



ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

РИТУАЛ В ИСКУССТВЕ И КУЛЬТУРЕ
ОТ ДРЕВНОСТИ ДО НАШИХ ДНЕЙ



ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ
Москва 2000

ББК 85.101
Ж 59

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

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

Ответственный редактор *Л. И. Акимова*

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

ISBN 5-7859-0080-7

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

ББК 85.101

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

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

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

ISBN 5-7859-0080-7



9 785785 900806 >

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

СОДЕРЖАНИЕ

Введение7

ПРОБЛЕМЫ. РЕКОНСТРУКЦИИ. ИНТЕРПРЕТАЦИИ

- Т. Н. Дмитриева*
Жертвоприношение: поиски истоков 11
- Т. В. Жеребина*
Система жертвоприношений у шаманистов Северной Азии
(к проблеме типологии) 23
- М. Ф. Косарев*
Приобщение к внеземным сферам в сибирском язычестве
(по жертвенным ритуалам и погребальным обрядам) 42
- Ю. А. Шилов*
Человеческие жертвоприношения в мифоритуалах
Северного Причерноморья IV—I тыс. до н. э. 54
- Б. Д. Михайлов*
Ритуал жертвоприношения в эпоху энеолита
в бассейне реки Молочная 78
- Б. И. Перлов*
Жертвоприношения статуям умерших правителей
в Шумере последней четверти III тыс. до н. э. 91
- А. Г. Кифишин*
Жертвоприношения ассирийских царей. Структура ритуала 97
- Н. Н. Ерофеева*
Архаический жертвенник как текст договора
человеческого коллектива с богом об условиях землепользования ... 123
- А. Г. Кифишин*
«Страшный гнев» богов и «исход народа». К реконструкции
одного ритуального мифа 147
- В. И. Кузин-Лосев*
Погребальный обряд: древнегреческая культура и
археологические культуры южнорусских степей
(в поисках типологических параллелей) 182
- Ф. Р. Балонов*
Колесничные ристания как форма погребального
жертвоприношения 194
- Л. И. Акимова, А. Г. Кифишин*
Аполлон и сирены (о ритуальной специфике Дельф) 199
- С. И. Финогенова*
Античные протомы в системе жертвоприношения 213
- Е. Н. Кувшинова*
К вопросу об изображении возливающих богов
в античном искусстве 223
- О. А. Кифишина*
Жрицы семейных культов в Афинах классической эпохи 231

- В. А. Христановский*
 Жертвоприношение в погребально-поминальной обрядности
 Европейского Боспора II в. до н. э. — IV в. н. э.
 (по материалам археологических раскопок некрополей
 Илурата и Китея) 241
- Ю. Ю. Старкова*
 Братчина-пир в языческой традиции Древней Руси 253

ПУБЛИКАЦИИ (ПАМЯТНИКИ)

- М. Ф. Косарев, А. Г. Кифишин*
 Глиняные таблички Горбуновского торфяника 269
- А. В. Круглов*
 Реконструкция и интерпретация мраморного алтаря из Ольвии 278
- И. В. Толочко*
 Два мраморных рельефа из Танаиса 287
- Ю. П. Зайцев*
 «Склеп жриц» Усть-Альминского позднескифского некрополя 294

ИДЕЯ ЖЕРТВЫ В ИСКУССТВЕ XVII—XX ВЕКОВ

- Л. И. Акимова*
 Танец жизни (античность и Пуссен) 321
- Н. М. Шкурина*
 «Натюрморт со стихотворением в похвалу селедке»
 Й. де Брая (1656). Опыт интерпретации 338
- Л. И. Таруашвили*
 Жертва как самопожертвование: Датская традиция в символике
 сказки Х. К. Андерсена «Стойкий оловянный солдатик» 361
- Е. М. Горожанкина*
 Казахский свадебный головной убор саукелé.
 Попытка семантического прочтения 371
- Ю. Д. Нечипоренко*
 Ярмарка у Гоголя 383
- К. К. Чекоданова*
 Ритуальные формы в современном искусстве 392
- Л. А. Пархоменко*
 Распятие 402

ПЕРЕВОДЫ

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

ПРИЛОЖЕНИЯ

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

ВВЕДЕНИЕ

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

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

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

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

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

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

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

Л. И. Акимова, А. Г. Кифишин

**ПРОБЛЕМЫ
РЕКОНСТРУКЦИИ
ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ: ПОИСКИ ИСТОКОВ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ЛИТЕРАТУРА

- Берндт, Берндт 1981* — Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. Сокр. пер. с англ. В. А. Жернова и В. М. Кудинова. — М., 1981.
- Бибикина, Старкин 1989*. — Бибикина В. И., Старкин А. В. Характеристика остеологического материала из раскопок позднепалеолитического поселения Анетовка II // Станко В. Н., Григорьева Г. В., Швайко Т. Н. Позднепалеолитическое поселение Анетовка II. — Киев, 1989. — С. 127—131.
- Борисковский 1953* — Борисковский П. И. Палеолит Украины / МАР. — М.-Л., 1953. — № 40.
- Борисковский, Праслов 1964* — Борисковский П. И., Праслов Н. Д. Палеолит бассейна Днепра и Приазовья. — М.-Л., 1964.
- Вдовин 1971* — Вдовин И. С. Жертвенные места коряков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Под ред. Л. П. Потапова // Сб. МАЭ. — М., 1971. — Т. XXVI. — С. 275—299.
- Гвоздовер 1983* — Гвоздовер М. Д. Новые находки из Авдеева // Вопросы антропологии, 1983. — Вып. 71. — С. 42—63.