. 43.

помнить о неполноте наших знаний, поскольку священных писаний у этих народов не имеется, а священные предания и сейчас тщательно скрываются от непосвященных.

Наиболее тайным является все, связанное с Богом-Творцом. Но знают о Его существовании все или почти все неписменные народности, знают, что это не просто бог, покровитель племени, не племенной, а именно вселенский Бог. У новозеландских маори Верховный бог *Ио* известен только священнослужителям высших посвящений и высшей аристократии. Простые маори даже не ведают о его имени. Они живут в мире низших племенных божеств. Примечательно, что маори не делают изображений Верховного бога и не совершают ему жертвоприношений и священнодействий, к нему нельзя обращаться, если пребываешь в состоянии нравственной нечистоты. Все, что связано с Ио, окутано покровом глубокой тайны, и жрецы маори говорили европейцам, что они ничего не могут рассказывать о нем, так как из-за упадка веры вымерли столь сильные священнослужители, которые могли бы снять грех богохульства, связанный с раскрытием имени и деяний Верховного божества<sup>1</sup>.

Под одним и тем же именем Верховного бога часто почитают многие народы, относящиеся к различным языковым семьям. Например, народы Восточной Африки именуют Бога Мулунгу. Под этим именем Он присутствует более чем в тридцати миссионерских переводах Библии. Мулунгу — создатель и правитель мира, Он всемогущ и вездесущ. Голос Его слышится в громе, а мощь познается в молнии. Он справедлив, поощряет добро и наказывает зло. Этимология имени Мулунгу неизвестна.

В западной части Африки, от Берега Слоновой Кости до Ботсваны, у многих бантуязычных народов творец мира и всемогущий небожитель именуется Ньямбе или Ньяме. Также

---

<sup>1</sup> E. Tregear. The Maori Race. Wanganui, 1904. — P. 450—452.

именуется сила, присущая каждому существу и даже каждой вещи. Ньямбе — Ньяма встречается во многих переводах Библии. Иначе передать понятие о Боге-Творце для многих западноафриканских народов оказывается затруднительным.

У догонов Верхней Вольты творец мира и земли именуется Амма. От Его совокупления с созданной Им землей возникли смертные люди. На языке йоруба высший Бог — это Ол-орун, Владыка Небесный. У многих народов от северных границ пустыни Калахари через Конго до Танганьики творец всяческих именуется Леза. Он обитает на небесах, к Нему обращаются с молениями о даровании дождя. Он являет себя в громе и молнии. Леза зовется «непостижимым» и считается «матерью зверей». Обитатели французской колонии Дагомеи (ныне — Республика Бенин), как сообщал русский путешественник С. Ильницкий, именуют Верховного бога «Вэкэн» — «Владыка мира». «На вопросы о роли этого божества никаких более или менее ясных указаний они дать не могут», — констатирует исследователь<sup>1</sup>. Живущие на побережьях Ледовитого океана по обе стороны Уральских гор ненцы (самоеды) называют Бога — творца мира Нум — небо.

Старый нанайский шаман С. П. Сайгор рассказывал в 1972 году этнологу Анне Смоляк:

«Главные боги — Лаои, Саньси, Нянгня — наверху. Но живут ли они на небе, на звезде, на туче — не знаю. Раньше говорили, был Найму Эндур, он сделал всех людей, зверей и букашек. Он запретил людям трогать тигра. Сейчас его называют Саньси. И он, и Лаои, и солнце — все боги наверху живут»<sup>2</sup>.

У массимов северо-восточной части острова Новая Гвинея существуют предания о великом змее Гарубои, «сделавшем

<sup>1</sup> С. Ильницкий. У истоков веры. Из дагомейских впечатлений // Путь.— Т. 46, Париж, 1935. — С. 61.

<sup>2</sup> А. В. Смоляк. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991. — С. 16.

нас, небо и землю». Он разделил людей на экзогамные кланы, установил законы супружества, раскрыл людям имена всех вещей<sup>1</sup>. Исследователь австралийских аборигенов Эндрю Лэнг указывал, что у племен арунта есть вера в Отца всяческих, великого небожителя. К нему восходят души умерших. Его почитание окутано тайной, скрыто от детей, женщин, белых людей. За разглашение тайн, с ним связанных, полагается смертная казнь. Его называют Ультхаана — творец. У него есть сын, посредник между мирами небесным и земным — Тванйирика. О нем можно говорить с непосвященными<sup>2</sup>.

Если ученому удастся преодолеть покров тайны, окутывающий личность и имя Бога-Творца, то он может обнаружить Его в религиозных представлениях практически любого племени. Как мы помним, в XIX и даже в самом начале XX века большинство ученых отрицали возможность веры в единого Бога-Творца у «дикарей». Они считались для этого «высокого знания» слишком примитивными. На грани веков доминировала точка зрения Э. Б. Тэйлора, не утратившая сторонников и по сей день, в соответствии с которой первоначальной религией является анимизм, вера в духов, постепенно развивающаяся до политеизма и в качестве высшей религиозной формы достигающая состояния единобожия, монотеизма.

Первым среди религиоведов и этнологов это убеждение поколебал Эндрю Лэнг, издавший в 1898 году ставшую классической книгу «Становление религии»<sup>3</sup>. Это построенное на большом этнографическом материале, собранном непосредственно автором, исследование побудило другого ученого, немецкого католического священника, выдающегося этнолога и лингвиста Вильгельма Шмидта написать двенадцати-

<sup>1</sup> A. Seligmann. *Melanesians of British New Guinea*. L., 1910. — P. 437.

<sup>2</sup> A. Lang. *God* // *Encyclopaedy of Religions and Ethics*. Vol. VI. — P. 246.

<sup>3</sup> A. Lang. *The Making of Religion*. L., 1898.

томную монографию «Истоки представлений о Боге»<sup>1</sup>. На необъятном материале Вильгельм Шмидт доказывал, что первоначальной верой человечества являлся монотеизм, лишь со временем более или менее заросший ряской политеистических и анимистических предрассудков.

Вильгельм Шмидт родился 16 февраля 1868 года в Херде (ныне Дортмунд-Херд), в Германии. Сын фабричного рабочего. В 1883 году поступил в миссионерскую школу в Стейле (Нидерланды), филиалом которой было Общество *Verbi Divini* (слова Божии), основанное в 1875 году. Здесь он завершает свое философское и богословское образование и в 1892 году рукополагается в пресвитера. В 1893—1895 годах изучает в Берлинском университете семитские языки. В 1895 году назначается профессором богословия в семинарию Св. Гавриила в Медлинге (Австрия). Миссионерские задачи семинарии заставляют В. Шмидта заняться сравнительным языкознанием и религиоведением. В 1906 году он основывает международный журнал по этнологии и языкознанию «Антропос», существующий и по сей день. В 1931 году он создает Антропологический институт в Медлинге, директором которого остается до 1950 года (ныне институт располагается в Санкт-Августине, близ Бонна). С 1921 года Шмидт — профессор Венского университета, с 1927 года — директор Понтификального этнологического музея в Риме. С момента захвата Австрии нацистской Германией Шмидт перебирается в университет Фрибурга (Швейцария), где занимает профессорскую кафедру вплоть до своей кончины в 1954 году. Шмидту принадлежат выдающиеся открытия в области языкознания народов Юго-Восточной Азии и Океании, фундаментальные работы религиоведческого и богословского характера. В области религиоведения главным достижением Вильгельма

<sup>1</sup> *W. Schmidt. Der Ursprung der Gottesidee. Bds. 1—12. 1912—1955.*



Шмидта является аргументированное выдвижение концепции «первоначального монотеизма» (*Urmonotheismus*), оспариваемой многими учеными, но, в существе своем, так и не опровергнутой донныне<sup>1</sup>.

Не будучи в состоянии отвергать в принципе наличие монотеистических верований в среде неписменных народов, приверженцы анималистической теории Тэйлора выдвинули гипотезу о «заимствованном характере» такого монотеизма. Сэр Артур Эллис назвал Бога-Творца внеисторических религий *the loan god*, утверждая, что монотеистические мотивы первобытные народы восприняли сравнительно недавно от христианских и мусульманских купцов и миссионеров. Однако он сам отказался от этой гипотезы под влиянием все возраставшего этнографического материала, свидетельствующего об оригинальном характере «первобытного монотеизма». Окончательно концепция «заимствованного Бога» была отвергнута благодаря исследованию Р. С. Рэттрэя «Ашанти», в котором оригинальность монотеизма этого западноафриканского народа была продемонстрирована с полнейшей убедительностью<sup>2</sup>.

Против концепции Вильгельма Шмидта выступил один из крупнейших религиоведов начала XX века архиепископ Швеции Натан Содерблом. В идее «первичного монотеизма» Шмидта Содерблом не мог принять тезис о «первичном откровении», то есть о том знании о Себе, которое Сам Творец открыл людям «в начале». По убеждению шведского епископа, откровение присутствовало только в библейской религии, а никак не в верованиях «первобытных дикарей». Но Содерблом не мог отрицать ставшего ко второму десятилетию XX века очевидным факта, что все практически неписменные

---

<sup>1</sup> Полную библиографию трудов Вильгельма Шмидта см.: *W. Schmidt. Wege der Kulturen: Gesammelte Aufsätze. Studia Instituti Anthropos. Bd.20. S. Augustin, 1964.*

<sup>2</sup> *R. S. Rattray. Ashanti. L, 1923.*

народы знают всемогущего и предвечного Творца мира, пребывающего «на небесах». Он объяснил эти идеи не откровением, а «философской рефлексией» «первобытного мыслителя». Человеку надо было объяснить себе появление бытия, и он придумал запредельного творца. Истинный же Творец явил себя лишь в пророческом откровении. Аргументировал свою модель Содерблом одним действительно очень интересным и важным фактом — в отличие от религии Ветхого Завета неписьменные народы хотя и знают Бога-Творца, но выводят Его за пределы своей религиозной жизни, не почитают и не молятся Ему<sup>1</sup>.

Итальянский ученый Рафаэль Петтацони предложил иначе взглянуть на сущность Высшего Бога в неисторических религиях. Он обратил внимание, что при пассивности Бога-Творца и Его вынесенности за пределы культа в мифах первобытных народов нередко присутствует активный бог грозы, молнии, дождя или бури. По мнению Петтацони, первоначально два эти божества существуют отдельно, но впоследствии, уже в историческую эпоху, они сливаются в единый образ всемогущего Творца и нравственного Судии мира и людей. Споря с Содербломом, Петтацони объяснял на многих фактах, что и пассивный Бог-Творец рассматривается неписьменными народами как хранитель и защитник нравственного порядка космоса и социума. Если Шмидт считал миф поздним затемнением первоначального откровения Творца в несовершенном человеческом сознании, то Петтацони видел в мифе вполне гармоничную структуру, отвечающую первобытному представлению о Творце и творении<sup>2</sup>.

Наконец, Мирча Элиаде в работе «Опыты сравнительного религиоведения», а позднее в знаменитой «Истории религии»

<sup>1</sup> N. Soderblom. *Das Werden des Gottesglaubens: Untersuchungen über die Anfänge der Religion*. Leipzig, 1926.

<sup>2</sup> R. Pettazzoni. *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*. Rome, 1922; *L'omniscienza di Dio*. Turin, 1955.

озных воззрений»<sup>1</sup> попытался на конкретных примерах рассмотреть соотношение божественного откровения, философской рефлексии, заимствования в представлениях о высшем существе у неписменных народов. Он предположил, что Божественный Творец мира постепенно вытесняется в массовом религиозном сознании неписменных народов верованиями в обожествленные силы природы, или, точнее, в духов, сотворенных Богом и являющихся энергиями природных феноменов, в том числе и «метеорологических» типа грозы, бури, дождя<sup>2</sup>.

Итак, сам факт знания неписменными народами Бога-Творца ныне не вызывает сомнений. «Ясно, что нет никаких общественных или хозяйственных факторов, причинно-следственного характера, которые бы определяли набор элементов, благодаря которым Высшее Существо открывает Себя в культуре, — констатирует в „Энциклопедии религии“ Лоренс Салливан и поясняет далее: — После долгих споров, среди ученых остается мало сомнений в том, что сложные богословские умозрения Высшего Существа предшествуют (у неписменных народов. — А. З.) появлению среди них богословских воззрений исторического монотеизма, привнесимого миссионерами или колониальными властями»<sup>3</sup>.

Это личное существо, обладает, как правило, этимологически значимым именем. Его местопребыванием всегда называется небо, небесные сферы или нечто «превыше небес», но никогда — земля или подземный мир. Очень часто небесное пребывание Бога-Творца отражено в его имени. Ненцы назы-

---

<sup>1</sup> M. Eliade. Patterns in Comparative Religion. N.Y., 1958; M. Eliade, A History of Religious Ideas. Chicago, 1978—1986. Vols. 1–3. На русском языке издана под названием «История веры и религиозных идей».

<sup>2</sup> См. главу 2 «The Sky and Sky Gods» in M. Eliade. The patterns in Comparative Religion... В русском переводе: Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. — С. 50–126.

<sup>3</sup> L. E. Sullivan. // ER. — Vol. XIV, — P. 167.

вают Его Нум, то есть «небо»; австралийские аборигены, живущие на берегах залива Шоалхавен, — Мирирул, то есть «небо» или «Тот, Который на небе». Курнаи, живущие в Юго-Восточной Австралии, зовут Его *Бунджил* — сокол, орел, но представляют в виде старого чернокожего человека, в отличие от иных духов, которым придают обличье животных, наделенных человеческими качествами. Его имя, кстати, открывают только при высших посвящениях, для остальных же он *Мунган-нгауа* — «Наш Отец»<sup>1</sup>.

Охотники и собиратели пищи Огненной Земли из племени селькнам называют Творца Темаукель — «Тот, Кто над этим». Но имя это священно и тайно и обычно о Творце говорят индоевропейски «соонх-хаскан» (небожитель) или «соонх кас пемер» (Тот, Кто на небесах). Часто небу противопоставляется земля, которую Небесный Бог создал и от Его соития с которой произошли все существа.

Высшее Существо имеет предвечную природу, оно было всегда, до того, как возник мир и пришла смерть, до того, как родились иные боги. Потому его нередко называют Отцом, старцем, седовласым, древним, «ветхим днями». Например, у яхганов Огненной земли Он — Ватанинаива — наидревнейший.

Бог-Творец всезнающ. Коренные жители австралийского штата Новый Южный Уэльс говорят о множестве глаз, которые и днем, и в ночной тьме видят с неба все, творящееся на земле. Австралийцы *кулин*, соседи *курнаи*, живущие на берегах реки Ярра, во время юношеских посвящений выводят мальчиков из лагеря и, указывая им копьеметалкой на яркую звезду Альтаир, говорят: «Смотри, это Бунджил. Ты видишь Его, а Он видит тебя»<sup>2</sup>. Ясное чистое небо многими неписменными на-

<sup>1</sup> A. W. Howitt. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904. — P. 494.

<sup>2</sup> A. W. Howitt. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904. — P. 491–492.

родами видится глазом Божьим, взирающим на дольний мир. Обитатели Горного Алтая называют Высшее Существо «Ак Айас» — белый свет, ханты — «Айа Хан» — светлый правитель. Высший Бог мальгашей Мадагаскара — Андриаманитра знает все потаенное.

Очень распространенные имена, связанные с отцовством Высшего Бога, указывают на всеобщность представлений о Нем как о создателе, творце мира и людей. Но иногда творение мыслится в несколько этапов. Высший Бог создает небо и небожителей, а те, в свою очередь, создают земной мир. У телеутов это — «Тенгере Кайре Кан» — милосердный правитель неба. Высший Бог также часто считается и властелином жизни и смерти. Никто не приходит в мир и не уходит из мира без воли Творца. Но Сам Он, как говорят индонезийские батаки, «Муладжади на болон» — Тот, чье начало в Нем самом.

Представления о Боге-Творце у «примитивных» народов отнюдь не отличаются примитивностью. Они весьма сложны и философичны.

Однако есть немаловажная черта, отличающая отношение к Богу у неписменных и большинства письменных народов. У народов неписменных Высшее Существо, создав мир, удалилось в глубины инобытия и редко, а то и никогда не вмешивается в дела Своего творения, перепоручив повседневный надзор за миром иным существам. «Повсюду в Африке существует представление, что Бог удалился на небо и далек от человека. Ему редко молятся, но Его имя присутствует в поговорках, обиходе. Он являет свою волю в природных катаклизмах. Он — величайшее могущество над всякой магией и колдовством», — пишет Е. Дж. Парриндер<sup>1</sup>. «Предание об уходе Бога с земли широко распространено в Африке, — отмечает тот же автор. — В древно-

---

<sup>1</sup> E. G. Parrinder. HR. II. — P. 557.

сти Бог жил на земле среди людей, но Он удалился из мира из-за какого-то неправильного человеческого действия, обычно проступка женщины»<sup>1</sup>.

Т. Дж. Г. Стрехлоу подчеркивал, что, «хотя в верованиях австралийцев существуют божественные небожители, они, по мнению обитателей большинства районов Австралии, не интересуются людскими проблемами и не имеют никакой власти над человеком»<sup>2</sup>. Эндрю Лэнг в «Становлении религии» указывал, что у самых примитивных народов есть представления о Высшем Боге, создателе и судьбе мира, Боге таинственном. Но Он бесконечно далек, и о Нем редко вспоминают люди. Зигмунд Фрейд в работе «Тотем и табу» приводит характерный случай: в Западном Судане (нынешняя Республика Мали) редко обращаются к Небесному Богу. Обычно все нужды людей удовлетворяют низшие духи. Но если засуха, моровое поветрие или иное бедствие не проходят, несмотря на настойчивые заклинания и жертвы духам, то племя знает, что прогневан Сам Высший Бог. Но колдовские приемы и примитивные задабривания жертвами бессильны, когда обращаешься к Нему. От племени требуется изменение самого строя жизни, жертва раскаянием. И вот объявляется пост, воздержание. Даже животным и младенцам не дают пить, чтобы они кричали и тем вызывали бы жалость у Небесного Владыки. Но такое сознание иерархии обращений от низших духов к Высшему Богу, надо признать, встречается не часто. Как правило, о Боге-Творце почти забывают и к Нему обращаются скорее по привычке и очень редко, не делая исключения и в тех случаях, когда племя попадает в отчаянные обстоятельства. Представления о Боге-Творце как о «боге отдыхающем», не вмешивающемся в дела мира, естественно, вызывает и отмирание активного почитания,

<sup>1</sup> E. G. Parrinder. HR. II. — P. 565.

<sup>2</sup> G. H. Strehlow. HR. II. — P. 614–615.

культовой практики. Эта тенденция равно свойственна неписьменным народам всех континентов, и число исключений тут очень невелико.

У нанайцев и ульчей небу (Эндури, Боа Эндури) молились только раз в году. В жертву приносили свинью или собаку. В молитве принимало участие все племя, и предводительствовали в ней старейшины, а обычно первенствующие в культовой практике колдуны-шаманы не выделялись. Ненцы приносили жертвы Нуму дважды в год. «Постоянные моления Высшему Богу не характерны для Африки, — отмечает Парриндер, — хотя имеются и исключения, такие как ашанти Ганы, гикуйу Кении, шона — Родезии. У этих народов имеются специальные места молитв и люди, предопределенные к исполнению культа Бога»<sup>1</sup>.

В нанайском селении Хаю Анна Смоляк в 1972 году записала молитву, читаемую раз в году Высшему Богу, именуемому здесь Акпан. Образом Акпана является в молитве солнце. Примечательно, что сами нанайцы называют это обращение «древней молитвой» (эдэхэмбэ уйлэву). И хотя в религиозной жизни народа почитание Акпана отсутствует, эту молитву, по мнению респондентов, читать ежегодно «хорошо».

«Восходящее солнце! Восходящий Акпан! Дайте хорошего здоровья, хорошей жизни! Помилуйте нас, дабы было хорошо нам! Восходящее солнце, свети мне в лицо лучами своими! Помилуйте нас, восходящее солнце, восходящий Акпан!»<sup>2</sup>.

Обратим внимание, что в этой молитве дважды повторяется просьба о «помилвании» людей. Ныне слово это понимается нанайцами вполне утилитарно — «чтобы не болеть, жить долго». Но милость всегда предполагает какой-то проступок со стороны просящего о ней. Молитва Акпану, кажет-

<sup>1</sup> E. G. Parrinder. HR. II. — P. 560.

<sup>2</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 15.

ся, сохраняет след древнего чувства вины человека перед Богом, сейчас утраченного нанайцами.

При общей склонности к религиозной живописи и скульптуре неписменных народов Высшее Существо изображается крайне редко. Парриндер, в частности, указывает, что, хотя скульптуры низших богов и предков бесчисленны в африканском искусстве, Высший Бог никогда не изображается, хотя и мыслится «в человеческом облике»<sup>1</sup>. «Главный Бог неба — Ба Эндури, живет на девятом небе, — считают нанайцы, — Он — как человек». Его также не изображают<sup>2</sup>.

Отвечая сторонникам теории «заимствованного Бога», Эндрю Лэнг писал: «Если бы вера в Отца всяческих была среди дикарей результатом позднейших человеческих умозаключений, она должна была отличаться своей очевидностью и силой. Но ее в Австралии обнаружить очень трудно... так как она является тайным верованием. В среде австралийских аборигенных народов весьма заметны молитвы предкам, жертвоприношения и служение духам и богам, в то время как Сотворившему мир Существу не приносят жертвенных даров или они очень малы, и часто Это Существо является только тенью собственного имени. Он поэтому не позднейшее и наилучшим образом известное порождение размышляющего гения, но нечто, совершенно тому обратное»<sup>3</sup>.

Сравнивая верования доисторических народов в Высшего Небесного Бога с верованиями современных неписменных народов, можно понять, что Бог-Творец забыт или почти забыт, «вынесен за скобки» религиозной жизни, перестал являться ее центром и смыслом. Связь с Ним или вовсе прервалась, или еле теплится, хранимая древним обычаем. Но забывают ненужное. И приходится заключить, что Бог-Творец стал

<sup>1</sup> E. G. Parrinder. HR. II. — P. 565.

<sup>2</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 16.

<sup>3</sup> A. Lang. God. Primitive and Savage // ERE. VII. P. 246. J. J. Bachofen. Das Mutterrecht imd Urreligion. 1851.



не нужен неисторическим народам, которые научились обходиться без Него.

Бог-Творец — это и не поздний плод религиозного развития, как полагали эволюционисты XIX века (Гегель, Тэйлор), и не активный Бог «первобытного откровения» (Шмидт), и не умозрительный вывод философствующего дикаря (Содерблом). Это — Бог забытый, отвергнутый. Его знали когда-то. Им жили когда-то, во времена палеолита и неолита. Но от Него отказались в какой-то момент все народы, не создавшие письменной цивилизации, государства, не вошедшие в историю. Почему произошел этот «великий отказ», роковое отречение? Чтобы подойти к верному ответу, надо понять, кому отдал свое сердце, отвернувшись от Отца Небесного, первобытный человек.

## МАТЬ-ЗЕМЛЯ

Другим существом, кроме Небесного Бога, почитавшимся доисторическими народами, как мы помним, была мать сыра земля. Великая утроба, рождающая все, связанное с земной жизнью и принимающая в себя вновь то, из чего уходит божественный дух. Ее беременное умершими чрево должно было возродить их к новой, небесной жизни. Она давала человеку тело и пищу для его поддержания, и потому тело человеческое вновь возвращалось в землю, «из которой было взято». Сама жизнь мыслилась, кажется, как соединение неба и земли. Бог творит землю, сочетается с ней, и в результате этого брака появляется человек, земнородный, но несущий в себе семя неба, своего Божественного Отца.

Современная этнология полностью отвергла теорию матриархата, выдвинутую в середине XIX века швейцарским юристом и историком римского права Я. Бахофеном<sup>1</sup> и тогда же горячо поддержанную Льюисом Морганом, Карлом Марк-

---

<sup>1</sup> J. J. Bachofen. Das Mutterrecht imd Urreligion. 1851.

сом и Фридрихом Энгельсом. Широкое распространение культа женских божеств начиная с палеолита, матрилинейные системы родства, как показали уже несколько поколений этнологов, вовсе не свидетельствуют об эпохе, когда «материнское право» главенствовало над «грубой и несдержанной силой мужчин»<sup>1</sup>. Однако, несмотря на отсутствие матриархальных сообществ в доисторическом человечестве, почитание материнского и вообще женского начала достоверно обнаруживается на бесчисленных памятниках палеолита, неолита и мегалитической религии. Рождение, смерть, пища, небесное возрождение человеческого тела — все эти важнейшие моменты бытия соединяются в образе сотворенной, соединившейся с Творцом и рождающей Ему из себя Земли.

Память об этой Великой Богине столь же всеобща у неписьменных народов, как и память о Небесном Отце. Благоклонная к людям, особенно к женщинам в родах, Мать-Земля хорошо известна ненцам. Но с ней связано таинственными узами и божество смерти — Нга, слово, с которым этимологически связана Яга русского фольклора. У тюркоязычных народов Саяно-Алтайского региона известна богиня Умай, охраняющая младенцев и берущая к себе умирающих. Имя это очень древнее. Оно связано с почитанием огня и Высшего Небесного существа, имя которого у некоторых народов Сибири — Майн, Майыс, то есть практически подобное Умай. Но, с другой стороны, у бурятов ума — это материнская утроба, у монголов — матка. Согласно верованиям хакасов, Ымай хранит в недрах горы Ымай Тасхал души детей<sup>2</sup>.

Сходство имен неба и земли не должно удивлять. Небо и Земля — супруги, их дитя — человек, потому в некотором

<sup>1</sup> С. А. Fluehr-Lobban. Marxist-Reappraisal of Matriarhate // Current of Anthropology. — Vol. 20. June 1979. — P. 341—360.

<sup>2</sup> Л. П. Потапов. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. М., 1973. — С. 270–276; А. В. Смоляк. Шаман... — С. 126—128.

смысле они одно существо. С Умай в Сибири связывают лук и стрелы. Она — лук, посылающий в небо стрелу. Это — отблеск воспоминания о когда-то бытовавших верованиях о небесном возрождении умершего.

В качестве хранительницы душ младенцев и помощницы в родах сохранилось почитание земли и у нанайцев. Тут ее зовут *Майдя Мама, Майдя Энин* (тот же корень май).

Но Матери-Земле, как и Небу, редко приносят жертвы и поклоняются. И связано это вовсе не с тем, что неписменные народы часто лишь недавно освоили земледелие. Деторождение, пищу, похороны умерших они знали, естественно, с незапамятных времен, и их предки связывали все это с землей и потому окружали ее почитанием как средство собственного существования и посмертного возрождения. Ныне даже народы, давно практикующие земледелие, так не поступают.

В Западной Африке известна *Ала*, великая правительница людей, питательница мертвых и подательница урожая. Она дает плодородие людям, животным и землям и принимает умерших в свое чрево. Алу часто изображают матерью с ребенком на руках, иногда кормящей младенца грудью. Образы эти нам хорошо знакомы из неолита. Тогда они знаменовали собой пребывание умершего в лоне земли и связанность человека через «молоко земли» со стихией земли. Но Матери-Земле не строят специальных храмов и не приносят регулярных жертв, как и ее небесному супругу. Только во время сева, жатвы и при копании могил ей творят возлияния, как бы воспроизводя этим оплодотворение земли небом: дождь — семя, нисходящее с неба на землю. Единственное, что строят для богини Ала — это «дома памяти», *мбари*. Они воздвигаются мужчинами и женщинами по указанию оракула или священнослужителей как жертва. Во время работы все ее участники соблюдают полное половое воздержание. В мбари помещают многочисленные глиняные статуэтки богов и предков и обязательно — изображение Алы с ребенком на руках. Ког-

да мбари построен, его оставляют на произвол судьбы, и за несколько лет он разрушается. Очень возможно, что мбари — это образ утробы земли, могилы и места возрождения. Но сами нигерийские ибо, среди которых распространен культ Алы, смысла мбари объяснить затрудняются<sup>1</sup>.

Земля у неписьменных народов, безусловно, тесно связана с плодородием, деторождением, даянием пищи; речь идет не только о земледелии и об охоте, но также и о смерти и возрождении. Однако это лишь отрывочные и более или менее смутные воспоминания. Хотя рождение, смерть, пища и земля всегда рядом с человеком, но и они оказались на периферии религиозных интересов современного дикаря. В отличие от своих далеких предков, людей доистории, современные неписьменные народы уделяют Матери-Земле лишь немногим больше внимания, чем своему Небесному Отцу<sup>2</sup>.

## МИР ДУХОВ

Нет в мире народа, который бы не исповедовал веру в многочисленные невидимые существа, населяющие небо, землю, подземный мир, обитающие близ человека, порою в нем самом, или, напротив, населяющие самые глухие и труднодоступные области моря и земли, лесные чащобы, горные ущелья, пустыни. Самые «первобытные» племена австралийских аборигенов, обитателей Огненной Земли и самые цивилизованные народы равно признают их существование. Эти существа, как правило, обладают бóльшим могуществом, чем люди, они, подобно людям, созданы Богом и, подобно людям же, имеют свободную волю, то есть свободно могут делать выбор между добром и злом.

<sup>1</sup> E. G. Parrinder. HR. II. — P. 558–560.

<sup>2</sup> О культе земли у неписьменных народов см.: E. Neumann. The Great Mother. Princeton, 1974; Mother Worship / ed. by J. Preston. Chapell Hill, 1982.

В религиях народов исторических, где вера в Высшего Бога-Творца продолжает занимать главенствующее место, все духи обычно четко делятся как раз в соответствии с тем выбором относительно Своего Творца, который они сделали. Духи, во всем исполняющие волю Бога, считаются добрыми, именуются «слугами», «посланцами» Его в сотворенный Им мир (отсюда греческое *ἄγγελος* — посланник, вестник). Духи, противящиеся Богу, отказывающиеся исполнять Его волю, именуются злыми. За ними сохранено в русском языке собирательное греческое понятие *δαίμων*, в дохристианской Элладе не имевшее оценочного смысла и обозначавшее все вообще сверхчеловеческие силы.

Иногда, даже в исторических религиях, в особую группу относят «нейтральных» духов природы, которые одухотворяют все элементы созданного Богом мира, — деревья, озера, скалы, реки. Эти «нейтральные» духи исполняют ту роль, которая отведена им от сотворения мира, они и не добры, и не злы. Но далеко не все мистики и богословы «высоких религий» соглашались с этим «третьим состоянием» духов. В великой битве добра со злом ни одна воля не может оставаться нейтральной, она или встает на сторону Бога и добра, или противится Ему и тогда становится злой волей.

Как мы видим, оценка духов происходит в исторических религиях в соответствии с их отношением к Богу, «Творцу... видимых же всех и невидимых»<sup>1</sup>. Но если Бог-Творец «вынесен за скобки» религиозного сознания, как в религиях народов неписменных, что происходит с «классификацией» духов, с их разделением на добрых и злых? Такое разделение делается и тут, но точкой отсчета в неписменных религиях становится сам человек. Хорошими и плохими духи становятся не относительно Абсолютного блага — Бога, но относи-

---

<sup>1</sup> Так звучит то место в христианском Символе веры, которое посвящено творению Богом мира духов (невидимого) и мира материального (видимого).

тельно человека, в котором, как известно каждому из нас на собственном опыте, дурное и хорошее переплетено до полной неразделимости. Мы ведь и людей, с которыми вступаем в какие-либо отношения, делим по этому же принципу: те, кто к нам добры, участливы, хорошие; те, кто злы, враждебны, плохие. Если вас бросила любимая вами девушка, то она — плохая. А для того, к кому она ушла, она хорошая. Мы живем в мире ценностей относительных, и только Бог является ценностью Абсолютной, «светом, в котором нет никакой тьмы».

Вынесенность Бога «за скобки» отнюдь не предполагает равнодушия «дикарей» и к духам. Мы, современные европейские народы, вместе с утратой веры в Бога утратили и веру в духов, поместив себя в антропоцентричный бездуховный мир. Внеисторический наш современник не перестал верить в Бога, а оставил Его, пренебрег Им, но духами он не пренебрег, напротив, он остался с ними один на один, уйдя от Бога, и вынужден считаться с ними как с естественным элементом собственного окружения — элементом могущественным, личностным и обладающим свободной волей.

Ни в одной исторической религии духам не уделяется такого внимания, как в религиях неписменных народов. У народов исторических духи находятся на периферии религиозного интереса, так как добрые духи, ангелы, добры к человеку постольку, поскольку он добр к их хозяину, к Богу, а злые духи, дьяволы, бессильны нанести вред человеку без разрешения Божьего. А потому надо служить Богу «всем естеством своим, всем помышлением, всей свободной волей своей», и духовный мир расположится к тебе положительно, добрые духи будут помогать тебе, охранять тебя, а злые окажутся бессильными повредить. Когда же Бог отвергается, то с духами человеку приходится столкнуться лицом к лицу. И в зависимости от того, какие отношения человек смог установить с духом, он становится для него добрым или злым, врагом или помощником.

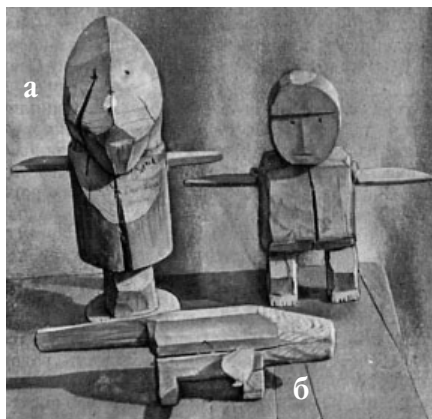
Народы Нижнего Амура, нанайцы и орочи, классифицируют духов следующим образом. Злые духи — **амбан**, которые обычно не подчиняются людям, вызывают болезни, неудачи на охоте, рыбалке, могут погубить человека. Обыкновенные духи — **свэн**, охотно помогающие тем, кто их «кормит», но могущие и уйти от человека, за что-то на него обидевшись. Большинство свэн — свободные духи дикой природы, но некоторые привыкли жить с людьми, как бы «одомашнились», и, когда умирает их хозяин, они требуют от другого человека, чтобы тот о них заботился в обмен на помощь и защиту от злых амбан. Как правило, новый владелец состоит в родстве с прежним, но бывает и иначе. Нередко, по представлениям нанайцев и орочей, свэн специально вызывает болезнь того человека, которого он избрал себе в хозяина. Опытный шаман, а иногда и кто-либо из близких больного распознает имя наставшего болезнь духа и ее причины, и больной начинает заботиться о свэн.

Для этого шаман приглашает духа вселиться в фигурку, специально для него изготовленную опытным мастером, и обещает, что духа будут хорошо кормить той пищей, которую дух особенно любит, а у духов гастрономические склонности могут варьироваться от самых незамысловатых — каша, рыба голова — до редких и изысканных — особая порода личинок жуков-короедов, железные опилки и т.п. Так исполняют волю духа свэн, и он становится «домашним духом».

Особо нанайцы отличали духов **аями** (от эвенкийского *ая* — хороший, милый). Эти духи были очень близки человеку, по-родственному любили его. Их в зависимости от возраста духа (возраст духов не менялся) именовали «дочка», «сын», «сестрица», «отец», «матушка». Порой их даже называли своими «женой» или «мужем». Но эта последняя форма родства не предполагала интимных отношений. Такие отношения между духом и человеком сибирские народы считают в принципе невозможными. Но наименование супругом

подчеркивает особую близость, доверительность между аями и человеком. Судя по некоторым описаниям, аями — родственники людей в мире духов. Аями связывался с родовым последом, с кровью первой менструации будущей матери обладателя аями, иногда женщины связывали аями со своими выкидышами. Таких духов нанайская шаманка Гара Гейкер называла, как рассказывает А. Смоляк, «голыми детьми» — *сэ-румэ пиктэ*<sup>1</sup>.

Хотя духи и не вступали в интимные отношения с людьми, но влюбляться в них они могли, и, по нанайским представлениям, такие чувства в мире духов не были редкостью. Духа, влюбленного в женщину, называли «ревнующий тигр» — *ху-ралику дусэ*. Ревнуя женщину к ее мужу, он вызывал в ней болезни, которые исчезали, когда шаман вводил этого духа в фигурку тигра, а женщина начинала регулярно кормить его. Свою взаимную приязнь муж и жена при этом старались



Изображение духов у ульчей (конец XX века):

- а) небесные крылатые духи-покровители;
- б) дух-тигр.

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 88.



скрывать. Дабы не раздражать хуралику дусэ, супружеская близость допускалась только в полной тьме, когда дух «не видит».

Женские духи могут влюбляться в мужчин. Но они также ограничивались чисто «платоническими» отношениями и охотно помогали своим избранникам на охоте, если те не афишировали отношения с женами. Жены вполне добродушно относились к таким поклонницам своих мужей из мира духов — они были полезны и безобидны. Иногда помогал мужчине на охоте и дух, влюбленный в его жену.

«Нанайцы приводят в пример замечательного охотника Ото Гейкера, долгие годы жившего на реке Анюй. Сам Ото приписывал свои успехи (он добывал в год по восемь — десять выдр) духу хоралико, имеющемуся у его жены. В благодарность за помощь он сам кормил духа, менял на фигурке стружки, заменил его старый домик-шалаш на новый, сделал для него срубик *кори*, окуривал его багульником (записано в 1972 г. от Колбо Бельды, селение Джари). Подобные примеры имели место и у других: опытные охотники призывали к своим „божкам“ — духам-помощникам...»<sup>1</sup>.

Таежные духи не переносили домашних запахов, особенно запаха готовящейся пищи, поэтому их фигурки — а они могли или помогать, или вредить охотникам — ставили не в деревне, а в лесу, в специальном двускатном, реже коническом шалашике, около священного дерева, имевшегося у каждой семьи, — *туйгэ*. Два раза в год их вносили в дом, но в эти дни соблюдался строгий запрет на приготовление пищи. От запаха пищи мог заболеть дух, и от него — хозяева дома.

Бесчисленные духи населяют небо, землю, воды, преисподнюю. Простые люди боялись с ними общаться. Это могло привести к болезням и гибели. *Амбан Мя озбони* (железный человек), чтобы поймать охотника, преобразался в красивую жен-

---

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 75.

щину, якобы тонущую в озере, а рядом с ней помещал крючок, на который ловился незадачливый спаситель. В тайге часто бывают слышны женские крики *куу, куу, куу* — так кричит злой дух *конгтину*. Тому, кто услышит в тайге такие крики, рекомендовалось привязать себя к дереву (иначе уйдешь на крик), затем ударить себя по носу до крови. Дух подойдет, увидит кровь и подумает, что этот человек уже убит<sup>1</sup>. Контакт со злым духом, впрочем, редко приводил к немедленной гибели. Боялись иного — болезней и напастей, которые дух насылал, «касаясь» человека.

«Вырабатывались различные способы борьбы со злыми духами... Так, нанайцы и ульчи рассказывали, что иногда во время промыслов в шалаше, где жили охотники или рыбаки, среди ночи поднимался старик, которому приснились эти существа. Сняв с себя нижнюю часть одежды, размахивая ею, он бежал по всему помещению и выгонял их, как мух. Особенно верили в необычайную силу копья, которым убили медведя. Поставив древко на землю, крепкий духом старик вращал наконечником в воздухе; присутствовавшие при этом говорили обычно, что в темноте зимовья с наконечника слетали искры, от которых погибали злые духи»<sup>2</sup>.

Примеры отношений людей с духами можно приводить до бесконечности, и, конечно, не только из жизни нижеамурских народов. Исследователь любого племени при некотором старании соберет целые тома таких повестей, случившихся с самим рассказчиком и его близкими. Много исследователю сможет наблюдать и сам, если простые люди, среди которых он живет, проникнутся к нему доверием и симпатией. При различии имен духов и некоторых бытовых подробностей в целом отношения неписменных народов с миром духов

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 76.

<sup>2</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 80.

оказываются до удивления единообразными и у Северного полярного круга, и на экваторе, и у индейцев Патагонии, и у негритосов Малакки, и у племен Алтая и Саян. Да и мир духов описывается всеми ими очень сходно. Еще одна загадка для религиоведа.

Каковы же эти основные черты? Во-первых, как правило, духи, которые помогают или мешают людям, это не духи предков, но независимые духи, лишь служившие или вредившие предкам. Это — особые существа, а не умершие люди.

Во-вторых, качества духов не зависят от места их обитания. Небесные духи вовсе не всегда хорошие, подземные — плохие. Духи, за редкими исключениями (*аями*), сами по себе равнодушны и скорее враждебны человеку, но, применяя особые приемы, их можно расположить к себе или хотя бы нейтрализовать. Даже у высших небесных духов (*Лаои*, *Саньси*) в подчинении имеется немало *амбан*, посылающих болезни и несчастья. А. Смоляк приводит следующую молитву: «Звезда! За здоровье больного ребенка убью тебе свинью» — и объяснение произнесшего ее нанайца: «Верхний бог *Саньси* хочет свинью получить — забирает душу человека. Тот болеет, за него молятся, дают этому богу свинью»<sup>1</sup>.

Наконец, в-третьих, объектом поклонения никогда не бывают сами по себе материальные объекты — статуэтки, пучки соломы, камни и т. п., — но только духи, «вселенные» в эти предметы. Если дух убежал из предмета, в который вселил его колдун и не желал возвращаться, «священный предмет» уничтожался или выбрасывался в лес без всякого почтения, так как, по объяснению нанайцев, он теперь «пустой».

В XVIII и XIX веках среди ученых, изучавших человеческие сообщества, широко было распространено понятие *фетишизм*. *Фетиш* — *feitico* — слово португальского языка (от латинского *facticius* — магически искусный), обозначающее ру-

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 20.

котворный предмет, являющийся объектом религиозного действия. Португальские мореплаватели, с XV века начавшие совершать путешествия к берегам Африки к югу от Сахары, этим словом именовали многочисленные предметы, использовавшиеся африканцами в их религиозной жизни. Считая себя хорошими христианами, португальские путешественники видели в африканцах примитивных идолопоклонников, боготворящих изделия собственных рук — *фетиши*. В 1760 году Шарль де Броссе опубликовал работу, в которой доказывал, что все религии возникли из фетишизма. В XIX веке Огюст Конт объявил фетишизм одной из начальных форм развития сознания, когда человек еще не до конца отделял себя от неживой природы и потому одухотворял как изделия своих рук, так и некоторые естественные формы. В середине XIX века мнение о том, что дикари молятся идолам-камням и деревьям, обожествляя их, было широко распространено в Европе, и именно его восприняли К. Маркс и Ф. Энгельс, широко используя понятие *фетишизма* и в прямом, антропологическом, и в переносном («товарный фетишизм» и т. п.) смысле. Однако уже к концу XIX века этнологам стало совершенно ясно, что «дикари» поклоняются не материальным предметам, но пребывающей в них духовной силе. Поначалу эту силу считали безличной мистической энергией, именовали на меланезийский манер — *маной* (теория *аниматизма* Роберта Рэнальфа Маретта, выдвинутая этим учеником Тэйлора в 1910-е годы), но более аккуратные исследования обнаружили, что за каждым «фетишем» стоит определенный дух, «вселенный» в предмет опытным колдуном или вселившийся самостоятельно. Фетиши оказались только домами, или материальными телами духов. Современное религиоведение понимает фетиши только в этом, последнем смысле. Фетишизма как поклонения материальным предметам не существует, но фетиши, воплощения духов имеют широчайшее распространение среди неписьменных народов. Однако знаки внимания, почитания ока-

зывают *всегда* не материальному предмету самому по себе, но духу, с ним связанному, в нем пребывающему.

Духов в мире множество. «Их везде много, больше, чем в деревне людей. Когда лес рубим для дома, на каждой лесине сидит черт», — рассказывал шаман Александр Коткин Анне Смоляк в 1970 году. Другой ульч Гавриил Бонга из селения Монгол в 1962 году поведал тому же исследователю: «Я видел в 1921 году на озере Иркутское мелких чертей, размером в палец человека, по форме похожих на людей, их были тучи, множество, они шли массами и исчезали у корня лиственницы. Дедушка мне сказал: „Это духи *сулбэ сэвэни*, они охраняют золото в озере“».

Среди народов Нижнего Амура распространены предания, что прежде все духи были добрыми, благожелательными к людям, но некоторых из них не почитали, и они, рассердившись на людей, стали злыми. Особенно интересно широко распространенное среди нанайцев и ульчей предание о том, что злые духи были когда-то людьми, но в результате нарушения ряда запретов в сфере брачных отношений превратились в злых духов.

«В 1973 году от шаманки Дэя Дян в селении Ухта была записана следующая легенда. „В тайге женщина без мужа родила мальчика и девочку (по-видимому, близнецов. — А. С.) и бросила их в реку. Детиплыли по течению, пристали к берегу. Мальчик прилепился к дереву *пунгда* (тальник), девочка — к *кэндэлэн* (акация), питались грибами. Через 15 лет они выросли как люди, познакомились, ничего не зная друг о друге. Сделали домик, стали жить. Подрастали их дети, мальчик и девочка. Мальчик пошел на охоту — никого не может убить. Лоси, утки — все смеются над ним: “Ты зайчонок, *тукса*, как меня убьешь?” (ульчи называли *тукса* ребенка, рожденного без отца). Плачет мальчик, прибежал домой, спрашивает у матери, та молчит. Нож к груди приставил — тогда только рассказала ему

и дочери об их происхождении (они, родители, не зная о родстве, стали мужем и женой). Мальчик заплакал: “Не могу более тут жить”. Он выстрелил из лука и, ухватившись зубами за стрелу, улетел на небо, стал небесным злым духом-тигром **дусэ** (*унде амбан онды*). Это главный злой дух, от которого сходят с ума и сердце сильно болит. Сестра парнишки сказала: “Я буду **ибаха онды**, сводить людей с ума здесь на земле”. Отец детей запряг собак и уехал в тайгу, став злым духом **дуэнтэ дусэ** (таежный черт, насылает разные болезни). Их мать стала “водяным тигром” — **тэ-му дусэ** или **хуралику дусэ сэлчэни**, от этого духа умирают в судорогах. Эти злые духи — главные в своих сферах, забирают души людей, мучают их. Шаманы хорошо знают дороги этих духов и во время камлания идут по ним, отыскивают душу“»<sup>1</sup>.

Обратим внимание, что незаконная связь, попытка убить рожденных вне брака детей и их невольное кровосмешение (инцест) считаются у нижеамурских народов причиной появления злых духов.

Итак, мир духов окружает со всех сторон людей, принадлежащих к неписьменным обществам. Отвергнув Бога-Творца, они погрузились в этот мир, стали его частью. Одно дело — полагать Всемогущего Бога защитником от злых сил, а другое — научиться ладить с ними, побеждать их, обманывать самому. Зная о существовании Бога-Творца, неписьменные народы, как правило, не прибегают к Его заступничеству, когда их одолевают злые духи. С духами они борются с помощью других духов, которые из-за умения колдунов или по каким-либо иным причинам становятся помощниками человека.

«Весь мир для них наполнен духами или, вернее, силами, которых скорее надо бояться, чем любить, а главное, всячески

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 78–79.

умилостивлять», — пишет об обитателях французской Дагомеи (Бенин) С. Ильницкий<sup>1</sup>.

Эванс-Притчард употребляет два слова для обозначения колдовства в Африке: *witchcraft* и *sorcery* — ведовство и чародейство, ворожба<sup>2</sup>. По мнению всех без исключения африканистов, и ведовство, и чародейство совершенно обычны среди коренных народов Черной Африки. «Почти невозможно найти кого-нибудь, кто бы не верил в существование колдунов как одного из основных элементов общественной жизни и подлинной реальности, а не абстрактной идеи», — указывает шведский этнолог Р. Таннер<sup>3</sup>. Прекрасный отечественный африканист Ирина Синицына писала: «Верования, касающиеся магии и ведовства, остаются частью повседневной жизни в деревне и вживаются в быт современных крупных городов. Не только крестьяне, но и государственные служащие, врачи, студенты, профессора университетов, политические деятели, служители религиозных культов, относящихся к мировым религиям, образованные люди разделяют представления, что ведьмы и ведуны — явление вполне реальное... Литература Африки эмоционально, с тонким проникновением в духовный мир человека передает силу подобных представлений, присутствие их во всех сферах жизни (например, *Г. Огот. Амулет из слоновой кости. Рыбак // Африка: Литературный альманах. Вып. 1, М., 1981.*). В распространенных взглядах фигурируют колдуны — лица, занимающиеся ворожкой, знахарством, совершающие магические действия и предсказывающие будущее (гадатели), и ведуны — тайные носители зла, обладатели врожденной зловещей силы. Страх общин перед колдовством

<sup>1</sup> С. Ильницкий. У истоков веры. Из дагомейских впечатлений // Путь. — Т. 46, Париж, 1935. — С. 61.

<sup>2</sup> E. E. Evans-Pritchard. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, 1950.

<sup>3</sup> R. E. S. Tanner. *The Witch Maders in Sukumaland. A Sociological Commentary*. Uppsala, 1970. — P. 19.

чрезвычайно велик. Многие ученые — западноевропейские и африканские — считают, что изучение ведовства представляет один из ключей к пониманию взаимоотношений между людьми в африканских общинах»<sup>1</sup>.

Современный религиоведческий материал, равно как и данные палеоантропологии, безусловно, свидетельствуют, что вера в духов не предшествовала вере в Бога-Творца, что современные неписьменные народы, живущие в мире духов, суть не религиозно «неразвитые», но отступившие как бы «в сторону» от Богопочитания. Почему они поступили так — иной и, надо признать, очень нелегкий вопрос. Но «вынесение за скобки» Бога-Творца не могло не привести к существеннейшим изменениям религиозного сознания, не отразиться на всем строе как внутренней, духовной, так и внешней жизни. При игнорировании, забвении или отрицании абсолютного Центра бытия, его Создателя и Держателя все линии человеческой жизни приобретают особую конфигурацию. В сфере религии изменения, понятно, должны отличаться особой существенностью.

Анимизм, предложенный Тэйлором, есть не этап религиозного развития, но особое состояние религиозности, характерное для тех людских сообществ, которые, ослабив до предела, а то и разорвав связь с Богом Вседержителем, связали себя с миром духов, погрузились в него, поскольку «свято место пусто не бывает».

## ТОТЕМ

Слово *тотем*, или, точнее «*дотем*», пришло из племени *оджибва* североамериканского индейского народа *алгонкинов*. На языке этого племени «дотем» — характеристика

<sup>1</sup> И. Е. Синицына. Человек и семья в Африке. М., 1989. — С. 112. См. также: К.А. Мелик-Симолян. Африканские традиционные религии: Научно-аналитический обзор. М., 1978. — С. 15; В. Б. Иорданский. Хаос и гармония. М., 1982. — С. 184—228.



кланового родства. Именно в период освоения белым человеком Северной Америки обратили внимание на то, что кланы индейцев часто называются именами животных, растений и сил природы. В XIX веке подобные примеры были зафиксированы и в иных странах и регионах — Австралии, Сибири, Южной Америке, Африке. Господствовавшие в XIX веке теории социального эволюционизма тут же интерпретировали обычай именовать племя по какому-либо животному и почитать это животное этапом развития. Народы, почему-либо «замерзшие» в первобытности, сохранили обычаи, обнаруживаемые лишь в качестве следа, «пережитка» у народов культурных.

Э.Б. Тэйлор полагал тотемизм одной из ранних форм анимизма, когда человек еще не отличал себя вполне от иных форм жизни и все эти формы уподоблял себе. Отсюда представления о животных предках племени. «Тотемизм есть фаза или стадия коллективного мышления, через которую обязательно проходит человеческий разум», — утверждала, следуя за Тэйлором, английский религиовед-античник Джейн Эллен Харрисон<sup>1</sup>.

Герберт Спенсер полагал, что тотемизм возник из личного имени. Какому-то воину за его хитрость дали прозвище Лис. Его дети именовались детьми Лиса. Через несколько поколений лис начал почитаться потомками как предок и покровитель племени.

Сэр Джеймс Фрезер, опираясь главным образом на этнографический материал, полученный от изучения верований австралийских аборигенов, обитавших в пустынных центральных районах континента, пришел к выводу, что тотем — это способ религиозного освящения социальной организации. Причем в качестве тотема избирается растение, животное,

---

<sup>1</sup> J. E. Harrison. *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion.* Oxford, 1912. — P. 73–74.

природное явление, экономически существеннейшее для жизни племени. Где главным объектом питания является особый вид кенгуру, там эти кенгуру — тотем, где — личинки особой породы жуков, там тотем — эти жуки<sup>1</sup>.

Эти мнения эволюционистов подверг критике Александр Гольденвейзер в статье «Тотемизм: аналитическое исследование». На обширном материале американский ученый показал, что связь с тотемом не совпадает часто с границами клана, тем более с употребляемой пищей. Принадлежность к тотему существует независимо от иных социальных, религиозных или бытовых переменных, сделал вывод Гольденвейзер<sup>2</sup>. Позднейшие исследования подтвердили это утверждение.

Но религиеведы продолжали высказывать совершенно произвольные суждения о сущности тотема. Например, Эмиль Дюркгейм полагал, что тотем играет чисто социальную роль, как форма познания племенем себя самого. «Бог клана, тотемический принцип, есть, таким образом, не что иное, как сам клан, персонифицированный и представленный воображению под осязаемой формой животного или растения-тотема», — писал он<sup>3</sup>. Британский религиовед А. Р. Рэдклифф-Браун развил эти положения Дюркгейма и доказывал, что тотемизм — это частная форма общего для человеческого общества закона, согласно которому любой объект или событие, которые оказывают важное воздействие на материальное или духовное благополучие общества, имеют тенденцию становиться объектом ритуального поклонения. Поэтому люди, выживание которых зависит от охоты и собирательства, испытывают ритуалистическое отношение к наиболее нужным для них животным и растениям<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> G. J. Frazer. Totemism and Exogamy. L., 1910.

<sup>2</sup> A. A. Goldenweiser. Totemism: an Analytical Study // J. of Folk-Lore. 1910. Vol. 23. — P. 179–293.

<sup>3</sup> E. Durkheim. Elementary forms of religious life. 1915. — P. 189.

<sup>4</sup> A. R. Radcliffe-Brown. The Andaman Islanders. L., 1922. — P. 246.

Зигмунд Фрейд, обобщив громадный этнографический материал и соединив его со случаями из своей собственной психиатрической практики, убеждал своих читателей, что тотемом становился отец, убитый сыновьями ради овладения его женами и сожранный ими, после того как каннибалы раскаялись в содеянном<sup>1</sup>.

В 1960-е годы к проблеме тотемизма обратился Клод Леви-Стросс. В монографиях «Тотемизм сегодня» и «Сознание дикаря» он настаивал на том, что тотемизм — это искусственное построение этнографов XIX—XX столетий. На самом деле тотемизм, указывал он, не более чем способ называния различных социальных реальностей<sup>2</sup>.

Одновременно, в 1960—1970-е годы, главным образом на австралийском материале, были предприняты новые систематические исследования Р. М. Берндтом, К. П. Моунтфордом, А. П. Элкиным, Т. Г. Х. Стрехлоу, В. Е. Х. Станнером, Е. А. Вормсом. Эти ученые выявили очень своеобразную систему представлений о творении мира и человека, в которой важнейшую роль играют сущности, именовавшиеся антропологами тотемами.

Время и бытие начались тогда, когда из вечности возникли, вышли многочисленные существа, которые довольно условно именуется австралийцами предками. Коренные народы Австралии используют понятие «выход из вечности» (на языке аранда — *альтжиранда нгамбакала*), понятие и для нас не легко сознаваемое. Действительно, при изучении религиозных представлений «примитивных племен» обращает на себя внимание далеко не примитивная глубина, делающая их умозрения сопоставимыми с шедеврами богословской мысли высококультурных народов. Скорее современный белый чело-

<sup>1</sup> З. Фрейд. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. СПб., 1997. — С. 188—192.

<sup>2</sup> С. Levi-Strauss. Le Totémisme aujourd'hui. P., 1962; С. Levi-Strauss. La pensée sauvage. P., 1962.

век, живущий исключительно интересами телесного комфорта и сиюминутной приятности, покажется дикарем австралийцу, глубоко переживающему тайну своего бытия.

До того момента как сверхъестественные существа вышли из вечности, земля была «безвидна и пуста», не было ни солнца, ни звезд, ни воды, ни гор. Существа имели различный облик — некоторые напоминали определенные породы животных, другие во всем были подобны людям. Но, независимо от внешности, все они являлись сознательными и могущественными существами как женского, так и мужского пола. Некоторые из них, хотя и не имея облика растений, были связаны с ними, создали их и питались ими. Другие создали животных «своих» пород, третьи создали леса, реки, вывели на небо светила.

Люди, подобно земле, лежали единой нерасчлененной массой, находясь в эмбриональном состоянии. Эту массу людских зародышей «предки» тщательно разделили, вырастили, и так появились первые люди. Таким образом, люди не являются потомками вышедших из вечности сверхъестественных существ, но скорее их созданиями. Когда мир был обустроен, предки вернулись в инобытие, вышли из сформированного ими пространства. За время своей жизни в мире они совершили различные деяния, частью героические, частью — глубоко безнравственные, типа инцеста и людоедства. Среди австралийцев преданий о деятельности предков «во время оно» бесчисленное множество. Существа эти оказались подверженными страданиям и болезням, но не смерти. Даже те из них, кто был убит, превратились в скалы и иные священные объекты, в которых они продолжают свое существование. Уход «предков» из мира совпадает с вхождением в мир смерти, которая появилась случайно, из-за каких-то неправильных действий людей и «предков».

Те места, где «предки» вышли из небытия, и те, где они вновь ушли в него, особо почитаются австралийцами как свя-

щенные. Священны также те объекты (скалы, родники), в которые превратились тела предков. «В сравнительно хорошо обводненной части Австралии практически каждый элемент пейзажа связан с каким-либо преданием или священной песней, — указывает Т. Г. Х. Стрехлоу. — Австралийская мифология повсюду соединяется с природным ландшафтом»<sup>1</sup>. Считается, что, хотя «предки» ушли в инобытие, некоторый духовный след их пребывания в мире сохраняется. Особенно явен он там, где они вошли в мир и где покинули его. Именно поэтому места такие священны. Вход в них непосвященных и вне особых ритуальных моментов карается смертью.

В этих местах люди совершают ритуалы, воспроизводящие те, что совершали «предки» «во время оно», и которые привели к возникновению этого мира и всего, что наполняет его. Песни, которые при этом поются, воспроизводят мелодии, данные «предками», слова их — повести о деяниях «предков» и содержат «подлинные творческие глаголы, которыми был создан этот мир»<sup>2</sup>. Ритуалы эти связаны не столько с этой временной жизнью австралийцев, сколько с инобытием.

Каждый человек, по представлениям большинства племен Австралии, имеет кроме естественной человеческой души еще и душу «предка», вошедшую в него в материнской утробе. Вхождение этой души обусловлено специальными обрядами, и она-то делает человека членом определенного тотемного клана. Все члены такого клана как бы одно целое, ибо они имеют единую тотемную «душу». Потому в таком клане невозможны браки между «родственниками». Среди этнографов даже существовало представление, что австралийцы вовсе не видят связи между соитием и рождением, считая, что беременность наступает от «тотема». Сейчас ясно, что столь наи-

---

<sup>1</sup> Т. Г. Х. Strehlow. HR. II. — P. 611.

<sup>2</sup> Т. Г. Х. Strehlow. HR. II. — P. 611.

вными австралийцы не являются. Но они убеждены, что человек — это соединение двух душ: человеческой — от отца и матери — и тотемной — от предка. Знак «предка», в котором обитает тотемная душа, австралиец часто носит с собой. Это, на языке аранда, чуринга — раскрашенный камень, украшенная резьбой дощечка, раковина. В ней — жизнь человека. После смерти телесная душа какое-то время пребывает рядом с телом, а потом растворяется в лучах солнца, тотемная же возвращается к «предку», давшему ее.

Запреты на разглашение тайных отношений с «предком» столь строги, что антропологи до сих пор не могут точно воспроизвести механизм соединения индивидуальной души человека с духом «предка» в вечности. То ли это растворение и утрата личности, то ли сохранение. То ли личность австралийца на онтологических глубинах вообще не индивидуализирована, и он ощущает себя лишь эмпирическим проявлением «тотема». Есть ряд точек зрения по этому вопросу, и все они не до конца достоверны. Хотя австралийцы и сейчас живут бок о бок с нами, на наши расспросы ответов они предпочитают не давать.

Впрочем, даже то немного, что мы знаем, позволяет сделать некоторые заключения. Мир обустроен (но не создан!), и человек приведен в свое нынешнее состояние (но опять же — не создан!) некоторыми существами, безмерно превосходящими человека силой, обладающими свободной волей, которую они равно успешно употребляют и на доброе, и на плохое. Именно эти существа органически связаны с человеком через «тотемную душу», и именно к ним стремится уйти человек в страшный миг смерти. Иногда исследователи конца XIX — начала XX века ошибочно принимали тотем племени за Бога-Творца, ибо аборигены рассказывали немногим прошедшим посвящение белым, что такое-то великое существо создало нас, оно — «наш отец». Теперь ясно, что таких «создателей» австралийцы знают множество. Это не Бог-Творец,

но духи, созданные Им, исшедшие из *Ego* Божественной вечности.

Подобно нанайцам и орочам, о которых речь шла чуть раньше, австралийцы живут в действительности в мире духов. Духи эти, как и люди, обладают свободной волей, склоняются и к добру, и ко злу. Но если нижнеамурские народы не задаются вопросом о творении мира и о своем отношении к его строителю, то австралийцы делают это с замечательной последовательностью. Нанаец сознает мир духов как данность, с которой нужно научиться жить «по-хорошему». Австралиец ощущает себя частью мира духов, он и его родители заботятся о том, чтобы с первых моментов существования в нем пребывала «тотемная душа предка», иначе говоря, тот демон, который «опекает» этот клан, семью, род. Именно для подобных верований, быть может, справедливо определение Джозефа Кэмпбелла, которое он излишне широко распространяет на все неписменные народы: «Архаический человек вообще не являлся человеком в современном, индивидуалистическом смысле слова, но он был воплощением переживаемого обществом (*socially determined*) архетипа»<sup>1</sup>.

Ощущая в себе небесное семя, Дух Бога-Творца, древний человек устремлял свои упования к небу, связывал свою победу над смертью с воссоединением с Небесным Отцом, образом которого так часто было жизнедательное солнце или бездонное сияющее небо. Австралиец мыслит иначе. Он носит в себе духа рода, с этим духом утверждает он свое единство в таинствах, с ним же он соединяется и посмертно, обретая в такой форме искомую всеми людьми победу над смертью. Примечательно, что, хотя австралийцы и признают наличие небесных божеств, они мало интересуются ими, полагая, что и сами небожители вполне равнодушны к судьбам земли и ее

---

<sup>1</sup> J. Campbell. *The Masks of God: Primitive Mythology*. N. Y.: Arkana, 1991. — P. 118.

обитателей, да и не имеют никакой власти над ними. Исключением являются племена Восточной Австралии, среди которых не распространен обряд обрезания. Они придают большое значение почитанию небесных божеств. Большинство же аборигенов, практикуя обрезание и проливая кровь из своих гениталий на землю, подчеркивают тем самым свое духовное родство именно с духами земли и преисподней<sup>1</sup>.

Но знают ли аборигены Австралии, что за тотемными предками присутствует иная сила, действительно сотворившая и мир, и этих духов? Кажется знают. Тот же Стрехлоу пишет: «Хотя предки вполне свободны в своих действиях от какой-либо высшей силы и хотя пути их подвигов лежат «по ту сторону добра и зла», из эпилогов многих священных преданий явствует, что повсюду аборигенная религия усматривает и признает наличие некоторой неодолимой безымянной Силы, способной привести в конце концов к падению даже самых мощных земнородных сверхъестественных существ, сознательно нарушивших те самые нравственные законы, которые управляют поведением их позднейших человеческих воплощений. Сила эта не определяется в специальных понятиях и даже не имеет имени в преданиях аборигенов. Она просто подразумевается, когда речь идет о возмездии над теми преступными «предками», которые совершили такие ужасные деяния, как каннибализм или убийство близкого родича»<sup>2</sup>.

Итак, в австралийской религии, как и в религиозных представлениях других неписьменных народов, присутствует в «вынесенной за скобки» форме знание Высшего Бога, хранящего, в частности, и нравственный закон. Но, в отличие от иных «дикарей», организация жизни в мире духов достигает у австралийцев очень высокого уровня. Духи являются не

<sup>1</sup> A. W. Howitt. *The Native Tribes of South-East Australia*. L., 1904. — P. 491–500.

<sup>2</sup> T. G. H. Strehlow. *HR*. II. P. 612.



только «частью ландшафта», но и создателями, отцами и конечной эсхатологической целью существования аборигена. Это — предельная из известных ныне форма демонизма.

## МИРОВОЕ ДРЕВО И СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЙ ПЕРЕХОД

Когда мы говорим о такой своеобразной религиозной системе, как австралийский «тотемизм», следует избегать привычных эволюционистских понятий «уже» и «еще не». Мы не можем с какой-либо долей уверенности сказать, что австралийский пандеманизм — более ранняя форма, позднее распавшаяся у иных неписменных народов. Не можем мы также и сказать, что верования австралийцев еще не развились в более высокие формы, характерные для неписменных народов Азии, Африки или Америки. Мы можем лишь констатировать моменты сходства и моменты отличия между этими формами, но неписменный характер сравниваемых нами культур не позволяет заглянуть в тысячелетия, предшествовавшие тому моменту, когда этнографы сто — двести лет назад серьезно обратили внимание на верования «дикарей». Понятие «*пержитки* тотемизма», которое часто встречается в работах по религиозным представлениям «первобытных народов», не более чем домысел, не подтверждаемый фактами, так как мы не знаем, чем *жили* эти народы в прошлом.

Если у австралийцев внимание к творению мира «предками» — основание личных религиозных упований, то для «неписменного человека» Евразии интерес очевидно смещен с момента творения на момент нынешнего устройства мира. Равно ульч или индонезийский батак главным образом заинтересованы в практическом знании духовного мира вокруг них, которое бы позволило им стать хозяевами в этом мире, — претензия, невозможная для австралийского аборигена, ощуща-

ющего себя во многом лишь человеческой эманацией могущественных демонических сил.

Структура мира, его уровни, способы перехода с уровня на уровень принципиально важны для большинства неписьменных народов. Жизнь в мире духов требует овладения этими для нас, казалось бы, совершенно лишними знаниями. Принципиально мир трехчастен. Его образуют небо, земля и преисподняя. Небо и преисподняя столь же полны жизнью, как и земля. И там есть свои люди, духи, природные объекты. Ландшафт неба и подземного мира во многом подобен тому, какой известен данному племени из повседневной жизни. В преисподней нанайцев также течет Амур, есть свои деревни, сопки, тайга, озера. В преисподней даяков Калимантана — море, острова, заливы, джунгли, вулканы. Преисподняя — мир умерших на земле людей. На небе также обитают некоторые предки, особенно прославившиеся героическими деяниями, но, кроме того, и особые люди, не имеющие родства с земными. И небо, и преисподняя не едины, но почти всегда подразделяются на уровни. Число уровней неба равно числу уровней преисподней. Как правило, их по семь или по девять. Каждым уровнем управляют особые духи, и, дабы проникнуть на него, надо получить от них согласие.

Хотя такой мир напоминает слоеный пирог, он един. Образом единства является мировое дерево или мировая гора, соединяющая все уровни. В северных широтах полагают, что к вершине мировой горы прикреплена неподвижная полярная звезда. Вершина эта находится на высшем небе, и по склону горы должен суметь подняться колдун, желающий обрести знания или вернуть потерянную кем-либо из соплеменников душу. Иногда образ горы соединяется с образом дерева или подменяется им. У хакасов белая береза с семью ветвями растет на вершине железной горы. Ее ветви достигают дворца «императора неба» Бай Ульгена, а корни, уходя в преисподнюю, там превращаются в черную ель, растущую перед двор-

цом владыки страны мертвых Эрлик-хана. И на березе, и на ели по семь ветвей, обозначающих число уровней каждой из этих двух зон.

Дерево, растущее на вершине горы и достигающее своей макушкой высшего неба, может быть названо деревом жизни. Очень распространены поверья, что каждый его лист связан с определенным человеком. Опадает лист — человек умирает. В тунгусских сказаниях на ветвях этого дерева сидят в виде птичек *оми* — души еще не родившихся младенцев. При зачатии они слетают с дерева в материнскую утробу, но некоторое время не теряют с ним связи. Даже первые недели после рождения младенец еще чувствует себя обитателем не земли, но мирового дерева *тууруу*. На этом же дереве висят главные предметы, используемые в шаманских камланиях.

Мировое дерево и мировая гора — образы, известные очень многим народам и религиозным системам. Их первоначальная символика достаточно проста — это вырастание земли к небу, устремленность дольного в горня. Дерево к тому же еще и живое существо, оно зримо растет ввысь, оно приносит листья и плоды, могущие использоваться как пища и лекарства. В сущности, вырастание земли к небу — образ брака неба и земли, их соединения, в результате которого появляется человек — созданное из персти существо, но несущее в себе духовное семя неба. Можно предположить, что универсальная идея мировой горы возникает не без участия древнего образа кургана — беременного живота земли. В доисторической древности курган являлся символом возрождения к вечной, небесной жизни, менгир-пуповина соединял усопших с небом, с Отцом-жизнедателем<sup>1</sup>. Понятия мировой горы и миро-

---

<sup>1</sup> E. A. S. Butterworth. *The Tree at the Navel of the Earth*. Berlin, 1970; R. Cook. *The Tree of Life. Symbol of the Centre*. L., 1974; E. O. James. *The Tree of Life. An Archaeological Study*. Leiden, 1966. (Studies in the History of Religions. № 11)

вого древа развились из этих символических образов, потерявших свое исходное значение в культурах, вынесших «за скобки» и небо, и землю.

В неписьменных культурах неба оказалось возможным достичь не через смерть и воскресение, не через напряженное усилие по преодолению собственной «плохости», но *умением* подняться по склону горы, взобраться по ветвям мирового древа. Да и цель достижения неба стала иной — не вечное пребывание с Небесным Отцом, но решение с помощью небесных сил каких-либо вполне земных проблем, стоящих перед общиной или кем-то из общинников. При всех трудностях восхождения гора все же есть единственный путь к небу, который опытный человек может освоить сам, без чьей-либо посторонней, в том числе и божественной помощи. Другое дело, всегда ли можно, взбираясь по этому склону или по стволу этого «мирового древа», достичь конечной цели.

И не случайно, что именно в неписьменных культурах такой особый интерес испытывают люди не к выходу за пределы неба, но к освоению всей сложной системы небес и преисподних. Здесь, в обиталищах духов, человек, вынесший Бога «за скобки», чувствует себя наиболее уверенно. Здесь входит он в отношения с повелителями уровней, «господствующими в воздухе».

Однако выйти с земли на иные уровни не так-то просто. И в народных преданиях, и в переживаниях колдовского транса очень часто имеется образ «узкой щели» между землей и небом, щели, «через которую дует ветер». В эту щель умудряется проникнуть знаток — и в результате выходит в миры духов. Среди оснащения шамана обычны предметы с трех-, семи- и девятичастной символикой — шест с семью зарубками, шнур с девятью узлами, гриб-мухомор с семью пятнышками, который вручает вновь посвящаемому саамский колдун. Все они — образы, указывающие на

свободное перемещение их владельца по космическим уровням.

Примечательно, что в среде неписменных народов обычны предания о том, что когда-то, в незапамятном прошлом, переходы с уровня на уровень были просты и доступны каждому. Смерти тогда не было, а землю и небо соединял мост. Когда в мир вошла смерть (обычно по причине какой-либо случайной оплошности человека), то мост утончился до острия ножа, стал непроходимым для людей, обремененных телом. Только умерший может по нему уйти в царство мертвых, да шаман в духовном теле пролететь через образовавшуюся пропасть. Не случайно одяние шамана очень часто включает перья птицы — образ полета.

Представление о пропасти, отделившей небо от земли одновременно с вхождением в мир смерти, характерно равно и для неписменных, и для письменных народов. Ангел с огненным мечом, стоящий у врат рая, из которого после грехопадения и осуждения на смертность изгнаны были Адам и Ева, известен всем авраамическим религиям. О глубочайшей пропасти между раем и адом говорится в притче, рассказанной Христом ученикам [Лк. 16, 26]. Мост-Разлучитель (Чинвад), переброшенный через бездонную пропасть, отделяющую рай от земли, хорошо известен современным парсам — зороастрийцам, возносящим специальные молитвы, чтобы душа человека на четвертый день после смерти благополучно прошла по нему. Шнур, связывающий березы при шаманском камлании у сибирских народов, так и называется «мост» и означает путь, которым шаман восходит на небо и потом вновь спускается на землю<sup>1</sup>. «Остер, как лезвие бритвы, неодолим, недоступен этот путь», — сказано о дороге к Богу в священном индийском тексте [Катха упанишада 1, 3, 14].

---

<sup>1</sup> P. Ehrenreich. Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Leipzig, 1910. P. 205; A. Coomaraswamy. Symplegades // Studies and Essays in the History of Science. N.Y., 1947. — P. 463—488.

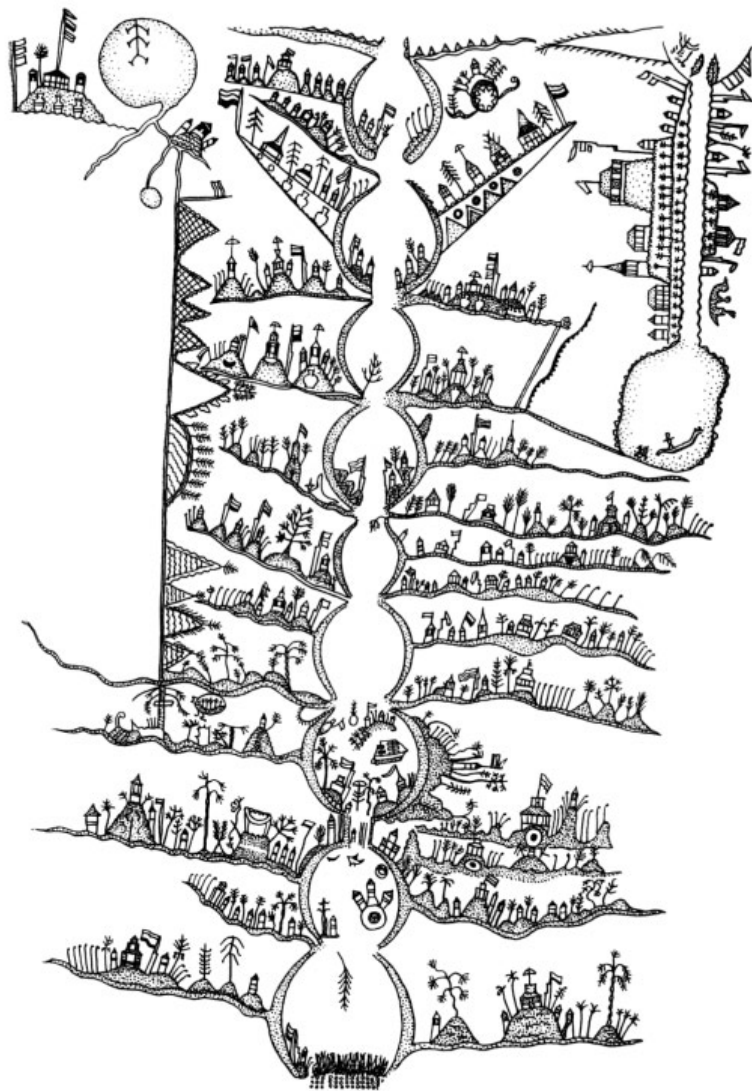


Рисунок Верхнего мира у даяков племени нгаджу

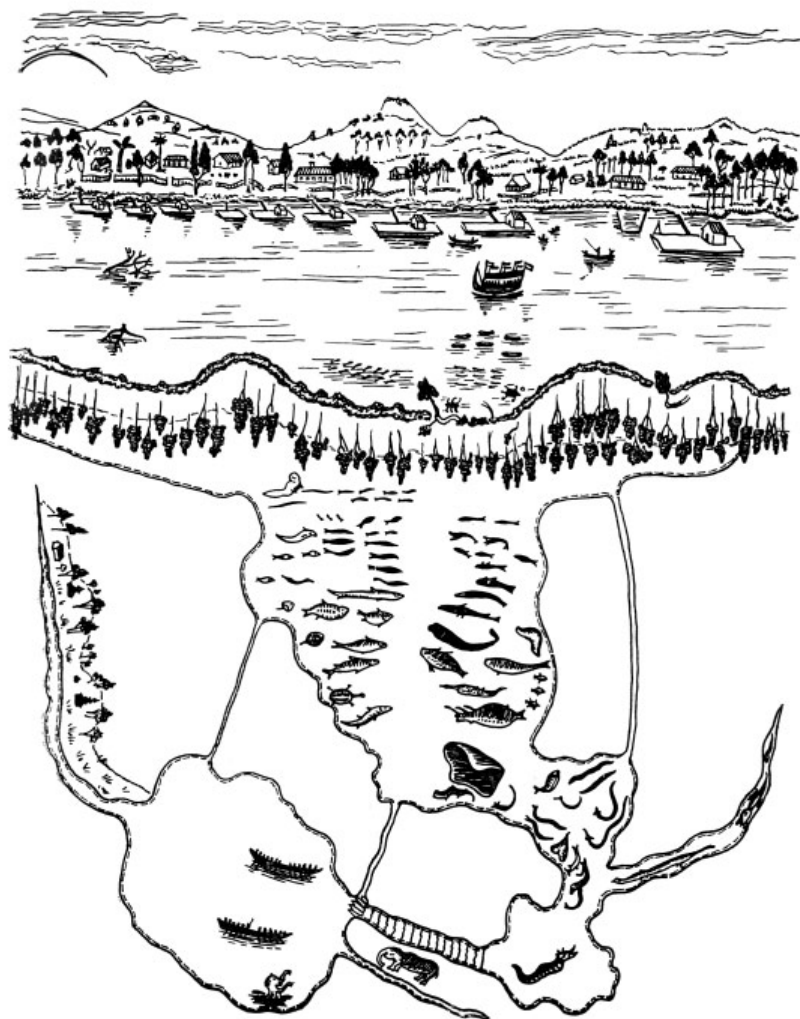


Рисунок Нижнего мира у даяков племени нгаджу

Но если в религиях письменных народов пропасть между землей и небом преодолевается нравственным усилием, верой в Бога и упованием на Него, то у неписьменных народов — приемом техническим, знанием, умением. Так же как и сама смерть в одном случае явилась результатом нравственного падения, в другом — случайной ошибки, результатом «незнания». Потому и мост удается перейти в письменных культурах тому, у кого добрые дела перевешивают злые, а в неписьменных — имеющему навык оставления тела, колдовского полета, способному заставить хранителей моста пропустить его или знающему, как обмануть их. Здесь пролегает одно из нагляднейших различий между религией и магией, молитвой и колдовством.



## Лекция 7

# РЕЛИГИИ СОВРЕМЕННЫХ НЕПИСЬМЕННЫХ НАРОДОВ: ЧЕЛОВЕК И ЕГО МИР

### МНОГОСОСТАВНЫЙ ЧЕЛОВЕК

Для современного человека открытием часто бывает, что он «не только плоть», что кроме тела человек обладает еще и душой, которая, хотя и связана с телом, не есть его часть, а человек — и не тело, и не душа, но результат соединения двух этих сущностей. В современном мире материальных ценностей, материальных удовольствий, материальных устремлений мы очень часто всего себя отождествляем с материей, с телом, и лишь какие-то серьезные переживания при полном физическом здравии могут заставить нас сказать: «Душа болит». В редких, исключительных случаях душа ненадолго и ныне возвращает себе автономию, чтобы затем вновь быть поглощенной телом, быть растворенной до полной неощутимости в нем. Верующие люди полагают утрату чувства души величайшей бедой современного человека, ате-

исты исчезновение веры в душу как в особую субстанцию, способную существовать после смерти физического тела, считают победой научного знания над религиозными предрассудками.

Для человека, принадлежащего к неписьменным народам, такой дилеммы не существует. «Дикарь» ощущает себя средоточием многих энергий и сил, для которых тело является только временной оболочкой.

Наиболее близка телу «душа», полученная от матери. Нанайцы именуют ее, судя по сообщениям русского этнографа начала XX века А. Н. Липского, *уксуки, оксой* (тьень, «отражение в глазу»)<sup>1</sup>. После смерти душа эта пребывает на могиле и в конце концов «умирает». Уже в 1960-е годы об уксуки ни шаманы, ни простые старики нанайцы не могли рассказать. Анне Смоляк ничего вразумительного, они пугались, спорили между собой, идет ли уксуки в царство мертвых или нет, некоторые вообще отрицали существование такой сущности, как уксуки. С другой стороны, шаман Мало Оинка в 1970 году объяснял ученому, что во время камланий он видит уксуки четко и ясно, а иные души «смутно, как в тумане»<sup>2</sup>.

Однако, хотя у нанайцев память об уксуки утратилась, аналогичная сущность хорошо известна многим народам. В Древнем Риме считали, что на могиле пребывает «тьень» человека. У индейцев дакота одна из четырех душ человека после смерти «остается в теле». Гонды Индии полагают, что одна из четырех душ «умирает с разложением тела». Среди австралийских аборигенов очень распространены воззрения, что после смерти душа некоторое время находится близ тела, а затем «растворяется в воздухе». Европейские (архангелогородские) ненцы считают, что *сидрянг* — тень умер-

<sup>1</sup> А. Н. Липский. Элементы религиозно-психологических представлений гольдцов. Чита, 1923. — С. 41.

<sup>2</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 109.

шего человека — «живет в чуме и ходит вокруг семь лет, а затем умирает»<sup>1</sup>.

По видимости, во всех этих случаях речь идет об одной и той же сущности, об энергии тела. Энергия эта неотделима от тела, как и само тело — от материнской крови, из которой оно «ткется», которой омывается и питается зародыш. Не момент физической смерти, но полное истление тканей прекращает все процессы в человеке, и потому эта «душа» умирает, растворяется не сразу после смерти, но спустя какое-то время. Поскольку душа эта в конечном счете смертна, а в воскресение тела неписьменные народы не верят, о ней забывают в первую очередь. И потому нет ничего странного в том, что об укуски после семи десятилетий антирелигиозной советской пропаганды память почти изгладилась. У исторических народов этой душе также уделяют, как правило, немного внимания. В Европе, например, до Нового времени сохранялось только представление, что призраки, в отличие от живых людей, «не отбрасывают тени», что и обнаруживает их бестелесность.

Намного лучше, чем укуски, нанайцы знают другую душу человека — панян, хотя она в камланиях шаманов и во снах простых соплеменников видится несколько туманной. Панян — душа земного человека. Именно панян в виде птички слетает с дерева нерожденных душ — *о́миа мони* — в утробу матери. Зачатие так и именуется у нанайцев — *омиа догохани* — душа садится в женщину. Первое время после зачатия и даже после рождения душа еще ощущает себя насельницей мирового древа, но постепенно она все более и более переключается на этот земной мир, забывая *омиа мони* и язык духов. *Омиа* в это время превращается в панян<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> А. В. Хомич. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. — С. 15.

<sup>2</sup> П. П. Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов. — Хабаровск, 1896. — С. 24—25; 32.

Если мы верим в существование души, то не сомневаемся, что при жизни человека его душа и тело неразделимы. Только смерть есть отделение души от тела. В этом пункте представления многих неписьменных народов диаметрально отличаются от наших.

«Многим старикам нанайцам, шаманам и нешаманам, я задавала один и тот же вопрос: „Где сейчас находится моя душа? А ваша, вашего мужа, ребенка?“ Простые люди обычно отвечали: «Это может знать только шаман». Ответы шаманов были различны, и это естественно, ибо, по их представлениям, моя душа в любой момент может находиться где угодно, узнать, где именно, можно только во время камлания, с помощью духов... Ни один человек не сказал, что душа находится во мне, внутри меня (в крови, в дыхании, в сердце и т. п.), хотя подобные вопросы и ставились. Обычно нанайцы говорят, что душа человека — панян — живет около человека, иногда на нем (на плечах, на лопатках, на спине, у шеи, на волосах). Но чаще всего, по их мнению, душа ходит где угодно, подвергаясь всевозможным опасностям. Мы записали от старых нанайцев весьма показательный обычай, связанный с понятием о душе: в прошлом нанайцы уезжали из постоянных зимних жилищ на рыбалку, на путину, где жили семьями один-два месяца. При отъезде, погрузив все имущество, детей, собак в лодку, старики, обернувшись к покидаемой стоянке, кричали, звали детей по именам, хотя все дети сидели уже в лодке... Так же поступали перед возвращением с места сбора ягод, где несколько семей проводили два-три дня. Это делали из опасения, чтобы души детей не остались в этих глухих местах одни — это могло бы повредить детям, так как в тайге душу могут схватить злые духи»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 110—111.

Собственно говоря, главный нерв шаманизма заключается как раз в представлении, что душа живого человека «ходит где хочет», и от бед, случающихся с душой во время ее странствий, человек жестоко страдает. Для того чтобы вызволить из беды незадачливую душу, склонную к бродяжничеству, и камляет шаман.

Из тех расспросов, которые учиняет во время камлания шаман больному, совершенно ясно, что представления о вольном странствии души непосредственно проистекают из сновидений. «Видел ли ты во сне то-то и то-то?» — постоянно спрашивает нанайский шаман больного и, когда получает положительный ответ, считает, что он правильно идет по следу потерянной души.

Панян имеет полное физическое сходство с тем человеком, к которому она относится. Когда шаман во время своих потусторонних странствий находит заблудившуюся душу, родственники больного вовсе не склонны верить ему на слово. Начинается *илгэси* — обряд идентификации панян. Шаман должен рассмотреть душу, те части ее тела, которые обычно скрыты одеждой, и назвать характерные особенности — шрамы, родимые пятна и тому подобное. О наличии аналогичных отметин на теле больного знает, понятно, лишь он сам и его ближайшие родственники. Если шаман угадал, все в порядке, душа действительно найдена та, какая разыскивалась; если не угадал, то подобрана какая-то чужая душа — а душ немало валяется на шаманских дорогах, — и поиск продолжается. Примечательно, что шаман, часто впервые в жизни встречающийся с больным во время камлания, как правило, не ошибается во время *илгэси*.

Представление о том, что одна из душ человека во всех деталях воспроизводит его физический облик, — представление всеобщее. Австралийцы, убив врага, отрезают у него большой палец правой руки, чтобы его душа не могла метать призрачное копьё, попадание которого в живого человека может при-

вести к болезням и смерти<sup>1</sup>. В Китае родственники осужденного на смертную казнь дают большие деньги судебным чиновникам, чтобы отсечение головы было заменено повешением или расстрелом, то есть чтобы душа после смерти казненного сохранила все свои части в единстве. Желая предупредить самоубийства среди нещадно эксплуатируемых рабов, американские плантаторы обезображивали трупы самоубийц, удерживая этим живых от решительного шага. Негры-рабы страшились, что после смерти их души навсегда сохранят увечья.

Душа-панян имеет определенный, но очень незначительный вес. С одной стороны, под ней даже травинка не гнется, с другой — душа, положенная на землю, ясно отпечатывается. В 1962 г. А. В. Смоляк спрашивала старого нанайца П. В. Салданга, каким образом шаман отыскивает черта, утащившего душу больного. Ответ был следующий: «По следу. Черт нес душу; несколько раз садился отдыхать, клал душу на землю, а на ней отпечатывались все особенности, все физические недостатки больного (короткая нога, отсутствие пальца на ноге, руке и т.п.), по этому следу и шел шаман». «Так же говорили и другие старики ульчи», — резюмирует исследователь<sup>2</sup>.

В средневековой Западной Европе было распространено убеждение, что вес души — 3–4 унции. Рассказывали об умерших матерях, которые по ночам приходили кормить грудью своих маленьких детей. На кровати после этого оставался их след. «Душа бледна, нежна, ее нельзя схватить», — объясняли гренландские эскимосы-инуиты миссионерам. И однако эта душа достаточно материальна, чтобы испытывать затруднение перед материальными преградами. У многих народов в самых различных концах земли существует уверенность, что в гробу умершего надо оставлять отверстие, дабы душа могла

<sup>1</sup> E. Oldfeld. The aborigines of Australia // Transactions of ethnological society. — L., 1903. — Vol. 3. P. 287.

<sup>2</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 102.

свободно выходить из гроба в большой мир. Так, в частности, поступают североамериканские индейцы — ирокезы и поволжские марийцы. Да и у восточных славян по сей день сохраняется обычай открывать окна в доме только что умершего человека, дабы душа могла свободно отправиться в свои странствования. Широко распространены также мнения, что душа не может перейти через воду. У бирманских каренов по этому через ручки протягивают нити — мосты для душ.

По представлениям нанайцев, душа-панянь может произвольно менять свои размеры, то она ростом с человека, то около метра, то с мышку: дунешь — улетит. Молодые нанайские вдовы, выходя из дома на улицу, трясли подол платья — считалось, что к нему могла прицепиться душа умершего мужа, которой будет неприятно, если женщина идет на любовное свидание «с другим». Обиженная душа могла наслать болезни на «изменницу». Вдовы этого боялись и предпочитали оставить ревнивую душу дома. Напротив, свекрови внимательно следили, чтобы овдовевшие невестки не трясли подол, уходя из дома, и даже нашивали на платье колокольчики, дабы душа умершего мужа всегда знала, где находится жена. Только когда через год после смерти панянь удалялась навсегда в потусторонний мир, вдове можно было думать о новом замужестве. До этого в общественном мнении нанайцев ее любовная связь рассматривалась как прелюбодеяние и осуждалась. Именно панянь после смерти человека сохраняла какое-то подобие личной, сознательной жизни<sup>1</sup>.

Следует иметь в виду, что если для большинства нанайцев все эти качества имела одна душа — панянь, то некоторые особо знающие шаманы и старики говорили, что душ таких несколько. Но рассказы об этом отличались путаностью. Видимо, более тонкие различия душ в среде современных нанайцев забылись. Однако этнографический материал свиде-

---

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 101–102.

тельствует о явлении *полипсихизма* у многих неписьменных народов. У индейцев дакота, по сообщению французского миссионера начала XVIII века Шарлевуа, существует мнение, что одна душа остается после смерти в теле, вторая — в его селении, третья отлетает в воздух, четвертая отправляется в страну духов. Карены, кроме ответственной за прижизненные поступки нравственной части души — *тах*, знают еще двух личных жизненных духов — *ла* и *келал*. У индийских гондов также существует вера в четыре души. Древние римляне полагали, что после смерти плоть скроет земля, тень будет витать вокруг могилы, Орк (потусторонний мир) примет манов, а дух вознесется к звездам.

Полипсихизм — очень характерный момент религиозности неписьменных народов. В принципе, и в высоких религиях иногда имеется память о многих составляющих человека душах. Но все они настолько объединены личностью человека, его богоподобной сущностью, что утрачивают особливую свою значительность. Древняя, читаемая уже в египетских текстах III тысячелетия до Р. Х., но присутствовавшая, по всей видимости, и много раньше, в доистории, идея, что человек — образ Божий [Мерикара, 132], не позволяла человеку распасться на множество душ. Сколько бы энергий ни существовали в человеке, он оставался их хозяином и средоточием. Живая вера в единого Творца и Держателя мира делала и верующего таким же единством для сил, пребывающих в нем. Напротив, там, где Творец всяческих «выносился за скобки» сознания и ум погружался в стихию бесчисленных духов, человек терял присущую ему цельность, его энергии обретали несвойственную ранее самостоятельность, персонализировались, начинали «бродить где хотели». Отсюда — актуальный полипсихизм практически всех неписьменных народов.

<sup>1</sup> Э. Тайлор. Первобытное общество... — С. 269.



Нанайцы не потому только путались в счислении душ, что семидесятилетний период атеистической пропаганды коммунистической эпохи порядком «проветрил» их головы, но и потому еще, что ни предание, ни живой опыт, полученный шаманом в камлании, не позволяют сосчитать человеческие энергии. Коль они не центрованы личностью, число таких энергий — «легион».

«В психологии бессознательного, — указывал Карл Густав Юнг, — существует положение, согласно которому любая относительно самостоятельная часть души имеет личностный характер, то есть она сразу же персонифицируется, как только ей предоставляется возможность для самовыражения... Там, где проецируется самостоятельная часть души, возникает невидимая персона»<sup>1</sup>.

## ЧЕЛОВЕК — БОГ ИЛИ ЗВЕРЬ?

Впрочем, знание о человеке как об образе Божием не во все отсутствует у неписменных народов. Но, подобно представлению о Самом Боге-Творце, это смутное припоминание, а не напряженно переживаемая реальность. Нигерийские ибo и племена Дагомеи, народы, стоявшие на пороге государственности ко времени начала колониальной экспансии в Экваториальной Африке, называли Бога-Творца и человеческую душу одним и тем же словом — *Маву* (Дагомея), *Чукуву* (ибo), «так как душа от Бога вышла». Фоны Дагомеи поясняют, что человеческий дух *сэ* составляет частицу *Маву*, великого духа Вселенной<sup>2</sup>. Одна из четырех душ гонда идет после смерти к великому Богу *Бура*. Нанайцы также объясняли А. Смоляк, что кроме уксуки и панян человек имеет еще и *эрген*. «В представлениях нанайцев Амура эргени и па-

<sup>1</sup> К. Г. Юнг. Архаичный человек // К. Г. Юнг. Проблемы души нашего времени. — М., 1994. — С. 178.

<sup>2</sup> E. G. Parrinder. HR. II. — P. 557; 568.

нян — неадекватные понятия», — поясняет ученый<sup>1</sup>. Филолог Н. Б. Киле, сам по происхождению нанайца, объяснял: «Человек мира земного помимо эргэн имеет еще панян (дословно — тень). Это — душа земного человека... Эргэн же скорее не душа, а жизненная сила человека. Душой человека является лишь панян»<sup>2</sup>.

Не следует, однако, спешить с выводом о тождественности понятия эргэн, категории дух, пневма платонизма и христианства. Как вы помните, нанайцы часто называли Высшее Существо Боа Эндури — небесный дух. «Но, — добавляли они, — духи эндур имеются у всех людей, животных, деревьев. Когда умирает существо, душа отправляется к своему эндур»<sup>3</sup>. Эндур — эргэн, а это понятия, скорее всего, тождественные, указывают не на подобие человека Богу, но на то, что, созданный подобно всему прочему тварному миру, человек содержит в себе энергию творения, креативный импульс, слово, которым именно он был создан. В письменных традициях этот импульс часто называют «истинным именем», которым позвал Бог свое творение из небытия в бытие. Такой дух, понятно, есть у всего созданного, и у животных, и у деревьев. Только упоминание, что «Боа Эндури, как человек», является чуть заметным следом особенности человека, его богоподобности, сохранившимся в верованиях сегодняшних нанайцев. Каким-то уголком религиозной памяти нанайцы сознают, что человек подобен Богу, но много яснее убеждены они в ином. В том, что человек тождествен всему тварному миру, имеет теснейшую связь и подобие со всем прочим творением. Различие между миром и человеком почти стерто, его уникальная особенность забыта.

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 103.

<sup>2</sup> Н. Б. Киле. Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. А., 1976. — С. 191.

<sup>3</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 16.

«Душа — панян — имеется, по мнению многих [нанайцев], не только у людей, но и у медведя, у тигра, иногда говорят, что и у других животных», — указывает А. Смоляк<sup>1</sup>. «Камчадалы, — писал в конце XVIII века исследователь Камчатки Стеллер, — верят, что каждое живое существо, даже мошка, будет жить в подземном мире». Практически все североамериканские индейцы были убеждены, что каждое животное имеет свою душу и каждая душа — будущую жизнь. Гренландцы думают, что душу больного человека колдун может заменить здоровой душой зайца или оленя — и тогда человек исцелится, сообщает со ссылкой на Крантца Э. Тайлор<sup>2</sup>.

В Северном полушарии, как в Старом, так и в Новом Свете, повсюду распространено почитание медведя. Медвежьи праздники, на которых посвященные вкушают мясо этого зверя, правильным образом принесенного в жертву, составляют главный нерв религиозной жизни многих народов. Медведь повсюду именуется братом, отцом человека. Он может превращаться в человека, а шаман — в медведя. Предания о сожительстве медведя с женщиной (то есть о единстве брачном, когда между мужем и женой происходит обмен качествами и двое становятся одной плотью) во множестве имеются даже среди русских (см., например, рассказ Ивана Бунина «Железная шерсть»), тем более обычны они среди туземных народов Сибири. Шведский ученый Карл-Мартин Эдсман сообщает, что в Скандинавии и Карелии широко распространено предание о супружестве женщины и медведя, который затем соглашается на уговоры брата своей жены и добровольно приносится в жертву, перед тем сообщая во всех подробностях тот ритуал, которым должны быть обставлены это и все последующие аналогичные жертвоприношения<sup>3</sup>. У тунгус-

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 107.

<sup>2</sup> Э. Тайлор. Первобытное общество... — С. 284–285.

<sup>3</sup> С.-М. Edsman. The story of the Bear-Wife in Nordic Tradition // Ethnos. Stockholm. 1956. — Vol. 21. P. 36–56.

ских народов от брака медведя и женщины рождаются духи огня, то есть опять подчеркивается жертвенный характер этого союза.

От участников медвежьего праздника требовалось полное половое воздержание в течение нескольких дней, ему сопутствовали очистительные обряды. Кости принесенного в жертву животного нельзя было раскалывать. Саамы, например, их тщательно собирали и предавали земле, отрывая могилы, подобные человеческим. Черепа нередко ставили на столбы посреди деревни или в лесу. Глаза, которые ни в коем случае нельзя было повреждать, именовались у тунгусов *осикта* — звезды. Они на специальной травяной подстилке относились в лес и располагались на вершине дерева так, чтобы их осветили первые лучи утреннего солнца<sup>1</sup>. Повсеместны верования, что медведь добровольно отдается людям для жертвы. И все же саамы на всякий случай называли себя англичанами, шведами и немцами, когда свеживали медведя, чтобы ввести зверя в заблуждение относительно происхождения охотников. Коряки и ненцы с той же целью свеживали медведя русским ножом, уверяя, что его убили русские.

Почти безусловно, что эти древние обряды восходят к палеолитическим культам, о которых рассказывалось в первых лекциях. Однако теперь важнейшей представляется идея о возможности обмена душами между зверем и человеком. Смысл жертвы понимается плохо, а вот родство медведя и племени утверждается решительно. Очень много черт роднит этот культ медведя с почитанием «предков-создателей» у австралийцев, с тотемными обычаями североамериканских индейцев, где медвежий культ почему-то оказался почти вытесненным (хотя следы его замечают ученые) культами волка, росяхи, лосося.

<sup>1</sup> В. Chichlo. Ours-Chamane // Etude mongoles et Siberiennes. P., 1981.— Vol. 12. P. 35–112.

Во всех этих традициях между животным и человеком стерта непреодолимая грань. Отсюда — оборотничество, превращение зверей в людей и наоборот. Легенды об оборотничестве повсеместны. Причем если превращения в медведя или белого северного оленя оцениваются скорее положительно, чем отрицательно, то превращения в волка — животное смерти — повсюду вызывают ужас. Вервольфы еще совсем недавно даже в европейском сознании оставались частью реального мира. Парламент Франш-Конте (Франция) в 1573 году издал закон об истреблении оборотней. Тем более распространены подобные предания за пределами Европы. В Индии индуисты верят, что колдуны диких племен гаро и гондов запросто могут принимать облик тигров. В Малайе колдун превращается в тигра на глазах своей парализованной ужасом жертвы перед решительным прыжком. В Южной Америке та же мрачная слава окружает ягуара, в Африке — львов, гиен, леопардов. Напротив, слон вызывает такое же почтение среди народов Экваториальной Африки, как медведь — у обитателей высоких широт Евразии.

Причина этих повсеместных убеждений в том, что, отказав человеку, самому себе, в особой, богоподобной сущности, точнее, вместе с Самим Богом «вынеся за скобки» саму эту сущность, внеисторический человек уничтожил принципиальное свое отличие от всего творения и потому слился с ним в тотемизме и оборотничестве. Человек сохранил присущую всему живому душу — аниму, т. е. энергию Творца, вызвавшую то или иное творение к бытию и действующую в нем, но забыл о Духе Божиим, пребывающем в человеке и делающем его личностью, образом Божиим. Поэтому душа человека, забывшего о Боге-Творце, свободно странствуя по миру, может входить в животных и даже в растения. Она с ними — одной природы. Рубят особое дерево (морсо), с которым сроднилась душа, верят нанайцы, — и человек умирает.

## ЗЕРКАЛО ВМЕСТО ИНОБЫТИЯ

Пожалуй, нет области веры более консервативной, нежели область смерти, погребения и заупокойных представлений. Человек имеет достаточно опыта повседневной жизни, чтобы подвергать пересмотру убеждения, с ней связанные. Особенно охотно идем мы на соглашения с совестью в нравственной сфере, где сознание греха мешает человеку свободно реализовывать свои желания. Смерть и посмертное существование, напротив, находится по ту сторону всех наших земных устремлений. Только в эпохи напряженного искания вечности потусторонний мир влияет решительно на поведение живых, предпочитающих в иные времена не обременять себя памятованием о нем. Первым признаком угасающей веры является «забвение Запада», великой страны, гражданами которой всем нам без исключения предстоит рано или поздно стать. Но, имея возможность изгнать смерть из памяти, человек никак не может вовсе уничтожить ее. Люди продолжают умирать. И «на всякий случай», «по привычке», «потому что так всегда делали», равнодушные к вечной жизни общества сохраняют заупокойные обряды далекого прошлого. Мало кто может объяснить ныне, почему покойника выносят из дома «вперед ногами», почему завешивают зеркала в доме, где он жил, почему начинают поминки с блинов, а между тем все эти древние обычаи соблюдаются. Соблюдение обычаев мира мертвых не очень обременительно, о том, насколько важны они для самого усопшего, мы не ведаем и потому на всякий случай предпочитаем хранить традицию.

Внеисторические народы в этом подобны современным европейцам. Многие доисторические ритуалы сохраняются, но смысл их забыт или полностью перетолкован. Даже такие общепринятые обычаи, как, например, омовение тела или его погребение в земле, как правило, убедительно не объясняются.

Тайна смерти, вопрос «почему мы умираем?» встает перед любым человеком. Ребенок, только начав сознавать себя, задает его родителям. Из опыта внешней жизни мы прекрасно знаем, что умрем, и все же, в сокровенной глубине своего «я», переживаем собственное бессмертие. Эта двойственность восприятия характерна для любого человека, она — часть его естества. «Примитивные» народы ощущают бремя смерти так же, как и самые развитые. Но если для нас смерть «естественна», хотя и ужасна, для большинства дикарей она противоестественна. Большинство австралийских аборигенов уверены в том, что каждая смерть наступает в результате колдовства. Даже если человек погибает на поле боя, это происходит потому, что его околдовали, а смертельный удар нанесен заколдованным оружием. От такого же колдовства погибли первые люди, а иногда полагают, что и духи-творцы — тотемы<sup>1</sup>.

Преданий о том, почему смерть вошла в мир, множество<sup>2</sup>. Это может быть и оплошность человека, и распря богов, и нравственный проступок, за который боги наказали людей. Очень широко распространены предания, что когда-то люди, подобно змеям, сбрасывали старую кожу и омолаживались, не умирая, но потом по какой-то причине они прекратили так делать. Однако все бесчисленное многообразие мифов о смерти согласно в одном — когда-то смерти не было, и ее приход в мир противоестествен.

Но коль смерть все же присутствует в мире, с ней приходится считаться. Среди внеисторических народов очень не-

---

<sup>1</sup> М. *Eliade*. *Australian Religion an Introduction*. Ithaca, 1973. P. 165–166. Русск.перевод: М. *Элиаде*. *Религии Австралии*. СПб.: Университетская книга, 1998. — С. 266–267.

<sup>2</sup> Мифы, связанные с происхождением смерти, обобщены в работах: А. *Lang*. *La Mythologie*. P., 1886; К.Т. *Preuss*. *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvolker*. Tubingen, 1930; Н. *Abrahamsson*. *The Origine of Death: Studies in African Mythology*. Uppsala, 1956. Е. С. *Котляр*. *Указатель африканских мифологических сюжетов и мотивов*. М.: Восточная литература, 2009. — С. 192—259.

многие равнодушны к своим умершим. Может быть, таких племен и вовсе нет, а проявлением равнодушия антропологи ошибочно считали оставление тела на воздухе для скорейшего освобождения скелета от мягких тканей. Такие «выставления» умерших — обычай распространенный, но после экскарнации мягких тканей всегда следует та или иная форма вторичного захоронения. Если формы захоронения весьма варьируются среди неписьменных народов, то представления, связанные с миром мертвых и с участью умерших, оказываются достаточно сходными. Рассмотрим в качестве примера нанайский похоронный ритуал.

Нанайцы считают, что после смерти душа тотчас покидает тело и отправляется путешествовать по тем местам, где человек бывал при жизни. Возвращаясь в день похорон, душа садится в стороне и наблюдает за происходящим, видит хлопоты плачущих родных, но не понимает, что происходит. Душа подходит к ним, толкает их, говорит: «Я жива», но ее не слышат. Она замечает, что сидит на травинке, а та под нею не гнется. Тогда душа понимает: «Я ведь умерла» — и плачет. Она отправляется в загробный мир *бун*, но, ослабев, идет тихо, временами ползет. В лучшем случае она может добраться до преддверия иного мира — *алдан бун*, где и поселяется в ветхом шалашике, страдая от холода и голода.

Живые всячески стараются сократить страдания умершего. «Сразу же после смерти человека около него ставили угощения, их непрерывно меняли, пока умерший был дома. Затем его «кормили», когда все собирались на кладбище»; «Ответы стариков на вопрос, кормили ли они душу или тело, были неоднозначны; как правило, сейчас об этом задумываются очень редко. Все же в данном случае большинство склонялось к приоритету души»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 101.



Мы помним, что пища помещается в могилы с глубочайшей древности. Ее находят уже в мустьерских среднепалеолитических захоронениях. Но тогда она, как мы предположили, означала жизнь: ест — следовательно, живет. Старый образ сохраняется и теперь, но считается, что умерший, как и живой, должен есть постоянно, и потому перед ним меняют тарелки с лакомствами. Почему мы предполагаем различия в роли заупокойной пищи у неандертальцев Ле Мустье и современных нанайцев? Дело в том, что мустьерцы, безусловно, верили в телесное воскресение. Вся символика захоронения говорит об этом. А то, что это — первые известные захоронения в доистории, заставляет предположить, что неандертальцы сами изобрели символические формы обряда и, следовательно, ясно сознавали незримые прообразы тех образов, которые использовали (сон — пробуждение, пища — жизнь и т.п.). Нанайцы тоже хоронят своих умерших в земле, может быть, вследствие доисторического обычая, может быть, восприняв эту форму от китайцев и русских (некоторые близкие к ним тунгусские племена и сейчас предпочитают выставлять тела умерших в таежной глуши). Но в воскресение телесное они не верят, и потому похороны тела символически необъяснимы. Однако знание о том, что пища — жизнь, сохраняется и переосмысливается через образ «голодной души» покойного.

Ульчи и нанайцы очень боятся, что умерший, вернее его *на-нян*, захочет взять с собой кого-нибудь из живых. Особенно оберегают от этого маленьких детей умершего и его молодую жену, а также других беременных женщин, так как «украсть душу зародыша особенно легко». Чтобы этого не случилось, женщины и дети перепоясываются куском рыбацкой сети или металлической цепочкой. У ульчей бытует особый обряд *сирим пэгдэву*. Нитку привязывают к пальцу умершего и к его вдове или иному ближайшему родственнику, затем старуха палкой обрывает нить, приговаривая «один иди, меня не бери

к умершим, меня забудь, я останусь»<sup>1</sup>. У тунгусов в XVIII веке после поминок говорили: «Теперь расстанемся, не возвращайся, быстрее отправляйся, не думай возвращаться. Вернешься — дети будут стонать»<sup>2</sup>.

Очень сходные обычаи существуют и у иных народов. Л. Варнер повествует, например, об обычае аборигенов Арнхемленда (Северная Австралия) затягивать песнь тотемного клана, когда умирающий еще способен подпевать. С песней на устах он умирает, а близкие поют все громче. «Если мы не будем петь, — объясняли родственники исследователю, — он может вернуться, так как он будет бояться, что злые духи — *мокои* — поймают его и утащат в лесные дебри, где обитают сами. Пусть лучше придут за ним его старые пращурсы и духи-предки, возьмут его и напрямиком отведут в то священное место, где дух-основатель вышел из вечности»<sup>3</sup>.

Страх перед возвращением умершего, его неприкаянной голодной души весьма велик. Не только заботой, но и этим страхом объясняют нанайцы тщательность соблюдения ими заупокойных ритуалов и частое кормление умершего. Ульчи ежедневно в течение недели после похорон приходят на могилу кормить умершего. Чтобы сохранить с умершим физическую связь, к его косе или шапке перед зарыванием могилы привязывают нитку, другой конец которой привязан к дереву близ могилы. На дерево вешают берестяную коробочку, в которую кладут пищу. Кроме того, тут же у могилы разводят костер и бросают в него угощения. Потом ходят на могилу раз в месяц в течение года до больших поминок. Делают *атау* — ящичек, в который кладут еду и одежду умершего. Атау хранят у могилы в шалашике, потом — в амбаре. Атау, скорее всего, ставится для «телесной души» *уксуки*, хотя об этом ниже-

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 123.

<sup>2</sup> Г. М. Василевич. Эвенки. Л., 1969. — С. 226.

<sup>3</sup> L. Warner. A Black Civilization: A Study of an Australian Tribe. N.Y., 1964. — P. 403.

мурские племена уже ясно не помнят. Но с *панян* поступают они иначе. Даже сильная *панян* не может сама добраться до *буни*, она или изнемогает по дороге, или влачит жалкое существование в *алдан буни*, или вовсе возвращается.

Когда после похорон шаман камлал на могиле, он всегда спрашивал: «Ты здесь?», и если слышал ответ: «Я здесь», приглашал *панян* вернуться в дом и вселиться в специально вырезанную деревянную фигурку *пане*. Если же души на могиле не было, то шаман отпраивался за ней в потусторонний путь, находил ее, опознавал и приводил назад, домой. Дабы шаман не ошибся и не привел «чужую душу», происходил обряд опознания. Обряжая умершего перед похоронами, родственники прятали в его одежду *самогдан* — цветные лоскутки, монеты, камешки. Все это хранилось в тайне. Шаман, найдя душу, начинал вытаскивать *самогдан*, и если они совпадали, то душа была своя, и ее можно возвращать в дом. Таким образом, нанайцы не сомневались не только в материальности *пане*, но и в материальности одежд, в которые обрядили тело и двойники которых облакают *панян*. На одежду покойного на коленях нашивали даже несколько слоев ткани, так как *панян*, если устанет, будет на коленях по дороге ползти.

Наконец, поскольку обладатель *панян* умер, то и сама она считалась больной. Прежде чем вернуть душу в дом, шаман «лечил и оживлял» ее. Для этого перед домом умершего устраивают *сироча* — обтянутые тканью, парусиной, вертикально поставленные шесты, образующие подобие пирамиды. Землю в *сироча* устилают циновками, на которые так раскладывают одежду умершего, что она имитирует лежащее в одежде тело. На место каждого сустава, на место головы, печени, сердца шаман возлагает по одному из девяти камушков. Положив каждый камень — *тавогда*, троекратно камлает над ним, чтобы камень оживил данный орган. Затем полуметровым жгутом сухой травы — посохом *богдо* шаман «чистил» грудь и горло души, приговаривая: «Надо тебе помогать, чтобы мы

были спокойны, чистим тебя богдо, разных гадов, кровь из горла вычищаем, будет у тебя чистое дыхание». Затем шаман призывал птиц иного мира, сидящих на девяти ветвях мирового древа, и они также «чистят» душу, после чего «чистым горлом» душа могла говорить, и действительно слышался тихий голос. После этого в течение года, пока душа живет в доме, родственники могут беседовать с ней<sup>1</sup>.

В этих обрядах есть много древних, архаических черт, которые указывают, что когда-то действия осуществлялись не над душой, но над телом покойного. Это были элементы похоронных ритуалов, призванных воскресить тело умершего в небесном мире. И древнеегипетский, и ведический заупокойные обряды, о которых мы еще будем говорить, поразительно напоминают нанайские «поминки» — *хэргэн*, но в этих древнейших исторических традициях речь идет о теле. Его очищают, его восстанавливают «по суставам». В доисторических погребениях верхнего палеолита и неолита мы встречаем ту же символику «собирания тела». Но современные неписьменные народы не имеют веры в телесное воскресение, утратили ее, а сам заупокойный ритуал, из-за присущей ему консервативности, во многих чертах сохранился, будучи перенесенным на душу, которая в чистке и оживлении вряд ли нуждается.

Однако вернемся к нанайскому обряду. Подобно всем душам, душа умершего нуждается в теле, и шаман возвращает ее в тело, но не в былое, преданное земле, а в *пане* — деревянную фигурку 12—15 см высотой, укрепленную на квадратной подставке. Поймав душу, опознав ее, почистив и оживив, шаман «вдувает» ее в *пане* (обряд *пук-синг*): «Теперь ты дома, будешь сидеть на своем месте, кушать». В фигурке даже делается специальное отверстие, куда время от времени вставляют раскуренную трубку покойного. *Пане* на год возвращает умер-

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 157–158.

шего в мир живых. Обряд этот проводят на седьмой после смерти день.

Подобные же обряды возвращения умершего в дом имеются у многих сибирских народов. У ненцев, например, вдова делает куклу, одевает ее в одежды умершего мужа и спит с ней от полугода до трех лет. Перед фотографией умершего (в которой находится его душа) регулярно ставится в это время тарелка с едой.

Приблизительно через год после смерти проводится главный заупокойный обряд нанайцев — *каса*. Смысл этого обряда — окончательные проводы умершего в *буни*. *Каса* могут проводить только самые сильные шаманы, которые есть далеко не в каждой деревне. Их так и именуют — *касатысама*.

Обряд начинается со строительства *итоана*. Итоан строится из тонких жердей и в него помещают куклу *мугдэ*, изображающую покойного и сделанную из его одежды. Сверху итоан покрывается куском парусины. В итоане совершается важное действо — шаман «пересаживает» душу умершего из *пане* в *мугдэ*. При этом в камлании *итоан* предстает не хрупким временным сооружением, но мощнейшей «вечной» постройкой:

Обнимешь — становится в семь обхватов.  
Возьмешь — семь обхватов!  
Крыша — из китовой кожи,  
Стропила — из китовых ребер,  
Жир лампы — из китового сала<sup>1</sup>.

Эта постройка по описанию очень напоминает гробницы мегалита и верхнего палеолита. Семиобхватные стволы в качестве бревен, кожа, кости и жир огромного морского зверя — как строительный материал и топливо для лампы. А на са-

---

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 160.

мом деле кита в нанайском *итоане* и близко не видно и никакая лампада там не зажигается. Подобно тому как ориньякские охотники клали в могилы кости и черепа мамонта, покрывали склепы лопатками и шкурами этого мощного зверя, жители Тихоокеанских прибрежий, видимо, в доисторические времена употребляли китовую шкуру и кости. Для них кит являлся образом высшего Бога, принимающего под Свою защиту умершего. Горевший в лампаде китовый жир символизировал восхождение умершего в горня, к Тому существу, земным образом которого кит являлся. Этот последний обычай возжигания жира, взятого от принесенного в жертву животного, символизирующего Творца, очень вероятно, был распространен в доисторические времена. Но следы его археологическими методами практически не обнаруживаемы. Ныне только шаманская песнь напоминает о древнейшем ритуале.

Очень напоминают верхнепалеолитические похоронные обряды и обычаи индейцев *коги*, живущих в горах Сьерра-Невада де Санта Мария в Колумбии. К. Рейшель-Долматова оставила описание похорон девочки, свидетелем которых она являлась в 1966 г. Колдун — *мама* — долго выбирал место для могилы, совершая особые ритуальные телодвижения. Когда наконец место было определено, то, став над ним, *мама* провозгласил: «Вот — селение смерти, вот — обитель смерти, вот — утроба смерти. Я открываю обитель. Обитель затворена, и я открываю ее». Затем он объявил: «Обитель отворена» — и указал место, где копать могилу. Девочка была облачена в белый саван, который сшил ей отец. Мать и бабка все время тянули погребальную песню почти без слов. На дно могилы положили зеленые камни, морские раковины и большую раковину гастропода. Затем колдун с девятой попытки поднял тело девочки (до этого он делал вид, что тело слишком тяжело для него) и положил его в могилу головой к востоку в эмбриональной позе на левый бок. Через два часа обряд был закончен, «обитель закрыли». Этнографу объяснили, что морские

раковины — это родственники девочки, а раковина гастропода — ее муж в мире умерших. Если не положить эти раковины, она будет скучать по оставшимся в живых родственникам, и они могут умереть; если не положить раковину-мужа, то она, когда подрастет на том свете, захочет замуж, и какой-нибудь юноша из племени может тогда умереть<sup>1</sup>. Так ли понимали кроманьонцы смысл помещения в могилу раковин и иных предметов или иначе, чем индейцы *коги*, но археологически Брюнское захоронение ориньяка выглядит очень сходно с могилкой в Колумбийских горах Сьерра-Невады.

Примечательно, что из дома в итоан *пане* переносил обязательно чужеродец, а родственники плакали и делали вид, что хотят помешать ему. Шаман уговаривал душу не плакать и быть спокойной. Сами нанайцы объясняют обычай тем, что душа может сердиться на родных, избавляющихся от нее, и поэтому поручают вынос чужаку. Подобный обычай распространен широко. Дж. Гуди, например, сообщает, что среди говорящих на языке вольта племен Нигера «похороны никогда не осуществляются близкими покойного», но соседями, которые не должны принадлежать к тому же роду или клану»<sup>2</sup>. Действительный смысл этих установлений неясен, но они, по всей видимости, имеют ту же природу, что и матримониальные табу внутри клана. Антропологи склонны объяснять последние стремлением исключить генетически неблагоприятные кровосмешения, но, возможно, причина табу менее биологична, о чем говорит аналогичная практика заупокойного обряда.

Несколько дней душа жила в *итоане* в кукле *мугдэ*, а шаман ежедневно камлал для нее. Наконец, все были готовы к главному действию — окончательному уходу души в буни. Перед за-

<sup>1</sup> C. Reichel-Dolmatoff. Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Maria // Razon y Fabula. Revista de la Universidad de los Andes. N 1. 1967. — P. 55—72.

<sup>2</sup> J. R. Goody. The Social Organisation of the LoWiilli. L., 1956. — P. 100.

падным входом в *итоан* воздвигали столб — *дарин дани* с прибитыми на разной высоте поперечными планками, видимо, символизировавшими небесные уровни. Во всем облачении шаман с луком и стрелами в руках поднимался по столбу, а затем незримо воспарял в поднебесье вместе с духом-помощником — птицей коори. Считается, что он так обозревал путь в бун и заодно узнавал полезные для общества факты — когда ждать половодья, где кочует соболь и т.п. Затем шаман спустился, запрягал свои невидимые сани-нарты, сажал в них мугдэ, и незримые же ездовые животные мчали седоков в иной мир. Перед окончательным отбытием душа прощалась с живыми родственниками, ей опять чистили горло, опять оживляли. Душа говорила «по-птичьи», куковала — *кэку*, шаман, камлая, переводил ее речь. Когда прощание оканчивалось, шаманские нарты устремлялись в иной мир. Сначала путь шел по земле, по знакомым всем родственникам сопкам, рекам, таежным увалам. Потом путешественники проходили сквозь узкую дыру в земле и попадали в инобытие<sup>1</sup>.

Отметим, что, хотя бун располагался на западе «под землей», с *дарин дани* шаман для чего-то воспарял, подобно орлу, в поднебесье и, лишь спустившись, вез души «куда следует». Указание наилучших мест будущей охоты — почти наверняка вторичная рационализация этого акта камлания. Смысл его, думается, в ином: небесный полет — это воспоминание былого пути умершего к Небесному Отцу, который ясно виден в древнейших письменных традициях III тысячелетия до Р. Х. и в доисторических погребениях. Но с забвением Отца потерял смысл и путь в вершины неба. Характерно, что нанайцы не имеют единого мнения относительно смысла обряда *каса*. «Одни считали, что все действия совершались с душой умер-

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 164. Представление об «узкой дыре», видимо, восходит к обрядам возвращения в лоно Матери-Земли тела умершего, к воспроизводящей женские креативные органы мегалитической гробнице.



шего... Другие — что с родными попрощался сам «оживший покойник»»<sup>1</sup>.

Весь обряд *каса* очень напоминает ритуалы вторичного погребения, сохранившиеся кое-где до настоящего времени (например, среди мерина Мадагаскара<sup>2</sup>). А поскольку нанайцы давно уже не практикуют эксгумацию, они производят все обряды *каса* с куклой покойного и колеблются относительно возможности его полносоставного оживления, что когда-то являлось главным смыслом заупокойного ритуала.

В огромном костре перед итоаном сжигаются все вещи умершего, «нужные ему в иной жизни». Опять же — предание огню — воспоминание о небесном местопребывании души. Жертвы в подземный мир приносятся иначе, например, возлияниями на землю (греческий культ героя).

У самых архаичных племен сохранилась лучшая память о небесном пути умерших. Австралийцы кулин полагают, что души поднимаются по лучам заходящего солнца<sup>3</sup>. Племена долины Герберттривер верят, что умершие поднимаются в иной мир по Млечному Пути<sup>4</sup>. Но многие более «развитые» народы Океании и Америки считают, что на небо идут только герои и колдуны. Остальные души остаются бродить по земле или отправляются на запад, иногда с очень четкой топографической привязкой — аборигены Арнхема, например, отводят душам своих умерших соплеменников острова Торресова пролива<sup>5</sup>. Наконец, местом обиталища простых душ может быть и преисподняя. У новозеландских маори только избранные вожди поднимаются на небо, все прочие уходят «за оке-

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 161.

<sup>2</sup> M. Block. Placing the Dead. L, 1971.

<sup>3</sup> A. W. Howitt. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904. — P. 438.

<sup>4</sup> A. W. Howitt. The Native Tribes ... L., 1904. — P. 431.

<sup>5</sup> R. M. Berndt, C. H. Berndt. The World of the First Australians. Chicago, 1965. — P. 416 ff.

ан». У нанайцев такое посмертное неравноправие почти отсутствует. В подземный мир — буни идут все без изъятия — и шаманы, и нешаманы. Только для древних героев делается исключение. Устроитель мира Хадау, застреливший «лишние солнца», испепелявшие на земле все живое, и его жена Мя-мелди живут на высшем, девятом небе.

Социальная сегрегация заупокойных миров вряд ли существовала в доистории. Это — благоприобретенное верование. Оно оставляет за лучшими то право, которым раньше пользовались все. Это как бы монархия наизнанку. Вскоре мы узнаем, что древний царь-спаситель спасал подданных в его собственной плоти, являлся ритуальным посредником при восхождении людей в небесный мир. Вождь и шаман, служа людям здесь, вовсе не склонны обременять себя соплеменниками в загробных странствиях. Они уходят одни, пользуясь своей магической силой и мощью посвящений. Но при забвении Бога преимущества небесного пути постепенно утрачиваются. Почему на небе лучше, чем на западе, в преисподней? И вот память о небе остается только элементом камлания или исключительной судьбой древнего героя. Стремление к Небу угасает.

Представления о том, что мир мертвых находится под землей, в «преисподней земли», возникли, скорее всего, как переосмысление древнейшего похоронного обычая. Мы помним, что обряд предания тела умершего земле был характерен уже для неандертальцев, но тогда он, судя по всей символической структуре захоронения, имел совершенно ясный смысл: тело-земля превращается в землю, возвращаясь в земную материнскую утробу, дабы «в день оный» возродиться, вернуться к жизни от сна смерти. И если среднепалеолитические захоронения лишь намекают на веру в небесное воскресение, то верхнепалеолитические «фрески» и мегалитические курганы свидетельствуют о надежде людей на посмертный небесный путь с полной безусловностью. Подобно материнской

утробе, земля — только временное прибежище умершего, его будущая жизнь связана не с преисподней земли, а с сияющим божественным небом.

Однако для обыденного религиозного сознания мир могилы мог связываться с потусторонним миром мертвых, и, чем больше забывают люди о Небе, тем решительней они посмертное существование соединяют с подземным бытием. «Преисподняя» становится обиталищем мертвых по той простой причине, что тела опускают в глубины могилы. Первоначальная символика погребения при этом забывается. Небесный и подземный миры начинают разделяться, например, в Древнем Египте, видимо, только во II тыс. до Р. Х. До того инобытие понималось как нечто единое, и притом небесное. В Текстах Пирамид умершие возносятся на небо.

Но если для исторических народов Небо остается желанной целью, то у народов неисторических им очень часто совершенно пренебрегают. Умершие уходят под землю. Нанайцы и ульчи при этом уверены, что «подземный мир» во всем сходен с земным, разве что побогаче зверем и рыбой. «Буни расположен на западе под землей, умершие живут там так же, как и на земле, — в домах, рыбачат в Амуре, охотятся в тайге»<sup>1</sup>. Души каждого рода обитают отдельно в своем подземном мире. Многие респонденты рассказывали А. Смоляк, что в буни нет никакого бога, и порядок там поддерживают умершие старцы. Для североамериканских индейцев мир мертвых также не отличим качественно от мира живых. Избегая прямого слова «он умер», индейцы обычно говорят: «он ушел в места, богатые дичью», «отправился в поля большой охоты».

Не в состоянии отказаться, подобно многим из современных европейцев, от инобытия как такового, неписменные народы в своем обезбоженном мире упрощают тот свет до простого отражения «света этого». Ведь именно Творец ми-

---

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 23.

ра делает инобытие действительно иным: здесь мы живем среди сотворенных сущностей, там оказываемся перед Сущностью творящей, в абсолютном бытии Которой все наши мысли, слова и действия не могут не явить свой подлинный смысл соответствия или несоответствия замыслу Творца. Забывая о Творце, люди и тот мир лишают его инакости, а следовательно, он становится лишь зеркалом, отражением посюсторонней повседневности: «Добравшись до входа в буни, шаман останавливается, пропуская вперед души (умерших, которые он привез с касы-поминок. — А. З.), смотрит, что там, за «порогом», видит души усопших родных, живущих, как и на земле, в обычных домах обычных деревень, рыбачащих в реке...»<sup>1</sup>.

Задерживаться в буни шаману, однако, опасно. Хотя мертвые встречают его с распростертыми объятиями, расспрашивают об оставшихся на земле родственниках, следует немедленно уходить. Иначе буни мог поглотить шамана навсегда. Более того, отправляясь в буни, шаман всегда прикидывался не собой. Он называл иное имя, говорил, что происходит из другого рода, проникал в буни, «замаскировавшись» (это слово любят употреблять теперь нанайцы) «под черта» или «какого-нибудь зверя». Надо было обманывать и духов инобытия, и души обитающих в буни умерших. Иначе — смерть. А умирать шаман не хочет. Как бы ни был хорош тот мир, как бы ни кипели там многорыбием воды, подлинным миром является этот, земной мир. И, оседлав духа-помощника — птицу коори, в сопровождении иных духов-помощников шаман в полубессознательном состоянии возвращается на землю. Обряд каса очень труден даже для опытного колдуна.

Предпочтение земного мира потустороннему — общее явление у неписменных народов, роднящее их с нами, современными европейцами, и существенно отличающее от боль-

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 164.

шинства народов религиозных цивилизаций. Мысль о том, что земная жизнь — сон, а смерть — пробуждение, отчасти может быть понятна самым архаичным дикарям — аборигенам Центральной и Южной Австралии или обитателям Терра дель Фуего (Огненной Земли), для которых смерть — возвращение к вечному духу-создателю, но никак не более «развитым» неписьменным народам.

Однако «дурная бесконечность» лишнего Бога инобытия не может не смущать своей бессмысленностью. Неписьменные народы, делая иной мир отражением земного, вынуждены вносить в него характерные земные явления — старение и смерть. Да, в буни тоже стареют и умирают, как и на земле. А что потом? Умерев в буни, панян переходит в потусторонний мир потустороннего мира, именуемый нанайцами *холиочоа*. Но и там душа не остается навечно. Вечность — категория, хорошо понимаемая австралийцами, — вообще остается вне умственных возможностей развитых племен, для которых единственно возможен повседневный опыт конечности любого процесса, имеющего начало. В холиочоа душа в конце концов тоже дряхлеет и умирает, чтобы возродиться на земле в виде травы, цветка, животного или человека, объясняли Анне Смоляк нанайцы селения Дада<sup>1</sup>. Трудно сказать, исконные ли это верования или переосмысленная, лишняя нравственного стержня, идея буддийской сансары (метемпсихоза), заимствованная у китайцев и монголов.

У другого тунгусского народа, эвенков, вечное возвращение души меньше напоминает южноазиатскую сансару. В истоках родовой реки, текущей в наш мир из инобытия, вечно пребывает одна из душ человека — *маин*. Туда же после смерти человека шаман отвозит и личную душу — панян (*ханян* у эвенков). Соединяясь с маин, ханян превращается в *оми* — душу-птичку, возвращается на землю и воплощается при зача-

---

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 123.

тии сородича<sup>1</sup>. Представления о маин весьма напоминают духов-создателей (тотемных предков) австралийских аборигенов. Типологически и тотемный предок, и родовая душа маин выполняют одну и ту же роль, позволяя сохранить веру в инобытие, исключив веру в Бога-Творца. Вместо Бога источником жизни индивидуальной становится жизнь родовая, персонализированная в тотеме, а Творец при этом беспрепятственно может быть «вынесен за скобки».

«После смерти перерождение вернет человека, как надеются, назад в его былой род, — пишет знаток африканских верований Джонатан Парриндер, — и главное, он вновь сменит холодный мир теней на теплую, залитую солнечным светом землю»<sup>2</sup>. Вечное возвращение на землю личной души умершего фактически является главным эсхатологическим упованием очень многих неписьменных народов.

Но земная жизнь все же далека от совершенства. Ее сопровождают бесчисленные тяготы, болезни, заботы. Иной формой преодоления смерти, нежели вечное возвращение на землю, может быть постоянное возрождение в мире духов. «Когда они замечают, что постарели, они сбрасывают свою морщинистую дряблую кожу и появляются с телом, покрытым гладкой кожей, с черными кудрями, здоровыми зубами, полные сил. Таким образом, жизнь их состоит в вечном обновлении, омоложении — вкупе со всем тем, что дает молодость от любви и наслаждений», — пишет Бронислав Малиновский о заупокойных представлениях островитян северо-западной Меланезии<sup>3</sup>. Как можно заметить, меланезийский вариант — лишь улучшенная форма варианта тунгусского или африканского. Иной жизни, иного наслаждения, кроме данно-

<sup>1</sup> Г. М. Василевич. Дошаманские и шаманские верования эвенков // Советская этнография. 1971. № 5. — С. 55.

<sup>2</sup> E. G. Parrinder. HR.II. — P. 567.

<sup>3</sup> B. Malinowski. La vie sexuelle des savages du Nord-Ouest de la Melanesie. P., 1930. — P. 409.

го в их земном опыте, неписменные народы почти никогда не ведают. И потому инобытие становится для них зеркалом, обращенным к земному миру. «Даже небесный мир Божий, если и имеется (в африканских религиях. — А. З.), является не чем иным, как расширенной и улучшенной копией нынешней земной жизни», — указывает Джонатан Парриндер<sup>1</sup>.

Но попасть в этот давно знакомый и уютный «мир иной» не так-то просто. Сама по себе душа не имеет сил до него добраться и, поблуждав тропами инобытия, или затеряется, так и не достигнув желанной цели, страдая от холода, голода и жажды, или вернется назад, в мир живых, превратившись в зловредного духа. Помочь душе может только шаман, его духи-помощники, его магические знания. Это он провожает душу и с удобством доставляет ее в потусторонний мир. В Индонезии он пользуется для этого лодкой, в Сибири — упряжными санями. Иногда, как, например, в Австралии, большое значение имеют прижизненные посвящения умершего. Только посвященный в таинственное общение с духом-тотемом, окропивший, подчас собственной кровью, его земной образ-воплощение, может обрести в нем и с ним истинную вечность.

Но и посвящения, и шаманская наука относятся к области знания. А вот иного, праведной жизни, нравственного земного существования, от усопшего почти никогда не требуется в религиозных представлениях неписменных народов. Будущая жизнь души не зависит от земной жизни ее обладателя. Подробно рассказывая Анне Смоляк о своих заупокойных верованиях, нанайцы и ульчи ни словом не обмолвились о тех нравственных требованиях, исполнение которых открывает перед панян двери буни. И это не оплошность ученого или забывчивость его респондентов. Таких требований действительно нет. Каждый, кого проводили в иной мир как надо и кто по-

---

<sup>1</sup> E. G. Parrinder. HR.II. — P. 567.

лучил при жизни надлежащие посвящения, обязательно доберется до «полей большой охоты».

«Никакие нравственные обстоятельства не влияют на успех в достижении мира мертвых и в присоединении к иным душам. Наказание за грехи отсутствует, и единственное, что подвергается проверке, так это уровень посвящений. Если и имеются различия в посмертном бытии душ, то они всецело проистекают из тех ритуалов, в которые они вовлекались, и из тех религиозных познаний, которые они получили при жизни. Иными словами, посмертное существование зависит от степени их посвященности, — констатирует Мирча Элиаде в книге „Австралийские религии“, говоря не об одних только австралийцах, но и об иных неписменных народах. — Одна из главнейших особенностей архаических представлений о смерти и посмертном существовании — это безразличие к нравственным ценностям. Представляется, что в этом отношении нравственность существенна исключительно для людей, пребывающих в воплощенном состоянии, но не существенна в состоянии посмертном, являющемся исключительно „духовной“ формой бытия. Эта „духовная“ форма в первую очередь чувствительна к силе ритуалов и к „спасительному знанию“, приобретенному на земле живых»<sup>1</sup>.

К этому в целом очень верному указанию виднейшего религиоведа есть, однако, что добавить. О том, что посмертный этический индифферентизм есть представление архаическое, то есть наидревнейшее, говорить следует с большой осторожностью. Мы не можем непосредственно судить о тех мотивах, которыми руководствовались ориньякские охотники, земледельцы Чагал Хьююка или строители мегалитических комплексов, когда с невероятным тщанием и трудолюбием погребали останки своих умерших соплеменников, считали ли они

<sup>1</sup> *M. Eliade. Australian Religions: An Introduction. Ithaca: Cornell Univ. Press. 1973. — P. 171–172.*



исполнение нравственного кодекса непременным условием достижения блаженной вечности или, подобно сегодняшним нанайцам и австралийцам, полагались на посвящения и услуги опытных колдунов.

Целый ряд косвенных свидетельств намекают на правильность первого ответа, на то, что суд совести, нравственный закон был в те далекие времена важен в определении посмертной судьбы. Бог — не великий шаман, а творец мира, жаждущий от своих созданий следования тем законам, на которых Он основал его. Эти-то законы и являются для нас в виде нравственных норм. Понятно, что если смерть есть путь от творения к Творцу, от земли к Небу, то на этом пути значение нравственной качественности не может не возрастать. Перед Совершенным, пред лицом Божиим не может быть ничего грешного, нечистого. Суд совести, великий посмертный суд — обязательное условие для вхождения в небесное бытие, для приобщения к божественным качествам вечности и всемогущества. Если горяча и действенна вера в Небесного Отца, зовущего в свои обители земных чад своих, то в таком народе мы обязательно обнаружим и убеждение в потребности высоких нравственных достоинств для вхождения в эти горние жилища. Если же вера в Творца отсутствует или почти исчезла, то исчезает и посмертный нравственный суд.

Чтобы войти в будущее, где Бога нет, не требуется послушание Божественному закону, ибо к чему исполнять закон Того, Кого все равно не чтишь, к Кому все равно не стремишься? Ворота нравственного закона ведут к Творцу этого закона, но если ты не чтишь Творца и не ищешь пути к Нему, то равнодушно проходишь *мимо* запечатанных ворот, не замечая их даже, держа путь в мир, где Бога как бы и нет.

Если верно было наше предположение, что доисторические люди знали Бога-Творца и напряженно стремились к Нему, то посмертный нравственный индифферентизм был им чужд. Как и в других случаях, проверить это мы сможем, рас-

смотря вскоре религиозные представления древнейших письменных цивилизаций, их отношение к смерти, загробному суду и нравственному закону.

Но, с другой стороны, если в современных неписменных обществах мы встретим решительное и безусловное исполнение нравственных норм, то нам придется сказать, что нравственность земная имеет земное же происхождение и с алканием вечности никак не связана. Если же мы столкнемся с иным, с фактической слабостью чувства нравственного долга в среде неписменных народов, то тогда наше предположение о влиянии «вынесенности Бога за скобки» и для судьбы этого мира получит подтверждение, а эсхатологический этический индифферентизм окажется явлением вторичным и приобретенным.

## НРАВСТВЕННЫЙ ИМПЕРАТИВ В РЕЛИГИЯХ НЕПИСЬМЕННЫХ НАРОДОВ

Область нравственности столь же необъятна, как и сам мир. Во многих обществах религиозные законы, определяющие существование человека, занимают многие тома. Но и общества нерелигиозные, например современные европейские, также основаны на законе, и законы эти также занимают подчас десятки томов. Имеется ли разница между законом религиозным и нерелигиозным по существу? Или же религиозный закон есть такая же точно регламентация социальной действительности, только основанная, из-за примитивности древних, на «вымышленном божественном авторитете», который в современном позитивном праве заменяется авторитетом самого закона, авторитетом народа, избранные представители которого утвердили эти законы, и, наконец, всеобщим сознанием того, что без законов общество погрузится в пучину анархии и произвола, деградирует и погибнет? И действительно, позволив убивать, безнаказанно присваивать чужое имущество,

насиловать, общество разрушит само себя. И потому нет ни одного общества, где насилие или воровство не считалось бы преступлением, требующим наказания. Религиозные общества неотличимы тут от обществ современных нерелигиозных.

Но есть области права, которые актуальны только в обществе религиозном и быстро отмирают по мере его секуляризации. Все то, что не приводит к ущемлению прав других, дозволено. Это, опять же, всеобщий принцип. Но вот права человека и формы их нарушения понимаются в различных обществах несходно. Возьмем пример. До самого конца XIX столетия законы Российской империи требовали за скотоложство ссылку на поселение в отдаленные места Сибири (ст. 997). Законы эти давным-давно не применялись, но они сохраняли свою юридическую силу. Почему? Потому что подобные же законы имелись в Ветхом Завете. А Пятикнижие иудейское тут вполне соответствовало большинству других древних религиозных уложений. Совокупление — превращение двух в «одну плоть», таинственное, но вполне реальное соединение. Совокупляющийся с животным становится одно целое с ним, то есть уже перестает быть вполне человеком. Равно и животное перестает быть вполне животным. Это — какие-то новые страшные существа, и «это гнусно» [Лев.18, 23]. Потому скотоложец, как не человек, должен быть изгнан из среды народа или даже уничтожен, как извративший свою природу, а животное, с которым он соединялся, также должно быть убито.

Но подобный закон ныне нигде в Европе не действует. Почему? Во-первых, позитивное право не признает идеи превращения двух существ в одно в результате брачного соединения. Ведь эта целокупность незримая, физически оба сохраняют свою автономность. В нее надо верить, а все, что касается веры, отвергается секулярным сознанием. Во-вторых, с точки зрения религиозной, содомит-скотоложец не

только не вполне человек, он еще и святотатец. Человек — образ Божий. Может ли образ Божий сливаться с образом звериным? Не есть ли это великое святотатство? А это вызывает следующую цепь рассуждений. Поскольку все люди произошли от единого предка, все являют собой опять же таинственное, но единство, то святотатец не себя только оскверняет и отвращает от Бога, но и портит всех людей, а в первую очередь своих близких, своих соплеменников. И потому он должен быть наказан, казнен именно этими соплеменниками, которые в самом акте казни демонстрируют, являют Богу, что они разрывают с казнимым узы родственной близости и потому надеются, что последствия его злодеяний не падут на их головы. Общество, члены которого не верят в Бога и в таинственное единство рода человеческого, в то, что грехи одного на других «нападают», такое общество, понятно, и не считает преступлением святотатство само по себе. Вот если святотатец оскорбил своим поведением религиозные чувства верующих, тогда он виноват перед этими людьми. А если он святотатствует втихомолку, то это личное его дело, оно никого не касается.

Иными словами, позитивное право отличается от религиозного не тем, что первое наказывает действия, причиняющие ущерб другим, а второе — и себе самому. Это не так. Никакое религиозное право не накажет человека, если он, упав, сломал ногу или разорился на торговых операциях. Но сфера ущерба другим в религиозном обществе шире, а зависимость всех от всех разносторонней, чем в обществе нерелигиозном.

В первую очередь из позитивного права вымываются нормы, связанные с отношениями, которые никому не приносят ущерба материального или морального из лиц, формально вовлеченных в «дело». Скажем, если мужчина пытается учинить над женщиной насилие и добиться от нее близости, это преступление. Но если женщина охотно идет на близость

с мужчиной, преступления в том не усматривается. Эти действия женщины могут принести огорчения ее матери, мужу, сопернице, жене сближающегося с ней мужчины, но все это неважно. В позитивном праве каждый человек автономен и свободен. Дольше других существовали нормы, определяющие права обманутой стороны при измене супружеской, так как тут могут быть вовлечены в дело дети, имущество, брачный контракт, но и в этой сфере позитивное право все больше и больше предпочитает воздерживаться от вмешательства. А уж судить юношу и девушку за добрачные интимные отношения сейчас в Европе и вовсе никому не придет в голову, хотя в Индии или на мусульманском Востоке такие отношения, будучи раскрытыми, скорее всего, обернутся общинным судом и гибелью Ромео и Джульетты. Потерявшую до брака невинность девушку у курдов Анатолии, как правило, убивает родной отец или старший брат, так как она «осквернила весь род».

Варварство? Быть может. Но вполне религиозно объяснимое. Род ведь не только сиюминутная данность. Он протяжен во времени. Умершие предки нуждаются в молитвах и заупокойных жертвах, совершаемых потомками. Потомки — в благословении отцов. Только правильные «законные» отношения полов приводят к рождению достойных детей, которые будут возносить молитвы и молитвы которых «взойдут на слух Богу». Рожденные от неподобающих союзов ухуждают род, вызывают его духовную деградацию. В конечном счете, от такой деградации пострадают и умершие уже отцы, и нерожденные еще дети. Род, как путеводитель к Богу, к вечности, не исполнит тогда своего назначения. Понятно, что там, где таких задач перед родом не ставится, эти ограничения свободы в получении удовольствий будут рассматриваться как излишние и отменяться. Это и произошло в Европе за последние столетие-полтора. Секуляризованный европеец избавился от «средневековых предрассудков», «приводящих

Нравственный императив в религиях неписменных народов к закомплексованности». Религиозные общества Востока подражать ему в этом не спешат.

Если гибнет закон, то род весь  
Погружается в беззаконье.  
С воцарением беззаконья  
Развращаются женщины рода;  
Когда женщины рода растлились,  
Наступает всех варн смешенье.  
Варн смешенье приводит к аду  
Весь тот род и губителей рода,  
Ибо падают в ад их предки  
Без воды и без жертвенных клецек.

[Бхг. 1, 40-42]

Эта индийская мудрость очень точно иллюстрирует логику религиозного права. Именно та область межличностных отношений, которая в современном праве не подлежит специальному регулированию, именно она и отличается в наибольшей степени не только общества религиозные от современных европейских, но и от неписменных магических.

Рядом с деревнями кастовых индусов в Ассаме в горных селениях живут неписменные народности гаро и нага. Брачно-семейные отношения индусов-ассамцев отличаются крайней строгостью. Но о гаро и нага подобного сказать нельзя. У этих племен практикуется полная свобода добрачных и внебрачных отношений. Ритуальные законы воспрещают лишь кровосмешение. Этот запрет вообще характерен как эффективно исполняемая норма обычного права для практически всех неписменных народов. Поэтому с пяти — семи лет дети не живут в семьях: мальчики переходят в специальные мужские дома, а девочки селятся у одиноких старых женщин.

Мужской дом у нага — *ариджу* — самое выдающееся сооружение в деревне. Здесь живут мальчики и юноши отдельно

от семьи до вступления в брак, то есть до 20—25 лет. Днем они помогают родителям на полях, питаются от домашнего очага, но остальное время проводят в ариджу. Хотя обычно мужской дом считают средством избежать кровосмесительных связей, в действительности мужские дома напоминают функционально организацию ученичества у кастовых индусов. И здесь и там мальчики с пяти — семи лет и до женитьбы живут вне дома. Но у нага — среди сверстников, а у индусов — в семье учителя. В первом случае такая жизнь приводит к горизонтальной социализации, вовлеченности в сообщество сверстников для дальнейшего встраивания в племенную жизнь, так как семья затрудняет вхождение в общество, отгораживая подростка стенами внутрисемейных связей. Поэтому эти связи принудительно рвутся и ребенок «дефамилизируется» в ариджу.

У кастовых индусов ученичество (у буддистов Индокитая и Цейлона — временный уход в монастырь) служит достижению несколько иной цели. И тут необходимо разбить стены семейных связей, но не для социализации, а для спиритуализации подростка. Дом родителей слишком гармоничное целое, пронизанное токами душевной любви, чтобы научиться в нем алканию вечности. Домашняя религиозность легко подменяется благочестивым бытом. Чтобы юноша не довольствовался этим, а нашел подлинное общение с Абсолютом, и уходит он в дом учителя, у ног которого познает «священные истины ариев». Только получив эту «прививку вечности», может он стать домохозяином и правильно продолжить род. От молодежи нага никто решения таких высоких задач не требует. Потому и принципиально различно отношение к сфере интимных отношений во время ученичества. Важнейшим объектом индуистского ученика является обет полного полового воздержания. У обитателей ариджу иначе:

«По мере того как мальчики взрослеют, их все больше начинают интересовать отношения с девушками... Пребы-

вание в мужском доме не является препятствием для свободного общения с девушками. В сущности... в этих домах ночуют в основном мальчики младшего возраста, а старшие проводят ночи со своими избранницами. Что касается девушек ао (одно из племен нага. — А. З.), то в прошлом было принято, чтобы они ночевали небольшими группками (по двое или по трое) в пустующих домах одиноких старых женщин, которые готовы были предоставить им место. Здесь их по ночам навещали возлюбленные. Такое свободное общение молодежи всерьез не осуждалось традиционным обществом ао»<sup>1</sup>.

У гаро Мегхалайи отношение к доброчным связям совершенно аналогично нага. Индийские исследователи не без удивления отмечают, что взрослые ни в малой степени не считают сексуальную жизнь чем-то таким, что надо скрывать от детей. «В присутствии малышей говорят о сексе столь же свободно, как если бы речь шла о солнечном свете или дожде. Чтобы унять непослушного мальчика, ему могут пригрозить кастрацией»<sup>2</sup>. И за юношами, и за девушками родители не осуществляют никакого надзора. Стоит ли удивляться, что в таких обстоятельствах «половые связи начинаются с достижением зрелости»<sup>3</sup> просто как удовлетворение одной из функций организма.

В соседнем индуистском обществе Ассама или мусульманском Бангладеш (гаро живут между ними) все это совершенно немыслимо. Конечно, и там ходят по деревням сплетни о су-

---

<sup>1</sup> С. А. Маретина. Воспитание и обучение детей и подростков у двух горных народов Северо-Восточной Индии // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983. — С. 141; *The Nagas in the XIX Century*. Oxford, 1969. — P. 324.

<sup>2</sup> М. С. Goswami; D.N. Majumdar. *A Study of Social Attitudes among the Garo* // *Man in India*, 1968. Vol. 48. — № 1 — P. 58.

<sup>3</sup> С. А. Маретина. Воспитание и обучение... — С. 127.



прудеских изменах и добрачных связях, но если сплетни оказываются реальностью — всегда наступает скорая и жестокая расплата. Впрочем, в 95 случаях из ста сплетни так и остаются досужими пересудами, не имеющими под собой никаких оснований. Даже в крупном университетском городе Южной Азии почти никогда не встретишь целующуюся парочку. Публично демонстрировать свои чувства не принято и у супругов, «так как сексуальная любовь не считается проявлением высокой духовности»<sup>1</sup>.

Среди сингалов — древнего письменного народа, исповедующего буддизм, — «женщины не любят признаваться, что вступили в брак по любви, во всяком случае, показывают, что стесняются этого: традиционный брак, устроенный родителями, считается более приличным. Впрочем, женщине (по представлениям сингалов. — А. З.) вообще пристало быть стеснительной, особенно в том, что касается сексуальных отношений... Добрачные половые связи осуждаются; до недавнего времени строгий контроль родителей делал их почти невозможными. Теперь бывают исключения; такие пары впоследствии обычно женятся»<sup>2</sup>. Разводы среди сингалов очень редки.

«У большинства африканских народов, — пишет знаток обычного африканского права Ирина Синицына, — супружеская неверность мужа (без отягчающих обстоятельств) поводом к разводу вообще не является. Речь идет лишь о неверности женщины. Как правило, в этом случае основанием признаются только неоднократные внебрачные связи или постоянная связь с другим мужчиной. Нарушение права коллектива на детородные функции жены и на ее труд в общине ставит под сомнение и брачный договор»<sup>3</sup>. Перво-

<sup>1</sup> Н. Г. Краснодарская. Дети и их воспитание в сингальской среде (Шри-Ланка) // Этнография детства... — С. 170.

<sup>2</sup> Там же. — С. 169.

<sup>3</sup> И. Е. Синицына. Человек и семья в Африке. М., 1989. — С. 114.

классный знаток обычного права народов Танзании Г. Кори специально отмечал, что «неверность редко считалась основанием для развода и не признавалась причиной для прекращения супружеской жизни. Мужу просто уплачивалась компенсация»<sup>1</sup>.

У племен Центральной и Северо-Западной Австралии, в том числе у упоминавшихся уже *аранда*, существуют короткие периоды ритуальных оргий, когда снимаются все сексуальные запреты и ограничения, в том числе и те, что препятствуют кровнородственным инцестам. Аранда полагают, что таким образом они возвращаются к свободному и блаженному состоянию, в котором пребывали их тотемные предки. В Арнхейме (север Австралии) тайные обряды Кунапипи включают обмен женами и иные формы сакрализованных сексуальных отношений, нарушающих обычные брачно-семейные нормы<sup>2</sup>.

Предполагать, что внеисторические народы сохранили общий для всего человечества низкий уровень морали, утраченный народами историческими в процессе их «развития», нет никаких оснований. Как раз наоборот, подобно памяти о Боге-Творце, сохраняющейся «за скобками» повседневной религиозной практики дикарей, этические нормы известны повсеместно, хотя и не актуальны.

«Добрачные связи молодежи всерьез не осуждаются, хотя и не одобряются, но, „в конце концов, ведь они молоды, что же тут подделаешь?“... Считается нежелательным, чтобы такая связь привела к рождению ребенка: девушка, имеющая ребенка, ценится меньше при выборе будущей жены. Но, собственно, девственность не обязательна: большинство молодых людей вступают в любовные связи до брака»<sup>3</sup>. Гаро понимают,

<sup>1</sup> H. Cory. *Sukuma Law and Custom*. Oxford, 1953. — P. 58—60.

<sup>2</sup> M. Eliade. *Sexuality // ER*. — Vol. XIII. — P. 184.

<sup>3</sup> R. Burling. *Rengsanggri. Family and Kinship in a Garo Village*. Philadelphia, 1963.

что половая распущенность не является достоинством, но что же тут поделаешь? Народы, исповедующие теистические религии, предполагающие активную и живую связь с Богом, знают, что надо делать в таких случаях: «Девушку, утратившую до замужества девичью невинность, ждало всеобщее осуждение и неминуемая кара. „Не дай Бог, если невеста не окажется девушкой, — писал о курдах Мела Махмуд Баязиди, — это страшный позор. Невесту отправляют назад в дом отца и отбирают выплаченный калым, и родственники невесты убивают ее... Иногда бывает, что если невеста не девушка, то она, зная, что ее ждет, во время приготовлений к свадьбе принимает яд и умирает до свадьбы... Та же участь уготована и замужней женщине, нарушившей супружескую верность. Убивают виновных в прелюбодеянии и мужчину, и женщину, и такое убийство в курдской среде не влечет за собой кровной мести“»<sup>1</sup>.

Сравнение гаро и нага с курдами особенно примечательно — и те и другие живут общинной жизнью, не составляют государства, хотя курды и борются за создание собственной государственности в течение веков. Но курды исповедуют теистическую религию — ислам, а гаро и нага — демонистические магические культы. И не следует предполагать, что различные брачно-семейные принципы суть просто несходные местные или народные традиции. До исламизации языческие народности Аравии также отличались крайней непрочностью и хаотичностью брачно-семейных отношений<sup>2</sup>.

Свобода добрых отношений отнюдь не способствует складыванию прочной семьи. «Семья ао не отличается прочностью, часты разводы, многие по несколько раз вступают

---

<sup>1</sup> Е. И. Васильева; Дж. Хайдари. К вопросу о социализации курдских детей // Этнография детства... — С. 33.

<sup>2</sup> Желая убедиться в этом может почитать доисламскую арабскую поэзию (особенно муаллаки Имруулькайса и Тарафы) в переводах А. А. Долининой: Аравийская старина. М., 1983.

в брак, — отмечает С. А. Маретина. — Мужчины часто бывают неверны женам, посещая места ночлега девушек»<sup>1</sup>.

В качестве примера мы избрали два неписменных народа Северо-Восточной Индии, поскольку в их устоях особенно разительны отличия от соседних народов, тысячелетиями исповедующих теистические религии. В случае с гаро и нага становится совершенно ясно, что теистические, государственные, письменные и строго этические формы жизни эти народы не восприняли не потому, что не имели никакого сведения о них, но потому что не хотели воспринимать. Без всех этих «обременительных атрибутов цивилизации» гаро и нага жить приятней и удобней.

Строй народов, живших более изолированно от цивилизованных сообществ, очень близок к жизни племен Ассама. Бронислав Малиновский в знаменитой работе «Пол и наказание в обществе дикарей» писал об обычаях обитателей Тробрианских островов (Меланезия): «Любые мужчина и женщина на Тробриандах в конце концов вступают в брак после периода детских сексуальных игр, вольностей подросткового возраста и того периода жизни, когда любовники живут друг с другом более или менее постоянно, разделяя с тремя или двумя такими же парами кров одного „холостяцкого дома“<sup>2</sup>. Семьи тробрианских меланезийцев также отличаются непрочностью».

У гуронов (индейское племя Северной Америки) «девичество, девство не считается чем-то хорошим»<sup>3</sup>. У эскимосов целомудрию невесты предпочитают ее деловые качества — умение шить одежду, заготавливать пищу впрок и пр.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> С. А. Маретина. Воспитание и обучение детей и подростков... — С. 134.

<sup>2</sup> В. Malinowski. Sex and Repression in Savage Society // Man in Contemporary Society. Vol. 1. N.Y., 1956. — P. 164.

<sup>3</sup> A. Morice. The Create Déné Race // Anthropos. Vol. 5. 1910. — P. 978.

<sup>4</sup> J. Parhnan. Jesuits in North America. Boston, 1871. P. XXXIII—XXXV.

«Девочки у каро-батаков считаются взрослыми в 12 лет, а мальчики — в 14 лет, и хотя добрачные связи не разрешены, они все же случаются довольно часто, а нежелательная беременность прерывается, что ведет к большому количеству бесплодных браков впоследствии, — отмечает русский ученый Елена Ревуненкова со ссылкой на голландского этнолога Ремера и добавляет: — Добрачные половые отношения никак не связывают молодых людей в будущем»<sup>1</sup>.

Широкое распространение искусственного прерывания беременности является одной из особенностей этики неписменных народов. Теистические цивилизации относятся к убийству плода во чреве и новорожденного, как правило, резко негативно. Такое убийство приравнивается к «обычному» убийству и влечет за собой соответствующую кару. По византийскому «Номоканону» Иоанна Постника, женщина, совершившая аборт, на семь лет лишается общения в церковных таинствах. Светские законы Византии отличались еще большей суровостью. Священная книга мусульман Коран провозглашает: «Не убивайте детей ваших, опасаясь бедности. Мы им и вам дадим потребное для жизни; истинно, убивать их есть великий грех» [Коран 17, 33].

Убежденность теистических религий в непозволительности искусственного прерывания беременности и убийства новорожденных понятна. Бог создал человека, чтобы он пришел к Нему. Человеку уготованы вечность и блаженное состояние близ своего Творца или даже полная слиянность с Ним. Мужчина и женщина, соединяясь, познавая друг друга, оказываются соучастниками великого божественного действия. «Соединяя женщину с мужчиной, когда чисты семя и кровь, Владыка берет пять элементов (мира) и, одновременно, шестой — Себя (Самого)», — учит древний ведический текст (*Штп. Бр.* 72).

---

<sup>1</sup> Е. В. Ревуненкова. Ребенок в представлении батаков Северной Суматры // Этнография детства... — С. 56.

Новая личность, которой уготована вечность, а не только несколько десятилетий тяжелой земной жизни, зарождается в соединении божественной и человеческой воли, не только тварного, но и божественного естества. Человек в зачатии ребенка становится творцом вечности, причем не собственной, а иного существа, которое при безусловном родстве будет особой личностью, принесет собственный дар, талант в нескончаемое божественное бытие.

Именно поэтому все, что связано с этим великим актом богочеловеческого соработничества — синергичности, как говорят богословы,<sup>1</sup> — священно в теистических культурах и подлежит особо строгой регламентации. Неправильные человеческие действия здесь могут жестоко поразить не только самого нарушителя, но и его близких и тех, кто произойдет от него, то есть его потомков. Понятно, что убийство собственного ребенка, отказ от сотрудничества с Богом в даровании вечности жизни не может не рассматриваться в такой системе как преступление особо тяжкое. «Кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает», — объяснял ученикам Иисус Христос [Мф. 18, 5]. А кто отказывается принять и даже убивает «такое дитя», тот убивает в себе Самого подателя жизни, становится не только детоубийцей, но и богоубийцей.

«Вынося Бога за скобки», неписменные народы, понятно, не рассматривают убийство ребенка как богоубийство. Естественные чувства любви и жалости к собственному дитяти, конечно, имеются и у «дикарей», но они не утверждены на принципе божественного долга, остаются чувствами «чисто человеческими». При смерти младенца его душа возвращается на ветви мирового дерева птичкой оми или уходит к предку-тотему, чтобы вновь вселиться в утробу женщины того же рода. Так что смерть новорожденного и тем более

---

<sup>1</sup> От греч. *συνεργία* — соучастие, содействие.

смерть плода во чреве не рассматриваются как космическая катастрофа, как абсолютное уничтожение неповторимой, уникальной личности, предназначенной вечности.

Должно быть, поэтому практика аборта и убийства маленьких детей широко распространена среди неписменных народов. В. Рот пишет о повсеместности такого обычая среди аборигенов Квинсленда<sup>1</sup>, А. Ховитт отмечает его распространённость в Юго-Восточной Австралии. Австралийцы верят, что убитый вернется в утробу матери. Иногда, пишет Ховитт, убивают младшего ребенка, чтобы старший съел его и воспринял его силу<sup>2</sup>. Спенсер и Гиллен говорят об обычае убивать всех детей сверх трех-четырех. Дети поедаются взрослыми и своими старшими братьями и сестрами в особо засушливое время. «Но детей при этом любят», — сардонически резюмируют исследователи северных племен Центральной Австралии<sup>3</sup>.

О своеобразном обычае среди южноамериканских индейцев абипонов рассказывает Добризоффер. «Матери кормят своих детей грудью в течение трех лет, и в это время им запрещено иметь супружеские отношения со своими мужьями. Мужья, устав от столь долгого воздержания, часто берут себе других жен. Потому, страшась быть оставленными, женщины убивают своих детей, подчас избавляясь от них насильственно, не дожидаясь их рождения. Боясь стать вдовами при живых мужьях, женщины не стыдятся вести себя более жестоко, чем тигрицы»<sup>4</sup>.

Довольно частые находки доисторических захоронений грудных детей и даже выкидышей (неандертальские захороне-

---

<sup>1</sup> *W. Roth. Ethnological Studies among the North-West Central Queensland's Aborigens. Brisbane, 1897. — P. 183.*

<sup>2</sup> *A. Howitt. Native Tribes of South-East Australia. L., 1904. — P. 748–749.*

<sup>3</sup> *B. Spencer; F.J. Gillen. Northern Tribes of Central Australia. Melbourne, 1904. — P. 608.*

<sup>4</sup> *H. Dobrizhoffer. Account of the Apipones. L., 1822. — P. 11.*

ния в Крыму, Киик Коба, и в Дордони, Франция, Ла Феррассэ) говорят о том, что сотню тысяч лет назад люди и в этих маленьких существах ценили человеческую личность, а предавая их земле по полному погребальному чину, ожидали их воскресения наравне со взрослыми. Такие воззрения, можно предположить, побуждали доисторических людей с благоговением относиться к зародившейся новой жизни. Это — еще один аргумент в пользу теистического характера их религиозности. Неисторические народы и в этом оказываются несходны с доисторическими.

## КАННИБАЛИЗМ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Историки прошлого зафиксировали еще более дикие формы межчеловеческих отношений у примитивных племен. Инка де ла Вега, которого нет оснований подозревать в склонности ко лжи, писал в «Истории инков» о чариванах, живших по соседству с империей инков в XV—XVI веках:

«У них не было религии, и они ничему не поклонялись... жили они как звери в горах без селений и домов, ели они человеческое мясо, и, чтобы иметь его, они совершали набег на соседние провинции и поедали всех попадавших к ним в плен... а когда они их обезглавливали, то пили их кровь... Они ели не только мясо соседей, которых брали в плен, но и своих собственных людей, когда они умирали. А после того, как они его съедали, они по суставам складывали вместе кости и оплакивали их и хоронили в расселинах скал или в дуплах деревьев... Одеты они были в шкуры... Соединяясь для совокупления, они не считались с тем, были ли то их сестры, дочери или матери»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Инка Гарсиласо де ла Вега. История государства инков. Л., 1974.— С. 468–469.



Подобным же образом Инка де ла Вега описывает и жителей провинции Ваика-пампа, завоеванной инками. Но при этом добавляет: «Они поклонялись многим богам. Инка ввел культ единого Солнца»<sup>1</sup>.

В описаниях диких племен де ла Вегой без труда можно заметить элементы древних обрядов — например, вкушение плоти умерших ради восстановления родового единства. Эта традиция и ныне широко распространена среди южноамериканских индейцев, а равно и среди некоторых племен горной части Новой Гвинеи. Южноамериканские индейцы гуайяки сжигают умерших соплеменников, собирают золу, смешивают с истолченными в муку костями и, разбавляя водой, потребляют как священную пищу. По их представлениям, сила умерших при этом переходит в живых, а их духи уже не могут вредить и становятся помощниками и защитниками тех, кто воспринял их плоть<sup>2</sup>.

Эндоканнибализм (то есть употребление в пищу людей, с которыми пребываешь в родстве) распространен на Новой Гвинее среди южных форе и гими. У гими умерших едят только женщины, дабы они вновь возродились в их лонах. После таких актов каннибализма мужчины племени с благодарностью подносят своим женам свинину — любимое мясное лакомство папуасов. Среди новогвинейских мариндаминов распространены сексуальные оргии с последующим убийством и пожиранием ликующими соплеменниками некоторых, заранее намеченных ее участников<sup>3</sup>. Иногда исследователи объясняют новогвинейский эндоканнибализм простой потребностью в мясной пище, но, скорее всего, это не так. Рядом с форе и гими живут столь же бедные племена папуасов, которые при

<sup>1</sup> Там же. — С. 506.

<sup>2</sup> P. Clusters. Guayaki Cannibalism // Native South Americans. Boston, 1974; G. Dole. Endocannibalism among the Amahuaca Indians // Transactions of the New York Academy of Sciences. 1962. V. 24. — P. 567–573.

<sup>3</sup> P. Wirz. Die Marind-anim. Vol.2. — Hamburg, 1925. — S. 40–44.

очень умеренном мясном рационе никогда не поедают собственных мертвецов и с презрением говорят о своих соседях-людоедах как о «дикарях».

Обычай эндоканнибализма связан не с нехваткой пищи, но с верой в возрождение. Для гимии это особенно очевидно. Утробы папуасских женщин, подобно утробе самой земли, превращаются в могилы умерших и в необходимое условие их возрождения. Но если в древних религиях при уподоблении матери сырой земли женской утробе всегда предполагалось и различие между ними, так как умерший — это небесное семя, а похоронный обряд — соитие Неба и Земли, что и позволяло ждать небесного воскресения похороненного соплеменника, то у современных гимии плотоядение предполагает исключительно земное возрождение из утробы земной женщины, принявшей в себя плоть умершего родственника.

Достоверных свидетельств обычаев эндоканнибализма в доисторическом прошлом нет. Иногда эта традиция предполагается у чжоукоудяньских синантропов. Профессор Йиндржих Матейка замечает следы эндоканнибализма у верхнепалеолитических охотников Пршедмости (близ Пршерова, Чехия). Но следует откровенно признаться, что археологически эндоканнибализм практически недиагностируем и потому по большей части вменяется древним людям по аналогии с современными дикарями. Лучше определяется иное — погребальные обряды людей палеолита и неолита таковы, что они скорее предполагают веру в возрождающую к Небу утробу земли, нежели в возрождающую на ту же землю утробу женщины-людоедки. Последнее — скорее вторичная деградация, характерная для современных неписьменных народов подмена земным небесного, чем реликт доистории.

Примечательно, что после поедания чариваны, в описании де ла Вегги, не бросали останки своих умерших, но «по суставам складывали кости и оплакивали их», а затем хоронили в дуплах и расселинах скал. Вот это, без сомнения, следы древ-

него заупокойного обряда, хорошо известного и палеоантропологам, и историкам древних цивилизаций, например ведической. Но у ведических ариев плоть мертвецов не съедалась, а предавалась огню погребального костра, который переносил ее на небо (огонь этот так и именовался — переносчик плоти — *кравья вахана*), а с негоревшими костями совершители погребального обряда поступали практически так же, как и андские чариваны.

Говоря о чариванах, Гарсиласо де ла Вега упоминает не только эндоканнибализм заупокойного обряда, но и экзоканнибализм (то есть употребление в пищу людей неродственного происхождения). Для принявшего христианство потомка инкских аристократов набеги дикарей на соседей и поедание всех взятых в плен мужчин воспринималось лишь как звероподобная дикость, но изучение современных экзоканнибалов убеждает, что мы почти всегда имеем дело с извращением не гастрономии, но религии.

Альфред Метро описал обычаи южноамериканских людоедов тупинамба. Они, подобно чариванам, находясь на очень низком уровне социально-хозяйственной организации, ведут войны с соседними племенами исключительно ради добычи пищи для каннибальских пиршеств, однако пойманных людей не сразу пожирают. Этому предшествуют довольно долгие мучения жертв, в результате которых они, в конце концов, погибают, и только тогда их употребляют в пищу. Женщины макают в кровь погибших соски груди, а потом дают их своим младенцам, которые становятся людоедами буквально с молоком матери<sup>1</sup>.

Похожие обычаи многократно отмечались и у североамериканских индейцев. Ирокезы, например, неделю поджаривали пленных на медленном огне, принуждая петь на сковород-

---

<sup>1</sup> А. Métraux. The Tipinamba // Handbook of the South American Indians. Washington, 1949. Vol.3; См. также: D.W. Forsyth. The Beginnings of Brazilian Anthropology. 1983.

ках. Военные походы за объектами людоедских трапез с последующими мучениями жертв известны и в Полинезии, и в Меланезии, и на Новой Гвинее (северные форы, бимин-кускумины, мийянмины). У биминов одни части убитых врагов ели женщины, другие — мужчины. У мийянминов ели только тела, а головы хоронили. Рядом живущие оксапмины часто становятся объектами подобных набегов; они жестоко мстят людоедам, но их обычаев не перенимают и о поедании человеческого мяса говорят с отвращением.

Сами людоеды объясняют традицию пыток жертв перед съедением тем, что они желают съесть не столько плоть, сколько силу и мужество. Дабы жертвы выказали больше мужества, их и подвергают изощренным мучениям. Но объяснение это вряд ли можно полагать исчерпывающим, хотя и оно свидетельствует о безусловной нравственной деградации людей, которые собственное усилие к самосовершенствованию, дабы исправить перед Творцом недостатки, отделяющие человека от Бога, заменяют на приобретение чужих заслуг столь ужасным, «разбойничьим» способом.

Но действительный смысл экзоканнибализма глубже. Людоеды не только надеются таким образом приобрести чужую мудрость и доблесть, но и, заставляя страдать и умереть другого, хотят сами избежать наказания за собственные проступки, веря, что, вкушая плоть и пия кровь страдальца, они соединяются с его очищенной страданием сущностью, обретая без собственных нравственных усилий и мук очищение. В III томе «Золотой ветви» сэра Джеймс Фрезер собрал множество подобных примеров. «В области Нигера девушка была принесена в жертву, чтобы очистить от беззаконий страну. Когда тело ее безжалостно волокли по земле, будто бы с ним покидали племя последствия всех совершенных злодеяний, люди кричали: „Злодеяния! злодеяния!“ Затем тело было брошено в реку»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> G. Frazer. The Golden Bough. T. III. Pt VI. — P. 211.

С. Кроутер и Дж. Тайлор сообщают, что в тех же местах существовал обычай всем людям, совершившим тяжкие преступления, в конце года платить штраф в размере 28 нгуг (чуть больше двух британских фунтов золотом). На все эти деньги покупали двух людей, которых приносили в жертву за грехи «штрафников»<sup>1</sup>. Очень часто такие искупительные жертвы перед смертью подвергались бичеванию и иным мучениям.

Нельзя не учитывать, что многие этнологи подчеркивали обязательность каннибализма при человеческих жертвоприношениях в Западной Африке. «На берегах Нигера человеческое жертвоприношение не рассматривается как завершенное, пока жрецы или все общинники не вкусили от плоти жертвы. В некоторых районах куски тела жертвы специально развозят во все далеко отстоящие селения»<sup>2</sup>. Подобные обычаи, сопряженные с мучениями жертвы, были характерны для народов Перу и Центральной Америки, майя и ацтеков, африканцев Ганы и Бенина, обитателей Гавайских и Соломоновых островов, племен Северо-Восточной Индии и Верхней Бирмы. И повсюду поедание останков жертвы считалось обязательным<sup>3</sup>.

В княжестве Северо-Восточной Индии Джайнтя, например, как и в большинстве горных районов Северо-Восточной Индии, человеческие жертвоприношения еще в начале XIX века совершались регулярно при княжеском дворе. Предпочтительны были добровольные жертвы. Людей, объявивших, что они хотят быть принесенными в жертву Дурге (жена Шивы в ипостаси богини смерти: видимо, для этих мест под именем Дурги выступало какое-то местное, издревле чтимое божественное существо), если они подходили для этой цели по

<sup>1</sup> S. Crowther, J. C. Taylor. Banks of the Niger. L., 1859. — P.343.

<sup>2</sup> A. F. Mockler-Fenymann. British Nigeria. L., 1902. — P. 261; C. Partridge. Cross River Natives. L., 1905. — P. 59.

<sup>3</sup> R. H. Codrington. The Melanesians. Oxford, 1891. P. 343; J. Remy. Ka Mooolelo Hawaii. P. — Leipzig, 1862. — P. XL.

ритуальным соображениям, князь богато награждал, и все оказывали будущей жертве — *бхог каора* — божественные почести. Приносимый в жертву, в частности, имел право сближаться с любой женщиной — такая близость считалась для нее великим божественным даром.

Однако вседозволенность не продолжалась долго. В день *навами*, когда свершалась *Дурга пуджа*, омывшуюся и очистившуюся жертву облачали в новые великолепные одеяния, умащивали красным сандалом, на шею надевали цветочную гирлянду. Прибыв в храм в окружении пышной процессии, предназначенный на заклятие поднимался на помост перед изображением богини и на какое-то время погружался в медитацию и рецитирование мантр. Затем он делал специальное движение пальцем, и совершитель жертвоприношения, также читая определенные мантры, отсекал ему голову, которую тут же на золотом подносе помещали перед изображением богини. Затем легкие жертвы готовились и вкушались жрецами — *кандра йогами*, а рис, приготовленный на крови жертвы, посылался во дворец, и его ели раджа и близкие ему люди.

Когда добровольных жертв не было, людей для Дурга пуджи похищали за пределами княжества. В 1832 году один из таких предназначенных в жертву смог бежать из-под стражи и поведать британским властям о тайных ритуалах княжеского двора. Раджа был смещен, а его владения перешли под власть британской колониальной администрации<sup>1</sup>. Но есть все основания предполагать, что подобные жертвоприношения еще долго совершались тайно как дикими племенами, так и индуинизированными правителями Северо-Восточной Индии. Может быть, кое-где в глухих уголках Арунчал Прадеша они совершаются и поныне.

Джаинтия, конечно, не может считаться «неписьменной культурой» — в княжестве имелись и высшее образованное

<sup>1</sup> E. A. Gait. Human Sacrifice (Indian) // ERE. VI. — P. 850.

сословие, и монархическая власть, и какая-то историческая традиция. Но поверхностная индуйнизация не изменила религиозных представлений и строя жизни общества. Именно поэтому при дворе совершались человеческие жертвоприношения и акты каннибализма, столь обычные среди окружающих княжество неписьменных племен.

По обе стороны Паткайского хребта, отделяющего индийский Нагаленд от бирманского Чиндвина, регулярные человеческие жертвоприношения сохранялись еще много десятилетий после упразднения Джаинтийского княжества. В долине Хукаванг (Северный Чиндвин) существовал обычай приносить в жертву мальчиков и девочек в августе, перед началом сбора риса. Жертвы похищались, и обычно ими становились совсем маленькие дети. На шею им набрасывалась веревочная петля и на этой веревке их водили из дома в дом по всей деревне. В каждом доме ребенку отсекали одну пальцевую фалангу, и все жители дома мазались кровью, они также лизали отрубленную фалангу и натирали кровью котел для приготовления пищи. Затем жертву привязывали к столбу посреди деревни и умерщвляли постепенно, нанося несильные удары копьем. Кровь из каждой раны тщательно собирали в бамбуковые сосуды и ею, потом мазали себя все жители деревни. Внутренности принесенного в жертву ребенка вынимались, а мясо снималось с костей, и всю плоть, поместив в корзину, выставляли на платформе посреди деревни как подношение духам. Жители деревни, все измазанные жертвенной кровью, плясали вокруг платформы и рыдали одновременно. Затем корзина и ее содержимое, как сообщает Грэнт Броун, выбрасывались в лес. Но очень вероятно, что и плоть жертвы тайно поедалась общинниками<sup>1</sup>.

Хотя внешне жертва Чиндвина понимается как жертва духам урожая, в действительности в обрядах присутствуют все

---

<sup>1</sup> G. E. R. Grant Broun. Human Sacrifices near the Upper Chindwin // Journal of the Burma Research Society, Vol. 1., 1887.

знакомые уже элементы приобщения к плоти и крови страдальца. При этом качинами и нагами в качестве жертвы предпочтительно избираются дети и невинные девушки, то есть существа, в минимальной степени отягощенные собственными грехами. При индуизированных дворах горских князей Северо-Восточной Индии особенно ценились жертвы добровольные. Сам факт добровольности смывал грехи будущей жертвы и освобождал от необходимости подвергать ее дополнительным мучениям.

Классическая форма человеческого жертвоприношения с последующей каннибальской трапезой состоит из следующих элементов: недобровольная, по возможности безгрешная жертва подвергается тяжким мучениям перед и во время умерщвления, а затем поедается полностью или частично (облизывание крови с обрубленных пальцев в Чиндвине, разумеется, является проявлением плотоядения). Предпочтительность именно человеческой жертвы в том, что ни одно жертвенное животное не обладает свободой воли и потому лишь с большой долей условности может уподобляться свободному божественному существу, с которым желает соединиться жертвователь. Со времени открытия принципа антропоморфизма божественного изображения человек не мог не считаться наиточнейшей иконой Бога. Безгрешный человек (ребенок, девственник) еще точнее воспроизводил божественный образ.

От этой позиции расходятся два пути. Один — путь теистической религии, когда, осознав свое потенциальное подобие Богу, адепт стремится актуализировать его через уничтожение в себе всего, что этому подобию не соответствует. Это — как бы растянувшееся на всю жизнь самозаклание, принесение себя в жертву. «Ветхий наш человек распят, — писал апостол Павел римлянам, — чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам уже не быть рабами греху» [Рим. 6, 6]. Для ортодоксального индуизма последним жертвоприноше-



нием человека является сожжение его мертвого тела на кремационном костре. Человек в этих случаях добровольно идет жертвенным путем, дабы стать одно с Богом.

Иной путь в религиях демонистических. Здесь адепт, желая получить власть над духами, также стремится, сознательно или нет, но обрести божественную природу повелителя и творца духовных сил. В Боге его привлекает не блаженство, не полнота добра, но *власть* над миром и духами. Через человеческую жертву, наиболее «подобную» Богу, да еще предварительно очищенную страданиями, такой жертвователю-демонист надеется обрести желаемое, реализуя обычный принцип жертвоприношения: через соединение с жертвой жертвователю уподобляется объекту жертвы. Понятно, что такие жертвы нечасто бывают добровольными и обычно приходится совершать насилие над приносимым в жертву человеком. Но насилие немало не смущает жертвователя, ибо в самом насилии над жертвой уже проявляется та богоподобная власть, которой он стремится достичь в результате жертвоприношения. «О человек, благодаря моей благой карме ты предстал предо мной как жертва», — объявляет жертвователю в Калика Пуране. Поэтому в теистической религии человек жертвует собой ради Бога, а в демонистической — другим ради себя самого.

Даже там, где ритуальный каннибализм не имеет широкого распространения, он встречается в среде колдунов. И среди колдунов Сибири, и в Африке, и в Океании смерть человека часто объясняется соплеменниками тем, что могущественный кудесник «съел» душу умершего. Но колдун-людоед часто не ограничивается поглощением только бестелесной души. «Колдуны получают и возобновляют свою силу, вкушая человеческую плоть, — указывает Паула Броун, — колдун может обрести могущество, поглощая жертву»<sup>1</sup>. В Западной Африке

---

<sup>1</sup> P. Brawn. Cannibalism // ER. III. — P. 60; P. Brawn, D. Tuzin. The Ethnography of Cannibalism. Washington (D.C.), 1983.

людоедство обязательно для тайных обществ. У нага и даяков убийство человека и ношение головы убитого на поясе — практически обязательный момент возрастной инициации мальчиков. Понятно, что охота за головами — форма символического людоедства. Совсем не обязательно, чтобы голова на поясе охотника была головой врага, снятой в честном бою. Это вполне может быть голова ребенка или старухи, убитых из засады только ради желанного трофея, обладающего огромной магической силой.

При всем подобии ритуального людоедства обычному приношению в жертву животных, практиковавшемуся чуть ли не во всех дохристианских религиях и кое-где сохраняющемуся и поныне, имеется одно различие, делающее в теистической религии невозможным использование человека в качестве жертвы. Любое животное во время жертвоприношения символически отождествляется с объектом жертвы, подобно пище, которая в результате ее вкушения отождествляется с вкушающим. В некоторых религиозных традициях для такого отождествления жертвы и объекта жертвенного действия может использоваться образ трапезы — Бог ест жертву, беря из нее духовную субстанцию, а человек-жертвователь затем ест материальную ее вещественность, соединяясь тем самым с объектом жертвы. В других традициях жертва освящается, становясь сама небесной пищей, «телом» бестелесного Бога.

Но, в отличие от любой иной земной сущности, приобретающей божественную, небесную качественность в результате священнодействия, человек является «образом Божиим» по своей природе. «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему», — приводит Библия слова Творца человеков [Быт. 1, 26]. Человек призван к вечности и божественной жизни и потому использование человека иным человеком для достижения собственных религиозных целей, приношение его в жертву для того, чтобы самому искупить грехи и обожиться, является беззаконием. Вечность жертвы ни на

йоту не «дешевле» вечности жертвователя, ибо и та и та суть одно: их Творец и Создатель. «С верою и богатством одной души не идут в сравнение вся слава и лепота неба и земли, и прочее их украшение и разнообразие», — говорил раннехристианский египетский аскет Макарий<sup>1</sup>. А потому одной жизнью покупать иную, чужой вечностью обретать собственную незаконно.

Во многих религиях и культурах мы встретимся с подобной подменой. Ни одному обществу, даже обладающему живой теистической верой, не удастся совершенно исключить этот ужасный обычай. Его особая распространенность у неписменных народов вызвана тем, что само представление о человеке как об «образе Божьем» здесь часто забыто вместе с представлением о Самом Боге-Творце. Человек подчас растворяется в мире животных и поэтому вполне может рассматриваться как жертва. Его аналогичность жертвователю становится тем качеством, которое превращает человеческие жертвоприношения в предпочтительные перед всеми иными для некоторых народов, а смутное воспоминание об особом призвании человека во вселенной придает им исключительную «силу».

В пределе человеческие жертвоприношения и религиозно-мотивированное людоедство превращаются в людоедство «гастрономическое», никакими религиозными мотивами не обусловленное. Если человек неотличим от животного, то он может быть не только жертвой, но и обычной пищей. Экзотиканнибализм новозеландских маори, фиджийцев и ряда бантуязычных народов Западной Африки стал кулинарным обыкновением. Так, на Фиджи вожди при заключении союза обменивались дарами, включавшими живых женщин для сексуальных утех, и вяленых мужчин для утех гастрономиче-

---

<sup>1</sup> Наставления святого Макария Великого о христианской жизни, выбранные из его бесед // Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т. 1, — С. 178. (Беседа 4, 17—18).

ских. Обвинения в людоедстве и по сей день используются для сведения политических счетов в предвыборных кампаниях некоторых африканских государств (Сьерра-Леоне, Центрально-Африканская Республика, Верхняя Вольта).

Существует несколько теорий, появившихся в конце XIX — начале XX века, объясняющих причины человеческих жертвоприношений. Позднейшие исследования мало прибавили к ним. Э. Тайлор считал, что душой принесенного в жертву искупается душа живого человека или целого общества<sup>1</sup>. У. Робертсон Смит, увлеченный теорией тотемизма, указывал, что племена, тотемами которых были хищные животные, могли в качестве ритуальной пищи употреблять людей из иных племен, соединяясь через пищу со своим божеством<sup>2</sup>. Сэр Дж. Фрезер полагал смысл человеческих жертвоприношений в обмене энергии между убиваемыми старцами и приносящими их в жертву молодыми претендентами на власть в общине. Через такое жертвоприношение мудрость старцев соединялась с креативной силой юности. Генри Губерт и Марсель Мосс видели смысл подобных жертв в уподоблении человека богам. Бог, творя мир, приносит себя в жертву, и, следовательно, человек, дабы достичь Бога, должен принести Ему в жертву себе подобного<sup>3</sup>.

И действительно, причины человеческих жертвоприношений многообразны. Выше главным образом рассматривались жертвоприношения, целью которых является или соединение с божеством, или очищение от грехов жертвователя. И в том и в другом случае жертвователю необходимо отождествить себя с жертвой. При стремлении к соединению с Богом жертва или сама освящается в качестве тела божества,

<sup>1</sup> E. B. Taylor. Religion in Primitive Culture. Glouchester, 1970. Vol. 2. — P. 1—87.

<sup>2</sup> W. Robertson-Smith. Sacrifice // Encyclopaedia Britannica. IXth ed. Boston, 1886.

<sup>3</sup> H. Hubert, M. Mouss. Sacrifice: Its Nature and Function. Chicago, 1964.

или является пищей в божественной трапезе. В обоих случаях человеку следует вкушать от жертвы, чтобы достичь единения с объектом жертвоприношения, с Богом. В случае очищения от грехов жертвователя жертву часто подвергают предварительно истязаниям, а после заклания поедают не для соединения с Богом, но для соединения с самим принесенным в жертву, ибо он своими страданиями искупил грехи жертвователей и, превратившись в жертвенную пищу, передает свою невинность участвующим в трапезе. В обоих этих случаях может иметь место явный или символический ритуальный каннибализм.

Но смысл человеческих жертвоприношений яснее раскрывается в иных его формах. В «Евангельском приуготовлении» [I, X, 40] Евсевий Кесарийский приводит слова эллинизированного финикийского историка Филона Библского, выходца из страны, где человеческие жертвоприношения являлись делом вполне обычным: «У древних правителей имелось обыкновение в случае крайней для города или народа опасности, дабы избежать полной гибели, приносить в жертву умилования разгневанным демонам любимейших из своих детей». Диодор Сицилийский подтверждает это сообщение, описывая ужасающее жертвоприношение первенцев знатнейших фамилий Карфагена «Кроносу», когда город был осажден римскими войсками Агафокла [XX, 14].

Речь идет об умиловании духов, жаждущих человеческой крови. В Индии не раз фиксировались случаи, когда бездетные матери или родители тяжело болевших детей убивали чужого ребенка, дабы получить собственного или сохранить ему жизнь<sup>1</sup>. Анна Смоляк указывает, что при бесплодии нанайской женщины шаман обычно «крадет душу» у беременной якутки, эвенкийки или русской. Тогда новорожденный внешностью напоминает представителей того народа, из которого

---

<sup>1</sup> E. A. Gait. Human Sacrifice (Indian) / ERE. VI. — P. 852—853.

он «украден»<sup>1</sup>. Смерть плода иноплеменницы — жертва за жизнь ребенка своего племени. В «Галльской войне» Юлий Цезарь так описывает обычаи человеческих жертв у галлов: «Все галлы чрезвычайно набожны. Поэтому люди, пораженные тяжкими болезнями, а также проводящие жизнь в войне и в других опасностях, приносят или дают обет принести человеческие жертвы; этим у них заведуют друиды. Именно галлы думают, что бессмертных богов можно умилостивить не иначе, как принесением в жертву за человеческую жизнь также человеческой жизни. У них заведены даже общественные жертвоприношения этого рода. Некоторые племена употребляют для этой цели огромные чучела, сделанные из прутьев, члены которых они наполняют живыми людьми; они поджигают их снизу, и люди сгорают в пламени» [VI, 16].

В «Галльской войне», к сожалению, не сообщается, какой формы были «чучела» — человеческой или звериной, а это прояснило бы многое. Если звериной — то тогда мы имеем дело с подменой обычного животного жертвоприношения человеческим. Если форма была человеческой, то это — воспроизведение первожертвы при творении мира, аналогичное описанной в знаменитом 90-м гимне X мандалы Ригvedы: «Человека, рожденного в начале, его принесли в жертву боги...» [X, 90, 7].

В индийских текстах ведического ритуала содержатся глухие упоминания о человеческих жертвоприношениях, но всегда как о чем-то категорически запрещенном, невозможном. В Айтарея Брахмане [VII, 13—18] рассказывается о некоем царе, давшем обет Варуне (великому небесному хранителю справедливости у ариев) принести в жертву первого сына, если Бог даст ему детей. Сын родился, но отец пожалел его. Когда же мальчик подрос и царь собрался с силами исполнить обет, то ребенок, узнав о готовящейся ему участи, бежал из

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 108.

дома. Мальчик был пойман и приготовлен на заклание, но тут явился Варуна и воспретил совершать жертвоприношение. В том же тексте повествуется, что боги принесли человека в жертву, но его жертвенная часть (*медха*) перешла в коня, потом в быка, потом в овна, потом в козла, потом в землю. Из земли боги ее уже не выпустили, и она возшла рисом, который с тех пор и приносится в жертву. Быть может, воспоминанием этого предания является древний обычай при совершении агникаяны (ведийское жертвоприношение, изредко осуществляемое и ныне) под возводимый кирпичный алтарь помещать черепа человека, коня, быка, овна и козла. При этом действии брахман читал как раз 90-й гимн X мандалы Ригведы.

Но полагать в связи с этим, как делает видный индолог Хастерман, что человеческие жертвоприношения практиковались в Индии до 900—700 годов до Р. Х., нет оснований. Скорее здесь иное. И миф Айтарея Брахманы, и обычай Агникаяны показывают, что великой космогонической пурушамедхе (человеческому жертвоприношению) в мире людей должна соответствовать жертва животная или даже простое подношение риса. Сила жертвы от этого не умаляется, а вот человеческая жертва, воспрещенная «тысячеглазым» Варуной, является вполне незаконной. Попытка же человека повторить космогоническое деяние не в символической, а в буквальной форме за счет иного человека и тем самым достичь самому божественного статуса есть дело демоническое, а не божеское.

Возможно, что такая практика потому и воспрещалась каноническим ведийским текстом, что она имела место как ошибочная интерпретация религиозной традиции.

Примечательным фактом является отсутствие человеческих жертвоприношений и религиозно мотивированного людоедства у самых «отсталых» народов, живущих на уровне палеолитической экономики (аборигены Центральной и Южной Австралии, обитатели Огненной Земли, пигмеи и бушмены Африки). Напротив, у более «развитых» неписменных

народов, издревле освоивших экономику неолитическую, человек часто становится жертвой и объектом каннибальской трапезы. Отмеченное исследователями неоднократно, это явление может свидетельствовать о том, что религиозный каннибализм и человеческие жертвоприношения являются извращением некоторых неолитических ритуальных практик, а народы, уклонившиеся в магизм в палеолите и прекратившие свое социальное развитие на этой стадии, счастливо остались с ними незнакомы.

Скорее всего, осознание человеком среднего неолита, что он, как «образ Божий», может изображать Небесного Бога подобным себе, в человеческом облике, породило образы великой человеческой жертвы, принесенной богами при творении мира. Именно это новое представление могло побудить неолитических людей попытаться буквально воспроизвести небесное жертвоприношение на земле, забыв об уникальном призвании каждой человеческой личности. Вместо крайне тяжелого совершенствования себя как образа Божьего такой жертвователь избирал легкую дорогу жертвенной подмены. Вместо ддящегося всю жизнь принесения в жертву себя самого он приносил в жертву иного человека, отождествленного с собой. Казалось бы, требуемая ритуалом зеркальность земного и небесного при этом сохранялась, а собственные усилия жертвователя экономились. Но все дело в том, что при таком жертвоприношении жертвователь не мог в действительности отождествиться с жертвой, так как жертвой была иная *личность*. Та личность шла на Небо, очищенная страданиями, а жертвователь не только оставался ни с чем, но глубоко ниспадал, пресекая силой, ради мнимой собственной выгоды, жизнь другого человека.

Отрицание «животворящего духа» в другом человеке, в жертве, упраздняло память о нем и в самом жертвователе, а вместе с такой памятью о божественном начале в себе подергивалось забвением и живое чувство Бога-Творца. Человек от



предстояния перед Богом переходил в мир духов. Извращенный теизм сменялся демонизмом. Для некоторых человеческих сообществ неолита (Германия, Альпы) человеческие жертвоприношения почти безусловны. И они свидетельствуют о том, что там смена религиозной парадигмы произошла.

Погрузившись в мир духов, человек переосмысливает и практику человеческих жертвоприношений. Теперь они понимаются как задабривание злобных демонов. Именно поэтому человеческие жертвоприношения широко практикуются при болезнях, эпидемиях, войнах, стихийных бедствиях. Павсаний рассказывает о беотийском обычае приносить в жертву мальчиков для задабривания Диониса, когда-то наставшего на эту область Эллады чуму [Описание Эллады 9, 8, 2]. В Перу, когда погода не по сезону угрожала урожаю, приносили в жертву детей. В Бенине в случае заливных дождей подданные просили правителя сделать «джуджу», то есть принести человеческую жертву богу дождя. Брали девушку, над ней читали молитву, в рот ей вкладывали послание к богу и затем забивали насмерть дубиной. Тело привязывали к жертвенному столбу так, чтобы дождь мог видеть. Подобным же образом приносилась и жертва солнечному божеству, когда при бездожде выгорали посевы<sup>1</sup>. Сэр Ричард Бертон в середине XIX века видел подвешенную на дереве юную девушку, тело которой склевывали хищные птицы. Местные жители объяснили путешественнику, что это «подарок духу, подающему дождь»<sup>2</sup>. Североамериканские индейцы оджибве (чиппева) во время эпидемии выбирали самую красивую девушку племени и топили ее в реке, дабы дух заразы удалился<sup>3</sup>. Фон Врангель сообщает, что в 1814 году чукчи, дабы прекратить мор среди людей и оленей, принесли в жертву духам уважаемого вождя<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *H. Ling Roth. Great Benin. Halifax, 1903. — P. 71.*

<sup>2</sup> *R. F. Burton. Abeokuta. L., 1863. Vol. I. — P. 19.*

<sup>3</sup> *R. Dorman. Primitive Superstitions. Philadelphia, 1881. — P. 203.*

<sup>4</sup> *F. von Wrangell. Expedition to the Polar Sea. L., 1840. — P. 122.*

Среди индийских гондов до середины прошлого века совершались ежегодные человеческие жертвоприношения духам земли — жертву живьем разрывали на куски, которые потом закапывали на полях для того, чтобы земля была щедрее к земледельцам. Переосмысление древних неолитических образов Матери-Земли, рождающей Небу погребенных в ней умерших, здесь очевидно деградировало до ожиданий хорошего урожая злаковых (символа возрождения в неолите), гарантированного принесением земле в жертву человеческой плоти. Символ и первообраз тут совершенно поменялись местами.

В Северо-Восточной Индии кхаси приносят в жертву страшному плотоядному демону Кесай Кхати чужестранцев с единственной целью — насытить его и тем самым предотвратить гибель соплеменников. Горцы Типперы и Читтагонга еще в начале XX века регулярно задабривали «четырнадцать богов» человеческими жертвами.

У различных народов разное понимают смысл задабривания духов человеческими жертвами. Горцы Северо-Восточной Индии уверены, что духи предпочитают пить человеческую кровь и ради нее готовы служить жертвователям. Иногда это могут быть даже духи-покровители рода и семейного очага, как *тхлены* у кхаси. У африканских племен главенствует иное представление: «Души людей, принесенных в жертву духам, — отмечал А. Б. Эллис в этнографическом исследовании народов Британской Западной Африки, — немедленно после жертвоприношения поступают, по всеобщему убеждению, в услужение этим духам, подобно тому, как принесенные в жертву во время заупокойных ритуалов становятся рабами тех умерших, на могилах которых они закланы»<sup>1</sup>.

Жертвы умершим также известны с эпохи неолита. Но тогда они были немногочисленны. Судя по заупокойному инвентарю, в большинстве неолитических сообществ не существовало

<sup>1</sup> A. B. Ellis. Tshi-speaking Peoples. L, 1887. — P. 169.

представлений о переходе «душ» вещей в иной мир, для того чтобы умерший ими пользовался. Как и в палеолите, сравнительно немногочисленные предметы, помещавшиеся с умершим, имели символично-религиозное, а не утилитарное назначение. Посмертное существование представлялось в таких сообществах отнюдь не аналогом земного, и земные вещи там вовсе не считались нужными. Напротив, в сообществах, перешедших к демонистическим верованиям, как мы помним, тот мир подставляется точным подобием мира этого. Потому умершему необходимы *там* вещи и пища этого мира. По той же причине, если умерший в этой жизни прибегал к услугам рабов и слуг, имел жен и наложниц, их могут отправить вослед умершему господину, принеся в жертву, умертвив на могиле и похоронив рядом с хозяином. Так поступали славяне и германцы до христианизации, таковы и обычаи многих африканских племен.

В 49-м Давидовом псалме, именуемом «Псалмом Асафа», Бог-Творец поучает людей: «Я Бог, твой Бог. Не за жертвы твои Я буду укорять тебя... Ем ли Я мясо волов и пью ли кровь козлов? Принеси в жертву Богу хвалу, и воздай Всевышнему обеты твои, и призови Меня в день скорби; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня» [Пс. 49, 7—15]. Иногда полагают эту высокую мысль особым духовным достижением израильского народа. Но за тысячу лет до царя Давида другой венценосец древности, египетский царь Гераклеополя Хеш Небкаура (имя восстанавливается предположительно), поучал своего сына, царевича Мерикара: «Утверди свое пребывание в жилище Запада (то есть в инобытии) творением правды и справедливости, ибо на этом утверждаются сердца человеческие. Приятней <Богу> хлебное приношение праведного, чем бык беззаконника» [Мерикара, 128—129]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Единственный до сих пор изданный русский перевод «Поучения Мерикара», сделанный академиком М. А. Коростовцевым, излагает это место совершенно неверно. См. А. *Volten*. *Zwei Altägyptische Politische Schriften*. København, 1945. — P. 68—69.

Для религии теистической единственной ценностью в человеке, угодной Творцу, является его «праведность», то есть соответствие той абсолютной правде, которой и на которой построен мир и которая является потому важнейшим качеством Бога как Творца. Совершенствуя свою праведность, отказываясь в свободном выборе от зла, человек восходит к Творцу. Жертва, приносимая человеком как средство Богообщения, имеет в этом контексте только вспомогательное, символическое значение, хотя и весьма важное. «Мои все звери в лесу и скот на тысяче гор, знаю всех птиц на горах и животные на полях предо Мною», — говорит Творец в том же 49-м псалме. Богу не нужны обильные подношения, ибо все, что есть, и так создано Им и всегда пребывает «пред Ним». Богу нужно только свободное человеческое произволение добра, правды. Это — единственный ценный дар, но ценный опять же не для Бога, Который есть полнота и без человеческой праведности, но для нас, только праведностью приближающихся к Праведному и Благому Творцу.

Когда праведность подменяется обильными жертвами, мы всегда можем констатировать угасание теистической веры, когда же, не довольствуясь «тысячами быков и овнов», люди начинают приносить в жертву людей, то перед нами не просто помрачение, но полное забвение смысла религиозного усилия. Заставляя страдать и умирать другого человека, жертвователю не улучшает, но, напротив, уничтожает свою праведность.

Однако для духов, существ, не обладающих полнотой, столь же тварных и частичных, как и сам человек, жертва имеет совсем иной смысл. Она их действительно «кормит», то есть добавляет им силу, в которой они испытывают, как все частичное, недостаток. Чем энергетически мощней жертва, тем лучше этим тварным существам. Свободное, богоподобное человеческое существо бесконечно «мощнее» быков и козлов и потому для духов такая жертва наиболее желанна, а для жертвователя — наиболее эффективна. Другое дело, что, под-

чиняя такому жертвователю «голодных духов», человеческая жертва бесконечно отдаляет его от Творца.

Если историк религии исходит из элементарной схемы прогрессивного развития религиозных представлений и практик от «дикости» к «цивилизованности», то и человеческие жертвоприношения он считает нормой в древнейших обществах, а в современных цивилизованных полагает их всегда пережитком. Между тем религиоведу следует при оценке человеческих жертвоприношений использовать не личное нравственное чувство, всегда восстающее против такой жестокости, но богословскую логику. Теистическим религиям такие жертвоприношения не просто не нужны, но прямо противопоказаны. Зато для религий демонистических, где объектами поклонения являются существа тварные и частичные, они вполне естественны. Поэтому практика человеческих жертвоприношений и ритуального каннибализма столь часто встречается у неписменных народов, вынесших в своей религиозной жизни Бога «за скобки».

Но так же точно, как колдовство и магия, то есть общение с демонами, не исчезают и в теистических обществах, хотя со стороны ортодоксии с теми, кто практикует их, может вестись непримиримая война, так же точно не исчезают в «письменных культурах» и страшные принципы кормления духов богоподобным человеческим естеством. Изредка подобные практики становятся и у государственных народов средоточием всей религиозной жизни — передневносточный Ханаан, Карфаген, центральноамериканские сообщества перед испанским завоеванием. Но конец таких государств, как правило, печален, гекатомбы человеческих жертвоприношений не отдаляют, но только приближают их полное уничтожение.

Чаще же человеческие жертвоприношения остаются эпизодическими уклонениями, вызванными временными помрачениями массового религиозного сознания или особыми

тайными культами на грани извращенного теизма и магии. В религиозных системах менее организованных, подобно индуизму или китайскому религиозному комплексу, они появляются достаточно часто в различных неортодоксальных сектах. Но даже в обществах, исповедующих такие строгие системы, как христианство или ислам, мы сможем встретить эти практики.

Например, у неписьменных народов широко распространен обычай приносить человеческие жертвы духам при закладке зданий. Некоторые исследователи усматривают их еще в передневносточном неолите<sup>1</sup>. Но у современных народов Африки, Азии и Океании они, безусловно, имеются. В Африке, в Галаме, перед главными воротами нового укрепленного поселения зарывали обыкновенно живыми мальчика и девочку, чтобы сделать укрепление неприступным. В Великом Бассаме и Яррибе такие жертвы были употребительны при закладке дома или основании деревни. В Полинезии Эллис наблюдал их при закладке храма Мавы. Они практиковались на Борнео милауусскими даяками, на Руси и Балканах — славянскими князьями-язычниками при закладке детинцев. Изредка так поступают и раджи Пенджаба, и хинаянские короли Бирмы (закладка стен Тавоя в 1780 году).

В 1463 году в Ногате (селение в Германии) крестьяне в основание постоянно размываемой плотины закопали пьяного нищего. В Тюрингии, чтобы сделать замок Либенштейн неприступным, купили у матери ребенка и заложили в стену. Ребенку оставили еду и игрушки. Когда его замуровывали, он кричал: «Мама, я еще вижу тебя! Мама, я еще вижу тебя немножко! Мама, теперь мне больше тебя не видно»<sup>2</sup>. При реставрации Изборской крепости в одном из столпов звонницы Колокольной башни был найден замурованный в кладку чело-

<sup>1</sup> Дискуссию см.: *Е. В. Антонова. Обряды и верования...* — С. 84–86.

<sup>2</sup> Примеры из книги Э. *Тайлора. Первобытная культура...* С. 60–62.

веческий скелет<sup>1</sup> — фактическое свидетельство древних преданий. «В падшем мире самое страшное — это падшая религия. Тут набито бесами», — записал в своем дневнике, наблюдая за деградацией христианства, прот. Александр Шмеман<sup>2</sup>. Трудно не согласиться с этим утверждением одного из самых пронизательных православных мыслителей XX века.

Кто предположит, что русичи-изборяне или немцы могли в XV столетии думать, что такие жертвы угодны Богу? Принося их, они, безусловно, совершенно сознательно «кормили» демонов, а уж как это сопрягалось с их христианской совестью мы, скорее всего, никогда не узнаем. Но тогда, в XV столетии, магические практики оставались только «тенью» религиозного устремления и немцев, и русских христиан. Подменить собой теизм им не удалось.

## ПРИЧИНЫ СОЦИАЛЬНОЙ СТАГНАЦИИ «НЕПИСЬМЕННЫХ НАРОДОВ»

У Иеремии есть замечательное пророчество: «Боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с земли и из-под небес» [Иер.10,11]. Общее место, что в магии, в поклонении духам, наиболее сильны самые социально отсталые народы и племена. В Европе вплоть до XVIII—XIX веков все были уверены в особой колдовской силе ирландцев, бретонцев, финнов и особенно лапландцев-лопарей. Вера эта проявилась даже в сказке Г.-Х. Андерсена «Снежная королева». Мусульмане-малайцы такую же магическую мощь приписывают сеноям, семангам и джакунам — жалким в своей бедности племенам бродячих и полуседлых древних обитателей полу-

---

<sup>1</sup> Н. В. Кирпичников. О замурованном скелете, найденном в Изборской крепости // Псковские губернские ведомости. 1874. № 42 (часть неофициальная).

<sup>2</sup> Прот. Александр Шмеман. Дневники. 1973—1983 гг. М.: Русский Путь, 2005. — С. 116. Запись от 22.10.1974.

острова. Индийцы-арии страшно боятся колдунов из неиндуинизированных диких племен — мунда, курумба, гонда, ораонов, санталов. Об их способности к превращению в хищных зверей, в змей, умении вызывать на расстоянии болезнь и смерть врагов ходят самые фантастические легенды. Но легенды редко бывают вовсе лишены смысла.

Народ, переставший жаждать вечности, «вынесший Бога за скобки», соединяет себя с интересами и задачами только этого, земного мира. Он пренебрегает вертикалью небесного пути, забывает о нем и полностью переориентируется на жизнь «здесь и сейчас». В этой новой «системе координат» на помощь человеку приходят духи — хозяева и распорядители этого «поднебесного» мира. К ним обращается человек в своих практических нуждах, с ними вступает в своеобразный симбиоз, скрепленный порой жертвенной человеческой кровью. И духи дают ему силу и власть. В этом демонист совершенно уверен. Слова Гегеля, что «колдовство состоит в осуществлении человеком власти в своей природности», подтверждаются логикой веры неписменных народов.

Теперь мы можем дать более точное определение тому явлению, которое мы называем *религией*:

***Религия — это есть совокупность способов достижения человеком Бога, смертным — бессмертного, временным — вечного (теистические религии); или методы соединения человека с духами, овладения ими, защиты от них, при более или менее полном игнорировании вечного, бессмертного Бога-Творца (демонистические религии).***

Но общение с духами не требует, в отличие от богообщения, жертвы самоограничения от человека. Чувство греха, сознание собственной плохости утрачивается. Поэтому исчезает и усилие для его преодоления. Человек ощущает себя слабым, но не грешным. Он ищет силы и знаний, которые дают ее, а не очищения сердца. Зная имена духов, их повадки,



их вкусы и возможности, человек оказывается способным подчинять демонов или ослаблять их отрицательные воздействия.

Бога, по причине Его всемогущества и безграничности, подчинить невозможно, и, чтобы обрести присущие Ему качества, стать Ему «подобным», приходится себя подчинять Ему. Духи хотя и могущественны, но ограничены и в силах, и в пространстве, а поэтому можно надеяться подчинить их человеческой воле. Надо «только» знать, как правильно делать это. Подчинение духов превращает колдуна в господина их мощи, но не дает ему вечности и всемогущества, присущих только Богу. Потому в культурах, ориентированных на общение с духами, эти высшие цели и не ставятся. Бескрайнее в человеке, как в существе богоподобном, ограничивается. Такое ограничение себя земным уровнем бытия с неизбежностью приводит к сужению эсхатологической перспективы. Исчезает идея посмертного суда, нравственной оценки земного пути. Суд нужен в том случае, когда одной из возможностей посмертного бытия является приближение к Богу, обретение Его качеств. Бог — совершенство, и ничто несовершенное, нечистое соединиться с Ним не может. Когда же задача такого соединения не стоит, то и суд, понятно, оказывается излишним.

Но освобождение от посмертного нравственного суда обесценивает и земные нормы социальных отношений. Вслед за небесной вертикалью разрушается и социальная, земная горизонталь. Отношения людей становятся свободными от нравственных законов если и не полностью (ибо общество тогда перестало бы существовать), то в большой степени.

К чему же приводит слом двух этих направляющих — небесной и социальной? В результате слома человек утрачивает запредельные перспективы и обязательства перед Богом и перед будущими поколениями. Он замыкается на собственную индивидуальность, на ее сиюминутные желания и интересы.

Он перестает совершенствовать себя в стремлении стать достойным своего Творца и родить достойных потомков, а, напротив, приспособливает мир к себе неизменному. Внутреннее развитие личности при этом прекращается. Как следствие, затухают и существенные внешние изменения, осуществляемые ею. Поэтому общество с доминирующей ориентацией на мир духов останавливается в своем развитии в той степени, в какой абсолютная божественная цель жизни предана в нем забвению.

Внешние социальные и материальные обстоятельства бытия при этом не деградируют, так как демонистическое общество ценит достигнутый уровень бытовой устроенности и не желает расставаться с ним. Но и дальше оно, как правило, не развивается. По социально-экономическому устройению того или иного неписменного народа мы с достаточной вероятностью можем судить, в какой стадии своего развития он изменил теистической ориентации, предпочтя ей менее «хлопотную» ориентацию демонистическую. Анализ религиозных установок неписменных народов позволяет с большой долей уверенности считать, что это не начальная форма человеческой религиозности, но боковая, тупиковая и отсыхающая ветвь.

Это ясно увидел и описал в начале XIX столетия, еще до появления палеоантропологии и сравнительного религиоведения, глубокомысленный Жозеф де Местр: «Если род человеческий изначально обладал знанием, то дикарь не может быть ничем иным, кроме как ветвью, оторвавшейся от дерева общества... Нет сомнения в самом факте порчи и в ее причине, каковой может быть лишь преступление. Вождь народа искажает в себе моральное начало преступлениями... Пастырь народа передает проклятие потомству, а поскольку всякая постоянная сила по природе своей действует все быстрее, то эта порча, все более отягощающая потомков, превращает их, в конце концов, в то, что мы называем „дикарями“. А то, что

Руссо и ему подобные именуют *естественным состоянием*, есть уже последняя степень отупения и скотства ... Подумайте о том, что мы с нашим разумом и нравственностью, с нашими науками и искусствами по отношению к первоначальному человеку совершенно то же, что дикарь по отношению к нам»<sup>1</sup>. «Общество так же древне, как и сам человек, а дикарь не является и не может являться ничем иным, кроме как человеком выродившимся и наказанным (Богом. — А. 3.)», — пишет де Местр в другом диалоге своих «Вечеров»<sup>2</sup>.

Теизм и демонизм — противопоставление достаточно условное. В любом живом народном организме, в его верованиях мы найдем и то и другое. В народных обычаях даже самых возвышенных теистических религий присутствует множество демонических черт. «Волшебство — дело плоти» [Гал. 5, 19-20], указывал апостол Павел, а плоть, понятно, обязательная составляющая человеческого существа. Но когда плоть выходит из повиновения духа, когда объявляет себя главенствующим, а то и единственным элементом человека, тогда для демонизма открываются широкие возможности, и общество постепенно из преимущественно теистического становится преимущественно демонистическим.

Возможен и хорошо известен истории человечества импульс и противоположной направленности. Целый ряд типично демонистических сообществ по тем или иным причинам переходят решительно к теистической религиозности, и сразу же возникает государственность, письменность, цивилизация. Германцы в VIII—IX веках, русские и поляки в X веке, шведы в XI веке, Литва в XIV веке продемонстрировали эту закономерность, восприняв христианскую веру. Но и арабы, взяв проповеди Мухаммеда, за считанные десятилетия создали им-

---

<sup>1</sup> Ж. де Местр. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетей, 1998. — С. 74—78.

<sup>2</sup> Ж. де Местр. Санкт-Петербургские вечера... — С. 362.

перии и культуру, о которых и не помышляли их отцы и деды, кланявшиеся камням и звездам небесным. Дравидские племена юга Декана, обитатели Цейлона и Явы, Камбоджи и Тямпы, Японии и Кореи свидетельствуют о подобной же силе индустриализации и буддизации.

В начале XX века в Африке к югу от Сахары число христиан среди коренных народов, за единственным исключением Эфиопии, вряд ли превышало миллион человек, примерно столько же среди них было мусульман. В конце 1960-х годов более 60 миллионов африканских аборигенов к югу от Сахары объявили себя христианами и столько же — мусульманами. Процесс этот продолжается и ныне, причем нередко случаи перехода недавно обращенных христиан в ислам. Многие традиционные религии неписменных народов полностью исчезли за последние 100—150 лет, так и не став объектом серьезных исследований. «Невозможно ныне описать дохристианские верования, например, готтентотов», — отмечает знаток африканских религий Е. Дж. Парриндер<sup>1</sup>.

Приведет ли такая принципиальная смена религиозной парадигмы к утверждению прочной национальной государственности и письменной культуры в Черной Африке XXI века, покажет будущее. Но из опыта прошлого известно, что обычно теистическая религия не завершает здание молодой цивилизации, как пристало «идеологической надстройке», а ложится началом и основанием всего грядущего величественного построения.

Но на первый вопрос, которым задались мы в начале главы, нам все же не удастся убедительно ответить. Проблема, почему один народ избирает теистическую веру, а живущий рядом с ним — магическую, почему один находит в себе силы из мира духов вернуться к Богу, а другой и по сей день довольству-

---

<sup>1</sup> E. G. Parrinder. Religions of Illiterate People: Present Situation // HR, II.— P. 630.

## Лекция 7. Религии современных неписьменных народов...

ется духовным строем, в который их предки уклонились тысячелетия назад, предпочтя посюстороннюю безмятежность напряженным трудам ради победы над бременем греха, не пускающим человека к его небесному Отцу и Создателю, — проблема эта столь же неразрешима, как и простой на первый взгляд вопрос, почему один человек добр, а другой зол, один склонен к самопожертвованию, а другой видит в окружающих лишь средство для достижения собственных целей.

## Лекция 8

# ШАМАНИЗМ

Один современный ученый сказал: «Магия — это наука джунглей». И действительно, с помощью магических приемов внеисторический человек пытается воздействовать на мир с целью преобразить его. Мы знаем, что, в отличие от науки, полагающей, что она воздействует на мир и человека с помощью познанных и подчиненных безличных природных явлений, магия уверена в подчинении ей *личных* духовных существ, которые являются «хозяевами» этих явлений. Существа эти именуются духами. Во многих древних религиозных традициях их, наравне с Богом-Творцом, называют «богами» (египетское — *ntr*, семитское — *ilum*, санскритское — *deva*). Даже в Новом Завете христиан эта традиция сохраняется: «Есть так называемые боги, или на небе, или на земле, — так как есть много богов и господ много, — но у нас один Бог Отец, из Которого все», — объясняет апостол Павел христианам Коринфа [1Кор. 8, 5—6].

Если в современной науке творческий импульс овладения природой исходит от ученого — физика, медика, инженера, биолога, — то в магии овладевает одушевленными силами природы, подчиняет себе духов колдунов. За этим «научным со-

трудником» джунглей в современном религиоведении закрепилось название «шаман».

## ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СМЫСЛ ПОНЯТИЯ «ШАМАНИЗМ»

«Шаман, — писал Карл Густав Юнг, — своим знанием и своим искусством должен объяснять все неслыханное и ему противостоять. Он является ученым и вместе с тем архивариусом научных традиций племени, экспертом случая. Окруженный почтением и страхом, он пользуется огромным авторитетом, но все же не настолько большим, чтобы его племя не было втайне убеждено, что в соседнем племени колдун все-таки лучше»<sup>1</sup>.

«Главная суть шаманизма — наличие веры в духов, в возможность их подчинения шаманам, в способность последних в ходе камланий (термин, которым обозначается магическая шаманская практика, подробнее см. ниже. — А. З.) перемещаться в верхние и нижние миры, чтобы бороться и побеждать злых духов», — дает определение понятию шаманизм Анна Смоляк<sup>2</sup>.

Необходимо, однако, подчеркнуть, что вера в духов присуща всем без исключения религиям мира. Особенность шаманизма не в этой вере самой по себе, но в убежденности и самих шаманов, и их соплеменников в возможности и необходимости самостоятельной борьбы с одними духами в сотрудничестве с другими. Только человек, вынесший за скобки Бога-Творца, но сохранивший при этом веру в духов, нуждается в шаманизме. Человек теистической религиозности, сознавая, что духи такие же сотворенные существа, как и он сам, защищается от их вредоносных действий силой Божьей, равно как

<sup>1</sup> К.-Г. Юнг. Проблемы души нашего времени. М., 1994. — С. 168–169.

<sup>2</sup> А.В. Смоляк. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991. — С. 34.

и ищет помощи добрых духов, призывая имя и их, и своего Создателя. Понятно, что убежденный атеист равно безразличен и к духам, и к Богу-Творцу и ищет устройства своей жизни, только используя научные методы и знания.

Напротив, среди народов демонистического типа религиозности не только шаманы, но и обычные их соплеменники всячески пытаются овладеть искусством управления духами, точно так же как и мы, не будучи медиками, даем своим заболевшим близким аспирин и валидол и, не являясь водопроводчиками, меняем прокладки в текущих кранах. «У нанайцев, ульчей и других народов Амура много простых людей нешаманов, которые также якобы умели общаться с духами», — отмечает А. Смоляк<sup>1</sup>. Собиратели ороческих сказок В. А. Аврорин и Е. П. Лебедева указывали, что «почти каждый взрослый ороч независимо от пола и возраста считал себя в какой-то степени шаманом»<sup>2</sup>. Среди якутов широко распространен обычай избавляться от бесплодия с помощью обращения бесплодной женщины к духу лиственницы — *арык ич-читэ*. «На тебя я позарилась, к тебе почувствовала любовную похоть. Нуждаюсь я в детях, дай мне твоего ребенка. Покумимся!» — произносит втайне пришедшая в тайгу к заветному дереву женщина, и с дерева падает в *чорон* кумыса червячок, которого просительница выпивает вместе с кумысом и беременеет<sup>3</sup>. Подобных примеров можно привести множество. Шаман оказывается не противопоставленной всему обществу странной фигурой, подобно ведьме, магу или колдуну христианского Средневековья, но лишь собирателем и проявителем тех настроений, которые в какой-то степени присутствуют всем представителям неписьменных народов.

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 41.

<sup>2</sup> В. А. Аврорин, Е. П. Лебедева. Ороческие сказки. Л., 1978. — С. 48.

<sup>3</sup> И. А. Худяков. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. — С. 191—192.



Откуда же происходит слово «шаман»? В русском языке слова «шаманить», «шаманский» встречаются в писаниях протопопа Аввакума<sup>1</sup>. Императрица Екатерина II одно из своих драматических произведений наименовала «Шаман». В русский язык слово «шаман» пришло из Сибири. Здесь, в тунгусских языках, оно означает именно мастера общения с духами — *samana*.

Слово *samana*, однако, не тунгусского происхождения. В китайском языке *sha men* одновременно может означать и буддийского монаха, и колдуна-повелителя духов. В Китай слово это пришло из Индии, видимо, вместе с буддизмом. А на древнем священном языке индоариев, на санскрите, *śramana* означает «бродяга», «скиталец». Так издревле именовали в Индии странствующих аскетов — *саньяси*.

У казахов и киргизов прорицателей и целителей-заклинателей именуют *баксы*. У туркмен *бакса* — исполнитель народных песен и танцев. Однако у ламаистов — калмыков, монголов и маньчжуров *бахши* — лица высокого духовного звания, и есть все основания предполагать, что слово *баксы*, *бахши* происходит от санскритского *бхикишу* — странник, то есть от имени, которым называли себя, начиная с самого Сиддхарты Гаутамы, буддийские монахи<sup>2</sup>. Не только для дальневосточных, но и для центральноазиатских народов колдовство, знахарство оказалось генетически связано с идущей из Индии буддистской проповедью.

У народов Северной Евразии понятие «шаман» обозначается различными словами: у якутов женщину-шаманку называют *удауан*, а шамана-мужчину — *оуин*, у бурят — *итууан* и *во*, у алтайцев шамана именуют *кам*, у ненцев — *tadibey*, у лапландцев — *noid*. Однако пришедшее из Южной Азии слово «шаман» намекает на многое. По всей видимости, бродячие

<sup>1</sup> Протопоп Аввакум. Житие. М, 1934. — С. 87, 102.

<sup>2</sup> В. В. Бартольд. Бахши. // Соч. Т. 5. М., 1968. — С. 501.

проповедники и «старцы» Индии не всегда были проводниками только высоких религиозных воззрений и практик. Нередко они являлись обычными колдунами, магами, чародеями. Индийцы звали таких людей *вратья*, но сами маги предпочитали respectable наименование «странник» — бхикшу, шрамана. Такие прикидывающиеся аскетами колдуны не ограничивали, видимо, свои странствия землями к югу от Гималаев. Они шли в Тибет, в Китай, в Среднюю Азию. Своим искусством они учили местных жителей. Скорее всего, именно так тунгусские колдуны стали прозываться шаманами, а казахские — баксы.

Впрочем, движение из Индии в Сибирь слова «шаман» вовсе не означает, что сибирские народы не были знакомы в добуддийскую эпоху с самим явлением шаманизма. Есть все основания предполагать, что шаманизм не заимствованное, а замороженное, автохтонное явление духовной культуры.

## КТО ТАКОЙ ШАМАН?

Сибирский и североевропейский шаманизм был научно описан в конце XVIII — начале XIX века и наименован уралогорской религией. Но к концу XIX столетия было собрано много этнографических фактов, свидетельствующих о присутствии аналогичных шаманизму религиозных явлений у многих неписьменных народов как Старого, так и Нового Света. «Шаманы обладают искусством общения с духами не только в Сибири и Центральной Азии, но и в Северной и Южной Америке, в Океании, на островах Малайского архипелага», — писал Мирча Элиаде в своей специальной работе по шаманизму<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> М. Eliade. Samanism — Forgotten Religions. N.Y., 1950. P. 3—5; М. Eliade. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951. Русский перевод: М. Элиаде. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев, 1998.

Один из первых русских ученых, исследовавших феномен шаманизма, В.М. Михайловский, отмечал: «Мы имеем право говорить о шаманстве и шаманах у самых отдаленных народов, не имеющих по происхождению ничего общего с теми русскими инородцами, среди которых эти термины возникли или же приобрели права гражданства... При всей разнообразности племен и разбросанности по местностям, лежащим на большом расстоянии друг от друга, явления, носящие в этнографии общее название шаманства, повторяются с замечательной правильностью и последовательностью»<sup>1</sup>.

Ныне эта точка зрения общепринята среди религиоведов. Русский исследователь религиозных представлений народов Малайзии и Западной Индонезии Е. В. Ревуненкова без тени колебания именуется шаманами *халаков*, *похангов* и *дукунов* — колдунов, практикующих среди племен внутренней Малайи и Суматры<sup>2</sup>. Из местного, сибирского понятия шаманизм превратился в наименование одного из общечеловеческих типов религиозного поведения. Но как понимают исследователи сущность феномена шаманизма?

Ученые довольно рано установили, что шаман вовсе не обязательно отрицает обычное жречество. Он прекрасно уживается с ним там, где оно существует. Но само жречество постепенно слабеет, деградирует от близости с шаманизмом. Жречество, как отмечалось уже в наших лекциях, среди современных неписьменных народов есть, скорее всего, пережиток той далекой эпохи, когда теизм еще не сменился магизмом, когда жрец связывал общину с Богом.

Шаман занял в общине не место жреца, но место пророка. Говоря о южносуданских племенах нуэров, сэр Эванс-Притчард отмечал, что «через жреца человек обращается к Богу,

<sup>1</sup> Е. М. Михайловский. Шаманство. М., 1892. — С. 115.

<sup>2</sup> Е. В. Ревуненкова. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980. — С. 81.

а через пророка Бог говорит с человеком»<sup>1</sup>. Замечание это, казалось бы, одинаково справедливо для всех религий, но из описаний самого британского ученого становится совершенно ясно, что нуэры почти забыли о Боге-Творце и живут в мире духов. Жрецы в установленные дни и в определенных обстоятельствах возносят молитвы и свершают жертвоприношения как Творцу мира, так и духам-покровителям, а вот «пророки» активно вторгаются в области духов и не столько доводят их волю до общинников, сколько пытаются на волю эту воздействовать. «Пророки» нуэров на поверку оказываются типичными шаманами.

«Шаман действует благодаря своей оккультной силе, заручившись помощью духов-помощников, подчиняющихся его воле, а жрец — просто смиренный проситель, сам подчиняющийся духам; шаман действует от своего имени, благодаря своему личному могуществу, а жрец — официальный представитель общины в ее взаимоотношениях с духами. Камлания шамана просты и, как правило, ограничены небольшим кругом лиц, в то время как жрец руководит широкими, тщательно разработанными общественными церемониями», — указывал британский религиовед Г. Вебстер<sup>2</sup>.

Научное открытие явления шаманства случилось в то время, когда западный мир переживал расцвет атеизма. Признать шаманизм — значило признать реальность существования духовных сил, которые наука XIX века отрицала со всей решительностью. Но факты шаманского камлания, впадения шамана в транс были многократно описаны. Объявить все это иллюзией не было никакой возможности. И тогда шаманизм был сочтен психической болезнью. «Взгляд на шамана как на человека нервно или психически больного стал почти общепризнанным в науке, и само возникновение шаманизма стало мыс-

<sup>1</sup> Э. Эванс-Притчард. Нуэры. М., 1992.

<sup>2</sup> H. Webster. Magic: A Sociological Study. L., 1948. — P. 306.

литься как результат отклонений в психике», — отмечала Е. Ревуненкова в обзоре литературы по шаманству<sup>1</sup>. Именно так объясняется феномен шаманизма в «Энциклопедии религии и этики» Хастингса<sup>2</sup>. В работе, посвященной шаманизму в Ост-Индии, голландский ученый Г. Вилкен писал: «Шаман — это личность больная, слабая, страдающая нервным заболеванием и часто безумием... Шаманский экстаз принадлежит к истероидной эпилепсии и к гипнозу, определенно — к сомнамбулизму»<sup>3</sup>.

Эта точка зрения, характерная для первой половины XX столетия, может встретиться и сейчас в религиоведении<sup>4</sup>. Но особенно была она присуща советской науке. «Что нервнобольные в Сибири — шаманы, всем известно и в особых доказательствах не нуждается», — безоговорочно утверждал в 1936 году Д. К. Зеленин<sup>5</sup>. А ставший впоследствии видным представителем советской этнографической науки В. Г. Богораз еще в 1910 году писал в журнале «Этнографическое обозрение»: «Изучая шаманство, мы прежде всего наталкиваемся на целые категории мужчин и женщин, больных нервной возбудимостью, порой явно ненормальных или совсем сумасшедших... Во всяком случае, при изучении шаманства нельзя забывать, что это — форма религии, созданная подбором людей наиболее нервно неустойчивых»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Е. В. Ревуненкова. Народы Малайзии... — С. 14.

<sup>2</sup> ERE. Vol. IX. — P. 441.

<sup>3</sup> G. A. Wilken. Het schamaniwisme bij de volken van den Indischen Archipel // Verspreide geschriften. D. III. — s'Gravenhage, 1912. — P. 325.

<sup>4</sup> См., например, сборник: Man and His Culture. Psychoanalytic Anthropology after Totem and Taboo. L., 1969.

<sup>5</sup> Д. К. Зеленин. Култ онгонов в Сибири // Пережитки тотемизма в идеологии сибирских шаманов. М.-Л., 1936. — С. 363.

<sup>6</sup> В. Г. Богораз. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнографическое обозрение. М., 1910. № 1—2. — С. 3—5.

Датский религиовед О. Ольмаркс даже определил диагноз болезни, которой страдают шаманы, а заодно и их обычные соплеменники. Это, по его мнению, действительно известная среди народов Севера «полярная истерия»<sup>1</sup>. Но как объяснить в таком случае шаманизм у народов средних и экваториальных широт? А он по своим формам и проявлениям почти не отличим от полярного.

Исследования русского этнолога С. М. Широкогорова, работавшего в Дальневосточной республике в 1919—1922 гг., а потом в эмиграции в Северном Китае, остались практически неизвестны мировой религиоведческой науке, а между тем он во времена всеобщей убежденности в психической ненормальности шамана утверждал, что тунгусский шаман вполне здоровый и полноценный человек, скорее психотерапевт, нежели сумасшедший<sup>2</sup>. Несколько десятилетий спустя эту мысль высказал, видимо, никогда не читавший Широкого К. Леви-Стросс<sup>3</sup>.

Во второй половине XX века, во многом благодаря работам М. Элиаде, отношение к феномену шаманства претерпевает изменение. Элиаде настаивал во всех своих исследованиях, что мнение о шаманстве как о психической болезни совершенно неверно. «В период шаманской инициации посвящаемый имеет вид душевнобольного, — подчеркивает М. Элиаде, — но, когда посвящение позади, шаман более крепок, здоров и памятлив, чем иные люди его племени».

<sup>1</sup> A. Ohlmarks. Studien zum Problem des Schamanismus. Kopenhagen, 1939. — В. 5–6.

<sup>2</sup> С. М. Широкогорov. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета. Вып. 1, Владивосток, 1919. — С. 107. См. также: S.M. Shirokogoroff. Psychomental Complex of the Tungus. L.-Shanghai, 1935. Ряд статей С.М.Широкогорова перепечатаны в сборнике «Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII—XX вв.». — СПб. 2006.

<sup>3</sup> К. Леви-Стросс. Колдун и его магия // Природа. 1974. № 8. С. 93–94.

Признаки эпилепсии и других душевных болезней, отмечающих призвание в шаманство, изглаживаются после посвящения. У якутов, отмечает ученый, словарь шамана составляет 12 тысяч слов, а у обычного якута — лишь около 4 тысяч; у бурятов шаманы основные хранители устной народной поэзии<sup>1</sup>. О том же свидетельствует и Анна Смоляк: «Шаманы нанайцев и ульчей в большинстве случаев были уважаемыми односельчанами людьми... все они сильные, волевые люди, во многом сведущие, опытные в житейских делах, в промыслах»<sup>2</sup>.

Шаман, безусловно, выходит из социальной нормы своего общества, и в этом смысле он *ненормален*. Но, скорее всего, правы те ученые, которые настаивают на его психическом здоровье. Трудно представить, что все множества сообществ шаманского типа, существующих по всему земному шару, состоят из душевнобольных людей. Ведь не только сам шаман, но и его соплеменники, коль скоро они верят ему и в его камлания, должны иметь сходный психический строй. А если шаман — шизофреник, то и всему племени, нуждающемуся в шамане, присуца *paranoia*.

Шизофрению и истерию шаману может приписать только исследователь, который отрицает существование духовного мира, не верит в личных волевых духов. Но весь парадокс шаманства в том и состоит, что только действительное существование духов дает смысл существованию института шаманства. «Там, где процветает шаманство, сказочное время и мир существуют в действительности, здесь и сейчас: мужчина или женщина, животное, растение или скала, обладающие шаманской магической силой, имеют непосредственный доступ к той, похожей на сновидение области жизни, которая для большинства из нас давно омертвела», — ука-

<sup>1</sup> M. Eliade. Shamanism. An Overview // ER. XIII. — P. 203.

<sup>2</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 40.

зывает современный американский религиовед Джозеф Кэмпбелл<sup>1</sup>.

Мы можем отрицать бытие демонов, но шаман и его соплеменники всецело верят в них. Считать их всех на этом основании сумасшедшими не больше причин, чем атеисту полагать безумцем любого христианина, участвующего в евхаристическом таинстве. А ежели признать хотя бы субъективную реальность духовного мира, то тогда феномен шаманства становится легко объяснимым. *Общаясь каждодневно с духами, принимая их в себя, восходя и нисходя в их обители, шаман обязательно будет казаться «странным», «одержимым», «экстатичным».* Такой он и есть. Но странность и одержимость объясняются его принадлежностью одновременно к двум мирам — миру человеческому и миру демоническому. Сам шаман и его соплеменники уверены в этом безусловно.

## КТО И КАК СТАНОВИТСЯ ШАМАНОМ

Исследователь религиозных верований и практик сибирских эскимосов Т. С. Теин так описывает мотивы, побуждающие обычного человека стать шаманом:

«Шаманами становились эскимосы при следующих обстоятельствах. Одинокий охотник в безлюдном месте слышит, что его кто-то зовет, называя по имени, слышит таинственные голоса — кто-то поет... Иногда эскимос видел сон, во время которого разговаривал со своими будущими духами. Духи могут говорить на любом языке. Во сне они являются в виде красивых людей, в такой же одежде, какую носят живые люди... Обычно дух предлагает охотнику стать его (духа) кормильцем (кормят их при помощи жертвоприношений). После такого сна охотник начинает слышать голос и песни, исполняемые его будущим духом.

---

<sup>1</sup> J. Campbell. The Masks of God: Primitive Mythology. New York: Arkana, 1991. — P. 290.



В дальнейшем этой песней он будет вызывать своего духа. После такого сновидения охотник обращается к шаману и рассказывает ему о виденном во сне. Шаман с помощью своих духов узнает, кто выбрал охотника посредником с живыми людьми»<sup>1</sup>.

Хотя шаман и является весьма почтенным членом своего коллектива, он, как правило, не отличается от прочих соплеменников ни зажиточностью, ни властными возможностями. Первые послереволюционные переписи установили, что шаманы обычно являются бедняками. Это было характерно для большинства народов Сибири и Европейского Севера России.

Причину этого, странного на первый взгляд факта, хорошо объяснила в 1972 году Анне Смоляк пятидесятилетняя дочь шамана С.П. Сайгора: «Отец совсем разоряется, приезжают из разных сел, просят шаманить, отказываться нельзя; не рыбачит, не готовит дрова — только шаманит. Потом угощаются. Дни проходят, время идет, сейчас самый ход рыбы, запасов на год не делает. Придет время — ему нужно будет расплачиваться со своими духами — сэвэн, угощать их. Все на свои средства, а это стоит дорого. Никому до этого нет дела»<sup>2</sup>.

«От вступления в шаманскую деятельность старались избавиться абсолютно все, — констатирует Анна Смоляк. — Это объясняли тем, что шаман не принадлежит себе, что по первому зову он обязан идти на помощь больному»<sup>3</sup>.

Правило это всеобщее. К шаману обращаются за помощью в любое время, как у нас порой обращаются к врачу. И хотя шаман не связан клятвой Гиппократы, он так же, как и врач, не может отказать в просимом, а соглашаться должен немедленно. К этому, как единодушно утверждают сибирские аборигены, шаманов побуждают их духи-помощники. Часто ша-

---

<sup>1</sup> Т. С. Теин. Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. — С. 219.

<sup>2</sup> А.В. Смоляк. Шаман... — С. 56.

<sup>3</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 35.

ману вовсе ничего не дают за его «услуги» или плата является чисто символической. И уж в любом случае не полагается заранее условливаться о «размерах благодарности». Как правило, живя в бедности, в системе натурального хозяйства, соплеменники шамана и не могут изыскать средства для должной компенсации. Но помимо всего прочего люди, составляющие неписьменные сообщества, кажется, убеждены, что шаман обязан их обслуживать, что шаманство не столько профессия, сколько призвание и мастерство — *Beruf* и *τέχνη*.

«Частое присутствие на камланиях, казалось бы, могло стать для иных лиц настоящей школой и действительно некоторые, интересующиеся этими вопросами, становились подлинными знатоками шаманства... Например, Ф. К. Онинка, слепой нанаец из села Хаю... рассказывал, что с юношеских лет любил бывать на камланиях, если что-то было неясно, задавал шаманам вопросы, подолгу беседовал с ними. Постепенно он стал прекрасным знатоком в этой области, но сам никогда не шаманил, даже не делал попыток. Петь различные „мотивы“ умел, имел хороший голос. Такие люди никогда сами не становились шаманами: стать шаманом „по желанию“ было невозможно (да никто и не хотел). Духи приходили к человеку сами, не подчиняясь ничьей воле, в этом были уверены все», — рассказывает А. Смоляк<sup>1</sup>.

Современное шамановедение различно объясняет сущность общения шамана с духами. Одни (Э. Арбманн, Ж. Пуйон, Дж. Льюис) уверены в том, что шаман — хозяин духов, их господин; другие (Х. Финдзейн, К. Хэмфри), что он — утративший собственную личность раб демонов<sup>2</sup>. «Тот, кто способен к контролируемой одержимости, становится господином духов и известен в Арктике как шаман», — утверждают пер-

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... С. 59.

<sup>2</sup> В. И. Козлов. Методологические проблемы этнографии // Советская этнография. 1977. № 5. — С. 131.

вые<sup>1</sup>. «Существенным фактором является вера в то, что личность подверглась „вторжению“ сверхъестественного существа и что временно она находится вне самоконтроля, „Я“ подчинено влиянию „вторгшейся силы“», — полагают вторые<sup>2</sup>. Этнографический материал говорит о верности обоих утверждений. Шаман может быть и игралищем духов, и их повелителем. Но стать шаманом против воли духов невозможно — с этим согласны все приверженцы шаманства.

Не люди выбирают духов, но духи избирают людей. «Решающим условием становления халака (шаман у семангов Малайи. — А. З.) независимо от того, передается ли эта профессия по наследству или нет, является сон, в котором будущий шаман видит, что он встречается с тигром или с верховным божеством Так Перном», — пишет Е. В. Ревуненкова<sup>3</sup>. Призвание к шаманству во сне распространено повсеместно<sup>4</sup>, но редко сном все и ограничивается.

А. Шренк обнаружил факт насылаемой духами шаманской болезни у ненцев задолго до описания этого феномена религиоведами. Путешественник отмечал: «Они являются ему в различных видах, как во сне, так и наяву, терзают душу его разными заботами и опасениями, особенно в уединенных местах, и не отстают от него до тех пор, пока он, не видя более никаких средств идти против воли божества, не сознает наконец своего призвания и не решится последовать ему»<sup>5</sup>. Современный исследователь религиозных практик ненцев резюми-

---

<sup>1</sup> J. Lewis. Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Middlesex, 1971. — P. 64.

<sup>2</sup> K. Stewart. Spirit Possession in Native America // South-Western Journal of Anthropology. 1946. № 2. — P. 325.

<sup>3</sup> Е. В. Ревуненкова. Народы Малайзии... — С. 65.

<sup>4</sup> R. H. Lowie. The Vision Quest among the North American Indians // Reader in Comparative Religion. N.Y., 1972.

<sup>5</sup> А. Шренк. Путешествие к северо-востоку Европейской России в 1837 году. Т. I, СПб., 1855. — С. 257.

рует это замечание полуторавековой давности: «Для того чтобы стать шаманом, недостаточно было иметь среди предков шамана, нужно было активное вмешательство духов, которые понуждали данного человека к шаманской деятельности. Шаманское звание принималось не с радостью, а как тяжкое бремя»<sup>1</sup>.

Русский исследователь Сибири Вильгельм Радлов (1837—1918) описал шаманское призвание у алтайцев еще в 1870-е годы: «Способность к шаманскому действию, знание его является наследственным... При этом будущий шаман не получает от отца ни уроков, ни наставлений, он и не готовится к этому занятию — нет, шаманская сила приходит к нему внезапно, как болезнь, которая охватывает всего человека. Лицо, которому благодаря силе предков предназначено быть шаманом, внезапно ощущает во всем теле изнеможение и слабость, дающие знать о себе сильной дрожью. На него нападает неестественно сильная зевота, он испытывает огромную тяжесть в груди, что-то заставляет его внезапно издавать громкие нечленораздельные крики, его сотрясает озноб, он быстро вращает глазами, внезапно вскакивает и кружится как одержимый, пока, весь в поту, не падает и не начинает кататься по земле в эпилептических конвульсиях и судорогах. Его конечности ничего не ощущают, он хватает все, что попадает ему под руку, и непроизвольно проглатывает все то, что он схватил: раскаленное железо, ножи, гвозди, топоры, — причем это не причиняет ему никакого вреда. Через некоторое время он отрыгивает все проглоченное сухим и невредимым. (Я все это знаю, разумеется, лишь понаслышке, хотя и от лиц, всецело заслуживающих доверия)»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Л. В. Хомич. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. — С. 9.

<sup>2</sup> В. В. Радлов. Из Сибири. М., 1989. — С. 367.

Современные отечественные исследователи подтверждают сведения, собранные В. Радловым. Шаманство обычно передается по родству, чаще по отцовской линии, но совсем не обязательно и даже довольно редко от родителей к детям. Обычно профессию умершего шамана наследует кто-то из его ближайших родственников. Но случается, что шаманом становится человек, в роду которого шаманов никогда не было. Таких шаманов-*ragveni* в Сибири единодушно полагают слабыми. У ибанов Калимантана шаман — *мананг* — во сне призывается духами. Это, как указывает Е. Ревуненкова, обычно родственник действующего мананга. Получив приказ, он прощается с близкими и идет на выучку к опытному манангу.

Сами шаманисты объясняют родовое преемство вполне для себя убедительно. Когда умирает шаман, его обычная душа *панян* отправляется в загробный мир — *буни*. Так же поступает через год и другая душа — *унса*, до того живущая близ могилы. А вот шаманское родовое сердце — *пута* — остается на земле и ищет себе нового хозяина среди родственников умершего. *Пута* — это дух, демон-хранитель шамана. Он привык к тому, что о нем заботятся, его «кормят». Он, шаманский дух, «любил тело, кровь и запах умершего шамана», а потому предпочитает и дальше жить среди кровных родственников покойного.

«Вначале *пута* в виде духов *маси* и *бучу* длительное время находилась у духа хозяина земли *На Эдени* либо у духа тайги *Дузэптэ Эдени*, редко у небесного духа *Эндури*. Через некоторое время *пута* приходила к одному из потомков шамана, заставляла его становиться шаманом. В результате посвящения она становилась его душой», — объясняли Анне Смоляк нанайцы<sup>1</sup>.

Поскольку шаманство причиняет значительно больше неудобств, чем дает преимуществ, и шаманства никогда почти не ищут, *пута* должна заставить человека принять ее в себя. Та-

---

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 148.

кое согласие редко дается без борьбы. Странное поведение человека, которого духи призывают к шаманству, и получило наименование «шаманская болезнь». «Нежелание следовать воле духов вызывает гнев и с их стороны, и со стороны общины», — констатирует Ревуненкова<sup>1</sup>.

Призвание к шаманству обычно проходит в два этапа. На первом призываемый не испытывает особых субъективных страданий, хотя внешне его поведение становится совершенно аномальным. Он не чувствует боли от огня или от порезов ножом, убегает в горы, бродит там неделями, питаясь сырым мясом лесных зверей и птиц, которых он живьем рвет на части. Холод, снег не причиняют ему беспокойства. Иногда в собственном доме или в лесу такой человек погружается в многодневный сон и во сне поет как шаман, зовет по имени духов. «У всех призвание к шаманской деятельности выражалось в длительном специфическом заболевании. О его симптомах нам рассказывали многие», — замечает Анна Смоляк<sup>2</sup>.

Призвание в шаманы внешне напоминает тяжелую душевную болезнь. Ученые долгое время не сомневались, что имеют дело с шизофренией или с параноидальным эпилептоидным синдромом. «Момент шаманского „призвания“, субъективно осознаваемый как голос духов, требующий от человека вступления в шаманскую профессию, — писал видный советский специалист по „примитивным религиям“ С. А. Токарев, — есть объективно нервное заболевание, которое, кстати, по большей части постигает человека в период полового созревания... Шаманская профессия усиливает нервно-патологические особенности характера человека, самые же эти особенности предшествуют вступлению человека в профессию шамана»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Е. В. Ревуненкова. Народы Малайзии... — С. 86.

<sup>2</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 35.

<sup>3</sup> С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. — С. 292–294.

Однако для ума религиозного демоническое одержание, то есть власть духов над душой человека, вполне может рассматриваться как причина психической болезни. Вот, например, характерный рассказ, имеющийся в трех Евангелиях:

«Один из народа сказал (Иисусу Христу. — А. 3.)... Учитель! я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым: где ни схватывает его, повергает его на землю, и он испускает пену, и скрежещет зубами своими, и цепенеет... Отвечая ему, Иисус сказал: о, род неверный! доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас? Приведите его ко Мне. И привел его к Нему. Как скоро увидел Его бесноватый, дух сотряс его; он упал на землю и валялся, испуская пену. И спросил Иисус отца его: как давно это сделалось с ним? Он сказал: с детства; и многократно дух бросал его и в огонь и в воду, чтобы погубить его; но, если что можешь, сжался над нами и помоги нам» [Мк. 9, 17—22].

Этот рассказ весьма напоминает картину мучений будущего шамана, классические симптомы «шаманской болезни», описанные множеством раз этнографами и путешественниками. Так что, если шаманское призвание и полагать болезнью, то скорее не физической, а демонической. «Объяснение болезни вселением духа относится к области культуры, а не патологии», — точно указала исследователь сибирского шаманизма Елена Новик<sup>1</sup>.

*Ученый-религиовед не вправе подвергать сомнению объективность религиозных воззрений изучаемого им общества, исходя из собственного религиозного опыта или из отсутствия такового. Религиозные представления суть культурная реальность и пытаться превратить их в реальность натурфилософскую не просто опасно, но вполне губительно для предмета исследований. Именно в этом последнем случае шаманизм со-*

---

<sup>1</sup> Е. С. Новик. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. — С. 193.

знается душевной болезнью, а то и любая религия — психической аномалией<sup>1</sup>.

Итак, для шаманистов шаманская болезнь (в этнографии она порой именуется *мэнэрик* или *эмеряченъе*) является духовным одержанием. Странности поведения указывают и самому больному, и его соплеменникам, что он предызбран духами стать шаманом. Если избранник соглашается, к нему приходят шаманы и совершают обряд посвящения. Если же человек упорствует в нежелании возложить на себя шаманское бремя, отвергает призывы духов, то страдания его, усиливаясь, становятся почти непереносимыми. Шаманская болезнь из стадии призывания духами переходит в стадию жестокого принуждения.

«Если предназначенный для шаманства человек противится воле предков и отказывается камлать, он подвергается страшным мучениям, которые кончаются тем, что либо он вообще теряет все душевные силы, то есть становится слабоумным и ко всему безразличным, либо впадает в буйное помешательство и обычно вскоре кончает с собой или умирает во время сильнейшего припадка», — указывал В. Радлов<sup>2</sup>.

Этнограф наших дней менее категоричен, но, в сущности, Анна Смоляк говорит о том же, что отмечал исследователь алтайского шаманства 150 лет назад: «Шаманами становились в 35—40 лет и старше. До становления будущий шаман длительное время боролся с духами, мучившими его, этот период (принуждения. — А. З.) иногда затягивался на многие годы»<sup>3</sup>. Если учесть, что, по сообщениям большинства шамановедов, «шаманом человеку определено стать уже при

<sup>1</sup> О том, что любая религия — психическая аномалия, утверждал, например, Д.К. Зеленин в работе «Культ онгонов в Сибири». М.—Л., 1936. — С. 379.

<sup>2</sup> В. Радлов. Из Сибири. М., 1989. — С. 367.

<sup>3</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 148.



рождении»<sup>1</sup> и что первые явные призывания «на службу» духи делают, когда избранник только начинает осознавать себя свободной волевой личностью, то есть когда ребенку от 8 до 15 лет, то можно себе представить, сколь долгой и упорной бывает борьба человека с желающими «сотрудничать» с ним духами.

«Нам говорили, — резюмирует Анна Смоляк, — что отдельным лицам, больным шаманской болезнью, удавалось избавиться от домогательств духов, не становясь при этом шаманами. По утверждению нанайцев, таких случаев было очень мало, эти люди были „очень сильны духом“»<sup>2</sup>.

## ШАМАНСКОЕ ПОСВЯЩЕНИЕ

Если же человек не выдерживает страданий шаманской болезни и соглашается на домогательства демонов, то, как правило, ему, дабы стать настоящим шаманом, необходимо пройти обряд шаманской инициации. Даже в тех случаях, когда призывание духами происходит в совершенно явной форме (удар молнии, падение с высокого дерева или скалы, пребывание без вреда для здоровья в ледяной воде в течение нескольких дней — все эти случаи зафиксированы этнографами), формальное посвящение от людей принять все же нужно. Общение с духами невозможно без добровольного согласия человека — согласия, которое он должен явить перед иными людьми. По убеждению сибирских шаманистов, призванный духами, но не прошедший инициации шаман останется «слабым» и будет подвергаться множеству опасностей от зловредных демонов.

Внешний ход шаманского посвящения описан многократно. Так, у бурят в юрте посвящаемого шамана устанавливается срубленная береза с кроной, вылезавшей из дымового отвер-

<sup>1</sup> Л. В. Хомич. Ненцы. М.—Л., 1966. — С. 210.

<sup>2</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 40.

стия. Это навсегда будет отличительным знаком, что в юрте живет шаман. Объясняя этот обычай, М. Элиаде указывает, что береза в доме, вылезая из дымохода, есть символ мирового дерева, разрывающего границы нашего мира и достигающего Верхнего Неба<sup>1</sup>. Шаманская береза именуется бурятами *udesi burkhan* — «хранитель врат [неба]».

Вновь посвящаемый залезает на эту березу до верха по девяти вырубленным в стволе ступеням (символ девяти небес) и пролезает в дымовое отверстие, то есть как бы достигает неба. В течение всего этого обряда рядом с юртой посвящаемого присутствует старый шаман. Затем оба шамана и весь участвующий в посвящении народ уходят из деревни в тайгу или на сопки в поисках подходящей живой березы (по сибирским представлениям, береза — небесное дерево, в отличие от ели — дерева подземного царства). Когда такую березу находят (молодой шаман часто видит «свое» дерево в сновидениях и потому довольно уверенно ведет к нему народ), сначала на нее влезает старый шаман и срезает девять ветвей, затем то же делает вновь посвящаемый. У корней березы в жертву приносится козел, кровью которого мажут глаза, уши и верх головы неофита. Оба шамана после этого впадают в транс и начинают камлать.

Перед посвящением, как сообщает М. Элиаде, желающий пройти инициацию несколько времени соблюдает пищевой пост и половое воздержание, что символизирует его отрешенность от земной жизни и готовность перейти в мир духов<sup>2</sup>.

У нанайцев посвящение проходило иначе. Посвящаемый обычно испытывал тяжкие страдания от приступов шаманской болезни. Часто он даже не мог стоять без посторонней помощи. Приглашенный к больному опытный шаман тут же понимал, что речь идет не об обычной болезни, но о призва-

<sup>1</sup> М. Элиаде. Шаманизм и космология // М. Элиаде. Космос и история. М., 1987. — С. 154–158.

<sup>2</sup> М. Eliade. Le chamanisme. P., 1951. — P. 91.

нии на шаманский путь. Он велел изготовить для больного деревянную фигурку духа — *аями*. Ее ставили на настил в доме больного, и все присутствующие танцевали, поочередно надевая шаманский пояс и беря в руки бубен. Они призывали духа, мучившего больного, войти в фигурку. Наконец начинал камлать старый шаман, и он вселял аями и кормил его. Больной глубоко переживал происходившее. Порой он вскакивал, кружился по комнате, пел по-шамански, нередко падал на мгновение без чувств, затем в изнеможении засыпал.

На следующее утро обряд вступал в главную фазу. Старый шаман в полном облачении вставал впереди посвящаемого. От пояса старого шамана тонкий ремень *соона* тянулся до идольчика аями, а от фигурки второй ремень шел к поясу неофита. Обычно, как указывает Анна Смоляк, посвящаемый находится в это время в расслабленном состоянии. Однако ему в руки вкладывают бубен и колотушку, и оба шамана, так связанные через аями, обходят сначала жилище неофита, а затем и все дома селения. В каждом доме их угощают кипяченой водой с листиками багульника (растения духов, по шаманским представлениям), демонстрируя этим свое соучастие в обряде посвящения. Вначале вновь посвящаемый не может идти самостоятельно и его ведут под руки. Старый шаман постоянно поет шаманские гимны, «шаманит», и все чаще неофит повторяет его действия. Наконец *соону* отвязывают от пояса старого шамана, человек, поддерживавший фигурку *аями*, все более ускоряет шаг, затем бежит, и неофит, привязанный ремнем к фигурке, вынужден бежать следом. Ноги его укрепляются, тело преисполняется силы, он ощущает себя вполне здоровым и, как правило, действительно выздоравливает. Если же болезнь повторяется, то обряд повторяют с новой фигуркой *аями*. В этом случае не один, а два духа желают быть с посвященным шаманом и всех их надо вселить в идольчики и «приручить». Лишь полное исцеление свидетельствует о том, что посвящаемый стал шаманом, обрел духов-помощников и мо-

жет шаманить. Изредка духи оставляют человека, так и не вселившись в него. Такой человек весьма уважаем — он победил духов и отстоял свое право не быть шаманом<sup>1</sup>.

В той степени, в какой мы можем понять символику нанайского обряда шаманской инициации, мы замечаем, что речь в нем идет об установлении прочной связи духа и человека, о создании своеобразного антропо-демонического симбиоза. Внешне это сожительство (*συμβίωσις*) будет выражаться в том, что шаман начнет регулярно кормить духа, поднося угощения идольчику — *аями*, а дух станет помогать шаману во время камланий, предупреждать его об опасностях и кознях враждебных шаманов и духов. Та связь между духом и человеком, которая в обряде посвящения символически изображалась ремешком *соона*, станет очень прочной и пожизненной.

Если шаман прекращает кормить своих духов, его залеченная болезнь, как правило, возвращается. Анна Смоляк рассказывает: «Нанайка Б. М. еще в молодости переселилась в среду ульчей (селение Булава). Она сильно болела, и в 1949 году ее посвятили в шаманы (у нее была шаманская родословная), сделали фигурку *аями*, которую она три-четыре года кормила (шаманила для себя), а потом бросила. В конце 1960-х годов к ней снова стали приходить духи. В 1973 году в Нанайском районе она прошла новый обряд посвящения (я наблюдала его)»<sup>2</sup>.

Иногда, как, например, у бурят и шорцев, обряд шаманского посвящения внешне оформляется как свадебное торжество. Шаман в это время именуется *кюзе* — зять, жених, а материальным образом духа-невесты является шаманский бубен, который тюрки-шорцы в данном случае называют *кыс* — девица. Видный исследователь народов Севера Л. Я. Штернберг подробно описывает этот обряд, во множестве черт, вплоть до уплаты калыма и похищения невесты, воспроизводящий брач-

<sup>1</sup> А. Б. Смоляк. Шаман... — С. 132–135.

<sup>2</sup> А. Б. Смоляк. Шаман... — С. 135.

ную церемонию, и заключает: «Самая свадьба, которая является моментом публичного вступления шамана в свою должность, происходит ранней весной, при особенно торжественной процедуре, символизирующей, как у бурят, восхождение шамана на небо за невестой... Завершается все это общим пиршеством, которое, как и свадьба, носит название *toj*»<sup>1</sup>.

Штернберг, увлеченный модными в начале XX века фрейдистскими идеями, видел в этом браке с «небесной невестой» банальный сексуальный подтекст. Однако, скорее всего, главенствует в обряде не сублимация полового влечения шамана, а символическое уподобление общения шамана с духом-помощником земному браку. Образ брака, в котором два различных существа становятся одним целым, не теряя притом и своего индивидуального своеобразия, в религиозном символизме используется очень широко. Но если в теистических религиях речь идет о единении в результате брака с божеством, то в шаманизме целью небесной свадьбы является демонизация человека.

В обрядах шаманского посвящения часто используется и иной, излюбленный, кажется, всеми без исключения религиозными традициями символ — символ нового рождения. Судя по всему, он особенно разработан в бурятской шаманской инициации. Знаток обычаев бурятского народа М.Н. Хангалов сообщает, что в обряде посвящения неопит представлял себя зародышем в материнской утробе, а посвящающий «шаман-отец» переживал себя матерью. Шапки обоих шаманов во время обряда были соединены красной шелковой нитью, означающей пуповину. После завершения обряда нового шамана на войлоке выносят из «балагана» (лесное зимовье охотников), так как он изображает не умеющего ходить новорожденного. Его, как новорожденного, обмывают водой, за-

---

<sup>1</sup> Л. Я. Штернберг. Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1. — С. 22–23.

тем отвязывают нить от шапки «шамана-отца» и привязывают второй, свободный конец к шапке неофита. «Это означает, что молодой шаман вышел из утробы матери и пупок оторван», — объясняет Хангалов<sup>1</sup>. Рождение шамана состоялось.

Может показаться, что в рассказе Хангалова символика родин воспроизводит рождение ученика от учителя — образ, также часто появляющийся в различных религиозных традициях: «Учитель, посвящая в ученики, внутри своего чрева творит брахмачарина (ученика брахмана в индийских религиях. — А. З.). Его он носит в животе три ночи. На рождение посмотреть собираются боги», — повествует Атхарваведа [11.5.3]<sup>2</sup>. Усвоив вместе с буддизмом довольно многое из индийской религиозной культуры, буряты, возможно, и в шаманской инициации что-то сохранили от рождения гуру брахмачарина, как сохранили некоторые народы Сибири само слово *sratana*. Но и слово, и символ рождения на севере Евразии употребляют совсем в ином смысле, чем на индийском субконтиненте.

Здесь, в Бурятии, один шаман передает другому не себя, не свою личность, но духа-помощника, *аями*, идолчик которого и находится во время совершения посвятельного обряда между посвящающим и посвящаемым. В другой момент шаманской инициации у бурят неофит, карабкаясь по поставленной в юрте березе, пролезает через дымовое отверстие и оказывается вне дома. Этот момент, безусловно, означает новое, неземное рождение посвящаемого. Что же это за мир, в который рождается молодой шаман? Некоторые тайные обрядовые действия и объяснения самих посвященных позволяют несколько глубже проникнуть во внутренний смысл шаманской инициации.

<sup>1</sup> М. Н. Хангалов. Собр. соч. Улан-Удэ, 1959. Т. 2. — С.167–170.

<sup>2</sup> Подробнее см.: В. С. Семенов. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Художественные традиции литератур Востока и современность: Ранние формы традиционализма. М., 1985. — С. 41—47.

## ВНУТРЕННИЙ СМЫСЛ ШАМАНСКОГО ПОСВЯЩЕНИЯ

Информанты — ульчи — рассказывали Анне Смоляк, что кроме обычной души *панян* и души *укса*, остающейся с телом умершего до обряда больших поминок *касаты*, только шаманы, да и то не все, но лишь «сильные», обладают еще и особой «шаманской душой» *пута*. «*Пута* — главный ум шамана»; «*пута* — самое близкое, внутреннее»; «*пута* — сердце». «Раньше, когда шаманы умирали, — объяснял в 1959 году Анне Смоляк знаток шаманства ульч Алтаки Ольчи, — душа *панян* отправлялась в загробный мир *були*, душа *укса* оставалась в могиле целый год, а затем самостоятельно добиралась до загробного мира. Душа *пута* оставалась на земле, искала себе хозяев среди родственников умерших». У нанайцев эту «шаманскую душу» именовали *неукта*. «О душе *неукта* говорили, что она могла рассердиться на своего хозяина-шамана и покинуть его. Чаще всего это случалось, когда хозяин забывал кормить *неукта* вовремя. И *неукта* всегда покидала шамана незадолго до его смерти»<sup>1</sup>.

Столь странное поведение «шаманской души» становится понятным, если вслушаться в объяснения нанайцев и ульчей относительно природы *пута-неукта*. По словам нанайского шамана Моло Онинки, его главные духи-помощники — *Энин Мама*, *Сэнггэ Мама*, *Удир Эти* и являются его *неукта*. «*Пута* — это два духа-*сэвэн* — *маси* и *бучу*»; «*Пута* — главный *сэвэн*», — объясняли ульчские шаманы.

Оказывается, *пута-неукта* — это вовсе не одна из «естественных душ», во множественности которых уверены шаманисты, но дух-помощник или даже несколько духов, полностью заместивших или вытеснивших «из сердца» на окраины личности обычную человеческую душу *панян*. Такое вытеснение происходит во время шаманского посвящения. Борение

---

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 148.

«шаманской болезни», всегда предшествующее инициации, оказывается сопротивлением естественной человеческой души поползновениям духов, жаждущих установить свою *власть* над личностью. Однако власть эта всегда утверждается на *согласии* самого человека. Духи понуждают своего «избранника» подчиниться им, мучают его душевно и телесно, но без волевого акта *согласия* человека и духа замещения *панян* на *неукта* не происходит, шаманский дух не становится на место души человеческой. Инициация шамана оказывается не только рождением в мир духов, не только браком с демоном, но и *изгнанием* личностной души человека. Только когда *неукта-пута* уходил от умирающего шамана, его человеческая душа — *панян* — возвращалась. С ней и совершали все погребальные и заупокойные обряды, как с душой простого умершего человека<sup>1</sup>.

У эскимосов «сила» шамана, то есть мощь симбиотически сосуществующих с ним духов-помощников, прямо связывалась с его возрастом и здоровьем, а символически являла себя степенью сохранности зубов колдуна. «По мнению эскимосов, сила шамана и шаманки заключалась также в сохранности у них зубов. Заклинания беззубого шамана были самыми слабыми. Крепкие и острые зубы будто помогали шаману и придавали ему силу во время шаманских сеансов... К старости шаман вообще терял силу»<sup>2</sup>. Немошное дряхлеющее естество оказывалось ненужным духам. Используя человека в течение его жизни, духи оставляли его один на один со смертью и искали себе нового вместилища.

Именно замещение души на демона в ходе шаманской инициации объясняет тот примечательный и общепризнанный сибирскими шаманистами факт, что никакого обучения неопит не проходит. Старый шаман только посвящает его, соеди-

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 146.

<sup>2</sup> Т. С. Теин. Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. — С. 219.



няя с неофитом духов-помощников. Вся же «шаманская наука» преподается непосредственно духами. «Наши вопросы об обучении шамана шаманству вызывали недоумение у нанайцев и ульчей. Как только больного (шаманской болезнью. — А. З.) посветили в шаманы, он уже считался потенциальным шаманом, хотя и не сразу к нему шли за помощью»<sup>1</sup>. Даже у тех народов Сибири (алтайцев, шорцев, якутов), где какая-то практика обучения шаманскому ремеслу все же имеется, она, по твердому убеждению самих шаманистов, носит исключительно «прикладной» характер. Всему действительно существенному шамана всегда обучают сами духи.

Буряты верят, что во время инициации душа неофита восхищается в «мир богов», где боги и шаманы-предки сообщают ей тайные знания — настоящие имена богов и правила их призывания. Для посвящения австралийского знахаря-шамана считается необходимым, чтобы он в течение двух-трех дней беспробудно спал. Душа его в это время остается в царстве духов, получая все необходимые знания. Кондский колдун от одного до четырнадцати дней спит перед своим посвящением, пока душа его «обучается» на небе. У гренландских эскимосов-ангеконнов новый шаман с той же целью посещает демонов племени<sup>2</sup>.

Пребывание в мире «предков и богов» отнюдь не ограничивается простым «сообщением информации». Более того, по словам большинства информантов, там также ничему не учат, по крайней мере, принятым здесь образом. Посвящаемого не учили, его *преображали*. По убеждению большинства сибирских аборигенов, духи и предки тем или иным способом полностью меняли у неофита тело. Его или расчленили и пожарили «боги», или перековывали «небесные кузнецы», или варили в котлах. Иногда рассказывают, что под кожу посвящаемому ду-

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 57.

<sup>2</sup> Э. Тайлор. Первобытная культура. М., 1939. — С. 271.

хи вводят колдовские камни, запускают змей, червей, личинки жуков, вставляют в скелет особую «шаманскую кость».

Особенно хорошо изучены, главным образом благодаря этнографическим изысканиям А. А. Попова, представления о «переделке тела» у якутов и нганасан.

Авамский самоед (то есть нганасан) сообщил Попову, что ребенком он умирал от оспы, и он помнит, как родители уже готовили ему погребение. Вдруг он увидел, что сходит в «нижний мир». Там он долго путешествовал, бродил по горам, пересекал полноводные реки. Наконец он добрался до острова, на котором росла гигантская береза, кроной своей достигавшая неба. «Владыка Земли» дал ему ветвь с этой березы для изготовления колотушки шаманского бубна. Затем в горах он встретил человека, что-то варившего в котле и шептавшего над варевом «шаманские слова». Поймав ребенка, «повар» повесил его на крюк, расчленил тело и сварил в котле, предварительно отделив голову. Тело варилось три года, а голова смотрела на это. Наконец, «повар» извлек из котла кости, покрыл их новой плотью и «приковал» голову. Только после этого различные божества сообщили информанту Попова шаманские знания<sup>1</sup>.

Приведенный рассказ нганасанского шамана отнюдь не является «индивидуальным параноидальным бредом пубертатного возраста», как сказал бы этнограф, видящий в шаманизме исключительно душевное заболевание. Напротив, это очень характерная повесть, отраженная не только в фольклоре, но и в обрядовой практике восточносибирских шамани-

<sup>1</sup> А. А. Попов. Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. М., 1976; *его же*: Нганасаны. Л., 1948; *его же*: Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов // Труды Института этнографии Академии наук СССР. 1947. Т. 2; *его же*: Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Музей антропологии и этнографии. М.—Л., 1949; он же, как составитель книги: Якутский фольклор. М., 1936.

стов. «Шаман в трансе умирает, его тело расчленяется, мясо счищается до скелета, мозг изымается и заменяется. Демоны часто варят его мясо в котле, и, как правило, каждый дух получает по частице этой плоти. Кости шамана пересчитываются. В это время дух неопита пребывает в небесных сферах», — обобщает представления шаманистов М. Элиаде<sup>1</sup>.

На второй степени посвящения ибанского шамана (ибаны или морские даяки населяют северную часть острова Калимантан), которая именуется *беклити* — открытие, иницируемому надевают на голову скорлупу кокосового ореха и затем раскалывают ее сильным ударом. «Это символическое действие должно означать, — объясняет Елена Ревуненкова, — что будущему манангу отрезали голову, вынули мозг и промыли его, чтобы придать ясность уму и способность проникать в тайны...»<sup>2</sup>.

Виденье собственного тела, расчленяемого и расхищаемого демонами, также одна из особенностей шаманского посвящения. Буряты и тунгусы считают, что шаманы-предки, вводя неопита в транс, срезают с него плоть и варят ее; алтайцы убеждены, что духи предков едят мясо и пьют кровь проходящего инициацию; у гренландских эскимосов имеется поверье, что в хижину-иглу, где глубоким сном спит посвящаемый, входит великий предок в облике громадного белого медведя и пожирает его тело. У австралийского племени аранда бытует рассказ, что во время обряда инициации мальчиков дух *Tuanjiraka* отрезает головы неопитов, символом чего является обрезанье крайней плоти жрецами. Во всех случаях при завершении посвячительных обрядов плоть восстанавливается, голова возвращается на ее законное место, шаман внешне вновь неотличим от обычного человека, но теперь он обладатель новой плоти и нового ума.

<sup>1</sup> М. Eliade. Shamanism // ER. Vol. XIII. — P. 203.

<sup>2</sup> Е.В. Ревуненкова. Народы Малайзии... — С. 87.

Эти представления отразились и в инициационных обрядах, которые у якутов так даже и назывались *эттиэтии* — «рассекание тела».

«Обряд совершался в лесу или в юрте. Когда наступал срок „рассекания“, который знал сам посвящаемый в шаманы, в лесу, в глухой местности, строили урасу. Эту урасу должны были строить или сам шаман, или молодые, еще не женившиеся парни. Место, где стоит ураса, никто не должен был навещать. Когда „рассекание“ тела будущего шамана происходило в юрте, также соблюдался целый ряд правил. Посвящаемый в шаманы лежал на правой наре юрты. Во дворе от окна, около которого лежал будущий шаман, до скотного загона строили изгородь, чтобы никто и ничто „из имеющих ноги“ не проходил с наружной стороны юрты мимо места, где находится его лежанка. В юрте люди не должны были проходить между нарой и очагом. При обряде „рассекания“ шаман лежал в обморочном состоянии, изо рта у него будто бы обильно выступала белая пена, из всех суставов проступала и струилась кровь, все его тело покрывалось сильными кровоподтеками. В таком состоянии посвящаемый лежал, согласно большинству сообщений, три дня. Наряду с этим есть упоминания о том, что он лежал четыре, пять, семь или десять суток. В это время ухаживать за будущим шаманом могли только „отрок, ни с чем нечистым, греховным не знакомый“, или „чистая девушка, еще не познавшая мужчину“. Соблюдались ограничения в еде: по одним данным, посвящаемому давали „одну черную воду“, а по другим — он ничего не ел и не пил»<sup>1</sup>.

Эти странные, на наш взгляд, представления столь обычны для шаманистов, что всякий раз объяснять их болезненным состоянием индивидуальной психики совершенно невозможно.

<sup>1</sup> Н. А. Алексеев. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX века. Новосибирск, 1975. — С. 136.

но. Безусловно, видение собственного расчленяемого и пожираемого тела есть проявление некоторой религиозной реальности, присущей шаманизму как таковому. На крюках, в котлах и в челюстях предков и духов обычная человеческая плоть посвящаемого погибает, дабы свершилось «превращение», новое рождение обновленного существа. Такое второе рождение, равно как и необходимо предшествующая ему смерть, известны многим религиям. «Дважды рожденными» именуют всех представителей трех высших каст в Индии. Смертью и возрождением является для христиан таинство крещения: «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть его крестились... дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни», — объяснял суть таинства апостол Павел своим римским единоверцам [Рим. 6, 3—4]. Образы смерти и возрождения всегда предполагают качественное изменение, и качество дается теми сущностями, во имя которых человек умирает и возрождается. В таинстве крещения, например, неопит «облекается во Христа».

Видения шаманской инициации ясно указывают, что тут посвящаемый «облекается» в духов и предков. Они преобразуют его плоть, его ум и силу. Умирает обычный человек, и в процессе посвящения появляется новое существо с демоническими качествами, способное свободно вступать в общение с духами и предками. Новое существо это неотрывно от того, бывшего, еще не инициированного человека, но и не тождественно ему. Плоть — та же самая, но преобразованная духами в посвященных обрядах, является и хранилищем преемства, и носительницей новых качеств.

Новым качеством преобразованной инициацией плоти шамана является и его способность порождать необходимые для камлания изображения духов-помощников. У сильных шаманов эти изображения появляются изо рта. Часто перед их появлением шаман долго мучается коликами и схватками, похожими на родовые. Затем идолы выходят вместе с рвотой. На-

найская шаманка Алтаки Ольчи показывала Анне Смоляк серебряные фигурки двух ящериц и рыбки, а также серебряный диск диаметром в три сантиметра с изображением на нем черта с двумя хвостами. Все эти фигурки являлись воплощениями духов-помощников, приходивших к шаманке при ее камланиях, и все они появились, по утверждению шаманки, из ее рта<sup>1</sup>.

У нанайцев это явление хорошо известно и имеет специальное наименование — *солби*. Но аналогичные убеждения в чудесном, изнутри человека, происхождении идолов и иных предметов колдовского обихода широко распространены среди шаманистов различных традиций и культур. Представления эти недвусмысленно свидетельствуют в пользу двуприродности личности шамана, ибо человек не может рождать образы духов, если те не имеют никакого отношения к его природе. *Солби* явно указывает на присутствие в шамане демонического начала, которое и порождает свои иконы, являя их зримым образом из рта колдуна.

Пройдет немало лет после инициации, и практикующий шаман, призывая духов во время камлания, будет вспоминать свое посвящение в таких словах:

Меня, заику, одарившие языком,  
Мне, кривому, давшие глаза.  
Меня, глухого, одарившие слухом.  
Меня, не имевшего предков-шаманов, сделавшие  
шаманом.  
Меня, имевшего плотное тело, сделавшие человеком  
с открытым телом.  
Мои божества девяти улусов,  
Ближе, ближе будьте<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 91.

<sup>2</sup> Н. А. Алексеев. Традиционные религиозные верования... — С. 160.

Совсем не случайно ибанский мананг высшего посвящения именуется *мананг боли*, то есть шаман-дух. На языках Северного Калимантана *балиан* означает вселение духа, демонизацию. Человек, получивший призыв духов взойти на ступень *мананг боли*, меняет пол — мужчина выходит замуж, женщина женится, и те и другие начинают носить платье противоположного пола и, раздав все имущество детям и близким, начинают новую жизнь. Все эти внешние образы символизируют одно — смерть былого человека и появление нового существа — *мананг боли* — шамана-духа.

Но одним возрождением и преображением души и тела внутренний смысл шаманского посвящения не исчерпывается. Помимо этого очень важно, что посвящаемый испытывает почти невыносимые страдания. Инициация не просто смерть, но смерть мучительная. Страдание — это всегда *искупление*, искупление чьих-то грехов, неправд. Грехи могут быть как самого страдальца, так и других, которые он принимает на себя. В последнем случае каким-то образом символически объясняется факт его соучастия в страдании тех, за кого он испытывал мучения. Без соучастия неправда их не может быть искуплена. Сила, энергия страдания не превращается в лекарство исцеления. Скажем, христиане уверены, что Христос «взял на Себя наши немощи и понес наши болезни» [Ис. 53, 4; Мф. 8, 17], и именно поэтому они соучаствуют Его скорбям и смерти и инициационным таинством крещения и всей последующей жизнью, которая именуется Самим Иисусом «несением креста» [Мф. 16, 24], то есть того орудия мучительной казни, которую принял ради людей их Создатель и Спаситель. Именно поэтому, крестясь в смерть Иисуса, христиане чают обрести в Нем и воскресение.

Логика шаманской инициации, видимо, такая же, однако как бы вывернутая наизнанку. Здесь не человек соучаствует в страданиях Бога, но духи стараются стать участниками человеческого страдания. Демоны всячески мучают неофита, вку-

шая энергию его страданий, причащаясь (то есть становясь частью) человеческой плоти и крови, что ясно выражено в символическом пожирании «богами и предками» тела посвящаемого. Это — евхаристическое таинство наоборот. В евхаристии, вкушая плоть и пия кровь страдавшего, умершего и воскресшего Богочеловека, христианин становится Богом, в шаманской же инициации, пожирая плоть неофита, демон становится человеком. Этот «духочеловек» и есть шаман. Не переставая быть человеком, шаман стал демоном, а точнее — не прекращая демонического существования, дух обретает в шамане человеческие тело и душу.

*Шаманское посвящение и становится тем действием, которое превращает человека в демоно-антропическое существо.*

Примечательно, что, по воззрениям многих шаманистов, только с теми духами может общаться шаман, какие сподобились отведать его плоти во время посвящения. Другие не придут к нему на помощь по той причине, что не имеют части в нем, не являются элементами конкретно этого духочеловеческого симбиоза. Так, якутский шаман Н. А. Парфенов на вопрос, камлал ли он хозяину охоты Баянаю, ответил, что, когда духи из его тела «шашлык делали», у них получилось всего девять кусочков; Баянаю еды не досталось и потому он не может с ним общаться<sup>1</sup>. И хотя объяснение самого шамана несколько наивно, суть его ясна — дух Баянай не вкусил от его тела, потому не стал частью его личности и вследствие этого общение с ним для Парфенова невозможно.

Инициация, обретение человеческого тела, видимо, весьма нужна именно духам, а не человеку. Поэтому будущий шаман сопротивляется, сколько есть сил, и сдается духам, когда не может далее переносить страданий шаманской болезни. Инициация шамана — аскеза наоборот.

<sup>1</sup> Е. С. Новик. Обряд и фольклор... — С. 199.



У многих народов шаманы делятся на «белых» и «черных», то есть тех, которые общаются с небесными силами, и тех, которые знают пути к духам преисподней. У бурятов первые носят белые, а вторые — синие одежды. У ненцев шаманы, связанные с небесными силами, именуются *budtode*, а общающиеся с миром мертвых — *sawode*. Все зависит от того, какой дух совершал посвящение в шаманы, ел плоть и пил кровь неопита, с какой части мирового древа была сорвана ветвь для его шаманского бубна. У некоторых народов, например, у ульчей и нганасан такого разделения нет, и один и тот же шаман по мере надобности совершает путешествия и в верхние, и в нижние миры.

Помимо «пространственной специализации» шаманы, как правило, различаются соплеменниками еще и по той «шаманской силе», которой они обладают. Слабых шаманов, которые шаманят только «для себя», нанайцы именуют *мэни-сама* (*мэни* — себя). Как правило, это родственники известного шамана, не прошедшие обряда посвящения, часто даже не имеющие бубна, этой модели мира, вмещающей духов-помощников колдуна. «Средние» шаманы именуются нанайцами *таочини-сама* (слово *таоча* означает — исправлять, чинить, поддерживать огонь). *Таочини-сама* большей частью являются шаманами-лекарями. Это — наиболее многочисленная группа шаманов, и входящие в нее прошли формальное посвящение и имеют духов-помощников.

Но наибольшее почтение и страх вызывают у нанайцев *касаты-сама* — самые сильные колдуны, встречающиеся довольно редко. *Каса* — это, как уже рассказывалось, последний заупокойный обряд, проводимый нанайцами по усопшему. *Касаты-шаманы* кроме обычных духов-помощников имеют еще и громадную, «величиной с амбар», птицу-духа *Коори*, без помощи которой не уйти живым из преисподней. Только оседлав *Коори*, касаты-шаман может стремглав преодолеть преграды между inferнальным и земным миром.

Другим важнейшим духовным имуществом касаты-шамана являются сани-нарты, на которых души умерших только и можно доставить в сохранности и целости до буни — страны мертвых. Слабые и средние шаманы никогда не решатся провожать душу умершего — слишком велика опасность «потерять» душу без нарт по дороге или самому навсегда остаться в обителях мертвых. Среди шаманистов бытуют страшные легенды о самонадеянных шаманах, взявших себе дело не по плечу и потерявших собственную душу в буни. Вскоре такой шаман или тонул, или умирал, задранный хищным зверем.

## ЗАГАДКА ТУДИНСТВА

У нанайцев, ульчей, нганасан, а возможно, и среди иных практикующих шаманство народов существует помимо шаманов и еще одна категория лиц, касающихся мира духов и действующих в нем. Это ясновидцы. Архангелогородские ненцы называют их *сэвндана*. Нанайцы именуют их *тудины* (у нерчинских эвенков *тода* — думать, у эвенов *туйде* — предсказывать, у маньчжуров *туди* — знахарь, волшебник, у якутов *туй* — предчувствовать неудачу). Как верно заметила Анна Смоляк, для понимания истоков этого понятия «требуется детальный лингвистический анализ», которого пока нет<sup>1</sup>. Ульчи слово *тудин* не употребляют, но старики говорили Анне Смоляк, что тудину среди ульчей соответствует *исачила* — ясновидящие (от *исал* — глаз).

Тудины никогда не шаманят, у них, по убеждению самих шаманистов, нет духов-помощников *аями*, но тудины способны предвидеть будущее, указывать источник беды или болезни, следовать умным зрением за шаманом в его духовных странствиях. Тудины лечат больных, по общему убеждению, лучше, чем шаманы, к ним прибегает община как к мировым

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 47.

судьям и посредникам в тяжбах. В их честности обычно не сомневаются, и эти люди пользуются среди соплеменников большим почетом и огромным авторитетом. Один из информантов Анны Смоляк — Н. Д. Дзяппе, сам племянник известного тудина, объяснял, что тудин «все знает, так как душа у него работает».

Низовые нанайцы тудинов называют тудири. П. Я. Онинка рассказывал об одном из таких ясновидцев, которого сам знал в юности: «Был Киле Баврони в селении Дзяппе на реке Харпи у озера Болонь. Тудири не шаман. К нему приходят, просят помочь больному человеку. Он лежит у себя дома, думает, потом говорит, какую фигурку духа нужно сделать, чтобы больной поправился. Он хорошо вылечивал сумасшествие, экзему, но не шаманил, не имел своих божков (то есть фигурок духов), как шаман. Иногда он кропил больного, предварительно опустив в воду ритуальные стружки гиасада»<sup>1</sup>.

Примечательно, что, по убеждению нанайцев, тудины получают свои знания и силы почти исключительно от небесных духов высших сфер. Посредником между тудином и небесными духами является их *этугдэ* — личный дух человека, которого знакомые с христианством нанайские старики называют «ангелом-хранителем», сопутствующим человеку от рождения. Когда у человека есть *этугдэ* и особенно когда он «большой», то есть сильный, ему, этому счастливому *этугдэнку най* (обладателю *этугдэ*), нечего бояться. Ни в тайге, ни в селении злые духи не смеют приближаться к обладателю мощного *этугдэ*. А если они и приблизятся, *этугдэ*, «как собака», бросится на них и отгонит. О любой опасности *этугдэ*, совсем как *δαίμων* Сократа, сообщает на ухо своему обладателю. «Мы, простые люди, не знаем, где опасно, — объяснял Анне Смоляк один нанайский охотник, — а он, *этугдэнку най*, все знает».

---

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 47.

И тогда *этугдэнку най* достаточно сказать громко: «Га!» — и зловедные духи в ужасе разбегутся.

Когда люди не доверяют шаману, они стараются позвать на камлание тудина, который может изобличить колдуна в недобросовестности. Аборигены Нижнего Амура любят рассказывать истории о том, как шаман во время камлания на излечение «схалтурил» и привел к больному не его потерянную душу, а какую-то чужую, оставив собственную душу больного в бессилии лежать на шаманской тропе, подвергаясь многим опасностям. Тудин публично изобличил недобросовестность шамана и заставил его повторить камлание. Душа больного была наконец ему возвращена. Похожие случаи бывают и во время поминок *каса*, когда тудин указывает совершающему проводы души шаману, что *панян* упала с нарты и не доставлена в *бун*.

Сущность явления тудинства столь же таинственна, как и этимология слова *тудин*. Может быть, у некоторых неписьменных народов сохранилась под названием тудинов, исачила, сэвэндана и подобных им духовидцев категория лиц, которые когда-то являлись пророками, то есть сообщали племени волю Бога-Творца через послушных Ему духов, которых христианская традиция именует *ἄγγελοι* — ангелы, посланники. Не случайно тудины, если не контролируют они шаманское камлание, действуют исключительно днем, шаманы же камлают только в темное время суток. Хотя тудины иногда и страдают эпилепсией, но специфической шаманской болезни они не знают, никаких посвящений не проходят, особой одежды не носят, никаких особых предметов не используют. Они кажутся свободными от власти духов, которых страшатся все их соплеменники.

Около дома, где живет тудин, обычно стоит столб — *тудэ*, перед которым тудин молится небесным духам. Навершием столба является искусно вырезанная фигурка кукушки — *кэку*, иногда изображения кукушек украшают и среднюю часть

*тудэ*. «Эти духи — *кэку* — помогали тудину знать многое, что не дано обычному человеку, а также судить, лечить...»<sup>1</sup>. Не связана ли с кукушкой — этим древним символом повторения, рецитации, мысль о том, что тудин лишь проводник воли Неба в земной мир?

Бытует примечательное предание, что духи-хранители *этугдэ* даются всем без исключения людям, но подавляющее большинство отгоняет их от себя дурными делами, а тудины, избегая всего греховного, сохраняют своих духовных покровителей<sup>2</sup>.

Среди нанайцев и ульчей широко распространены легенды о сильных духом тудидах, избавляющих даже умерших из лап смерти. Анне Смоляк рассказывали о таком случае: «В селе внезапно умер человек. Его тело оставили у дома, рядом сел человек с сильным, большим *этугдэ* (другой никогда не решился бы). Все ушли, собак в деревне привязали. В полночь пришел черт за покойником, *этугдэнку най* убил его копьем». Быть может, в этих быличках сохраняются мощные когда-то упования на победу над смертью и на ту роль, которую играл в драматической борьбе с «последним врагом» священник-пророк, сообщавший людям волю их Небесного Отца и помогавший следовать ей.

В нынешнее время тудины во многом превратились в помощников шаманов, но между ними и шаманами и сейчас легко обнаружить соперничество, взаимную подозрительность, даже неприязнь. Может быть, это — следы давней борьбы слабеющего теизма, исповедниками которого были предшественники тудинов, с колдунами-шаманами, предлагавшими своим соплеменникам удобную и необременительную жизнь в мире духов?

---

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 48.

<sup>2</sup> У ульчей этот дух так и именуется — сторож — *этэумби*. См.: А. В. Смоляк. Шаман... — С. 50.

## ЧТО ТАКОЕ КАМЛАНИЕ?

«Главные обязанности шамана — лечить больных людей, охранять их от злых духов, добиваться удачи охотникам на промысле, своевременно угадывать приближения несчастья в семье или селении, узнавать, какой будет весенняя охота, предсказывать погоду на ближайшие два-три дня», — указывает исследователь сибирских эскимосов Т. С. Теин<sup>1</sup>. «Основными функциями шаманов было лечение больных, предсказание будущего и розыск пропавших людей и вещей», — отмечает исследователь шаманизма ненцев Л. В. Хомич<sup>2</sup>. Эти свои «обязанности» шаман исполнял с помощью определенных действий, получивших у религиоведов имя *камлание*.

Слово «камлание» происходит от тюркского *kat* — колдун, знахарь, прорицатель. В древнейшем памятнике тюркской письменности, в уйгурской поэме «Кутадгу билиг» («Наука о том, как быть счастливым»), написанной придворным кашгарского двора Караханидов Юсуфом Баласагунским в 1069—1070 годах, среди иных дидактических бейтов имеется и следующее поучение:

Есть много знахарей,  
Которые исцеляют болезнь ветра,  
К ним, господин, ты должен обратиться,  
Заговоры помогают от болезни;  
Но если тебя будет лечить *кам*,  
Ты должен, господин, полностью ему верить,  
Врач (*отчи*. — А. З.) не любит его речи,  
Он отходит от *мукаси*ма.

Арабское слово *мукасим* буквально означает «тот, кто дает клятвы», «заклинатель». В поэме Юсуфа Баласагунского оно

<sup>1</sup> Т. С. Теин. Шаманы сибирских эскимосов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. — С. 219.

<sup>2</sup> Л. В. Хомич. Шаманы у ненцев... — С. 13.

синонимично тюркскому *kam*. В другом месте поэмы дается совет: «Или держись врача, или *кама*». В составленном каким-то итальянцем в 1303 году «*Codex Sumanicus*» — списке слов тюркского племени команов (это племя в конце XII века переселилось из Северного Причерноморья в Венгрию) — слово *incantatrix* (ведьма) передано как *kam katun kisi dir* (человек, названный женщина-кам); а слово *adiuino* (я совершаю заклинание) — как *kamlik etermen* (я совершаю дело кама). Слово *kamlik* в среде алтайских тюрков и значит колдовать, шаманить, иначе — камлать<sup>1</sup>.

Сущность камлания — это общение с духами ради достижения некоторых целей самим шаманом или заказчиком камлания, которым может быть и отдельный человек, и род, и целая община. Цель камлания — свободное перемещение шамана в небесных, подземных или земных сферах, то есть там, где обитают необходимые для выполнения задачи данного камлания духи. Задачи же камлания могут быть сведены к нескольким основным:

- а) встретиться лицом к лицу с высшими небесными духами и сообщить им о нуждах общины;
- б) добиться у духов вод и лесов благоприятной охоты и рыбной ловли, а у духов — покровителей земледелия и скотоводства — успехов в крестьянских трудах;
- в) выяснить причину болезни и исцелить больного человека;
- г) проводить душу умершего в потусторонний мир и предотвратить его возвращение «в страну живых»;
- д) сохранить здоровых людей, особенно детей, от нападения зловредных духов, болезней и случайной смерти;
- е) прибавить себе знаний при встрече с духами и с шаманами-предками.

---

<sup>1</sup> См. подробнее: J.-P. Roux. Le nom du Chaman dans les textes turco-mongols // *Anthropos*. 1958. Vol. 53.

Все эти многочисленные задачи камланий, в сущности, сводятся к двум: взять нечто в мире духов и передать людям или взять нечто в мире людей — и передать духам.

Рассмотрим камлание на конкретном примере. «Наиболее распространенной функцией сибирских шаманов было лечение болезней», — совершенно справедливо указывает Елена Новик<sup>1</sup>. Как же идет камлание на исцеление?

Все начинается с приглашения шамана. Оно обставлялось серьезно. У кетов (маленький народ, живущий по Среднему Енисею) человек, просящий о камлании, приходит в чум шамана и молча вешает платок на задней, противоположной от входа, стене. Разговор при этом идет о посторонних вещах. Если шаман по какой-либо причине не может в этот день шаманить, он молча возвращает просителю его платок. Спрашивать о причине отказа не принято<sup>2</sup>.

У других народов знаком призыва на камлание является посылка за шаманом вьючного животного или упряжки с провожатым. По рассказу Е. Л. Крейнович, своеобразная манера призыва шамана сохраняется у нивхов. Тут шамана просят помочь больному явным образом, а если он отнекивается, то силой берут его бубен и колотушку, идут в дом больного и начинают шаманить сами. Духи, услышав знакомый призыв, собираются в бубен, и шаману ничего не остается, как соглашаться камлать, дабы избежать неприятных объяснений с вызванными зря духами<sup>3</sup>.

Если шаман соглашался камлать, то начинались приготовления на месте действия. В зависимости от тяжести болезни участок для камлания организовывался с большей или меньшей тщательностью. Пол выметался, бытовой хлам выносился

<sup>1</sup> Е.. С. Новик. Обряд и фольклор... — С. 21.

<sup>2</sup> В.. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков // Сборник Музея антропологии и этнографии. СПб., 1914. Т. 2. Вып. 2. — С. 27.

<sup>3</sup> Е.. А. Крейнович. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973. — С. 448–449.



и уничтожался, дабы с сором из дома были выброшены и мелкие зловредные духи. Приглашались родственники и соседи. Определялись помощники шамана. Скажем, у якутов при совершении обрядов требовалась помощь *кутуруксутов* — знатоков обряда, а также семи или девяти невинных девушек и юношей.

Однако завершить приготовления возможно, лишь узнав причину болезни. Причин болезней было в принципе две: духи могли похитить душу больного или же какой-то зловредный дух мог вселиться в человека, становясь поводом недуга. От того, надо ли было изгонять духа или возвращать душу, зависел характер камлания. Кроме того, важно было знать имя духа, вызвавшего болезнь, и то, из какого мира и яруса он происходит. Без точного знания имени духа и его происхождения камлание не могло быть удачным.

Иногда выясняют происхождение духа сами родственники больного, особенно это принято среди нижеамурских и сахалинских аборигенов, где шаман вообще не отделен от мирян в такой степени, как у иных сибирских народов, но, как правило, «диагноз» ставит шаман, или, как минимум, он проверяет его правильность.

Для определения причин болезни применяется специальное гадание. Якуты называют его *джалбйыы*. Шаман становится над больным и, размахивая деревянным жезлом с привязанными к нему пучками конских волос (жезл этот зовется *джалбкыыр*), перечисляет в песенном строе имена всех известных ему духов, могущих быть источником недуга. Названный по имени, дух не может не отозваться, и тогда волосы на жезле поднимутся вверх. У нанайцев для этой же цели используется «заговоренный» камень, который подвешивается на шнуре перед перечислением имен духов. Когда имя названо верно, камень начинает раскачиваться<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> А.. В. Смоляк. Шаман... — С. 42.

Когда у шамана возникают сомнения в верности гадания, он призывает духов-помощников. Иногда для этого достаточно посоветоваться с духом — «хозяином слова» (у якутов — *тыл иччитэ*), иногда же приходится созывать многих духов, устраивать целое предварительное камлание.

Г. В. Ксенофонтов записал в 1924 году такое якутское камлание над больной, у которой опухала нога. «Шаман Кубаач, созвав своих духов-помощников, вселил их в себя, угостил приготовленным жиром, кровью оленя, табаком и т. д., а затем начал гадать, бросая от имени духов колотушку бубна. Потом он впустил своих духов в тело больной, чтобы те узнали, какое лечение назначить пациентке»<sup>1</sup>.

В случае похищения души больного духами духи-помощники во время обряда *джалбыйыы* подсказывают шаману верное направление будущего поиска. По общему убеждению шаманистов, во время одного камлания шаман не мог действовать как в подземном, так и в воздушном мирах. Если причиной недуга был небесный *абаасы* — злой дух, то и камлание совершалось к верхним духам — *юесэ кыырар* (якут.); ежели подземный, — то совершалось *аллараа кыырар* — камлание в нижний мир, буквально «вниз по реке» (одной из распространенных в богатой полноводными реками Сибири моделей мира является река, текущая с неба через земной мир в преисподнюю).

Лишь после получения результатов гадания начинается подготовка к камланию на исцеление. Сутью этой подготовки становится символическое уподобление места камлания Вселенной, со всеми ее небесными и подземными уровнями. В зависимости от возможностей заказчика и традиции народа такая модель мира может усложняться или упрощаться.

У эвенков строился специальный шаманский чум. «Чум, — как сообщает А.Ф. Анисимов, — строился по

<sup>1</sup> Находящиеся в архивах материалы, собранные Ксенофонтовым, приведены Е. С. Новик в книге: Обряд и фольклор... — С. 25.

обычному типу, но значительно больших размеров, чтобы вместить всех сородичей... Посредине разводился небольшой костер. Через дымовое отверстие к костру опускалась молодая тонкая лиственница, символизировавшая мировое дерево *туру*... На противоположной от входа стороне помещался небольшой плот из деревянных изображений духов-тайменей. На него садился шаман, отправляясь плыть по шаманской реке в нижний мир — *хэргу*... Если действие мыслилось как происходящее на суше, то под шамана подстилали коврик из шкуры дикого оленя, сохатого или медведя (ездового животного шамана. — А. З.)... К востоку, против входа в чум, сооружалась *дарпэ* — длинная галерея из молодых живых лиственниц и различных изображений шаманских духов. С противоположной, западной, стороны чума сооружалась *онанг*. Если первая, *дарпэ*, символизировала вершину реки, верхний мир, а чум — средний мир, то *онанг* олицетворяла нижний мир, реку мертвых, и соответственно этому ее устраивали из мертвого леса — валежника»<sup>1</sup>.

Организация места камлания у якутов по форме отличается от эвенкийской, но типологически сходна с ней. Это также модель мира.

Вот что рассказывает Н. А. Виташевский о приготовлениях двух якутских шаманов для камлания в верхний мир: «Первый шаман, Чыбаакы, велел поставить параллельно южной стене юрты священный жертвенный столб — *багах*, состоявший из двух лиственниц по краям и березки посередине. На берегу была подвешена тушка чайки головой вверх, а грудью — на юг; на одной из лиственниц укрепили череп лошади. Все деревья были увешаны пучками волос и лоскутками кумача и соединялись между собой веревоч-

---

<sup>1</sup> А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы изучения первобытных верований. М.—Л., 1958. — С. 193–194.

кой *ситии*. Между *багах* и стеной юрты врыли одноногий стол, на который во время камлания шаман ставил чашку с водкой. Второй шаман, Бирты, воткнул три кола, на средний из которых водрузил изображение мифического крылатого животного с лошадиной головой, на восточный — фигурку ворона, а на западный — мифического двуглавого орла *ексекю*. Между кольями и юртой был тоже поставлен стол, на котором заранее укрепили семь деревянных бокальчиков цилиндрической формы и перед каждым из них положили по кусочку сырого мяса<sup>1</sup>.

А вот как, по материалам этнографов дореволюционного времени, собранным Н. А. Алексеевым, обставлялось камлание в нижний мир у якутов: «Во время камлания к духу глазных болезней жертвенный столб — *багах* — был установлен не с южной, а с северной стороны юрты, там где находился хлев (*хотон*). К западу от нее в снег воткнули шест, а по обе стороны от него — две березки с оставленными на их вершинах ветками. На этот *багах* навязали веревку с девятью пучками конских волос. С севера от *багах* поставили одноногий высокий стол, на который положили девять кусков мерзлой крови, а перед ним воткнули посаженные на колья изображения трех белоголовых черных воронов и трех чернозобых гагар. Эти фигурки были окрашены кровью. Между *багах* и *хотоном* воткнули еще три изображения кукушек и три — куликов. Все эти птицы были направлены головой на север и северо-запад»<sup>2</sup>.

Иногда к столбу — *багах* — и изображениям девяти птиц добавляли еще и девять изображений рыб с обратным есте-

<sup>1</sup> Н. А. Виташевский. Из наблюдений за якутскими шаманскими действиями // Сб. музея Антропологии и этнографии. 1918. Т. 5. Вып. 1. — С. 169.

<sup>2</sup> Н. А. Алексеев. Традиционные религиозные верования якутов... — С. 155.

ственному направлению чешуи, а также модель лодки с парусом, гребцами и рулевым. Все изображения окрашивались охрой или кровью<sup>1</sup>.

Из приведенных описаний можно ясно видеть присущую сибирским народам модель мира, в котором и собирается действовать шаман. Мир трехчастен, четко разделен на небесный, земной и нижний, подземный, уровни. Этот трехчастный мир символически ориентирован по сторонам света. *Безусловно, это не действительная топография, но именно символическая.* Восход солнца, как и повсюду среди людей, связывается с жизнью, небом; закат — со смертью и с обителью мертвых. Видимо, характерной особенностью высоких широт Северного полушария является и вторая привязка — юг, откуда дуют теплые, приносящие жизнь ветры — образ неба и жизни; север — с его все вымораживающими вьюгами — образ смерти. Поэтому камлания небесным духам совершаются к югу и востоку от жилища, а подземным — в северном и западном направлениях.

Примечательно, что, по убеждениям современных шаманистов, небесные духи ничуть не добрее подземных, а мир неба вовсе не есть обитель вечной жизни и радости как альтернатива мрачному подземному царству. Однако топография мира сохраняет знаковую качественность (жизнь — смерть, тепло — холод, свет — тьма), наследованную, скорее всего, от того далекого времени, когда предки нынешних сибирских аборигенов еще жили в системе теистической религиозности. Небо для них, как и для людей древней доистории, являлось тогда желанной целью посмертного блаженного божественного бытия, а солнце, рождающееся каждый день на Востоке, образом торжества жизни над смертью, Бога-Творца — над силами космического зла.

---

<sup>1</sup> Г. В. Ксенофонтов, Сошествие шамана в преисподнюю // Воинствующий атеист. 1931. № 12. — С. 128.

Подобное же воспоминание сохраняется и в сакральной топографии жилища. «По старинным представлениям кетов, — отмечает Е. А. Алексеенко, — сторона любого жилища, противоположная входу, являлась „чистой“, передней стороной, местом, где „приземляются“ и живут добрые восточные духи»<sup>1</sup>. Это представление зафиксировано археологами, как мы помним, с эпохи протонеолита, возможно, следы его можно найти и в медвежьих пещерах неандертальцев, где святилища были максимально удалены от входа, а передняя часть пещеры использовалась в профанных целях. Можно лишь догадываться о причинах такой традиции и о тех сущностях, которые она символически воспроизводит. Но почти наверняка мы здесь встречаем противопоставление, оппозицию: мир земной, грешный, профанный, расположен при входе, близ «пуповины» — входа, открывающего жилье внешнему, мирскому, а мир священный, небесный, чистый отсечен от входа огнем очага и расположен по ту сторону домашнего огня, подале от ворот в мир. Слабая выявленность качественной различности мира и Неба, греха и святости в шаманизме делает и топографию жилища необъяснимой без воспоминания об иной, бывшей когда-то форме религиозности предков современных шаманистов, бессознательно сохраняемой ими и по сей день.

В послереволюционные десятилетия с шаманизмом велась столь же непримиримая борьба, как и с иными проявлениями «реакционной религиозной идеологии». Сложные комплексы модели мира для камлания создавать стало почти невозможно, но основные и потому необходимейшие знаки сохранялись в упрощенном виде. Вместо специальной юрты использовали обычную жилую. В ней ставили дерево с зарубками (*танты*) по числу небесных или подземных ярусов, ко-

<sup>1</sup> Е. А. Алексеенко. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. — С. 81.

торые должен был пройти шаман. Порой, боясь соглядатаев и доноса, камлание проводили вообще вне селения, и тогда любое дерево могло превратиться в Мировое Древо, в Ось Мира — на нем достаточно было сделать соответствующее число зарубок или подрубить нижние ветви; а любая река — стать Великим космическим потоком, «шаманской рекой», несущей свои воды с Небес через земной мир в преисподнюю.

Система символических уподоблений в шаманизме оказалась лишенной жесткого формального канона, изменчивой под воздействием внешних обстоятельств, но в главных своих узлах, восходящих к доистории, очень прочной.

## СОБИРАНИЕ ДУХОВ

Все приготовления заканчивались приходом на камлание многочисленных участников-зрителей. Шаманисты совершенно уверены, что, чем больше людей собралось на камлание, тем приятней духам-помощникам и потому тем удачней будет камлание. «Чем больше на камлании бывает народу, тем приятнее духам, тем активнее они работают. Многие старики отмечали, что духи чувствуют большее расположение к авторитетным шаманам, у которых всегда собирается много народу на камлание», — отмечает Анна Смоляк<sup>1</sup>. После начала камлания входить в собрание уже нельзя, и поэтому все спешат занять места заранее.

В научной литературе можно встретить много размышлений о том, что в скучных и трудных буднях сибирских аборигенов камлание становилось одним из немногих ярких общественных действий и именно поэтому, а не в силу «религиозности аборигенов» собирало, да и продолжает собирать множество зрителей. Все это верно лишь отчасти. Для людей, которые полагают мир духов абсолютно реальным, а самих ду-

---

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 58.

хов — могучими личностями, свободно выбирающими между добром и злом, принять участие в камлании значило сопричаститься этому таинственному миру больших сил, обрести в нем «покровителей» и «друзей». Конечно, как и любое социальное действие в любом обществе, камлание давало людям возможность и общения, и знакомства, и отвлечения от будничных трудов. Но нельзя не заметить, что главным в нем было снятие преград между миром людей и миром духов, и именно это снятие преград было самым существенным и желанным для всех участников камлания.

Общественный характер шаманизма прекрасно выявляет существующий у амурских народов обряд *унди* (нанайск.). Это обряд собирания сил шамана. Шаман обходит дома односельчан, и люди подносят ему выпить отвар листьев багульника (растение духов, по убеждению всех сибирских шаманистов) и одаривают деревянными стружками (средство от злых духов). Чем больше людей подносят шаману эти «дары», тем могущественней он становится. Духи-помощники видят влияние своего «патрона» на людей и радуются. Одновременно шаман очищает во время *унди* дома односельчан от злых духов. Обычай созывать близких и друзей на день рождения и правило являться в дом новорожденного с подарками — отдаленный «родственник» обряда *унди*.

Шаман или являлся на камлание в специальном облачении, или облачался уже в чуме перед началом действия. Облачение шамана было красочно и, как правило, воспроизводило картину мира. На его плаще и нагруднике вышиты солнце, луна и звезды, змеи, тигры, медведи, рога и головы оленей. На голове шамана повязка или особого вида шапка. У самых сильных из шапки выходили рога (отдаленное воспоминание атрибутики Небесного Отца) — нанайцы называют такие шапки *чуркту*. На руки шаман надевает специальные рукавицы, на ноги — особую обувь. Сильные шаманы имеют по несколько



костюмов. В одних они камлают в нижний мир, в других — в небесный, третьи одевают, когда камлание должно ограничиться миром земным.

Облачаясь, шаман постоянно шепчет призывания духов, которые должны войти в надеваемые вещи. Рисунки и подвески, а также сами части одежды шамана всегда являлись жилищами духов-помощников. Духи могли бродить где угодно, но в начале камлания по зову колдуна они должны были незамедлительно вернуться «в строй». Пришедших первыми шаман хвалил, опоздавших — журил за нерадение. Отношения шамана с духами вообще отличаются отеческой простотой. «У нас много духов, и все они разные, каждый сообщает свое. Сам никогда не придумаешь того, что они нам рассказывают», — говорили шаманы Анне Смоляк, удивляясь недоверию русских ученых, все желающих свести к «субъективным эффектам» неустойчивой психики колдуна<sup>1</sup>.

Однако простота отношений с духами вовсе не означает запанибратски-пренебрежительного отношения к ним. Шаманы избегают произносить имена духов вне камланий, боясь, что те придут на зов и разгневаются, обнаружив, что званы бесцельно. Боятся шаманы и соперничества между собой, боятся переманивая духов другими колдунами, страшатся показать пределы своих духовных возможностей, прослыть слабыми. Особенно тщательно скрывают шаманы местоположение своих «колыбелей» (*гора, дергиль* — нанайск.) — мест, где отдыхает душа шамана в мире духов, ибо опасаются, что, проведя о таком месте отдохновения, злые духи и шаманы-враги «разорят» его.

Еще до начала облачения в шаманский костюм, только сняв свою обычную верхнюю одежду, шаман перво-наперво звал самого старшего *аями* (духа-помощника) — «своего генера-

---

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 56.

ла, который им (то есть шаманом. — А. З.) командует», как объясняли нанайцы<sup>1</sup>.

«В архивных материалах Г. В. Ксенофонтова есть упоминание о том, что незадолго до начала камлания якутский шаман надевал тонкие сапожки из оленьей кожи и, сняв с себя обычное платье и накинув первую попавшуюся доху, незаметно выходил на улицу, чтобы впустить в себя своего главного духа-помощника. Возвращался он совершенно другим человеком: рычал, косился на людей, брыкался, пока помощники надевали на него плащ с ремнями и шапку. По объяснению собравшихся, происходило это потому, что камлавший в этот вечер шаман Кубаач был еще начинающим; с годами же шаманы „овладевают“ своими духами и бьются меньше»<sup>2</sup>.

Впустив в себя «духа-генерала» и облачившись в «волшебный» костюм, шаман садится лицом к огню очага и начинается та часть камлания, которая именуется у якутов *олоххо оморор* — созывание духов. Сначала шаман просит о помощи духов очага, дома и рода больного. Затем он начинает собирать своих аями. «Например, шаман Акиану Онинка из Найхина звал духа своего деда, после этого — „отцов“, „матерей“, „сыновей“, „дочерей“, „сестер“, „братьев“, „мужей“, „жен“. Часто шаманы ласково называли своих духов „сынками“, „доченьками“, кликали их по имени — „Люба, Толя“».

Шаман Моло Онинка (селение Дада) рассказывал Анне Смоляк о своем духе-любимчике, по имени Упа: «Это девочка лет одиннадцати-двенадцати, всегда такая маленькая (духи не меняются). Болгунья, во многих местах бывает, все видит — приходит, говорит, рассказывает, что узнала, видела. Устанет — всегда спит у меня под мышкой, тепло

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 84.

<sup>2</sup> Е. С. Новик. Обряд и фольклор... С. 28.

делается. Это — мое сердечко, первая кровь моей матери перед моим рождением, это дух *эдехэ*. Я всю жизнь с ним. Есть еще у меня два духа девочки и два мальчика. Но первый дух — *эдехэ Упа*». Об Упе старый шаман говорил, что она — дочь небесного духа Хото, покровителя их рода<sup>1</sup>.

Изображения «генерала» и духов-любимчиков шаман носил на себе постоянно. Но это — именно образы, а не сами духи. Духи бродят, совсем как Киплингова кошка, «где хотят», временами возвращаясь к шаману. Тот регулярно кормит идольчиков. Где бы ни находился *эдехэ* или *аями*, он вкушает эту пищу (а ее материальную субстанцию поедает сам шаман) и потому, по убеждению шаманистов, с готовностью откликается на всякую просьбу колдуна.

Столь «родственные» отношения шамана с его духами-помощниками долгое время побуждали исследователей шаманизма полагать, что духами этими являются души умерших великих шаманов-предков. Так думал, например, В. Радлов.

Позднее распространилось мнение, что духи-дети происходят от брака шамана с духом-женой (так думал В. Г. Ксенофонов). Но к настоящему времени, безусловно, установлено, что духи-помощники — *это не души умерших, но духи, служившие предкам-шаманам*. Также ни о каких браках шаманов в мире духов сибирские аборигены не знают, но именуют духов отцами или сыночками, исключительно сообразуясь с возрастом и характером того или иного духа и с той степенью близости, которая установилась между *аями* и колдуном. Сексуальные отношения с духами все шаманисты решительно отрицают.

После того как к шаману пришли его «родные» духи-помощники, он начинает созывать тех духов, которые необходимы ему в этом именно камлании. Шаманисты убеждены, что

---

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 83—85.

зовет духов сам «генерал», а не шаман, оттого-то они и приходят послушно. Пение-призывание духов у якутов называется *кутурар* и происходит от слова *кут* — быть одержимым духом, бесноваться.

Стихи-заклинания — *алгысы* — могут быть очень различными. Это — всегда импровизации, и их строй зависит от поэтического таланта шамана. Мерно ударяя в прогретый на огне очага бубен, шаман распевно говорит «чужим» голосом:

Восьминогое племя злых духов,  
Ближих своих родственников притяните-ка к себе!<sup>1</sup>

Или существенно поэтичней и более развернуто:

Из белого разлива имеющая питье,  
На озере Танай имеющая стоянку [берлогу],  
Имеющая прозрачно-колеблющееся озеро, хан,  
Имеющая каркающих птиц, хан,  
Одевшая шубу из шкуры барса,  
Ездящая на коне, более пестром, чем барс,  
О Мать, Майгыл Кайракан!<sup>2</sup>

Духи собираются в шаманский бубен. Он все тяжелеет, и шаман показывает, что уже с трудом приподнимает его, но он продолжает бить, указывая то криком, то шепотом, то ржанием, то рыком волка, то характерным движением тела, какой именно дух пожаловал к нему в бубен в данный момент. Наконец, собирание демонов завершено, и осталось последнее действие перед камланием — угощение духов — *кунду* (якут.).

<sup>1</sup> Н. А. Алексеев. Традиционные религиозные верования якутов... — С. 159.

<sup>2</sup> Н. П. Дыренкова. Материалы по шаманству у телеутов // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1949. Т. 10. — С. 129.

Мы сохраняем древнейший обычай сотрапезничества с гостем. Не предложить приглашенному в дом даже по делу хотя бы чашечку кофе у нас в России — дело невозможное. Запад, сколь я знаю, изжил этот обычай, а между тем в нем содержится глубокий смысл — совместное вкушение пищи соединяет людей, роднит их друг с другом. Отсюда, кстати, и дипломатические обеды, и приемы с фуршетом. Понятно, что не ради еды государственные мужи, главы государств приезжают друг к другу, но совместный стол есть символическая демонстрация единства — вкушение одной пищи одновременно делает сотрапезников как бы одной плотью. На этом же принципе построены все жертвоприношения во всех религиях. Этот же смысл — и в обряде кормления духов.

Духи приходят в дом людей и им дают есть не потому, что они голодны и не проживут без личинок жуков-короедов, рюмки водки, рыбьих голов или



Шаман во время камлания  
(Нижний Амур, селение Джари, 1970 год)

куска мерзлой крови. Духи бестелесны и не нуждаются в земной пище. Но без соединения духов и людей в некое антроподемоническое единство камлание не может иметь места и потому духам предлагают угощение, которое от их лица съедает шаман или бросает в огонь очага. Нынешние простосердечные шаманисты большей частью наивно верят, что духи и на самом деле голодны и за харч готовы служить шаману, но сам характер их кормления явно указывает, что происходит не кормле-

ние будущих работников, но жертвенное сотрапезничество, ведущее духов и людей к соединению в некоторую цельность.

Первым шаман кормит бубен. При этом алтайский *кам*, по сообщению В. Радлова, поет такую песню:

Ты, ты — мудрый господин,  
 Я, я — глупый слуга.  
 Ты, ты — благородный господин,  
 Я — раб, пришедший с просьбой.  
 Какого властителя мне молить?  
 Кого из господ мне просить?  
 Ты — слуга всех властителей,  
 Ты — предводитель всех господ!  
 Направь ко мне посланника,  
 Чтобы он указал мне дорогу!<sup>1</sup>

За кормлением бубна следует кормление домашнего огня. И вновь в нем слышатся призывы к сотрудничеству, к соделанью. Вот текст из якутской традиции:

Дух-хозяин теплого огня!  
 Пепельная постель, угольные подушки.  
 Зольное одеяло.  
 Седеющие виски, седоватая борода,  
 Светлая голова.  
 Старый наш дед Хаан Тэмиэрийэ,  
 Ешь — кушай!  
 Тех, кто с холодным дыханием,  
 Снаружи не впуская,  
 Тех, кто с теплым дыханием,  
 Изнутри не выпуская,  
 Блюда и сохрани нас!<sup>2</sup>

<sup>1</sup> В. Радлов. Из Сибири... — С. 381.

<sup>2</sup> Г. У. Эргис. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974. — С. 178.

## МАГИЧЕСКИЙ ЖАР И ШАМАНСКИЙ ПОЛЕТ

Но вот — духи собраны. Шаман преисполнился силы. Его движения становятся резкими, порывистыми. Духи приняли жертвы, «покушали» и вошли в шамана. Теперь он с предельной явностью показывает себя двуприродным, демоно-антропическим существом. Внешне эта новая реальность проявляет себя мощным излучением силы, которую Мирча Элиаде удачно наименовал «магическим жаром».

Вообще, в ощущении разогрева тела во время молитвы нет ничего необычного. В индийских традициях состояние духовной активности так и именуется — *tapas* — жар. Эффект этот хорошо известен во многих религиозных практиках, и, как правило, аскетические руководства рекомендуют не обращать на него много внимания и тем более не гордиться достигнутыми успехами. Только там, где аскетика, деградировав до фокуса, находится на полпути к магии, явление молитвенного жара становится объектом заинтересованного внимания подвижника. Так, тибетские монахи устраивают специальные соревнования — сколько вымоченных в ледяной воде простыней смогут высушить они за ночь телом, оставаясь все время на пронизывающем ветру снежных вершин. Те, кто высушивают так более четырех кусков ткани, получают почетный титул *respa*.

Шаман не только не скрывает, но, напротив, старательно показывает, что он обуреваем жаром во время камлания. Колдуны Малайского архипелага, дабы усилить этот жар, пьют соленую или наперченную воду, корякские и якутские шаманы едят мухоморы, а то употребляют и водку. Но все это — средства для «слабых». Настоящий демоно-человек разогревается той силой, которую черпает из единения с духами. На Соломоновых островах тот, кто обладает большой духовной силой (*mana*), зовется *saka* — обжигающий. Алтайский *кам*, завершив трудное восхождение на высшее девятое небо к Бай

Ульгену и получив там просимое, прилюдно выжимает набрякшую от пота рубаху, показывая меру своей духовной горячности.

Сибирский шаман не только игрой случая является наследником южноазиатского подвижника *shramana* — он на свой лад превратил и древние аскетические практики. В его опыте, при забвении Творца и утрате силы Его Духа, жар духовный не исчез вовсе, но обрел себе новый источник в тварной энергии демонов, с которыми соединяет себя посвящением и камланием колдун. *Taras* стал магическим жаром.

Преисполнившись полученной от демонов силой, шаман приступает к самой важной части камлания — он отправляется в мир духов, дабы определить причину болезни и ее виновника. Как мы помним, еще раньше, во время гадания — *джалбийыы*, шаман узнавал, из какого мира пожаловал дух, вселившийся в больного, или куда похищена душа пациента. Теперь ему предстоит выяснить имя духа и причину несчастья. Для этого необходимо достичь хозяина соответствующего небесного или подземного уровня, а то и обиталища самого главного хозяина неба или преисподней.

Мы уже упоминали о том, что неписьменные народы повсюду делят небо и преисподнюю на множество миров, в каждом из которых свои города, сопки, люди, духи. Нанайцы уверены, что в каждом течет свой Амур, кеты то же мыслят о Енисее. Душу забирают для наказания за проступки, связанные, как правило, с нарушением определенных религиозных установлений. Чем выше сфера — тем тяжелее проступок, тем сильнее наказание. Душу похищают злые духи — *амбан* (чтобы русским было понятно, аборигены часто именуют их чертями), подчиняющиеся высоким небесным духам (Эндури, Саньси, Бай Ульген). Если нарушены какие-то законы, определяемые инфернальной сферой мироздания, то тогда душу «нарушителя» похищают *амбан*, подчиненные хозяину преисподней — Эрлику.



Не всегда и не все неписьменные народы склонны объяснять болезни проступком самого больного. Достаточно обычно и указания на извечную зловредность духов, на их зависть к человеку, на желание поживиться («покушать») его сердцем, печенью, мозгом. Но в любом случае необходим полет в мир духов, ибо без их указаний причина болезни не может быть установлена с необходимой точностью.

Полет — самое удивительное в практике шаманизма и самый главный из навыков шамана. По преданиям многих неписьменных народов, когда-то, во «время оно», все люди могли свободно двигаться между мирами. Небо, землю и преисподнюю соединял широкий мост, который рухнул в результате каких-то неправильных действий человека. Теперь для жителей земли небо закрыто вовсе, а подземный мир превратился в «страну без возврата», куда раз и навсегда уходят умершие. С иными мирами живой человек может общаться только при помощи молитвы и жертвы. Да и сами молитвы не идут высоко. Только до четвертого из девяти небес нанайцев восходят молитвы простых людей.

Иное — шаман. «То, что для остальной общины остается космологической идеограммой, для шаманов... становится мистическим маршрутом. Реальное сообщение между тремя космическими зонами возможно теперь лишь для них», — точно указывает Мирча Элиаде<sup>1</sup>. Благодаря своему сложному демоноантропическому естеству шаман может равно свободно существовать и в мире духов, и в мире людей.

Для шаманистов полет шамана в иные миры ни в коем случае не есть ни условный образ, ни символ — это совершеннейшая реальность. Люди, собравшиеся на камлания, видят театрализованное действие, в котором шаман рассказывает о своем пути, воспроизводит диалоги с небожителями и некоторые эффекты, свидетелем и участником которых он стано-

---

<sup>1</sup> М. Элиаде. Космос и история. М., 1987. — С. 151.

вится — например, треск грома при пробивании алтайским шаманом каменного свода очередных небес во время восхождения к Бай Ульгену. Но это действие не воспринимается в качестве актерского представления. Напротив, все зрители, глубоко сопереживая шаману, затаив дыхание, а то и соучаствуя в камлании, безусловно уверены, что слышимое и зримое ими лишь доступная человеческим органам чувств мера действительно происходящего в этот момент акта. Полет шамана имеет место в действительности, а восхождение на очередную ступень тапты при подъеме на следующее небо — знак происходящего в недоступном простым людям инобытии. Да и сам человек-шаман в часы камлания являет себя лишь знаком, эпифеноменом своей демонической природы.

Что же касается символики полета, то она имеется практически у любого неписьменного народа. На плащах сибирских шаманов обычно нашиты пучки перьев. Перьевые накидки характерны для колдунов обеих Америк. Новогвинейский шаман строит в лесу маленький шалаш, надевает на руки и предплечья перья цапли, разжигает в шалаше огонь и вместе с дымом и огнем вылетает птицей.

«От старой нанайки Гэюкэ Киле мы в 1970-е годы записали: „Дэктэчэ — перья орла на халате у шамана — заставляют его дважды в год делать обряд *унди* (обновление сил шамана. — А. З.), летать как птицы, которые улетают осенью и прилетают весной“. Несколько человек, шедшие за шаманом, держали его за длинные ремни, привязанные к поясу, „иначе он улетит“»<sup>1</sup>.

Порой образом полета на иные уровни бытия становился физический полет шамана под потолком избы или вокруг чума. Старые ульчи уверяли Анну Смоляк, что в юности сами видели таких *дэгдэ сама* — летающих шаманов<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 176.

<sup>2</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С.59.

Другим образом космического полета шамана, особенно распространенным среди когда-то кочевых народов Северной Евразии, является конь. Камлание у алтайцев, шорцев, якутов часто происходит на шкуре кобылицы. Предшествующее камланию жертвоприношение коня — подробно описанная В. Радловым обрядовая практика алтайцев и иных сибирских тюрков. Во время жертвоприношения необходимо сохранить в целостности ноги и шкуру животного, дабы он смог понести шамана к престолу небесного или подземного хозяина. Полет здесь ассоциируется с быстрой верховой ездой. Очень распространен обычай сжигать в начале камлания пучок конских волос — вызов шаманом коня, а во время камлания шаман многократно воспроизводит цокот копыт и конское ржание — знаки быстрой езды-полета.

Часто шаманский духовный конь представляется восьминогим или безголовым (образы быстроты и инобытийности). Для общения с верхним миром предпочитают животных светлой масти — белых, сивых; для духовных путешествий в земном мире — рыжих, для достижения глубин подземного царства — вороных. Среди народов, использующих в качестве ездового животного северного оленя, он благополучно заменяет шаману коня в его колдовских странствиях.

Шаманский полет вполне может рассматриваться как еще одно проявление упадка теистической аскетики. Всем, кажется, традициям известен опыт духовного восхищения во время напряженной молитвы или глубокого размышления о божественных сущностях. «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба... был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать...», — повествовал, по общему мнению комментаторов, о себе самом апостол Павел первым христианин Коринфа [2 Кор. 12, 2—4]. «Мысль [manas] — самая быстрая из того, что летает», — говорится в ведийском гимне,

обращенном к огню вездесущему (Агни-Вайшванара) [РВ. VI, 9, 5]. А гимн Ригведы [X, 119] весь построен на описании мистического полета адепта, вкусившего священного Сомы. «Тот, кто понимает, — имеет крылья», — любимая формула индийской учительной аскетике [например, Панчавимша Брахмана XIV, 1, 13]. Шаманист делает это таинственное восхищение ума реальным путешествием, меняя, притом, адресат. Он, сохраняя память о мистических единениях, на место Творца ставит тварь. Ему необходимо не слияние с Богом, но лишь проникновение в мир духов для решения некоторых земных дел, исполнить которые исключительно земными средствами общине представляется затруднительным.

## ИСЦЕЛЕНИЕ

Диалог шамана с высшими духами может строиться различно. Узнав о допущенном проступке больного, колдун тут же спрашивает его: действительно ли он совершал названное духом несправедное действие? Если больной отрицает, камлание прекращается — диалог с духами не получился. Но если больной сознается в содеянном (соглашаться на лжи категорически запрещено обычаем), то беседа шамана с духом продолжается. Он предлагает выкуп-умилостивление. Дух требует большего. Шаман торгуется, указывая на бедность больного. Так, от коня требуемая жертва может уменьшиться до петуха. Но иногда дух неприступен, и тогда или приходится изыскивать средства на полную жертву, или прибегать к хитрости. Обманы шаманом духов, даже наивысших и сильнейших, кражи душ из плохо охраняемых небесных хранилищ очень распространены в практике сибирского шаманизма. У всех сибирских народов имеется немало легенд о находчивых шаманах, обманывающих духов.

Такова, например, якутская легенда о борьбе шамана с духом, похитившим душу девушки. Молодой шаман еще

«лежал в гнезде», то есть воспитывался у главы верхних духов-абаасы Улуу тойона. Из своего гнезда посвящаемый видит, как через пол юрты появляется сын Улуу тойона и молча усаживается в углу. Вслед за ним в юрту влетает «шаман земли» и просит Улуу тойона вернуть похищенную душу. Хозяин отнекивается незнанием, а сын не отвечает на вопросы шамана и сидит, уткнув голову в колени. Тогда шаман, превратившись в осу, жалит сына и, заставив его таким образом открыть лицо, влетает ему в нос; из ноздрей выпадает серебряное женское украшение — душа жертвы. Оса-шаман подхватывает ее и улетает вниз на землю. Увидев такое, старуха, воспитывавшая на небе души будущих шаманов, залепила им глаза детским калом, и потому, завершается предание, теперь на земле перевелись великие шаманы, способные возвращать жизнь умершим людям<sup>1</sup>.

Не менее распространенный вариант камлания на исцеление — обнаружение «чёрта», похитившего душу без какого-либо приказа свыше, просто по привычке к гнусностям. Тогда шаман должен вступить со зловредным абаасы в борьбу и с помощью духов-помощников, одолев его, забрать душу. Но и тут хитрость ценится сибирскими шаманистами ничуть не меньше силы.

М. Н. Хангалов приводит такое бурятское предание. Некий шаман, узнав о болезни односельчанина, притворяется мертвым и так встречает трех злых духов, которые идут похищать душу. Дорогой духи спрашивают шамана, почему, если он мертвый, под его ногами приминается трава. Находчивый шаман объясняет, что он умер лишь недавно и еще не научился вполне ходить правильно. В свою очередь он интересуется у духов, чего они боятся больше всего

---

<sup>1</sup> Г. В. Ксенофонтов. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930. — С. 94—100.

на свете. Духи чистосердечно признаются (вообще духи часто предстают в легендах шаманистов сильными, но глуповатыми существами), что больше всего они страшатся шиповника и боярки. «А ты чего более боялся, когда был живой?» — задают ответный вопрос духи. «Я больше всего при жизни боялся жирного мяса», — отвечает находчивый бурят, не дурак покушать. Пройдя некоторое время шаман предлагает духам понести пойманную душу, так как те устали. Духи охотно соглашаются. Заметив по дороге заросли боярки и шиповника, шаман прячется в них, крепко держа душу больного. Духи видят, что их обманули, но и близко не решаются подойти к страшным кустам. Издали начинают они забрасывать шамана кусками жирной баранины. Тот кричит «Ой, боюсь, боюсь», — а сам наедается вволю. Духи, видя безрезультатность своих усилий, уходят прочь, а шаман, выбравшись из кустов, возвращается в земной мир и возвращает душу больному<sup>1</sup>.

Когда по каким-то причинам шаман не может обмануть или взять душу силой, он предлагает духам «выкуп» — жертвенное животное, приговаривая: «Вы хотели съесть этого человека, ешьте вместо него это!»<sup>2</sup>.

Тем или иным образом получив душу больного человека, шаман обращается с ней крайне осторожно. Хотя этот момент камлания и именовался у нанайцев *сэкиэн* (от *сэкиэмбуву* — вцепиться зубами), шаманы разъясняли Анне Смоляк: «Никогда шаман не схватывает душу зубами. Душа маленькая, нельзя ее схватить зубами, ее повредить можно! Мы душу берем осторожно, обнимаем, прячем в складках одежды или в котомку либо отдаем духу-помощнику, чтобы он потихоньку ее нес»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> М. Н. Хангалов. Собр. соч. Улан-Удэ. 1958. Т. I. — С. 398—399.

<sup>2</sup> И. А. Худяков. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. — С. 322.

<sup>3</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 151.

Наконец, происходит возвращение души владельцу — *пунсинг* (нанайск.). Шаман с силой выдувает (*пу* — дуть) душу на одежду, на верх головы или между лопаток больного, при этом зрители стараются подтолкнуть шамана вперед и сильнее давить на спину ему в области лопаток, дабы он лучше выдохнул из себя обретенную душу.

Сходным же образом происходило лечение и в тех случаях, когда злой дух вселялся в больного. Здесь самое важное — извлечь привязчивого духа из человека. Годны были любые методы — запугивание, выкуп, обман. Нанайский шаман, изведав, что в его пациенте прячется злой дух, громко кричал: «Га!» — и колотил в бубен, часто зрители помогают изгнанию своими криками. Злой дух — амбан пугался и убегал от больного через растворенные окна и двери.

Более надежный способ такого камлания описан А. Смоляк: «Из сухой травы изготавливали большую фигуру, которую подвешивали к потолку или ставили на трех ногах около окна снаружи дома. От больного к фигуре протягивали нитку... Все присутствующие в доме кричали: „Га!“, чтобы устроить злого духа, а шаман в это время изгонял его, кусая тело больного в разных местах — живот, грудь, шею, при этом амбан якобы метался в теле больного и, наконец, выходил через его рот... Вырвавшись из тела больного, амбан бежал по нитке (все видели, как она дрожит) и попадал в травяную фигуру; чтобы он не миновал ее, иногда внутрь вкладывали приманку (лакомство) — стружки, обмазанные рыбьей кровью. После этого чучело (само по себе) начинало прыгать так сильно, что его с трудом удерживали за веревки здоровые мужчины. Тут все начинали бить его палками, убивали злого духа, а фигуру выкидывали в тайгу»<sup>1</sup>. После удачного изгнания амбана больной выздоравливал, однако камлание на этом не заканчивалось.

---

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 167—168.

## СОХРАНЕНИЕ СПАСЕННОЙ ДУШИ

В тяжелых случаях якутский шаман не ограничивался возвращением похищенной души ее законному владельцу или изгнанием злобного абаасы. Бережно взяв душу больного, шаман возносил ее высшим небесным духам-хранителям рода — *айыы*, прося очищения от всех недугов и предсказания будущей судьбы выздоровевшего человека. Этот обряд именуется *кутун кетегер* — поднятие души. Иногда в это время, пользуясь моментом близости с высшими духами, шаман пытается узнать будущее и других участников камлания. Среди алтайцев принято в это время по очереди подходить к каму, который, прижав подошедшего к своей груди так, чтобы он оказался между бубном и колотушкой, в стихах возвещает ему грядущее.

У нижнеамурских народов забота о душе исцеленного проявляется иначе. Здесь принято среди шаманов брать души детей и болезненных взрослых на сохранение в убежище душ — *декасон*, *дюасу*. Как вы помните, каждый шаман имеет свою собственную «шаманскую колыбель» — *дергиль*, *горá*. Это не область земного мира, но владения в мире потустороннем, символически выходящие в этот мир в каком-то чистом месте, «которое не могут осквернить люди», далеко от поселений, под огромными скалами, на недоступных океанических островах. В *дергиль* отдыхают духи-помощники шамана, там и он сам укрывается от всяческих напастей во время камланий. Туда же он относит и души спасенных людей, если об этом просят они сами или их родственники.

*Декасон* описывается шаманами как просторный дом о трех, а то и о девяти комнатах, хорошо охраняемый духами-помощниками от всяческих бродячих кровожадных амбанов. За душами, лежащими на нарах и камах (толстые циновки — постели), присматривает старуха Майдя Мама, Осомди Мама.



## Лекция 8. Шаманизм



Разные этапы современных последних поминок КАСА. Нанайцы, сел. Дада, 1972 г.: фотокарточка умершей стоит на месте, где спала женщина при жизни; считается, что в фотокарточке находится ее душа. Пришедшие гости, родственники поставили угощение, кормят душу. Снимок сделан перед ритуальным актом — выносом души из дома, сопровождающимся камланием: шаман просит ее не плакать.



Разные этапы современных последних поминок КАСА. Нанайцы, сел. Дада, 1972 г.: родственники с вынесенной фотокарточкой. Шаман Моло Онинка камлет с копьём — «расчищает» душе путь в загробный мир, желает ей доброго пути.



Разные этапы современных последних поминок КАСА. Нанайцы, сел. Дада, 1972 г.: близкие родственники делают куклу мугдэ, в которую шаман переселяет душу умершей.



Разные этапы современных последних поминок КАСА. Нанайцы, сел. Дада, 1972 г.: под навесом итоан установлена кукла мугдэ, перед ней — угощения. Шаман Моло Онинка переселяет душу из фотокарточки в куклу.



Разные этапы современных последних поминок КАСА. Нанайцы, сел. Дада, 1972 г.: шаман отправляется в загробный мир с душой усопшей, находящейся в кукле мугдэ (за его спиной). В его руках — тормоз для остановки нарта. В традиционном обряде нарта очно не была видна, ее символом служила горизонтальная жердь.

Сейчас нанайцы и ульчи шуточно именуют ее «зав. яслями». Однако, как уже выше было сказано, это переосмысленный образ Old Hag — Матери-Земли. Символом *декасона* у шамана является маленькая коробочка или мешочек с ватой — *сомалакан фатача*.

Анна Смоляк рассказывает, что все нанайские и ульчские матери отдают души детей на хранение декасон. Как правило, их получают от шамана назад только при женитьбе или выходе замуж. При камлании по любому поводу шаман заканчивает действие посещением декасона и рассказывает матерям, как чувствуют себя души их детей в его хранилище. Если ребенок, душа которого находится в декасоне, заболевает, то считается, что душа сбежала или украдена из-под надзора

Майдя Мамы, и шаман специально камлает, дабы вернуть ее на место<sup>1</sup>.

Многочисленны случаи, когда нанайский юноша, отслужив в армии и вернувшись в родные места, первым делом навещает старика-шамана, хранящего его душу, и лишь получив от него наставления и благословения, переступает порог отчего дома. Один из старых нанайских шаманов, уже знакомый нам Моло Онинка, с гордостью говорил Анне Смоляк: «Я, как доктор, помогал больным. Сохранял души детей. Сейчас они уже большие, в городе некоторые живут. Я ничего не записываю, а врачи записывают, кому помогли»<sup>2</sup>. И действительно, за свои услуги по предоставлению убежища никакой платы шаманы не просят. Это их долг и перед общиной, и перед духами, посвятившими их в шаманство.

Впрочем, порой в среде амурских аборигенов рассказывают леденящие кровь истории о злых шаманах, которые кормят своих духов-помощников душами отданных им на хранение детей. Таких шаманов именуют черными и стараются обходить их подальше стороной.

## ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ КОРМЛЕНИЕ И РОСПУСК ДУХОВ

В традиционном обществе существует обычай рассчитывать с работником вечером того дня, когда он закончил дело, для исполнения которого и был нанят. «Не обижай ближнего твоего и не грабительствуй. Плата наемнику не должна оставаться у тебя до утра» [Лев. 19, 13]. Шаман поступает со своими духами-помощниками по этому правилу. После камлания он предлагает им угощение. Вкусы духов, как я уже упоминал, могут быть своеобразны, но пренебрегать ими шаман не решается — одному духу предлагают жуков-короедов, второ-

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 114—115.

<sup>2</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 187.

му — железные опилки, третьему — мышей, четвертому — самородную серу. Каких-то устоявшихся правил в пищевом рационе духов нет. Разве что не рекомендуется кормить демонов сырым мясом, дабы они не озверели и не стали вредить людям. Анна Смоляк сообщает о существовании такого представления среди нижнеамурских народов<sup>1</sup>. Каждый из духов сам сообщает своему хозяину, что ему любо. А если вспомнить, что духи едят пищу «невидимо», в то время как ее материальную субстанцию должен съесть сам шаман, то мы не можем не согласиться, что во вкусовых пристрастиях духов колдуну мало корысти.

Меньше всего похож шаман на алчного жреца-обжору, мечтающего полакомиться самыми вкусными кусочками жертвы. *И это ясно свидетельствует в пользу совершенной реальности мира духов для шамана.* Указания, чем их потчевать, духи дают колдуну вполне определенно, когда тот пребывает во сне, в трансе, в шаманской болезни. Нарушить эти указания, по всеобщему убеждению шаманистов, невозможно, иначе духи или накажут шамана тяжелой болезнью, или покинут его.

Кроме кормления духов после каждого камлания шаманы регулярно (у нижнеамурских народов дважды в году) проводят публичный обряд — *кала*, кормление всех помогающих им духов. Это дорогостоящий обряд, так как многие духи привередливы и требуют каких-то особых кусочков от редких диких животных и рыб (например, сердце пестрой утки), для добычи которых шаман вынужден платить деньги охотникам. Но отказать духам в желаемом шаманы редко решаются, хотя Моло Онинка и рассказывал, что прогнал одного духа за его крайнее пристрастие к сливочному маслу — «на такого не купишься». Чаше наказывают духов за малоэффективность их помощи. Если дух участвовал в камлании, обещал помочь, а больному чуть полегчало, а потом опять стало плохо, то ле-

---

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 178—179.

нивого духа ругали, переставали кормить, били прутиком, а то и выкидывали его идолячка.

К обряду *кала* шаман тщательно готовится, собирает необходимые припасы, делает кушанья. Каждого духа он встречает особыми, любимыми духом песнями, его идолячка — *аями* — окуривает дымом багульника, беседует с ним, рассказывает зрителям о повадках и достоинствах своего невидимого помощника, кормит, поит водкой (глоток или полглотка для каждого духа). Поскольку духов много, обряд длится долго.

Любое камлание завершается жертвой и коллективной трапезой. В жертву приносят то животное, какое духи требуют в качестве выкупа за больного или попавшего в несчастье человека. В обряде *кала* сам шаман приносит в жертву поросенка или курицу, невидимая часть жертвы съедается духами, а все прочее — шаманом и его зрителями. «Как ни трудно было совершить этот обряд в материальном отношении, но, по свидетельству нанайцев, не было случая, чтобы эти древние ритуалы нарушались», — указывает Анна Смоляк, бывшая сама очевидцем *кала* в сентябре 1972 года<sup>1</sup>.

Путешествуя в Алтайских горах, Вильгельм Радлов также обратил внимание на обычай совместной трапезы после камлания. Жертвенное мясо *кам* вначале предлагал духу бубна и духу хозяйского очага, а затем раздавал гостям, которые жадно поглощали полученные куски. «Наслаждающиеся едой люди изображают поглощающих пищу невидимых духов», — констатирует ученый<sup>2</sup>.

Тот же смысл имела и чудовищная попойка, которую учили алтайцы после жертвенной трапезы на третий день большого камлания: «Поглощаются огромные бурдюки айрана — молочной водки. Северные шаманисты, телеуты и шорцы варят вместо айрана ячменное пиво. Пьют, поют песни, кричат

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 88—89.

<sup>2</sup> В. Радлов. Из Сибири... С. 378.

и смеются, пока большинство присутствующих не ухнет до потери сознания, и на том самом месте, где они свалились пьяные, они и остаются лежать до утра, пока не проснутся. Опамятение не считается позором, оно рассматривается как нечто совершенно естественное»<sup>1</sup>.

Аналогичные обряды имеются и у иных шаманистов. В совместной трапезе духов и людей заложен большой смысл. Со-трапезничая, духи и люди становятся некоторым единством. Демоно-антропическим существом теперь является не только получивший посвящения шаман, но и заказчик камлания, и его зрители. Обособленное колдовское действие, благодаря соучастию в камлании односельчан и в результате жертвенной трапезы, превращается в таинство единения людей с духами.

Именно эти коллективные обряды, постоянно восстанавливающие связь (*re-ligo*) людей с демонами, и позволяют воспроизводить на протяжении тысячелетий шаманство как социально-религиозную форму.

## ШАМАНИЗМ КАК КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНОЕ ЯВЛЕНИЕ

Камлание на исцеление — это самая распространенная форма камланий. Шаман в первую очередь — врач. Но шаманисты просят камлать шамана и по множеству иных поводов — о даровании здоровья скоту, о прекращении падежа, об успешной охоте, о проводах умершей души, о необходимой погоде. Внешне все эти потребности очень напоминают религиозные потребности любого общества, и потому между шаманом и священнослужителем подчас не проводят четкой разграничительной линии.

Но шаман вовсе не дублирует функции священнослужителя теистического общества. Еще Вильгельм Радлов указывал

---

<sup>1</sup> В. Радлов. Из Сибири... — С. 396—397.

в своих заметках по шаманизму: «Не только шаман делает погоду, пророчествует и т.д. В торжествах по поводу рождений, свадеб и смерти шаман не принимает никакого участия, и только если этим событиям сопутствуют неблагоприятные предзнаменования, которые люди хотят попытаться обезвредить с помощью заклинаний, то зовут шамана»<sup>1</sup>.

Современные, более точные знания о шаманизме несколько расширяют функции камлания. Например, в заупокойных ритуалах шаман — совершенно незаменимый участник, но, в сущности, замечание исследователя XIX века справедливо. Ведь все, что связано со смертью и потусторонним миром, может рассматриваться как нечто «неблагоприятное», выпадающее из истинного порядка мира, где смерти нет места. Потому-то на похороны и заупокойные обряды зовут шамана.

«Страх перед силами тьмы, преследующий шаманиста, — из-за чего он никогда не чувствует себя в безопасности, — заставляет его искать способ, с помощью которого можно узнать заранее о намерениях злых духов, предотвратить их нападения, привлечь на свою сторону. Такой способ он видит только в содействии всемогущих шаманов, которые, благодаря посредничеству своих предков, могут вступать в связь с силами нижнего мира, ублажать их дарами и, исполняя все их желания, предотвращать грозящие человеку несчастья»<sup>2</sup>.

Сегодня лучше, чем во времена В. Радлова, известно, что шаман не просто угодливый раб духов, но их полноправный союзник и соперник, решающий порой, собирая в своем бубне множество духов-помощников, на жестокое противоборство с силами тьмы. Однако, по существу, вывод автора «Из Сибири» трудно оспорить. *Силой, заставляющей соплеменников обращаться к услугам шамана, является страх.*

<sup>1</sup> В. Радлов. Из Сибири... — С. 400.

<sup>2</sup> В. Радлов. Из Сибири... — С. 366.



Наш старый знакомец, Моло Онинка, рассказывал в 1973 году Анне Смоляк: «Я в тайге боюсь спать один — чертей кругом много. Сделал девять стружек, опоясался, на шею повязал — успокоился: теперь черт не тронет»<sup>1</sup>. Эти удивительные стружки — *гиасидан* — широко распространенный среди нанайцев способ беречься от злых амбанов, которые в них «запутываются». Стружки используются во многих обрядах. С больного чертей счищают стружками. «Без стружек не очистишься», — объясняют нанайцы. Но разумеется, не любая стружка обладает столь удивительными силами. *Гиа-сидан* — стружка особая. При ее изготовлении шаман просит духов-помощников войти в нее и уберечь того, кто будет ею пользоваться, от зла. Оберегают не стружки, а духи, по просьбе шамана в них пребывающие.

Алтайский шаман обходится без стружек, но и он очищает заказчика камлания от всякой скверны. Для этой цели здесь используются шаманский бубен и колотушка. Проводя поперек спины заказчика колотушкой, шаман говорит:

Вынь выпущенную стрелу!  
Возьми ее, мой искусный посланник!  
Не возвращайся шестьдесят лет!  
Оставайся вдали семьдесят лет!  
Возьми выпущенную стрелу!  
Унеси ее отсюда быстрее, чем текут речные воды!

Затем всех членов семьи заказчика камлания шаман обнимает так, чтобы заключенный в объятия был между бубном (прижат к груди) и колотушкой (к спине). Духи, находящиеся в бубне и колотушке, очищают людей от беды<sup>2</sup>.

*Таким образом, страх перед духами изгоняется не обращением к силе, большей, чем духи, не призыванием их Создателя Бога, но заключением соглашения с одними духами против других.*

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 234.

<sup>2</sup> В. Радлов. Из Сибири... — С. 382.

*Шаманист является актером драмы, разыгрываемой исключительно в мире духов.*

Следствия этого ограничения духовного кругозора проявляются сразу же. «В мире шаманства нет вечной справедливости. Как боги света, так и боги тьмы отнюдь не действуют исключительно в соответствии с этическими принципами. Их можно подкупить и воздействовать на них с помощью сладких жертвенных яств, и, получив богатые дары, они охотно смотрят на многое сквозь пальцы. Они завидуют богатству людей и ото всех требуют дани. Поэтому постоянно необходимо вступать в сношения с духами света и тьмы при посредстве имеющих особый дар людей»<sup>1</sup>.

Мысль В. Радлова предельно ясна и хорошо отражает этическое существо шаманизма. Поскольку абсолютный центр добра выведен за пределы ценностной системы шаманиста, то все духи только относительно добры и относительно злы. От человека ожидается не следование Абсолюту, Который защитит его от всех напастей темных сил, не борьба с собой, не внимательное наблюдение за собственной душой — не вошел ли в нее враг, не стала ли она противником Благу, добровольно согласившись на зло? Нет, шаманист смотрит не в себя, но вовне, в мир, который полон опасностей внешних, опасностей от своенравных, жадных и злых духов. Он пребывает в постоянном страхе. Но этот страх не похож на страх человека теистической религиозности — страх прогневить Бога и лишиться Его защиты. Страх шаманиста совершенно иного рода — он боится внешнего мира, его стихий и сил, поскольку, в сущности, он совершенно открыт всем этим стихийным силам. Он беззащитен перед ними, и, только вступая с некоторыми из них в соглашение, подкупая их жертвами, соединяясь с ними в инициациях, надеется шаманист уберечь себя от гибели. Но надежда эта всегда остается зыбкой: духи своенравны.

---

<sup>1</sup> В. Радлов. Из Сибири... — С. 364.

Обращаясь к обитателям Филипп (город в Македонии), апостол Павел поучал их: «Не заботьтесь ни о чем, но всегда в молитве и прошении с благодарением открывайте свои желания пред Богом» [Фил. 4.6]. Такая свобода «сынов Божьих» неизвестна шаманистам, всегда заботящимся об угождении многим хозяевам и всего страшащимся.

Мне уже приходилось говорить об этическом релятивизме современных неписьменных народов. Изучение шаманизма открывает в этом явлении новую грань — люди не укоренены в добро потому, что в мире духов такое укоренение невозможно. Чтобы встать на твердую нравственную почву, необходима абсолютная точка отсчета. Она легко обретается в теистической религиозности, а вот в мире духов ее нет.

Шаманизм — это строй души и форма духовного устроения человека, оказавшегося вне теистической религиозности. Поскольку выбор добра требует волевого акта, сознательного действия души, то можно предположить, что шаманизм возник не случайно: он стал формой религиозного существования там и тогда, где и когда люди предпочли служение самим себе служению Абсолютному Благу, Подателю жизни и полноты бытия.

Шаманист не согласится с предположением, что он служит духам. Нет, он, с помощью шамана, пытается заставить духов или служить, или, по крайней мере, не вредить ему самому. Шаманист себя ставит в центр Вселенной, из которой устранен Бог. И что же? В результате мы видим вымирающие народы, жестоко теснимые цивилизацией на периферию обитаемого мира.

Мы вновь задаемся вопросом: почему неписьменные народы остались неписьменными, почему они не разделили судьбу иных племен, вот уже пять тысячелетий строящих сложную письменную цивилизацию? Ответов может быть два — или неспособность к высоким формам социальной и интеллектуальной организации, или нежелание. У нас нет никаких осно-

ваний подозревать шаманистов в органической неспособности к государственности или к книжной культуре. Многочисленные факты превращения неписьменных народов в письменные, догосударственных — в государственные — явное доказательство равной интеллектуальной потенции всех племен и народов Земли. Но всякий раз такое обращение к государственности и письменности народов, их до этого избегавших, проходило и при изменении религиозной основы народной души. Над миром людей и духов вновь воцарялся его Создатель, отвергнутый в какой-то момент доистории. Переход к государственности всегда был концом шаманизма. Следовательно, и неспособность к государственности и цивилизации тогда, когда окружающие народы уже обрели их, есть следствие волевого отказа поместить Абсолютное начало в центр своего умственного космоса.

*Так же как государственность, по моему убеждению, есть вторичный результат теизма, и шаманизм есть вторичный результат отказа от признания за Творцом Его прав на сотворенное Им.*

Возвращаясь на уровень конкретного религиоведения, зададимся вопросом, когда имел место этот отказ. Ответить нелегко и, в сущности, мы будем искать ответ во всем курсе «Истории религий». Однако необходимо отметить, что в фольклоре всех неписьменных народов присутствуют рудименты былой, теистической картины мира, но в неактуализированном и необязательном состоянии.

Мирча Элиаде как-то заметил, что «экстазы шаманского типа, кажется, могут быть документированы с эпохи палеолита»<sup>1</sup>. Даже если это и так, то все равно шаманизм, безусловно, не был доминирующей формой религиозности в доистории. Шаманизм нигде не порождает ныне великих цивилизаций и непонятно, как древнейшие государства могли поя-

---

<sup>1</sup> *M. Eliade. HRI. — Vol. I. — P. 242.*

виться, если общества, их создавшие, были шаманистическими. Скорее иное — шаманизм, колдовство суть формы вторичной деградации теистических практик. Если эти деградации имели место до того, как общество перешло к государственности, то народ, предпочтя обходиться без служения Богу, одновременно остался и без плодов этого служения, то есть без письменной культуры, государства, сложно организованной общности.

Из поздненеолитических обществ, из мегалитической религиозности IV—III тысячелетий до Р. Х. шли два пути — в государственность теистического типа и к стагнировавшему, остановившемуся в развитии обществу, отказавшемуся от служения Богу и успокоившемуся в мире духов. Быть может, первые выборы сделаны были еще раньше, при переходе от палеолита к неолиту. На это намекает существование весьма архаичных сообществ, не знающих производящего хозяйства, — коренные жители Австралии и Тасмании, Огненной Земли, некоторые племена пигмеев Центральной и Южной Африки. Не уклонились ли предки этих племен от теизма к демонизму тогда, когда для продолжения «хождения пред Богом» надо было затратить изрядные усилия, косвенным следствием которых стала неолитическая революция?

В то же время в шаманских практиках заметны элементы и исторических религий — на некоторые из них я уже указывал. Иные шаманские песнопения сибирских народов поразительно напоминают ведические гимны, а предания — мифы, за ними стоящие. Вот, например, гимн огню, записанный И. А. Худяковым:

«Этого Господа Бога меньший сын Далан Дарган с чисто белыми наколенниками, Баябат Дьяло, Раздвоившийся хвост, Удачные когти, Львиная доха, Рысья шапка, Плеть из падающей звезды, Мелкая седина, господин дедушка, дух священного огня ведь ты, однако! Пришедши на это среднее место для волнующегося белого дыхания трех [пле-

мен — ?] якутов, тридцать лет ты лежал неподвижно! Когда Господь Бог прогонял тебя на среднее место, чтобы было дыхание кругом четырех [колен] якутов, ты спустился, держа в правой руке веселую серебряную плеть! Ты спустился, держа в левой руке большой меч. Ты спустился, держа вместе с тем в правой руке медный с побрякушками ожиг. Ведь ты, милующий нас, скрывай же ты нас в ширине твоей и заворачивай в узком! Выпаривай нас, душу людей твоих и твоего скота в трехпоясном, глухо серебряном твоём гнезде и не давай нас восьми хитростям восьминогого Аан Адырай Беге [главе нижних злых духов. — А. З.]... Готовы тебе сливки новодоек, отстой [молока] стародоек, наше желтое масло. Стой, вполне наевшись!»<sup>1</sup>.

Шаман почти безусловно воспроизводит в этой, не очень ладно переведенной песне, древний ритуальный контекст, но сам ритуал, в точном смысле этого слова, для него не существует. Задача соработничества Богу в гармоническом хранении мира, столь актуальная для древних ритуалистов, равно индоарийских или семито-хамитских, шаману чужда. Осталась только память о когда-то бывшем деле, а само дело утрачено.

«У всех народов... — указывал Мирча Элиаде, — шаманизм обнаруживает прямую зависимость от заупокойных верований (Гора, Райский остров, Древо Жизни) и от космологических представлений (Ось Мира — Мировое Древо, три космические зоны, семь небес и т. п.). Занимаясь своим ремеслом целителя или проводника душ, шаман пользуется традиционными сведениями о загробной топографии, сведениями, основанными, в конечном счете, на архаической космологии»<sup>2</sup>. Другими словами, шаман помнит иной религиозный строй давно ушедшей жизни, но заимствует из него лишь «факту-

<sup>1</sup> И. А. Худяков. Краткое описание Верхоянского округа... — С. 258—259.

<sup>2</sup> М. Элиаде. Космос и история... — С. 167—168.

ру», пренебрегая той сущностью, которой жила архаическая вера. В шаманизме мы, при внимательном взглядывании, можем различить пласты отвергнутых дерзаний человеческого духа.

Мирча Элиаде предлагает весьма интересную концепцию появления шаманизма: «Нельзя ли эту, отклоняющуюся от нормы технику, помимо „исторических“ объяснений, которые можно было бы для нее найти... интерпретировать также в другом плане? Например, не обязано ли отклонение шаманского транса от „нормы“ тому факту, что шаман пытается опробовать на конкретном опыте символику и мифологию, которые по самой своей природе (так как имеют отношение ко временам предбытийным. — А. З.) не подлежат эксперименту, не поддаются конкретной „проверке опытом“; одним словом, не стремление ли достичь любой ценой и неважно каким способом вознесения *во плоти*, мистического и в то же время *реального* вознесения на Небо, — не оно ли привело к ошибочным трансам, которые мы наблюдали; не является ли, наконец, такое поведение неизбежным следствием отчаянного желания „пережить“, а иначе говоря, „опробовать на опыте“ то, что в нынешнем человеческом состоянии (греховности, падшести. — А. З.) возможно лишь в плане „духа“?»<sup>1</sup>. Понятно, что такое дерзание в человеческом существе, как в существе *мыслящем*, не может возникать и тем паче реализовываться *стихийно*, но всегда предполагает целенаправленную и сознательную волю.

Неписьменный характер тех культур, от которых «откололся» шаманизм, дает нам мало надежды найти памятники слова со следами волевого выбора. Но, рассматривая современный диалог шаманизма с теистическими религиями, мы обнаруживаем детали, помогающие восстановить картину того драматического самоопределения.

---

<sup>1</sup> М. Элиаде. Космос и история... — С. 197–198.

Сами шаманисты, несмотря на то что они большей частью люди простые и не склонные к интеллектуальным рефлексиям, достаточно ясно сознают отличность своего духовного мира от мира теистической религиозности.

Ссылаясь на Джонатана Ригга, Эдвард Тайлор сообщает о характерном обычае, распространенном среди западнояванского племени саджиру: «Саджиры, живущие в этой области, исповедуют ислам, но втайне придерживаются своей прежней веры (то есть шаманизма. — А. З.) и при смерти или погребении торжественно увещевают душу отказаться от мусульманского Аллаха и направиться к местопребыванию душ своих предков»<sup>1</sup>. Иными словами, саджиру прекрасно понимают, что исламский рай — сад друзей Божьих (джаннаха вали Аллах) — и загробный мир предков-демонистов суть вещи совершенно различные и из одного в другой перейти невозможно, если не совершить *волевого* отречения от одной из вер.

Вильгельм Радлов в своем очерке шаманства рассказывает о беседе, которую он вел в духовной миссии на реке Кебизень (Горный Алтай, современный поселок Турочак) с двумя крещеными шаманами, желая узнать поподробнее об их былых верованиях. К большому огорчению путешественника, его собеседники всячески старались уйти от разговоров на эту тему, и, в конце концов, объявили: «Наш прежний бог уже и так разгневан, что мы его покинули; что же он сделает, если узнает, что мы теперь еще и предаем его? Но еще больше мы боимся, что русский Бог услышит, как мы говорим о старой вере. Что же спасет нас тогда?»<sup>2</sup>.

Примечательно, что на другом конце земного шара, в Новой Зеландии, жрецы маори точно в тех же выражениях отказывались рассказывать о своих богах англиканским миссионерам: «Присутствие христианского Бога заставило смолкнуть

<sup>1</sup> Э. Б. Тайлор. Первобытная культура. М., 1939. — С. 323.

<sup>2</sup> В. Радлов. Из Сибири... — С. 356.



богов маори, но боги маори еще сохраняют власть над нами, и, если я нарушу их установления (о тайне. — А. З.), они накажут меня смертью»<sup>1</sup>.

Крестившиеся шаманисты, как можно видеть из этого высказывания, ясно сознавали колоссальную различность между своей «старой» и новой верой. В другом месте своего очерка Вильгельм Радлов, сам человек вполне светский и скептический, констатирует: «И уже давно крещеные, и лишь недавно перешедшие в христианство алтайцы, телеуты и т. д., так же как и русские, считают шамана настоящим слугою дьявола, который своим камланием действительно может свершить нечто сверхъестественное... Алтайцы, недавно крещенные и, как я удостоверился, действительно принявшие христианство по убеждению, заболев, все еще ночью тайком зовут шамана, чтобы он своей дьявольской силой отвратил беду... наряду с верой в божественную мощь христианства нерушима вера в дьявольскую силу заклинаний»<sup>2</sup>.

Здесь ученый вскрывает сущность так называемого «двоеверия», часто приписываемого и русскому простонародью. Крещеные шаманисты, признавая великую силу «русского Бога», не считают его, однако, всемогущим. Кое в чем Он все же уступает тем духам, служителем которых является шаман. Это вообще характерная черта демонистической религиозности, в которой отсутствует абсолютная духовная сила и все силы как *этого*, так и *тех* миров — относительны.

Для шаманиста, даже сознательно принявшего таинство крещения, Бог христианства остается лишь одной из сил, Он не переживается как всемогущий, как Творец (поскольку Творец не может не иметь полноты власти над сотворенным Им). В душе обратившегося к христианству шаманиста Бог остается кем-то наподобие высших духов его прежней веры — *Бай*

---

<sup>1</sup> E. S. Craighill Handy. Polynesian Religion // Bernice P. Bishop Museum Bulletin. — Vol. 34. — Honolulu, 1927. — P. 95—96.

<sup>2</sup> В. Радлов. Из Сибири... — С. 400.

*Ульгена, Эндурци, Кайра Хана.* Именно поэтому есть сферы жизни, остающиеся вне Бога, и для решения задач, в этих сферах возникающих, оказывается необходимым обратиться к услугам шамана-колдуна.

Настоятель храма села Троицкого на Амуре (на этом месте в 1930-е годы был построен город Комсомольск) писал в отчете Святейшему Синоду: «Местные гольды отходят от язычества и так хорошо воспринимают наше вероучение, что перед уходом на охотничий промысел жители одного селения заказали нашему священнику провести молебен. Священник это сделал с удовольствием, а гольды усердно молились, как он им велел». Комментируя это сообщение, Анна Смоляк пишет: «Разумеется, обращение нанайцев к священнику, так же как призывы к *Лаоя* и *Саньси* (духи, владыки различных небесных сфер. — А. З.), отнюдь не означало отказа нанайцев от старинных верований; просто они воспользовались присутствием священника, что, по существу, означало «авось и русский Бог также поможет»... Нанайцы в начале XX века ходили в церковь по воскресеньям, крестили детей, некоторые даже венчались. Но и до сих пор вера в традиционных богов и духов среди пожилых людей не утрачена»<sup>1</sup>.

В сущности же, здесь мы сталкиваемся с известным феноменом религиозного сознания. Когда человек не чувствует в себе достаточно воли и готовности всецело предаться Творцу, он компенсирует собственное малодушие и увлеченность миром самим по себе тем, что отделяет от Бога те области своего существования, в которые *сам* не желает Его допускать. Но «свято место пусто не бывает», и в те области бытия, из которых изгнан Бог, вторгаются духи, к помощи которых и прибегает лукавый двоеверец.

Такая христианизация делает христианство только элементом шаманистского комплекса, а христианский Бог пополняет

<sup>1</sup> А. В. Смоляк. Шаман... — С. 17.

«каталог духов» шаманиста, и мало утешения для миссионера, если в каталоге этом Творец всяческих получает даже одно из первенствующих мест.

При встрече шаманизма с исламом возникают очень сходные двоеверные формы, но из-за меньшей догматической четкости ислама в сравнении с христианством и меньшей институциональной организованности шаманизму кое-где удастся сосуществовать с верой пророка Мухаммеда подлинно «нераздельно и неслиянно». В законах XVIII века малайского княжества Перак сказано: «Муеззин — это хозяин в мечети, а паванг — хозяин в доме больного, на рисовых полях, рудниках. Он должен быть пронизательным, обходительным, трудолюбивым, правдивым, не влюбляться в женщин. Если кто-нибудь заболел, паванг должен немедленно прийти на помощь. Паванг не может быть лживым, надменным, вспыльчивым, корыстолюбивым»<sup>1</sup>.

А между тем *паванг* — это типичный шаман. Вот как описывает его врачевную помощь очевидец: «Я сам видел, как он подпрыгивал, падал на землю, катаясь из стороны в сторону, не меняя при этом положения рук. Он то бегал по определенному огражденному месту, то падал на землю, то садился: он кричал, рычал, читал заклинания и молитвы. Когда дух „дедушки“ (так именуют духа-тигра в условном языке малайских колдунов. — А. З.) садился ему на руку, он начинал читать отрывки из Корана по-арабски или призывал Аллаха; когда им овладевали духи, он произносил заклинания, стонал, иногда делал неясные намеки, которые вызывали взрыв хохота в толпе»<sup>2</sup>. «Обряд лечения, проводимый бомором (особо сильные паванги, наученные своему искусству не людьми, но

---

<sup>1</sup> R. O. Winstedt. The Malay Magician being Shaman, Saiva and Sufi. L., 1951. — P. 69. Цит. по: Е.В. Ревуненкова. Народы Малайзии... — С. 110.

<sup>2</sup> B. A. Nelson Annandale. A Magical Ceremony for the Cure of a Sick Person among the Malays of Upper Perak // Man. L., 1903. — Vol. 3. № 1. — P. 102–103.

духами во сне. — А.З.) в современной малайзийской деревне, почти ничем не отличается от вышеописанного», — комментирует это сообщение Елена Ревуненкова<sup>1</sup>.

Подобным же образом ведут себя и среднеазиатские шаманы-целители *баксы*. Даже внешне, прической и одеждой, они резко отличаются от обычных мусульман. Баксы не скрывают, что искусство и сила их происходят от джиннов (духов), и в то же время они хотят считаться правоверными и боятся прослыть *капырами* (немусульманами). Прошения баксы при камлании плавно переходят от молений Аллаху и Его Пророку к Чингисхану, духам гор и рек, к покровителям рода и к предкам больного. Простые киргизы и казахи охотно прибегают к услугам *баксы*, но культурные исламисты чураются даже приближаться к таким «целителям». В. Радлов рассказывает, что он видел собственными глазами, как татарские купцы, увидев баксу, «с отвращением отворачивались и с ужасом отплевывались»<sup>2</sup>.

Грань между демонистом и теистом достаточно определенно сознается и тем и другим. Они связывают себя с различными уровнями реальности и с несходными силами. Демонист еще может наивно полагать Бога теистических религий одним из многих духов своего привычного мира, но и тут среди людей немного искушенных, в среде шаманов, противопоставление «старой веры» новой обычно вполне сознательно даже при сохраняющемся «двоеверии». Что же касается последователей тех религий, которые учат соединению человека с его Творцом, то здесь двоеверие, уход в колдовство, в заговоры, обращение к шаманам и боморам *всегда* является безусловным признаком религиозной деградации, симптомом того, что человек, сознательно или подсознательно, то есть боясь в том признаться себе самому, не решается встать перед

<sup>1</sup> Е. В. Ревуненкова. Народы Малайзии... — С. 113.

<sup>2</sup> В. Радлов. Из Сибири... — С. 403.

Всемогущим Богом, ощущая, что за такое высокое право от него требуется колоссальная жертва — жертва собственным эгоизмом, самостью. Не каждый, далеко не каждый и человек, и народ готов к принесению такой жертвы. А коли человек не жертвует собой, то Бог покидает пространства его ума и сердца, оставляя его один на один с бесчисленными духами, в мире которых такому человеку приходится научиться теперь жить.

Когда-то великий израильский пророк Иезекииль говорил от лица Божьего колдунам-шаманистам своего народа: «Горе шшивающим чародейные мешочки под мышки и делающим покрывала для головы всякого роста, чтобы уловлять души! Неужели, уловляя души народа Моего, вы спасете ваши души? И бесславите Меня пред народом Моим за горсти ячменя и за куски хлеба, умерщвляя души, которые не должны умереть, и оставляя жизнь душам, которые не должны жить, обманывая народ, который слушает ложь. Посему так говорит Господь Бог: вот, Я — на ваши чародейные мешочки, которыми вы там уловляете души, чтобы они прилетали, и вырву их из-под мышц ваших, и пущу на свободу души, которые вы уловляете, чтобы прилетали к вам. И раздеру покрывала ваши, и избавлю народ Мой от рук ваших, и не будут уже в ваших руках добычею, и узнаете, что Я Господь. За то, что вы ложью печаливаете сердце праведника, которое Я не хотел печаливать, и поддерживаете руки беззаконника, чтобы он не обратился от порочного пути своего и не сохранил жизни своей, — за это уже не будете иметь пустых видений и впредь не будете предугадывать; и Я избавлю народ Мой от рук ваших, и узнаете, что Я Господь» [Иез. 13, 17—23]. Для библейского пророка сила колдунов — это реальность, но она — злая реальность, развращающая, обессиливающая и губящая народы.

Прав был, видимо, С. М. Широкогоров, когда наименовал шаманизм «способом самозащиты и проявлением биологиче-

ских функций рода»<sup>1</sup>. Сам себя поставив в положение «жизни вне Бога», человек смог приспособиться к новой ситуации и биологически выжил, создав шаманизм — способ взаимодействия обезбоженного человека с миром духов. Но цена такого выживания оказалась немалой — тягостное, нищее существование за окраиной цивилизованного мира, вечный страх от бесов и дурная бесконечность инобытия, в котором течет тот же Амур, высятся те же сопки, и предки с ужасающей монотонностью отправляются бросать невод и стрелять диких оленей.

Оставаясь в границах шаманства, еще ни одна человеческая общность не смогла создать цивилизацию, государственность, преемственную письменную культуру. Только сознательное волевое обращение к забытому Творцу вновь превращает выживание в напряженную и осмысленную жизнь, ведет к великим достижениям в этом мире и успокаивает души надеждой на величайшую из возможных для человека целей, на восстановление единства твари со своим Создателем. История шаманизма подтверждает истину, высказанную две тысячи лет назад:

*«Однако ж тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах»* [Лк. 10.20].

Словами этими подводится итог вековому спору демонизма с теизмом.

---

<sup>1</sup> С. М. Широкогоров. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета. Владивосток, 1919. Вып. 1. — С. 107.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

**Текст камлания, записанного Анной Смоляк  
8 января 1972 года в больнице села Троицкого.  
Камлает нанайская шаманка  
Гара Гейкер из села Даерга.  
Лечение больного.**

Шаманка зовет своих духов-помощников.

Г. Г.: «*Алха Мама, Дилу Мама, Богдана, Чонгида Мапа, быстро, ветром приходите!*» [*Богдано Мапа, Чонгида Мапа* — шаманы 1920—1930-х годов из рода Онинка; Г. Г., также урожденная Онинка, считает себя их наследницей. *Алха Мама* — когда-то дух-помощник *Богдана*, теперь служит ей. *Мама* — старуха, бабушка. Духа-помощника *аями Дилу Мама* она получила от *Чонгида Мапа*; *мапа* — старик. — А. С.].

Г. Г.: «*Сэрумэ пиктэ, мэдур пиктэ, япоро пиктэ, симур пиктэ*, помогайте мне *яя* — камлать, петь! Приходите ко мне, сядьте мне на горло, на грудь!» [*пиктэ* — ребенок, *сэрумэ* — голый, *япоро* — трехголовый змей, *симур* — фантастический змей, *мэдур пиктэ эдэхэ* — талисман этой шаманки в виде маленькой металлической антропоморфной фигурки. Таким образом, все перечисленные духи — дети; в ее представлении они, несмотря на названия, антропоморфны. Отметим, что обычно нанайцы говорят *эдэхэ*, но Г. Г. — *эдэхэ*. — А. С.].

Г. Г.: «Все вместе давайте искать панян — душу больного. *Дабунг-ги, Сусу, Хунгун, Чойдака Мама, Дадка Мама*, вставайте, приходите помогайте искать!» *Дадка Мама, Чойдака Мама* — шаманки 1920— 1930-х годов, теперь их духи — духи-помощники Г. Г. Эти шаманки жили в местностях Сусу, Дабунги, на острове Хунгун. — А. С.]

Г. Г.: «*Наму ама*, зову, приходи!»

Комментарий Г. Г.: «Когда я была сумасшедшей, то вместе с *Наму ама* (*ама* — отец, *наму* — море) ходила у моря. Среди девяти отцов он был самым младшим. Его всегда зову».

Г. Г.: «Девять *вэю* (солдат) зову!»

Комментарий Г. Г.: «*Наму ама*, живущий не в самом море, а под ним, в *доркине*, где находятся деревни водяных людей, всегда приводит с собой *вэю*».

Г. Г.: «С девяти сопков духов *Айкагдян* зову, быстро приходите!»

Комментарий Г. Г.: «Дух *Айкагдян* мучил меня во время шаманской болезни, по сопкам таскал».

Г. Г.: «Я всех духов зову и учу: „Так работайте!“». *Мукэ эндур пиктэни*, приходи!

Комментарий Г. Г.: «Дух *мукэ эндур пиктэни* — ребенок водяного бога в виде человека с лицом рыбы; я его видела во сне, от этого долго болела. Однажды во сне, во время болезни, вышло у меня много чего-то изо рта. *Наму эдэни* и *Дадка Мама* позвали трех начальников («по виду — как русские»), и те разрешили открыть вместилище, внимательно посмотреть. Оказалось, что там были головы уток и еще что-то. Был там и *мукэ эндур пиктэни*. С тех пор он мой сынок, помощник. После я поправилась. Сделали фигурку *эдэхэ* этого духа. Теперь во время камланий вызываю себе в помощь и его и этих трех „начальников“. У меня во время болезней во сне выходило изо рта много духов, даже совсем недавно. Выйдет дух — болезнь прекращается».



Г. Г.: «*Майдя Мама, Энин* [духи-матери. — А.С.], брат, сестра, сын, все приходите, становитесь рядом, помогайте идти!»

Комментарий Г. Г.: Ее 40-летний сын много помогает ей во время камланий, так же, как и сестры, живущие в Комсомольске. В действительности они на камланиях не присутствуют, она только их зовет и о них поет. [В ответ на мой вопрос Г. Г. сказала: «Так делали все большие шаманы, когда камлали для *панян*, и *сэвэн* искали ее». Г. Г. называет их — своих духов-помощников — именами сына, сестер, дочерей, брата («это помогает камланию»). — А. С.]

Г. Г.: «Собака, щенок, все привязывайтесь ко мне веревками!»

Комментарий Г. Г.: «Первая идет *неукта* (душа шамана. — А. С.), далее — *Наму ама*, затем собака, а потом уже все остальные».

Г. Г.: «Пойдем все к дому больного старика Онинка в Найхине». [Камлание происходило в доме шаманки, в 1,5 км от Найхина. — А. С.]

Г. Г.: «Идем к дому Онинка, ищите, проверяйте, след найдите! Девять *сэвэн*, девять *вэю*, хорошо ищите! Куда идти? Собака *кэймэдэ*, нюхай след. Куда утащили *панян Онинка хала*? (*хала* — род. — А. С.) Не делайте меня пустой, чтобы не зря я пела, ездила, ходила. *Наму ама*, точнее идите!» [Шаманка несколько раз сильно кричит, ее трясет, мне говорит: «Когда приходят духи — терпенья нет, кричу, душа волнуется!» — А. С.]

Г. Г.: «*Симур мама*, приди!» [*Симур* — дух, фантастический змей. — А. С.]

Комментарий Г. Г.: «Во сне этот змей меня обвинил, я сильно болела; его разрубили, я сразу поправилась. Теперь он мне помогает камлать».

Г. Г.: «Собака *кэймэдэ*, на запад иди, не ошибись. *Алха Мама*, хорошенько идите, *панян* найдите! Уже до места доезжаем, около яра едем. У *Гаоня* (местность, *бугорок*. — А. С.) *панян*

лежит в *дэгдэ огда* (воздушной лодке. — А. С.), туда злые духи положили душу больного. Где солнце падает — там, рядом идите. *Наму ама*, хорошо направляйте дорогу! Злые духи таскали душу *панян* в *лэмпэру де* (длинный дом. — А. С.), тут они отдыхали. Отсюда опять лодкой полетели. С сопки *Суйкэни* спускаемся [на вершине этой сопки три стула, туда нисходит и там отдыхает верховный бог *Сяньски эндур*. — А. С.]. Не ошибитесь, идите точно!»

Она спрашивает у больного: «Как ты себя во сне видел? Будто упал? А потом сразу проснулся? Верно ли?»

Ответ: «Да».

Г. Г.: «Еду, земля буграми, ямами. Точнее!» [это ее обращение к духам. — А. С.] [К больному]: «Ты сон видел: собака прыгала, хотела кусать тебя?»

Ответ: «Верно».

Комментарий Г. Г.: «Я всегда найду, не ошибусь! Когда я была сумасшедшей, десять лет язык не уставал петь разными голосами».

Г. Г. «*Ама*, сильнее иди!». [Опять к больному]: «Ты видел сон — темная деревня и ты не знаешь, куда идти?»

Присутствующие кричат: «Правильно!»

Г. Г.: «Я иду этой темной деревней. «*Диумимди ама* (ведущий. — А. С.), хорошенько иди! *Сэрумэ пиктэ*, ты направляй, чтобы я не напрасно камлала. *Алха Мама*, *Дилу Мама*, хорошенько идите»!

Г. Г. опять обращается к больному: «Видел ли ты сон: была на рыбалке, сильный ветер, волна большая, ты испугался?»

«Правильно», — отвечает больной.

Г. Г.: «Я этой дорогой иду!» Обращается к направляющему: «Иди скорее! Девять отрядов, отец *Наму эдени*, хорошо идите!»

Комментарий Г. Г.: «Когда я была сумасшедшей [это она повторяет почти на всех камланиях. — А. С.], к *Сагди Ама*, *Эндур Ама* ходила».

Г. Г. [больному]: «Ты видел сон: лед идет, торосы становятся?» — «Да». — «Я иду этой дорогой. Хорошенько идите! Уже лед кончился, на море остров. Там *мокто пуймур* (дракон, она его зовет к себе помогать. Дальше едут. — А. С.]».

Г. Г. [больному]: «Видел ли ты сон: лед тоненький, ты замерз, идти трудно, не знаешь куда?» — «Правильно!» — «Иду этой дорогой».

Г. Г. [больному]: «Ты видел сон: сидишь в шалаше, лодки нет, думал, куда пойду? Видел это?» — «Да!» — «Небо в тучах, солнца нет — видел?» — «Да».

Г. Г.: «Идите, идите, дорогу не потеряйте. Вот уже с воздуха они [духи. — А. С.] спустились, тащат *панян* по земле. Крутой поворот, дорога идет у воды, вижу у воды дорогу, по которой *Муэ Эндурни* [водяной бог. — А. С.] выходит, — туда понесли *панян*. Вынесли, опять положили в воздушную лодку. Лодка летит, а внизу марь, мох, пар, туман над болотом. Лодка идет в тумане, у больших сопок *Янгиль хурэни*. Отцы *Наму ама*, *Чонггида Ама*, мать *Алха Энин*, помогайте: сопки высокие, негде обойти! На горе *Янгиль* стоят три стула, тут *Сяньси Эндур* сидит. Обходим сопку вокруг. Вот деревня, большая, как город. Быстрее идите. Деревня будто огорожена торосами льда. Надо скорее найти след *панян*, ближе подходите! Лед стоит, как *дюка* (шалашик). Деревня огорожена девятью изгородами изо льда, через них идет тропинка. Все вместе идем по ней. [«Когда с ума сошла — тоже по воздуху летала», «это я себя хвалю», — сказала шаманка при расшифровке пленки. — А. С.]. Уже подошли, идем в эту крепость».

Комментарий Г. Г.: «Когда я была сумасшедшей, чертом, богом, уже ходила сюда».

У каждой двери девяти изгородей Г. Г. молит: «*Дай Ама*, *Сагди Ама*, *Сяньси Эндур*, *Лаоя*, пожалуйста, откройте, надо *панян* забрать. Будем в благодарность *сэвэн мио* делать, давно его забросили. Если поправится — новый сделаем! [Это моле-

ние *кэсиэ гэлзури* повторяется несколько раз, при этом подвесками на поясе *янган* не гремят. — А. С.] Пожалуйста, откройте дверь. [Она заставляет вместе с собою молиться всех *сэвэн*, которые пришли. — А. С.] *Сагди Ама, Хэдер Энин, Хэдер Ама, Сяньси, Лаоя* — верхние духи, вы меня заставили быть шаманкой, теперь меня слушайте: мужчины Онинка панян отдайте, я ее ищу, чтобы больше никто не трогал, пусть живет. *Эндур Ама*, дверь открывай!» [Гремит поясом. — А. С.] Открыли, все входят: три бога — *Сагди Ама, Лаоя, Сяньси Ама* — сидят за столом на табуретках, решают, что делать. Все *сэвэн* шамана кланяются до пола.

Г. Г.: «Если поправится — будем делать *мио*». [Во время моления богам — легкие, частые удары по бубну, погремушки на поясе «молчат». — А. С.]

Больной кричит: «Будем *мио* делать!» [*Мио* — это лист бумаги или кусок ткани с антропоморфными изображениями духов. Об их количестве сообщал дух шаману, нельзя было делать больше или меньше; для каждой фигуры шаман камлал, одухотворяя одну за другой. — А. С.]

Наконец открыли дверь. Заходят в длинный дом, много комнат, в каждую идут, ищут. У входа в каждую комнату стоит страж, но он их пропускает: сам *Эндур* разрешил. В одной комнате в гробу лежит *панян*. Шаманка кричит своим духам: «Открывайте!» Сама начинает открывать, *сэвэн* ломают гроб, рычат, кричат. Открыли: вот она! Надо провести *илгэси* [опознать душу. — А. С.] Г. Г. спрашивает у больного: «Правда ли, что у тебя на шее раньше была рана?» — «Да». — «На левой руке палец чем-то резан или раздавлен?» — «Верно». [По названным признакам шаманка определила, что это — душа данного больного. — А. С.]

Вытаскивают *панян*; *Наму ама* взял ее (*сэкиэчи* — хватать), понес. Шаманка кричит, страшно волнуется: «Все проверяйте! [Ей дали воды выпить. — А. С.] Скорее идите все; *Наму ама*, хорошо вези!».

Вышли на улицу, полетели по воздуху. Путь с *сэвэн* прямой. Теперь главное — не оставить следа, чтобы злой дух не привязался.

Г. Г.: «Надо туманом маскироваться!»

Духи *мокто пуймур* и другие делают сзади туман, чтобы никто не шел по их следу. *Наму ама* идет впереди.

Г. Г.: «*Наму ама*, скорее, не потеряй *панян*. Когда была сумасшедшей, день и ночь песни пела. [Она вспоминает своих духов-помощников. — А. С.] Прямой дорогой идите, *панян* хорошо несите!»

Девять *вэю* идут прямо к дому.

Г. Г.: «Не уроните *панян*, не давайте ей болеть, лечить нужно! [Шаманка просит глоток воды, пьет для *Наму ама*. — А. С.]. Сейчас поедем к *Энин Мама* (*Майдя Мама*) в хранилище. Ветер дует, проезжаем Хунгун [там жила шаманка *Дадка Мама*. — А. С.]».

Г. Г.: «Раньше я от *Бали Мама*, от *Харха Мама* сумасшедшая бегала. *Энин Мама сэвэн* перешел ко мне от *Дадка Мама*. Едем к Иману. [Поет песню о сопке *Кэрэмэ хурэни*. — А. С.] Идем дорогой *Дадка Мама*, *Майдя Мама*, близко от озера Ханка. Идем берегом ороцкого озера *кекал ному кирани*, в котором ходит пестрая калуга *алха адинди дэдиэхэни*. Этой дорогой раньше я, сумасшедшая, ходила. Через вершину р. Кевур, к *Энин Мама* идем».

Пришли. Городьба. Домик дегдиан, хранилище душ, девять собак караулят.

Г. Г.: «Дверь откройте! [Духи открыли, несут *панян* в дом. Положили в хорошее место. — А. С.] Онинка *панян* надо болезнь снимать!»

Комментарий Г. Г.: «В таз положили, я будто мою, снимаю болезнь».

Г. Г.: «*Энин Мама*, лечи, чтобы завтра здоровая была, чтобы на лицо свет упал, чтобы поправился! Дверь закрывай, ворота закрывай, все *панян* храни, ухаживай. Сделаем, чтобы тут

ничего не было, будто пустая релка (возвышенная местность. — А.С.), ничего не видно, домика *дегдиан* будто и не было».

Духи маскируют местность, домик сразу исчезает. Быстро перенеслись в свою деревню. Уже в свой дом вошли вместе с духами. Они собираются в углу. Г. Г. пьет несколько глотков водки: их угощает.

Г. Г.: «Все уходите!»

Духи ушли.

# Список сокращений

Книги Библии (Ветхий и Новый Завет) даются в принятой для русских изданий системе сокращений.

Бхг.	—	Бхагавадгита
Герод.	—	Геродот. История
Добр.	—	Добротолюбие
Ил.	—	Илиада. Гомер
Мерик.	—	поучение Гераклеопольского царя царевичу Мерикара
Од.	—	Одиссея. Гомер
Опис. Элл.	—	Павсаний. Описание Эллады
СТ.	—	Тексты ковчегов (Тексты саркофагов)
ER	—	Encyclopedia of Religion (Vols. 1–16. Chicago. 1987)
ERE	—	Encyclopaedia of Religion and Ethics (Vols. 1–13. Edinburgh, 1901–1932)
HR	—	Historia Religionum (Vols. 1–2, Leiden, 1968–1971)
M. Eliade. HRI	—	History of Religious Ideas (Vols. 1–3, Chicago, 1978–1986)
PG.	—	Patrologia Graecae (Migne)
PL.	—	Patrologia Latine (Migne)
Руг.	—	Тексты Пирамид
RV.	—	Ригведа
Urk	—	Urkunden des agyptischen Altertums (Bd. 1, 4. Leipzig 1927–1930, 1932–1933).

# Содержание

Лекция 1. Предмет и основные понятия истории религии .....	5
Что такое религия? .....	5
Всеобщность веры .....	13
Почему человек верит в Бога? .....	18
Современное христианство и множественность религий .....	22
Наука религиоведения .....	29
Направления современного религиоведения .....	53
Основные категории религиоведения .....	67
Лекция 2. Ранний и средний палеолит .....	81
Палеоантропология как предмет истории религий ...	81
Современный «дикарь» и доисторический человек ...	91
Что можем мы сказать о религии древнейшего человека? .....	95
Религиозный мир человека раннего палеолита .....	100
Религиозные представления среднего палеолита...	
Мустьерские погребения .....	114
Медвежий культ в среднем палеолите .....	129
Этические и эстетические представления неандертальца .....	138
Лекция 3. Религия верхнего палеолита .....	144
Погребения верхнего палеолита .....	147
Души умерших .....	155
Религиозный смысл верхнепалеолитической живописи .....	159
Идея Бога в верхнем палеолите .....	175
«Великий колдун» .....	188



## Содержание

«Палеолитические вены» .....	193
Этические представления верхнего палеолита .....	199
Лекция 4. Религиозные представления неолита .....	202
Теория «неолитической революции» .....	202
Мистика зерна и начало земледелия .....	210
Почитание предков и начало оседлой жизни .....	217
Мать сыра земля .....	226
«Незнаемый Бог» неолита .....	236
Святилище, город и храм .....	242
«Мир мертвых» и «мир живых» .....	255
Человеческие жертвоприношения .....	266
Лекция 5. Мегалитическая религия .....	269
Культура больших камней .....	269
Кто и когда создал мегалитическую цивилизацию .....	279
Зачем возводились постройки из больших камней .....	292
«Совиноглазая богиня» .....	298
Отец Небесный .....	308
Конец мегалитической религии .....	322
Лекция 6. Религии современных неписьменных народов:	
Бог и духи .....	327
Загадка неписьменных культур .....	327
Представления о Боге-творце у неписьменных народов .....	334
Мать-земля .....	350
Мир духов .....	353
Тотем .....	365
Мировое древо и сверхъестественный переход .....	374
Лекция 7. Религии современных неписьменных народов:	
человек и его мир .....	382
Многосоставный человек .....	382
Человек — Бог или зверь? .....	390

Зеркало вместо инобытия .....	395
Нравственный императив в религиях неписьменных народов .....	415
Каннибализм и человеческие жертвоприношения ....	429
Причины социальной стагнации «неписьменных народов» .....	452
Лекция 8. Шаманизм .....	459
Происхождение и смысл понятия «шаманизм» .....	460
Кто такой шаман? .....	463
Кто и как становится шаманом .....	469
Шаманское посвящение .....	478
Внутренний смысл шаманского посвящения .....	484
Загадка тудинства .....	495
Что такое камлание? .....	499
Собирание духов .....	508
Магический жар и шаманский полет .....	516
Исцеление .....	521
Сохранение спасенной души .....	525
Заключительное кормление и роспуск духов .....	529
Шаманизм как культурно-религиозное явление .....	532
Приложение. ....	548
Список сокращений .....	556

Научно-популярное издание  
PRO религию

**Зубов Андрей**  
**ДОИСТОРИЧЕСКИЕ**  
**И ВНЕИСТОРИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ**  
**История религий**

Генеральный директор издательства *С. М. Макаренков*

Ведущий редактор *Д. Рындин*  
Выпускающий редактор *Е. Крылова*  
В оформлении обложки использованы материалы  
по лицензии агентства *Shutterstock.com*  
Художественное оформление: *В. Шумилов*  
Компьютерная верстка: *А. Дятлов*  
Корректор *В. Павлова*



Знак информационной продукции согласно  
Федеральному закону от 29.12.2010 г. N 436-ФЗ

Подписано в печать 02.02.2017 г.  
Формат 60×90/16. Гарнитура Arno Pro.  
Усл. п. л. 35,0. Заказ №

Адрес электронной почты: [info@ripol.ru](mailto:info@ripol.ru)  
Сайт в Интернете: [www.ripol.ru](http://www.ripol.ru)

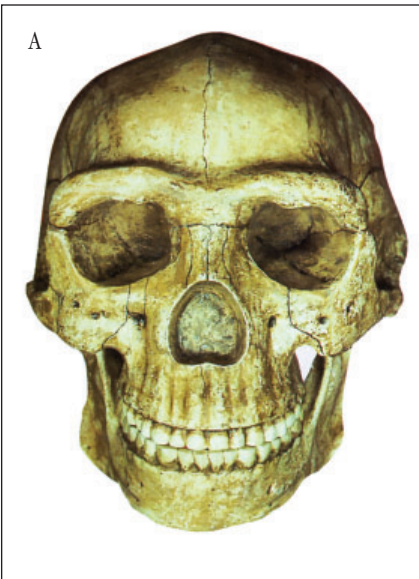
ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик»  
109147, г. Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 23

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»  
Филиал «Чеховский Печатный Двор»  
142300, Московская область, Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1  
Сайт: [www.chpd.ru](http://www.chpd.ru). E-mail: [sales@chpd.ru](mailto:sales@chpd.ru) тел.: 8(496)270-73-59





1. Верхний палеолит. Пещера Шове (Франция), «Рука мастера». К стр. 72.



2. Череп и орудия синантропа.  
К стр. 103.

А – Реконструированный череп синантропа  
Б – Орудия синантропа из Чжоу Коудяна 700 – 130 тыс. лет назад. Большой чоппер (крайне правый) имеет длину 55 см.

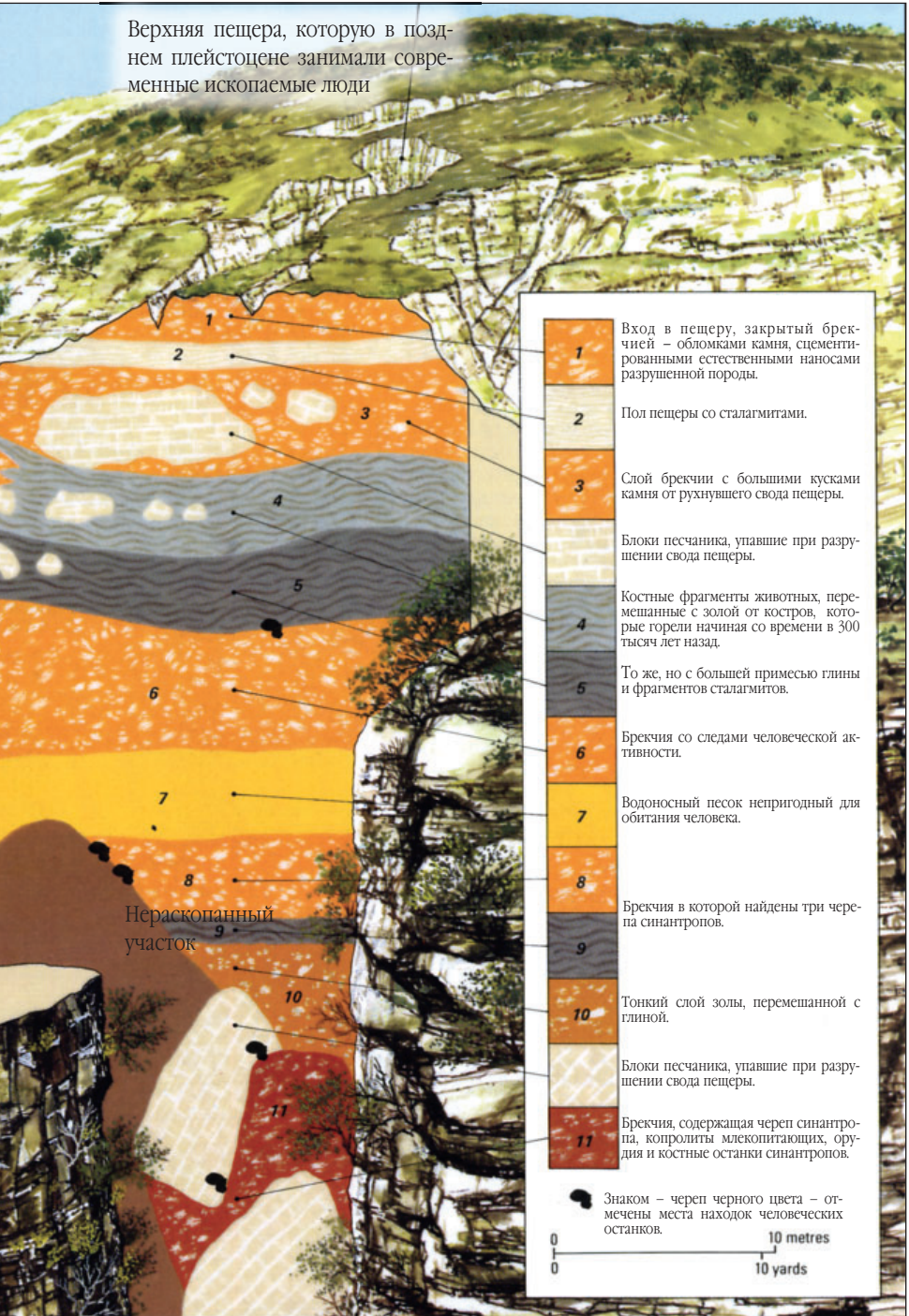
3. Пещеры Джоу Коудян близ Пекина. Находки синантропа. К стр. 102. В настоящее время холм Чжоу Коудян в значительной степени уничтожен, так как используется в качестве каменоломни.



Галерея  
подземная



Верхняя пещера, которую в позднем плейстоцене занимали современные ископаемые люди



Нераскопанный участок

- 1** Вход в пещеру, закрытый брекчией – обломками камня, сцементированными естественными наносами разрушенной породы.
- 2** Пол пещеры со сталагмитами.
- 3** Слой брекчии с большими кусками камня от рухнувшего свода пещеры.
- Блоки песчаника, упавшие при разрушении свода пещеры.
- 4** Костные фрагменты животных, перемешанные с золой от костров, которые горели начиная со времени в 300 тысяч лет назад.
- 5** То же, но с большей примесью глины и фрагментов сталагмитов.
- 6** Брекчия со следами человеческой активности.
- 7** Водоносный песок непригодный для обитания человека.
- 8** Брекчия в которой найдены три черепа синантропов.
- 9**
- 10** Тонкий слой золы, перемешанной с глиной.
- Блоки песчаника, упавшие при разрушении свода пещеры.
- 11** Брекчия, содержащая череп синантропа, копrolиты млекопитающих, орудия и костные останки синантропов.

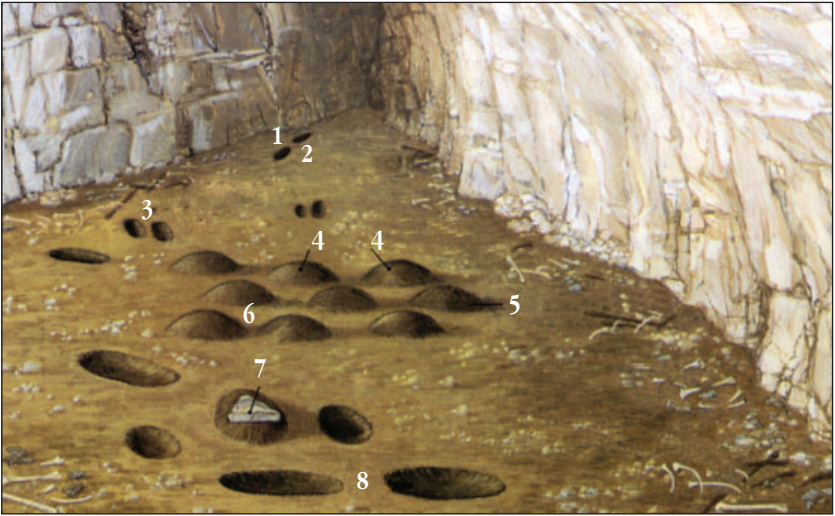
● Знаком – череп черного цвета – отмечены места находок человеческих останков.

0 10 metres  
0 10 yards



4. Расселение неандертальца. К стр. 114 — 115.





5. Усыпальница неандертальцев в пещере Ла Феррасси (Франция). К стр. 125. Надписи сверху вниз: 1. Останки взрослой женщины в эмбриональной позе. 2. Останки взрослого мужчины в эмбриональной позе. 3. Обожженные кости животных и орудия в ямах. 4. Две могилы, в которых останки двух детей 3—5 лет и орудия. 5. Захоронение человеческого эмбриона. 6. Холмики, видимо, над захоронениями. 7. Захоронение 5-летнего ребенка с головой, лежащей на лопатке животного. Рядом в захоронении три кремневых орудия. 8. Места возможных захоронений.



6. Захоронение охотника, верхний палеолит. Реконструкция. Брно. К стр. 149.

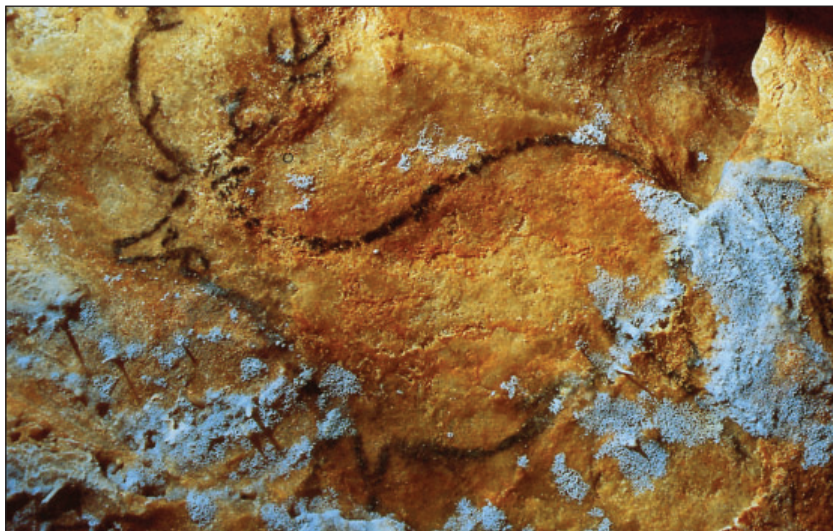




7. Череп монахов в крипте Пантелеймонова монастыря (Афон). К стр. 158 –159.



8. Копьеметалка. Пещера де Куалвенти (Кантабрия, Испания). К стр. 151.



9. Изображение оленя. Пещера Каско (Приморские Альпы, Франция). К стр. 155.

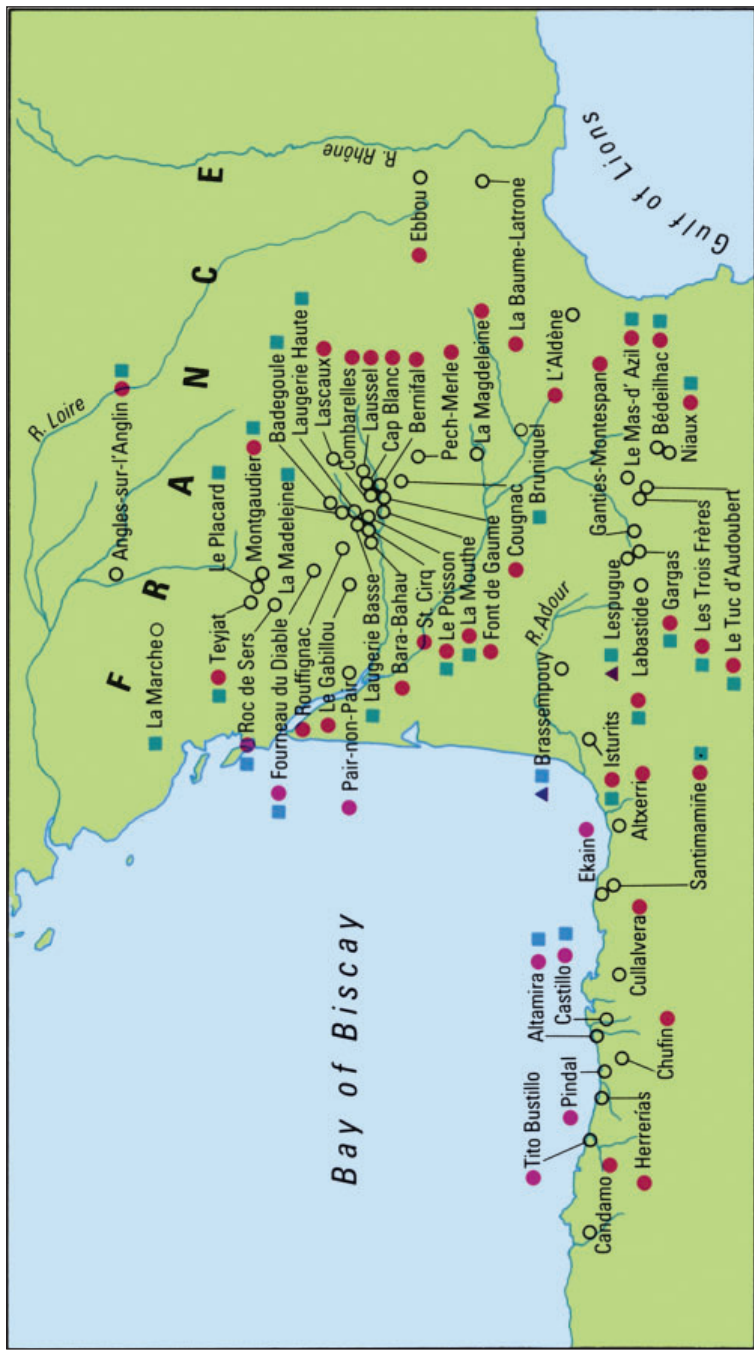


10. Изображение зубра. Пещера Шове (Франция). К стр. 165.



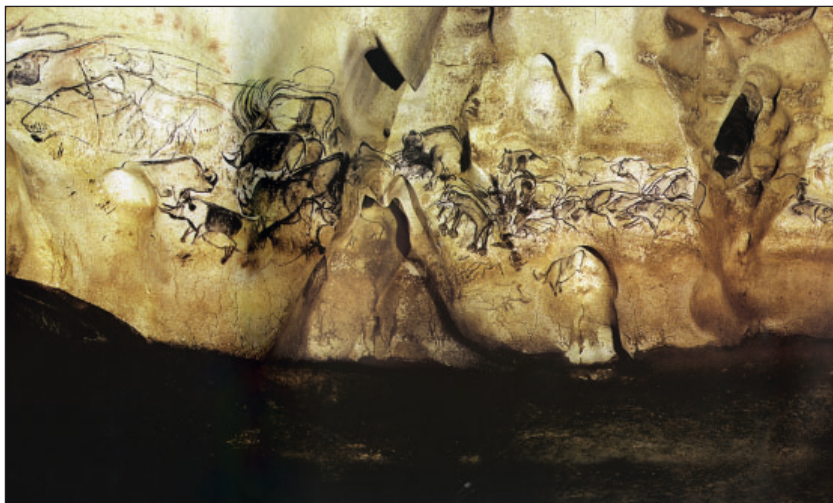


11. Изображение лошадей. Пещера Шове. К стр. 165.

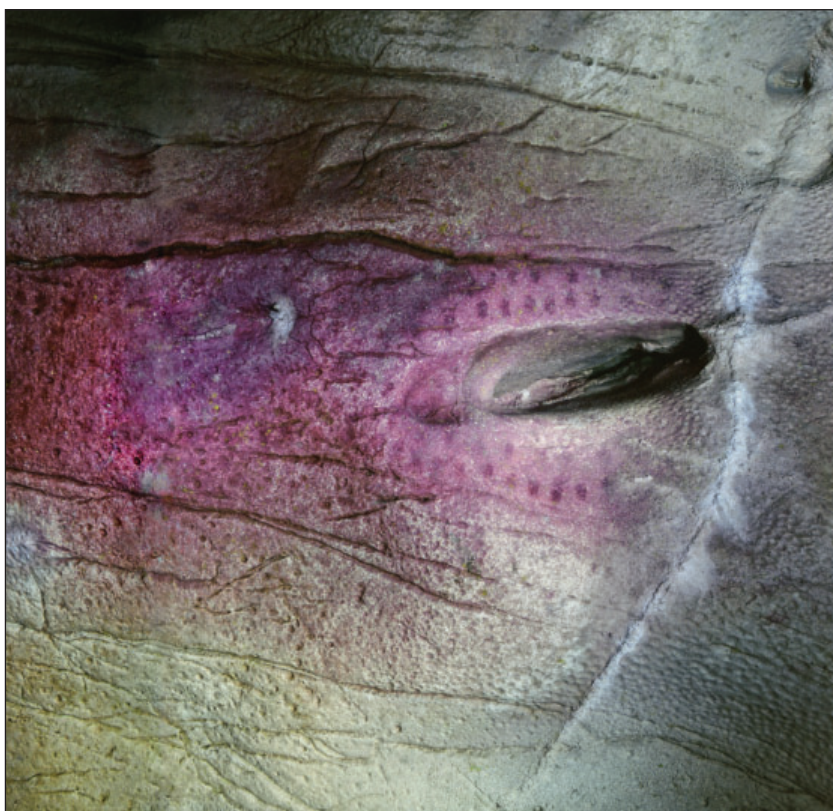


12 Памятники искусства верхнего палеолита. Карта Франко-Кангабрии. К стр. 165—166. Красный кружок — наскальная живопись, синий квадрат — места находок отдельных предметов художественного творчества, красные треугольники — женские фигурки.

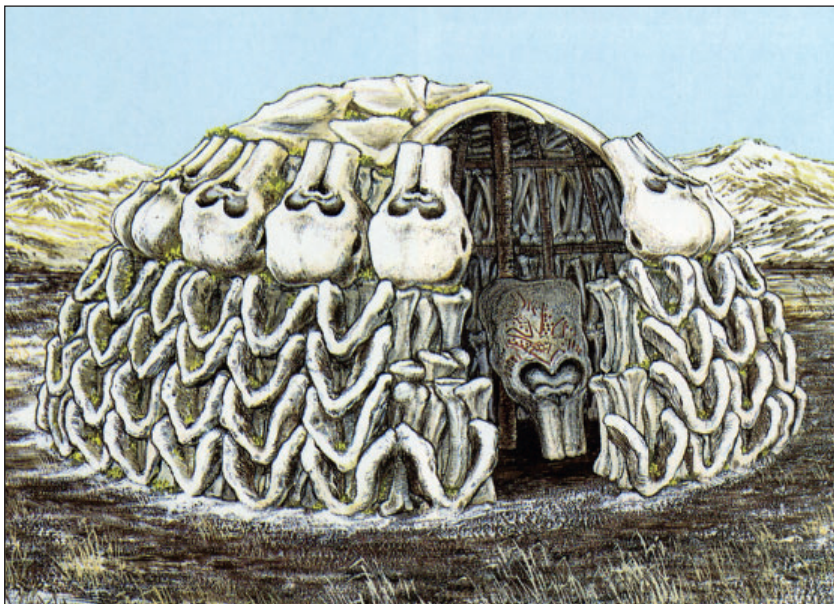




13. Пещера Шове. Левая стена дальнего зала. К стр. 170



14. Вульварное изображение. Пещера Чуфин (Кантабрия, Испания). К стр. 172.



15. Верхнее палеолитическое святилище на Десне (Украина). К стр. 175.



16. Хаджар-Ким (Мальта). К стр. 177.

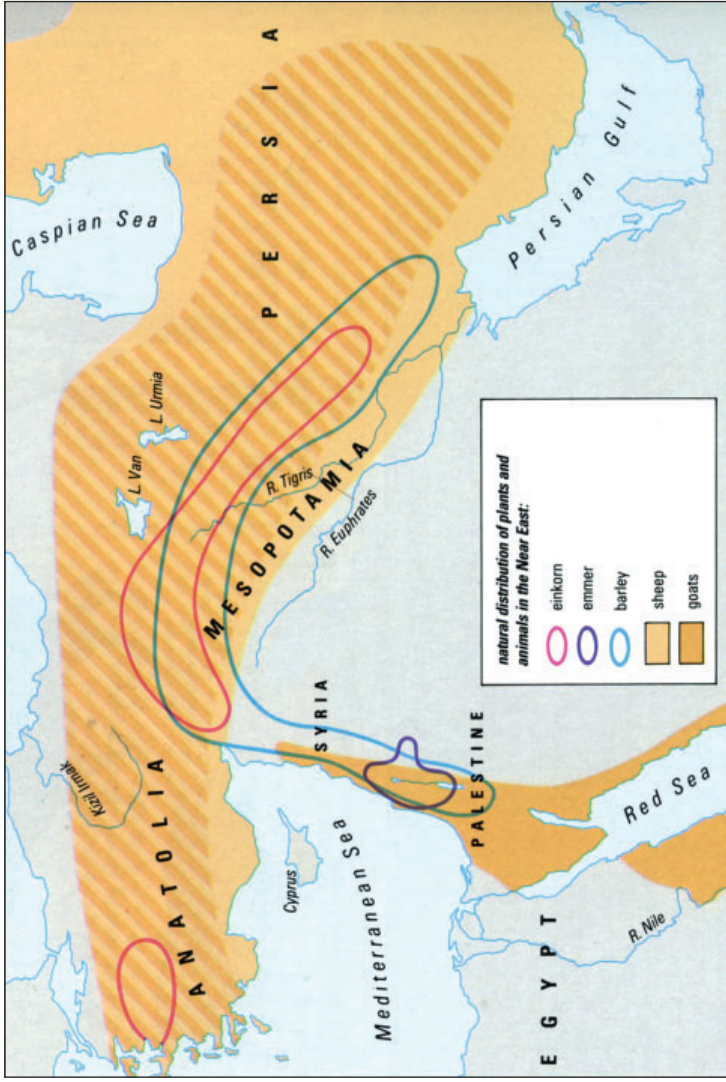




17. Шествие животных. Внешняя пещера Ляско (копия, музей Ляско). К стр. 183.



18. Изображение «алтарной апсиды» внутренней пещеры Ляско. К стр. 184–185.



19. Плодородный полумесяц. К стр. 204—205. Распространение диких, позднее одомашненных растений и животных на Переднем Востоке: пшеница-однозернянка; пшеница эммер; ячмень. Цветом отмечено распространение дикой овцы и дикой козы.



Передний Восток  
и Средиземноморье



Африка

Северо-Западная  
Индия / Пакистан



Северный Китай



Юго-Восточная  
Азия



Центральная  
Америка



Южная Америка



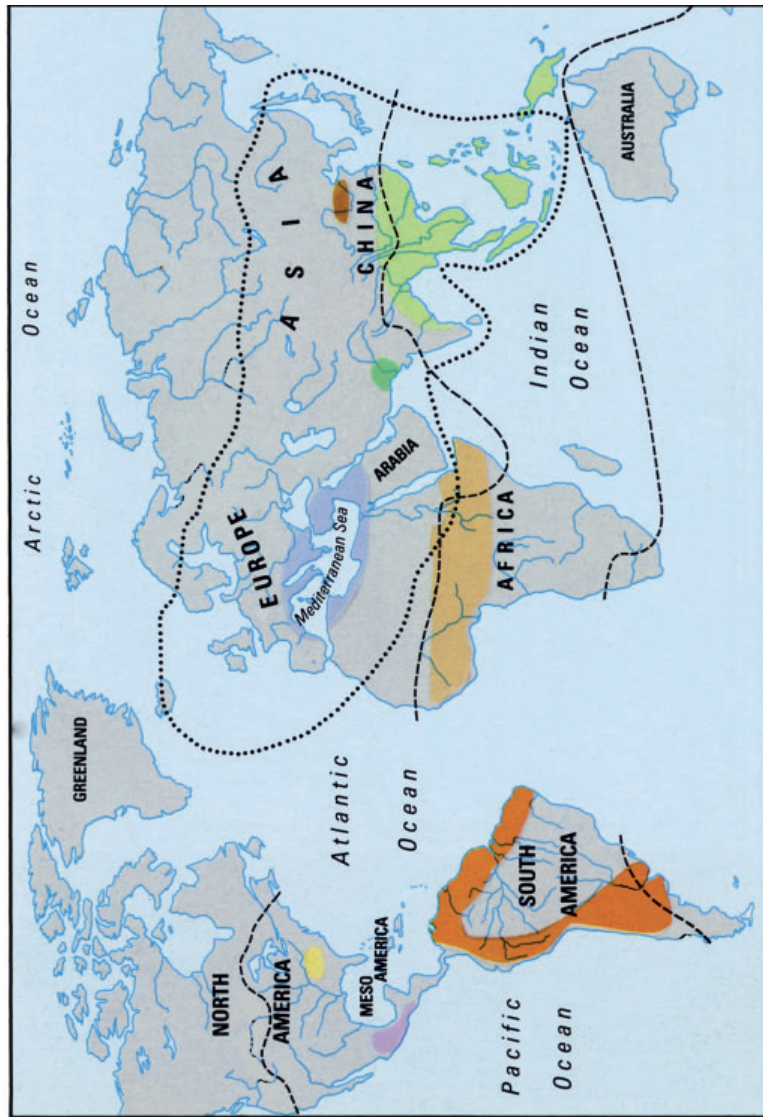
Долина Миссисипи



границы зоны  
мотыжного  
земледелия



границы зоны  
плужного  
земледелия



20. Одомашнивание растений в эпоху неолитической революции. К стр. 206 — 207.



21. Рукоять серпа с головой козы. К стр. 217. В серп вставлялись кремневые лезвия. Кость, 9000 тыс. до Р.Х. Мугарет Кебара. Израиль.

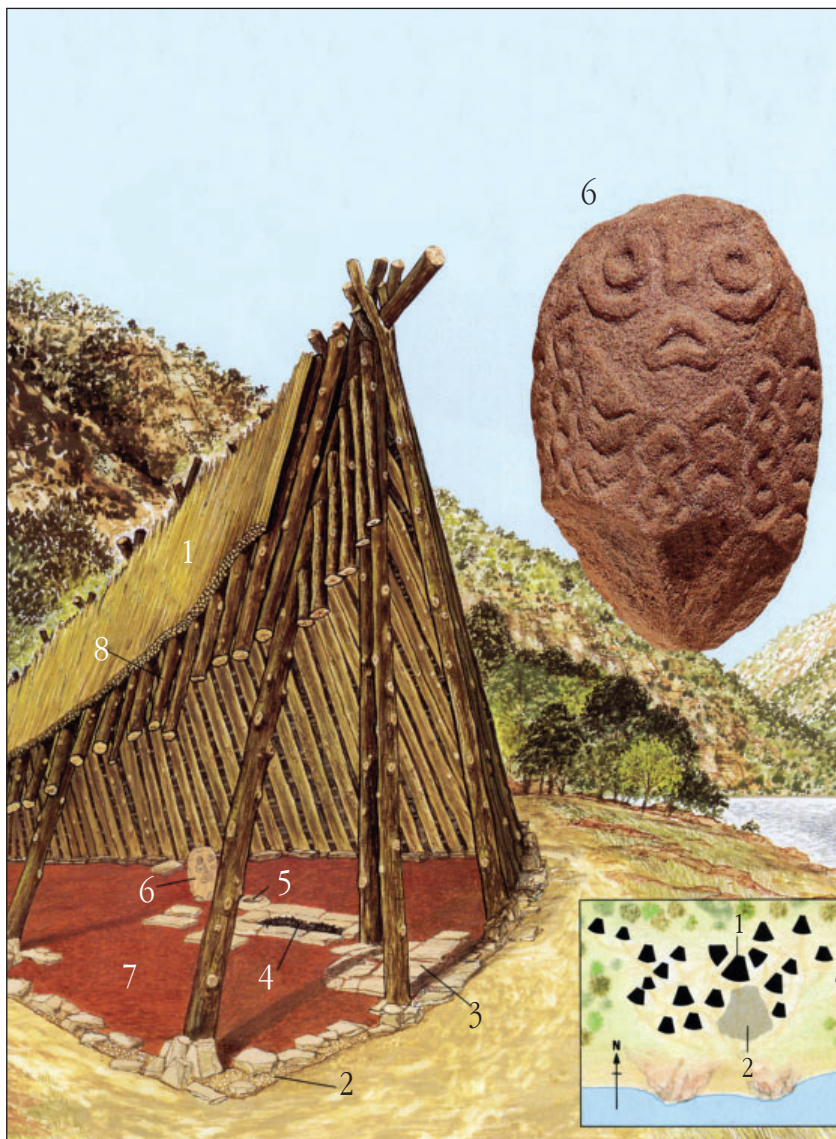


22. Череп, моделированный гипсом. Иерихон. К стр. 220.

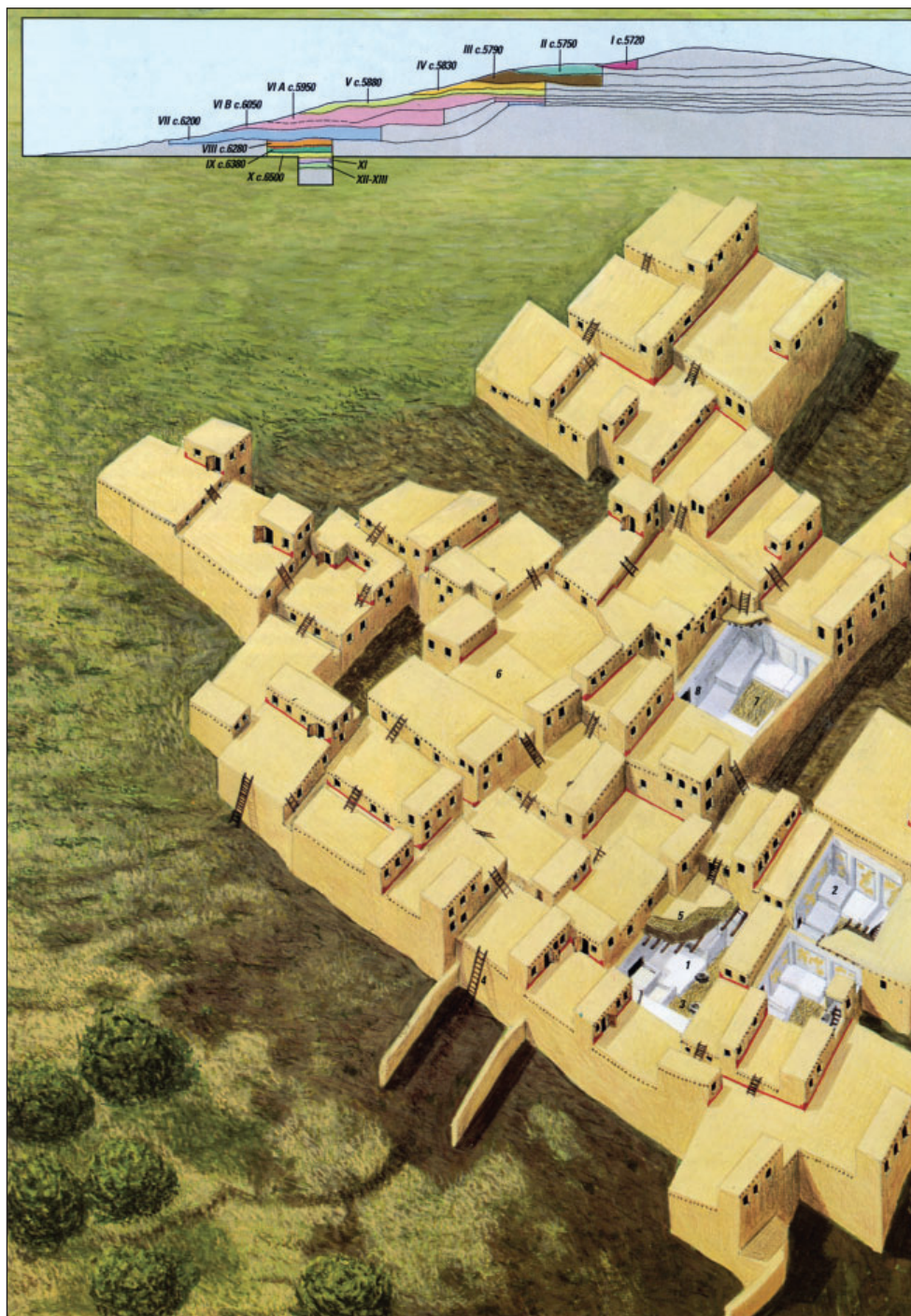


23. Обнимающаяся пара и мать с младенцем. Чатал-Хюйюк (VI тыс. до Р. Х.).  
К стр. 223.





24. Поселение Лепеньски Вир. 6000 до Р.Х. на Дунае у выхода реки из Железных Ворот. К стр. 224. Приблизительно сто жителей. Схема жилища: 1 – Крыша из тростника на деревянных конструкциях. 2 – Траншея, заполненная измельченным камнем. 3 – Каменный порог. 4 – Каменный очаг. 5 – Сферический каменный жертвенник. 6 – Рыбоподобная скульптура. 6 – Она же – более крупно. 7 – Пол – красная известняковая обмазка. 8 – Деревянные подпорки для крыши. Схема поселения Лепеньски Вир: 1 – Центральная постройка перед деревенской площадью. 2 – Площадь.





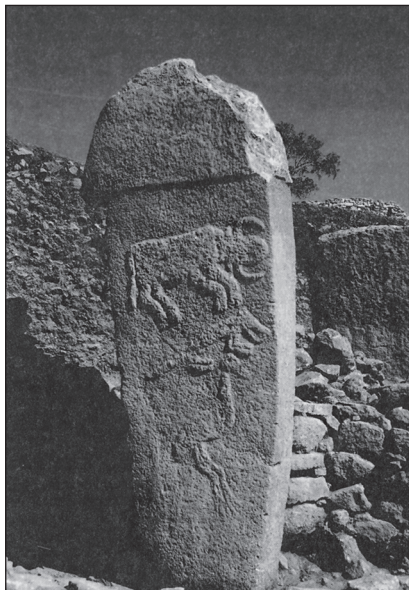


25. «Великая богиня» Чатал-Хюйюк.  
К стр. 233.



26. Леопарды. Чатал-Хюйюк. К стр. 234

27. Чатал Хюйюк. Поселение, основано 7000 до Р. Х. К стр. 246. Реконструкция раскопанного участка – только 1/30 всего поселения. Римская цифра – номер слоя. Арабские цифры – возраст слоя.

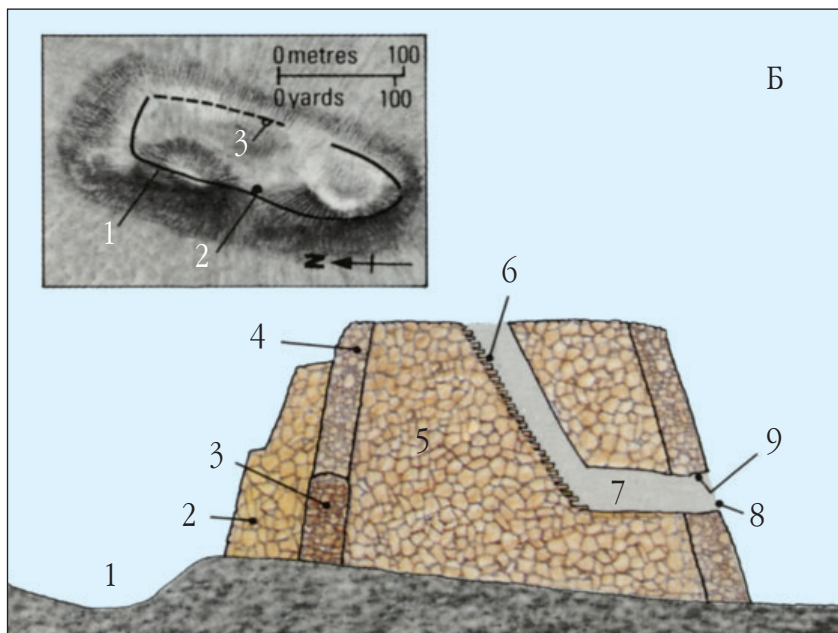


28. Гебекли Тепе. Столбы с рельефными изображениями, 8900 до Р. Х. К стр. 244.



29. Храм в Эриду. Месопотамия (конец IV тыс до Р. Х.) К стр. 253.

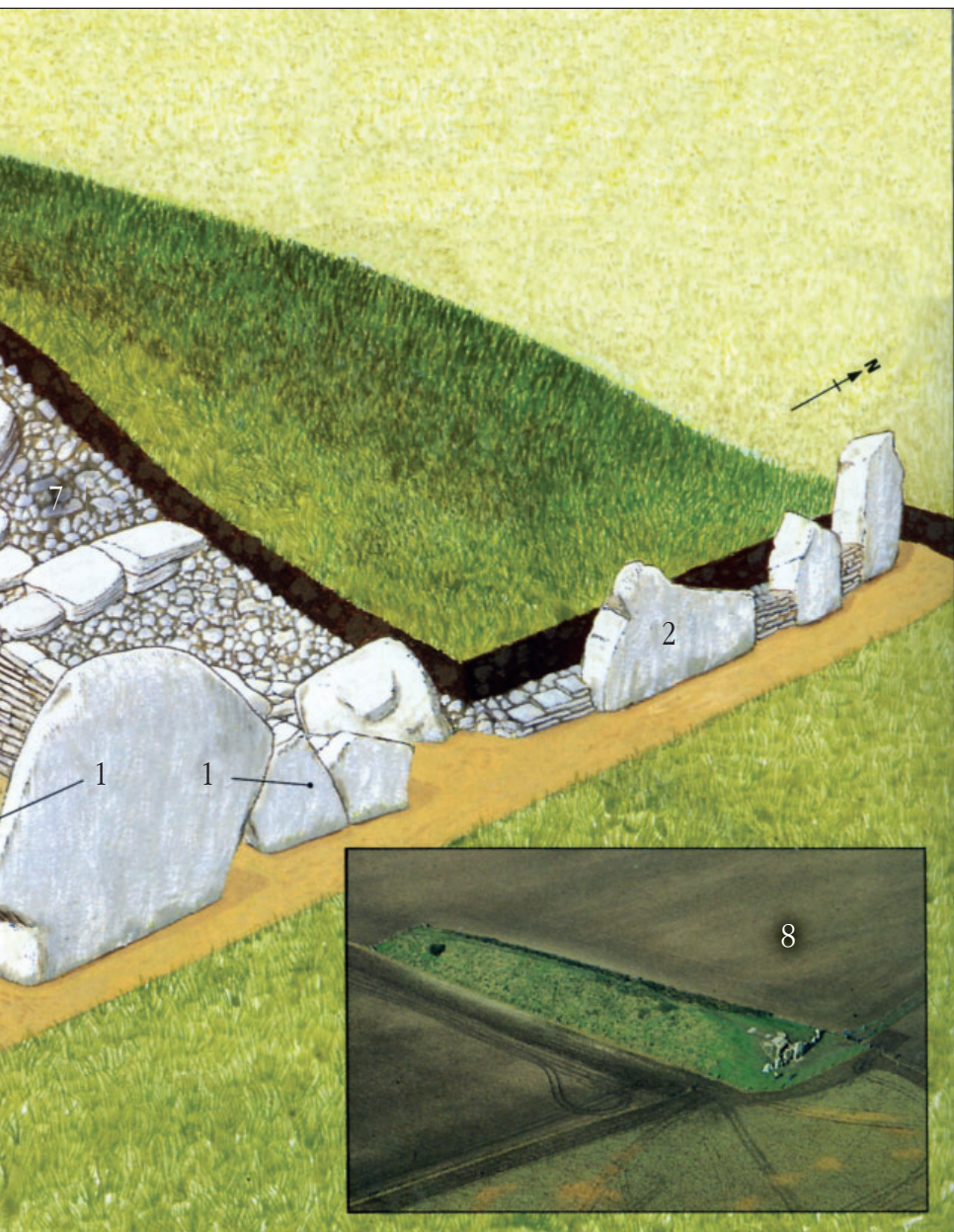
30. Раннеэолитический Иерихон. К стр. 252 – 253. А – оборонная система Иерихона в 8 тыс. до Р. Х. Участок в 1,6 га был обнесен каменной стеной в три метра толщиной, над которой возвышалась мощная башня высотой не менее 9 метров с внутренним ходом. Б – Разрез башни и схема холма города 8-го тысячелетия. Слева направо: 1 – ров, выбитый в скале, 3 м глубины; 2 – поздняя стена; 3 – древнейшая стена; 4 – внешняя стена башни; 5 – башня; 6 – внутренние ступени; 7 – проход; 8 – вход в башню; 9 – поздняя опускаемая дверь. На плане Иерихон Телль: 1 – оборонная стена; 2 – башня; 3 – родник.







31. Разрез галерейной гробницы Вест Кеннет в Уилтшире. К стр. 272. Захоронения производились с 3600 до 2500 до Р. Х. Примерно 100 м длиной. На постройку гробницы было потрачено 15700 человеко-часов. Надписи на рисунке: 1 – Камни, закрывшие вход в гробницу, после прекращения ее использования. 2 – Монументальный фасад.

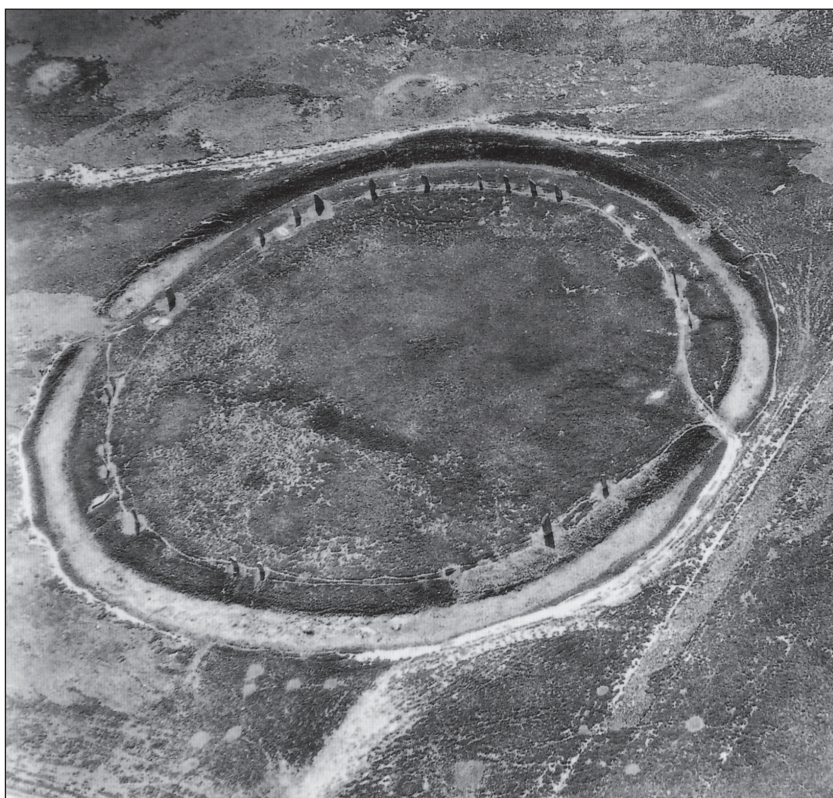


3 – Коридор, заполненный камнями после прекращения использования гробницы.  
4 – Погребальные камеры. 5 – Современный вход в гробницу. 6 – Камни завершающие ложный свод над погребальными камерами. 7 – Каменная забутовка. 8 – Длинный курган.





32. «Кольцо Бродгара». Кромлех, Оркнейские острова. К стр. 274.



33. «Кольцо Бродгара», вид сверху. Кромлех, Оркнейские острова. К стр. 274.



34. Гипогей Халь-Сафлиене (Мальта). К стр. 293.





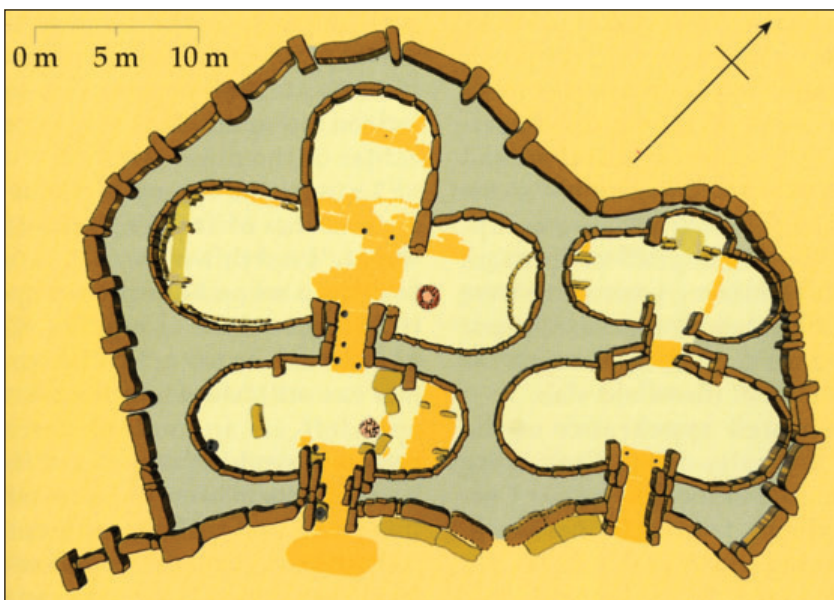
35. Храм Мнайдра (Мальта). К стр. 277.



36. Великие богини Мальты, «толстые госпожи». Хатра, о. Гоцо. К стр. 301.



37. Лежащая дама из Халь Сафлиене (Мальта). К стр. 300.

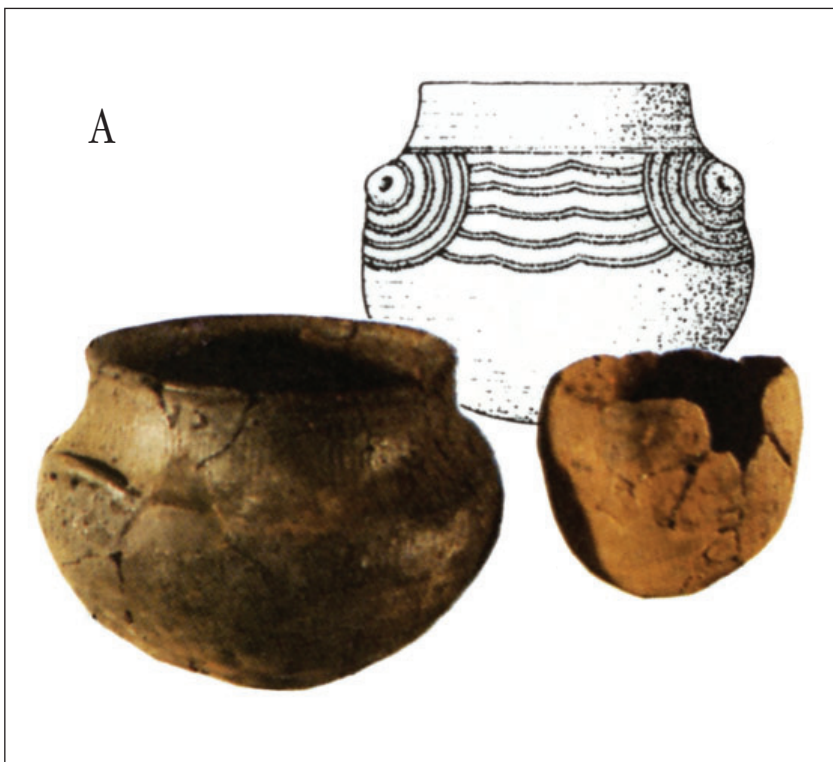


38. План святилища, Джантия о. Гоцо (Мальта), ок. 3500 до Р.Х. К стр. 301—302.



39. Рельеф свиноголазой богини. Розе (Сев.-Вост. Франция), 2500 до Р. Х. Высота изображения 45 см. К стр. 304.





40. А – Сосуды для кремированных останков. Б – Топоры. Дания, ок. 3000 до Р. Х. К стр. 304.





41. Ритуальный престол. Нью Грендж (Ирландия). К стр. 304.



42. Изображение небесных светил. Пала Пинта де Карлао (Португалия). К стр. 317.



43. Монгольский шаман. Фото К. Банникова, 1996. К стр. 477.



44. Шаман в полном шаманском облачении. Фото К. Банникова. К стр. 477.



# ДОИСТОРИЧЕСКИЕ И ВНЕИСТОРИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ



Что такое религия? Когда появилась она и где? Как изучали религию и как возникла наука религиоведение? Можно ли найти в прошлом или в настоящем народ вполне безрелигиозный? Об этом — в первой части книги.

А потом шаг за шагом мы пойдем в ту глубочайшую древность доистории, когда появляется человеческое существо. Каким был мир религиозных воззрений синантропа, неандертальца, кроманьонца? Почему человек 12 тыс. лет назад решил из охотника стать земледельцем, как возникли первые городские поселения 9 — 8 тыс. лет назад, об удивительных постройках из гигантских камней — мегалитической цивилизации — и о том, зачем возводились они, — обо всём этом во второй части книги.

В третьей части речь идет о человеке, по образу жизни очень похожему на человека доисторического, но о нашем современнике. О тех многочисленных еще недавно народах Азии, Африки, Америки, Австралии, да и севера Европы, которые без письменности и государственности дожили до XX века. Каковы их религиозные воззрения и можно ли из этих воззрений понять их образ жизни. Наконец, шаманизм — форма религиозного миропредставления и деятельности, которой живут многие племена до сего дня. Что это такое? Обо всем этом в книге доктора исторических наук **Андрея Борисовича Зубова** «Доисторические и внеисторические религии».

**100** ЛЕТ  
РОССИЙСКОЙ  
КНИЖНОЙ ПАЛАТЕ

ISBN 978-5-386-09899-5



9 785386 098995



РИТОЛ  
КЛАССИК