

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное агентство по образованию
Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова

Е.В. Спиридонова

Первобытные религиозные верования

Текст лекций

*Рекомендовано
Научно-методическим советом университета
для студентов специальности История*

Ярославль 2005

УДК 94(3) (078)
ББК Э31я73
С 72

*Рекомендовано
Редакционно-издательским советом университета
в качестве учебного издания. План 2005 года*

Рецензенты:

доцент кафедры отечественной истории ЯГПУ им. К.Д. Ушинского,
кандидат исторических наук П.Г. Аграфонов;
кафедра гуманитарных дисциплин Международного университета
бизнеса и новых технологий

Спиридонова, Е.В. Первобытные религиозные верования :
С 72 текст лекций / Е.В. Спиридонова ; Яросл. гос. ун-т. – Яро-
славль : ЯрГУ, 2005. – 60 с.
ISBN 5-8397-0376-1

Текст лекций посвящен особенностям первобытного мировоззрения и культовой практики. Рассматриваются социоструктурные, хозяйственные, превентивно-агрессивные и погребальные культы. Знакомство с древними культами позволит лучше понять ряд черт в развитых религиозных системах, а также увидеть истоки современных обычаев и традиций.

Предназначено для студентов, обучающихся по специальностям 020700 История и 021000 Музеология (дисциплины "История мировых религий" и "История первобытного общества", блок ОПД) очной формы обучения, а также для всех читателей, интересующихся историей религии и культуры.

Библиогр.: 63 назв.

УДК 94(3) (078)
ББК Э31я73

ISBN 5-8397-0376-1

© Ярославский государственный
университет, 2005
© Е.В. Спиридонова, 2005

Тема 1. История изучения первобытных религиозных верований.

Специфика первобытного мировоззрения

Первобытная эпоха является древнейшим и самым продолжительным этапом в истории человечества, этапом появления и становления самого человека как биологического вида, человеческого общества, хозяйства и культуры, духовной и материальной. Множество явлений, в том числе и явлений современной жизни, уходят корнями в эту древнюю эпоху. Назовем только некоторые из них: жилища и одежда, земледелие и скотоводство, брак и семья, наука и религия и т.д. Знакомство с начальными этапами становления духовной культуры поможет лучше понять ряд черт в развитых религиозных системах, а также увидеть истоки современных обычаев и традиций.

Древнейшие свидетельства о зарождении первых идеологических представлений относятся к эпохе мустье и датируются возрастом в 100-70 тыс. лет, причем известны они были и у неандертальцев, и у неантропов: это первые погребения, сделанные по определенному обряду, находки в пещерах черепов медведей и волков, явно имеющие отношение к культу животных, и зачатки изобразительной деятельности, возможно, представляющие следы магических ритуалов. Наскальная живопись достигает своего апогея между 16000 и 9000 годами и относится уже к деятельности наших непосредственных предков, появившихся на территории Европы 40-35 тыс. лет назад.

Дальнейшее развитие идеологических представлений изучается не только по археологическим данным, которых как раз не очень много. Гораздо большую роль тут играют этнологические источники, изучение духовной жизни синполитейных обществ, племен, находящихся на разных ступенях разложения родо-племенного строя, а также исследование пережитков, сохраняющихся в культуре современных вполне цивилизованных народов. Несомненно, большое значение имеет изучение устного народного творчества, мифов, легенд, преданий, сказок, эпических произведений, которые, как пра-

вило, дошли до наших дней в поздних редакциях, но, тем не менее, сохранили архаичные черты, позволяющие реконструировать древнюю мифологию. Такая наука, как психология, также уделяет внимание проблемам специфики первобытного мышления.

Вопрос о происхождении религиозных верований изначально развивался по двум направлениям. Для верующих ответ однозначен: религия имеет божественное происхождение. Атеисты рассматривают возникновение религиозных верований как естественный процесс, вызванный к жизни особенностями первобытного мировоззрения. Интерес к проблемам зарождения религии и мифологии появился еще в античные времена, когда философами высказывались идеи о том, что причиной появления религии был страх перед явлениями природы (Демокрит, Лукреций Кар) или обожествление реально существовавших людей, например вождей (Эвгемер). Мифы даже в те времена воспринимались образованными людьми как поэтические аллегории (софисты, стоики) или сознательный обман со стороны жрецов (эпикурейцы). В период средневековья проявление интереса к этому вопросу считалось кознями дьявола и могло повлечь за собой крупные неприятности. Новый подъем в исследованиях был связан с началом Великих географических открытий и знакомством европейцев с отсталыми племенами Африки, Америки и Австралии.

В XVIII веке появляются первые теории о специфике первобытного мышления, для которого, как считали, было характерно преобладание эмоций и стремление к антропоморфизации окружающей среды. Дж. Вико сравнивал психологию дикарей с образом мысли маленьких детей (1725 г.). Ж.Ф. Лафито попытался сопоставить культуру североамериканских индейцев с древнегреческой. Ш. де Бросс использовал этнографические сведения об африканских племенах для изучения религий Древнего Египта и Рима. Он же впервые ввел в научный оборот такие термины, как зоолатрия и фетишизм. Английский путешественник Дж. Лонг в 1791 году впервые выявил и описал тотемические представления североамериканских индейцев.

В XIX веке романтическая философия мифа, получившая свое завершение у Ф.В. Шеллинга, трактовала миф как эстетический феномен; мифология, по его мнению, занимала промежуточное положение между природой и искусством, представляла собой обожест-

вление природных явлений. Немецкие ученые-филологи Я. и В. Гримм впервые обратились к изучению европейских сказок как отражению древнейшей мифологии.

Во второй половине XIX века главными соперниками в изучении древней мифологии были две магистральные научные школы. Сторонники первой - астрально-мифологической (натуралистической) школы (А. Кун, В. Шварц, М. Мюллер, А.Н. Афанасьев, А.А. Потебня и др.) – опирались на успехи сравнительно-исторического индоевропейского языкознания. М. Мюллер создал свою концепцию происхождения мифа через «болезнь языка»: первобытный человек метаморфически обозначал отвлеченные понятия через конкретные признаки, а когда первоначальный смысл забывался – возникал миф. Сторонники школы ошибочно пытались свести все мифологические сюжеты к астральным или метеорологическим явлениям.

Вторая школа – антропологическая, или эволюционистская (Э. Тайлор, Э. Лэнг, Г. Спенсер и др.) – опиралась на данные сравнительной этнографии, изучение архаических племен в сравнении с цивилизованным человечеством. Э. Лэнг обратил внимание на наличие в мифах многих отсталых народов некоего образа создателя мира, который, выполнив свою функцию, в дальнейшем в мифах практически не упоминается – «ленивое божество». Лэнг посчитал подобные представления остатками божественного откровения, забытого людьми. Отсюда ведет начало концепция прамонотеизма. Э. Тайлор ошибочно называл древнейшей религией анимизм, который выводил из рациональных размышлений дикаря о таких явлениях, как смерть, сон, болезнь и т.д. В действительности анимизм представляет собой мировоззренческую категорию, составную часть практически всех религий. Мифология, по мнению Тайлора, играла роль своеобразной первобытной науки, объясняющей устройство мира.

Последователем этого направления стал английский ученый Дж. Фрэзер, положивший начало теории о приоритете ритуала над мифом. Кроме того, ему принадлежит одна из первых попыток дать классификацию магии, которую он противопоставлял религии и считал предтечей науки. Огромное влияние на науку оказали его исследования в области аграрных культов «умирающего и воскресающего бога». Ритуалистическая доктрина Фрэзера стала отправ-

ной точкой кембриджской школы классической философии (Д. Харрисон, Ф. Корнфорд, Г. Марри), видевшей в ритуалах важнейший источник развития религии, философии и искусства. Эта теория занимала доминирующую позицию в 30 – 40 годы XX века, достигнув своего максимума в работах Ф. Рэглана, считавшего все мифы ритуальными текстами, а мифы, оторванные от ритуала, – сказками или легендами. В последующие годы выходили работы, критикующие крайний ритуализм. Так, Э. Станнер доказывал, что у североамериканских индейцев имеются как мифы, строго эквивалентные обрядам, так и не связанные с ними.

Английский этнограф Б. Малиновский положил начало функциональной школе в этнологии. Он считал, что в древних обществах миф играл чисто практическую роль, поддерживая традиции и непрерывность племенной культуры за счет обращения к сверхъестественной реальности доисторических событий. Миф, по его мнению, предлагал определенные правила поведения, санкционировал обряды и оправдывал социальные установления.

Представители французской социологической школы (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль) видели корни религии в коллективных представлениях, которые навязываются человеку обществом, являются продуктом веры, а не индивидуального опыта и фактически выражают социальную реальность. Древнейшей формой религии Дюркгейм считал тотемизм, который, как он считал, моделирует родовую организацию. К индивидуальным явлениям он относил не религию, а магию. Леви-Брюль считал первобытное мышление «дологическим», не разделяющим естественное и сверхъестественное, не соблюдающим логический закон «исключенного третьего»: объекты могут одновременно быть и самим собой, и чем-то еще. Большую роль в первобытном мышлении играет закон партиципации (сопричастности).

Символическая теория мифа была разработана немецким философом Э. Кассирером. Он рассматривал мифологию как автономную символическую форму культуры. Причину символизма он видел в том, что конкретно-чувственное мифологическое мышление способно обобщать, лишь становясь символом; таким образом, конкретные предметы, не теряя своей конкретности, могут символически заменять другие предметы и явления.

Немало внимания проблемам первобытного мышления и становления религиозных представлений уделяли психологи. В. Вундт подчеркивал в генезисе мифов особую роль аффективных состояний и сновидений. З. Фрейд на первое место здесь ставил вытесненные в подсознание сексуальные комплексы, в первую очередь «эдипов комплекс». К.Г. Юнг обратил внимание на общность мифологических сюжетов и других видов человеческой фантазии и возвел это к коллективно-подсознательным психологическим мифоподобным символам – архетипам. Эти идеи нашли отражение в трудах таких авторов, как Дж. Кэмпбелл, который видел в мифологии лишь деятельность человеческой нервной системы, или М. Элиаде, выдвинувший теорию мифотворчества как спасения от страха перед историей.

Структуралистская теория мифа была разработана французским этнологом К. Леви-Стросом. В отличие от Леви-Брюля, он считал, что первобытное мышление способно к обобщениям, классификациям и логическому анализу. Мифологическая логика достигала своих целей окольными путями, с помощью материалов, специально для этого не предназначенных – Леви-Строс называл это способом «бриколажа» (от фран. *bricoler* – играть рикошетом). Одним из способов изучения мифологической логики он считал выявление бинарных оппозиций, представляющих первичную «арматуру» мифа, каждый из которых фактически являлся полностью или частично метафорой другого.

Видный структуралист Р. Барт полагал, что в современную эпоху значение и количество мифов не только не уменьшается, но постоянно возрастает. Он видел сходство между архаичными и современными мифами идеологического характера. Другой современный философ К. Ямме не соглашался с ним, считая, что в современном обществе миф уже не может выполнять свои прежние функции – конструировать социум, и поэтому полностью вытеснен в сферу литературы и искусства.

В России до 1917 года этнография развивалась в русле западных концепций, потом появились новые концепции, пытавшиеся объединить анимистические теории с марксизмом. В частности, А.Ф. Анисимов попытался связать любой мифический сюжет, не имеющий религиозной функции, со сказкой как носителем стихийно-материалистических тенденций.

Следует отметить, что российские исследования XX века шли по двум основным направлениям – религиоведческие этнографические исследования и работы филологов и лингвистов, касающиеся проблем семантики. К первой категории можно отнести труды В.Г. Богораза и Л.Я. Штернберга (начало XX века), сторонников концепции существования доанимистических верований, носивших нерелигиозный характер. Богораз даже выделил пять стадий становления анимизма. Штернберг много сделал для изучения шаманизма. Крупнейшим специалистом в этой области в 1970 – 1980 гг. был С.А. Токарев. Он придерживался ритуалистических концепций, считал, что первобытные верования возможно изучать лишь через обряды; попытался выявить различия в верованиях жрецов и народных масс; предложил свою классификацию магии.

А.М. Золотарев проанализировал дуалистические мифологии, предвосхитив этим изучение мифологической семантики в плане бинарной логики. В.Я. Пропп попытался сопоставить сюжеты волшебных сказок с мифологическими представлениями и первобытными обрядами, в частности, обрядами инициации. О.М. Фрейденберг исследовала мифы в связи с вопросами семантики и поэтики, высказав идею о том, что одни жанры и сюжеты являются плодом трансформации «метафоры» других. М.М. Бахтин и А.Я. Гуревич изучали средневековую народную культуру, считая ее продолжением, дальнейшей эволюцией первобытного ритуала. Крупнейший специалист по античной мифологии А.Ф. Лосев считал миф лишенным всякой познавательной функции, трактовал его как непосредственное вещественное совпадение общей идеи и чувственного образа. Ядром исследований лингвистов-структуралистов В.В. Иванова и В.Н. Топорова являются опыты реконструкции древнейшей балто-славянской и индоевропейской мифологической семантики средствами современной семиотики. Методы семиотики также широко использовал в своих исследованиях по общей теории мифа Е.М. Мелетинский.

В целом можно сказать, что практически все исследователи так или иначе отмечали специфику первобытного мировоззрения отразившуюся и на процессе мифотворчества, и на культовой практике. Первобытное мировоззрение, как система взглядов, определяющая роль и место человека в мире, базировалось на коллективных представлениях и отличалось эмоциональностью и некоторой нелогич-

ностью с современной точки зрения: отсутствие четкого разграничения естественного и сверхъестественного, материального и идеального, единичного и множественного, предмета и его названия и т.д. Консервативность и страх перед любыми нововведениями побуждал искать для них объяснения исходя из старых, привычных представлений, далеко не всегда правильных. Стремление к упорядочиванию окружающего пространства вело к появлению сложных классификаций, основанных на бинарных (двойственных) оппозициях, основной из которых было противопоставление «наш» (все освоенное, знакомое человеку и, следовательно, относительно безопасное) – «чужой» (все неосвоенное, принадлежащее другому коллективу или природе, грозящее возможной опасностью).

Окружающий человека мир делился на профанное, освоенное пространство и чужое, мифологическое, населенное сверхъестественными существами, уже умершими и еще не рожденными. Воспринимался тот мир и его обитатели как «качественно» перевернутые по отношению к человеческому. Граница между ними была подвижна и могла проходить не только по окраине земель, принадлежавших данному коллективу, но и по поселку или даже жилищу. Точками соприкосновения нашего и чужого мира считались святилища, перекрестки, кладбища, пещеры, даже домашний очаг или центральный столб в жилище. Восприятие мифологического пространства отличалось амбивалентностью – сакральное и проклятое, возможный источник добра и зла. Медиатором между мирами могла выступать любая вертикаль (дерево, скала, высокий камень), река, огонь и т.д. В качестве посредников могли выступать так называемые маргинальные личности – вожди, жрецы, колдуны, шаманы, близнецы, сумасшедшие, люди, наделенные особыми свойствами или спасшиеся от неминуемой гибели и т.д.

Время также делилось на сакральное и профанное. Мифологическое время – это время первотворения, отдаленное прошлое, которое, тем не менее, обладает способностью вторгаться в настоящее. Такими моментами вторжения являлись праздники, для которых было характерно снятие всех запретов, действующих в обычное время, перевоплощение участников в мифологических персонажей и театрализованное проигрывание сцен из мифов с целью восстановления существующего порядка. Подобные и иные ритуалы сопровождали все важные для общества события – смену календар-

ных сезонов, переселения, переход в другую возрастную или социальную группу, рождение, свадьбу, похороны. Любой переход считался опасным моментом и нуждался в неперенной нейтрализации посредством специальных обрядов. В то же время сакральное время – это время отдаленного будущего, отсюда – вера в возможность узнать будущее (гадание). Для мифологического времени были характерны некоторая нелогичность, непоследовательность, цикличность и спрессованность событий.

Отсутствие четкого разграничения между реальным и ирреальным затрудняло появление собственно религиозных верований, то есть веры в сверхъестественное. Долгое время все окружающее воспринималось людьми как живое, наделенное человеческими чертами и свойствами – происходила антропоморфизация окружающего мира, или **аниматизм**. Лишь со временем появляются первые попытки отыскать причину этой всеобщей живости, возникает деление на живое и неживое, формируются представления о духах и душах, получившие название **анимизм**. Его появление можно рассматривать как начало возникновения собственно религии. Каждый человек мог обладать разным количеством душ: внутренних, таких как душа-дыхание, душа-кровь, душа-сердце и т.д. и внешних – душа-тень, душа-отражение, душа-имя, душа, воплощенная в каком-то самостоятельном предмете, например дереве. Души разных частей тела человека получили название **парциальных**.

Духи могли обитать в любом предмете, природном или сделанном человеком; могли перемещаться в пространстве, меняя место своего обитания. Позднее духи начинают делиться на добрых и злых, некоторые из них, облакаясь более высоким статусом, приобретают статус богов. Неживое вместилище духа могло стать объектом особого почитания, подобное явления называлось **фетишизмом**. Правда, вопрос о сущности фетишизма достаточно сложен и долгое время был предметом дискуссий. Так, Ш. де Бросс имел в виду под фетишем все объекты поклонения, причем сами объекты, а не нечто внутри них. О. Конт приравнивал фетишизм к анимизму, Ю. Липперт отождествлял его с культом растений, животных и явлений природы. Э. Тайлор считал фетишизм отраслью анимизма, представлениями о духах, воплощенных или связанных с вещественными предметами и действующими через их посредство. Советские исследователи (Францев, Анисимов, Крывелев) видели в фе-

тишизме лишь объекты культа, имеющие материальный характер. Токарев выделял три стадии развития фетишизма: почитание объекта самого по себе, почитание обитающего в объекте духа и на поздней ступени – появление личных фетишей, связанное с индивидуализацией религии.

С анимизмом связано и представление о **Мане** – некой безличной сверхъестественной силе, неравномерно распределенной во всех объектах, окружающих людей и самих людях. Исключительные личности обладают ей в большей степени, рядовые – в меньшей, неудачники почти совсем не имеют. Ее много в старых деревьях, меньше в кустарнике и совсем мало в траве, больше в хищных животных, чем в травоядных. Мана может переходить от одного объекта к другому, ее источником являются сверхъестественные существа, обитатели мифологического пространства. Представления о Мане сохранились и в развитых религиях (святость, благодать, фарн, харизма).

Для общения с мифологическим пространством человечество выработало ряд приемов – магия, умиловительные и экстатические обряды. Древнейшие **магические приемы**, появившись на стадии аниматизма, сопровождали человечество на протяжении всей истории. Существует несколько классификаций магии. Дж. Фрэзер делил ее на положительную (колдовство) и отрицательную – табу (запрет на какие-либо действия или объекты). По способам действия он выделял гомеопатическую (подражательную, имитативную) и контагиозную (заразительную). С.А. Токарев расширил эту классификацию, предложив выделять контактную (непосредственное соприкосновение с объектом), инициальную (действие начинается, результат должен последовать автоматически), парциальную (воздействие на часть предмета) и имитативную, действующую по принципу «подобное вызывается подобным», магии. Кроме того, С.А. Токарев предложил свою классификацию магических приемов: вредоносные, военные, любовные, лечебные и предохранительные, промысловые и производственные, метеорологические и прочие (второстепенные). Е. Кагаров предлагал выделять протрептическую магию, с положительной, агрессивной направленностью и профилактическую, защищающую, которая в свою очередь делилась на апотропеическую (отгоняющую) и катартическую (очищающую)

обрядность. Эти классификации дополняют друг друга и могут использоваться в совокупности.

Умилостивительные действия также уходят корнями в доанимистические представления, в частности, уже тогда они могли использоваться по отношению к хищным животным. Жертвоприношения представляют собой стремление привлечь на свою сторону сверхъестественное существо или расплатиться с ним за помощь. В качестве жертвы могли выступать продукты питания, ремесленные изделия, охотничья добыча, продукты сельского хозяйства, специально сделанные ритуальные предметы и даже сами люди. Правда, человеческие жертвоприношения были явлением исключительным и, как правило, применялись лишь по крайней необходимости. Позднее человек, посвященный тому или иному божеству, уже не погибал, а оставался жить при храме или святилище, выполняя при этом особые правила поведения, например неперемное целомудрие. В качестве своеобразной жертвы могли выступать также песни и танцы.

Экстатический способ, то есть общение с потусторонним пространством в состоянии экстаза, принято называть **шаманизмом**, а те сеансы, которые шаманы устраивали, впадая в транс, – **камланием**. Прошедший сложное посвящение шаман, используя подручные средства (музыка, наркотические средства) мог довести себя до экстаза, а затем выйти из него. Свои сеансы шаманы устраивали ради удовлетворения общественных потребностей: лечение больного, проводы умершего на тот свет, гадание об удачных местах промысла, поиск пропавших вещей и т.д. Элементы шаманства можно увидеть у древнееврейских пророков, древнегреческих пифий, юродивых древней Руси и членов дервишеских сект на Востоке и т.д.¹

Все три способа взаимосвязи с мифологическим пространством, выработанные в первобытные времена, применялись в различных культурах и религиозных системах и благополучно просуществовали вплоть до настоящего времени. Мифологические представления пусть и медленно, но все же изменялись на протяжении истории. Тем не менее, наблюдая картину современной жизни, можно уви-

¹ Подробнее о мифологических времени и пространстве, анимизме, магии, умилостивительных и экстатических культурах см.: Станкевич И.Л. Первобытное мифологическое мировоззрение и культовая практика. Ярославль, 1994.

деть огромное количество традиций, обрядов и суеверий, уходящих корнями в глубокое прошлое. Отдельные элементы первобытных культов вошли в состав мировых религий.

Тема 2. Погребальный культ

Погребальный культ – совокупность религиозных верований и обрядов, относящихся к умершим. Большинство исследователей считают его одной из первых форм религиозных представлений. Действительно, первые погребальные обряды, свидетельствующие о вере в загробное существование умерших, появляются 100-70 тысяч лет назад на Ближнем Востоке. Они зафиксированы и у неандертальцев, и у архаичных гомо сапиенсов.

Вполне вероятно, что первоначально живые члены коллектива стремились избавиться от умершего из чисто практических соображений: труп своим запахом привлекал хищных животных, мог стать источником эпидемии и т.д. Обычай зарывать покойника в землю не мог с течением времени не породить чувства опасности от близкого соприкосновения с умершим, отчуждения мертвеца от живых людей. Правда, подобные чувства вряд ли могли привести к крайним формам страха перед умершим и, соответственно, преувеличенным мерам безопасности от него. Здесь действовало и другое, не менее важное условие: тот статус, который умерший играл при жизни. Чем влиятельнее был покойник при жизни, тем больше страха он вызывал после смерти, тем более сложных обрядов требовало его погребение.

Первичный, полуинстинктивный страх перед покойником, вера в его способность принести вред живущим, сочетались со стремлением обеспечить ему как члену коллектива и для блага и спокойствия этого коллектива – спокойное и правильное существование в ином мире. Смерть, как и другие события в жизни коллектива, связанные с нарушением установившегося порядка, видимо, воспринималась как временная победа сил Хаоса, требовала немедленного восстановления Космоса. Поэтому обряды, связанные с похоронами, являлись повторением процесса творения, возрождения, пусть и в ином мире. Погребальный обряд хоть и был направлен на умершего, был нужен не столько ему, сколько коллективу живых. Он должен был оградить живущих от мира мертвых и обеспечить бла-

горасположение покойного. Физическая смерть, подобно ритуальным смертям в различных обрядах перехода, воспринималась не как завершение жизни, а как открытие ее нового этапа, еще более возвышающего человека, поскольку он вступал в мир духов и племенных предков. Но если ритуальная смерть происходила в мифическом времени-пространстве, а последующее рождение возвращало его в социум, то физическая смерть, наоборот, вырывала его из мира людей и перемещала в сакральную сферу. В момент смерти, во время похорон и траура, мифическое пространство как бы вторгалось в социальное, требуя от людей особого поведения. Комплекс погребальных и поминальных обрядов был призван избавить общество от осквернения, восстановить упорядоченные отношения с иным миром.

Примечательно, что первоначально иную жизнь должен был вести сам покойник - отсюда широко распространенные представления о «живом мертвце», которого не наделяли какими-либо особыми свойствами, выходящими за пределы человеческих. Верования в загробное существование души умершего появляются несколько позднее. Позднее смерть стала восприниматься как явление более сложное, так как, согласно анимистическим представлениям человек состоял из многих элементов (тело, жизненная сила, душа-дыхание, душа-тень, душа-кровь, душа-имя и т.д.) и посмертная судьба каждого элемента была различна.

Весь комплекс действий, сопутствующий захоронению, можно разделить на три цикла: предпогребальный, собственно погребение и послепогребальный. Ван Геннеп разделял погребальный цикл на обряды отделения умершего от мира живых (различные приемы вынесения покойного из дома, уничтожение его имущества, закрытие гроба и засыпание могилы и т.д.), промежуточные обряды и обряды включения покойника в мир мертвых (поминальные трапезы).

Предпогребальный цикл включал в себя обряды над телом умершего, его жилищем, одеждой и вещами, предназначенными для захоронения, над средствами захоронения и переноски покойного, обряды на месте будущего захоронения (подготовка погребального сооружения). Погребальный инвентарь, например, часто намеренно ломают, освобождая тем самым души вещей, должны сопровождать душу умершего. Намеренная порча вещей может также быть связана с представлениями о перевернутости мифического про-

странства по отношению к миру людей, т.е. целые здесь предметы будут выглядеть сломанными там и наоборот.

Собственно захоронение – цикл обрядов, совершаемых непосредственно у места захоронения. Здесь, помимо ритуалов над покойником, инвентарем и погребальным сооружением, следует отметить и поведение участников похорон, родственников умершего, соседей, наличие или отсутствие специального распорядителя. Ван Геннеп иногда выделял здесь особый промежуточный обряд временного погребения. Например, на Мадагаскаре ждут, пока труп полностью не разложится, иногда этот процесс ускоряют при помощи огня, а затем следует погребение костей - таким образом они освобождают душу для загробного путешествия от мешающей ей плоти. В других культурах тело, наоборот, стремились сохранить, считая, что это поможет сохранить душу умершего – отсюда обычай мумификации.

Послепогребальный цикл включал в себя тризну (на месте захоронения или в доме покойного), ритуалы, связанные с возвращением участников похорон, очистительные обряды и табуацию жилища и вещей умершего, а также его родственников и прочих участников погребения, регулярные поминки. Карены (Юго-Восточная Азия), например, после того, как труп будет положен в могилу, опускают туда расщепленный ствол бамбука, а затем проводят вдоль желоба палочкой, показывая своей душе, которая могла последовать за душой покойника, дорогу назад. Покидая место погребения, они размахивали специальными крючками в надежде поймать и удержать при себе душу, если она вдруг попытается остаться на месте погребения. Иногда душу умершего, напротив, стремятся сохранить поближе. Например, некоторые племена Индии приносят ее с похорон в горшке с водой или мукой, чтобы иметь ее близко, в качестве домашнего духа, которому поклоняются.

По обращению с трупом можно выделить четыре основных способа, соответствующие четырем «стихиям», известным уже в ранних мифологических системах: воздушные, подземные, водные и огненные погребения. Следует отметить, что вода и огонь очень рано приобретают в представлениях людей очистительные свойства, и поэтому водные и огненные погребения могли, с точки зрения первобытных людей, обеспечивать наибольшую безопасность для живых. Иногда встречались и более экзотические способы погребения.

ния, такие как эндоканнибализм, т.е. съедение умерших. Так, индейцы Перу толкли их кости и добавляли в кашу.

Прибегать к сожжению умершего начали, вероятно, не раньше, чем появилось представление о возможности загробной жизни и без физического тела, т.е. в связи с развитием анимистических представлений. Не следует думать, что кремация как способ погребения появлялась во всех обществах, где возникали анимистические представления. Анимизм создавал лишь возможности для распространения огненного погребения, но появление обряда зависело от конкретно-исторической ситуации. Одной из важных причин распространения кремации стал и страх перед «живым мертвецом», стремление к наиболее радикальному способу избавления от опасности возвращения покойника в мир живых. Кремация, как и водные захоронения, могли служить также «переносчиками» покойника или, точнее, его души в загробный мир. Особую роль играет ориентация погребения по сторонам света. Кеты, например, хоронили умерших лицом на запад, объясняя это следующим образом: человек рожден богом восхода солнца, поэтому его кладут так в знак погашения жизни. Эскимосы хоронили стариков лицом на запад, детей на восток, а молодых людей – на юг.

У разных народов по-разному представлялась дальнейшая судьба умершего. Э. Тайлор выделял два вида подобных верований: реинкарнация, т.е. перевоплощение в животных, растения, других людей и т.д. и переход в иную сферу обитания. Правда, иногда душа умершего, превратившись в птицу или насекомое, тем не менее отправлялась в загробный мир.

Достаточно распространенной была вера в последующее после смерти превращение души умершего в животное. Так, североамериканские индейцы, почитавшее в качестве тотема бизона, заворачивали умершего в шкуру, рисовали на лице знак тотема и, обращаясь к нему, говорили: «Ты идешь к бизонам! Ты идешь к предкам!». В другом племени верили, что умершие превращаются в волков, причем это превращение совершается уже после погребения с помощью тотемных предков. На развитие представлений о превращении умерших в животных повлияла, по-видимому, и вера в оборотничество. Египтяне, например, верили, что умерший может превратиться в любое животное: крокодила, змею, цаплю и т.д., а чтобы помочь этому превращению, изготавливали саркофаги, имеющие лапы,

хвост или голову животного. Жители Гвинеи верили, что души умерших переходят в обезьян, живущих около кладбищ, а души вождей – в леопардов. Наиболее распространенными были представления о превращении души умершего в птицу. С подобными верованиями связан широко распространенный обычай рассыпать зерно «для птиц» на могилах умерших.

Опираясь на этнографические данные, можно наметить общую схему развития представлений о загробной судьбе умерших. На ранних ступенях развития, по-видимому, господствовало представление о жизни покойника в своем телесном, но невидимом обычным людям облике здесь же, на земле, рядом с коллективом живых или, позднее, в местах погребения, в прежнем месте обитания племени, реальном или легендарном. При этом нередко возникают представления о том, что страна мертвых располагается за водной, т.е. непреодолимой для вредоносных сил, преградой. С распространением анимизма связаны идеи о небесном месте обитания умерших. С.А. Токарев связывал подобные представления с практикой трупосожжения, а идею о подземном мире с обычаем зарывать покойников в землю.

Первоначально иной мир мыслился как полная аналогия земного. Умершие занимались привычными делами, правда, объекты их деятельности могли отличаться от земных (например, охота на мышей, вместо оленей и т.д.). Иногда загробный мир выглядел перевернутым по отношению к миру живых. Так, в одном из фольклорных текстов йоруба (Африка) о нем говорится: «Страна, где люди стоят на голове и долбят головой ямс в ступе». Постепенно складывались представления о том, что жизнь на том свете лучше земной. Например, индейцы племени крик представляют загробный мир как страну, где дичь в изобилии, товары необычайно дешевы, а хлеб растет круглый год. По представлениям патагонцев загробный мир – это страна вечного пьянства. Правда, пользоваться всеми благами загробного существования умерший мог только при правильном исполнении живыми членами его коллектива всех обрядов, как связанных с погребением, так и после него. На развитой анимистической стадии загробная жизнь могла представляться полностью зависимой от тех жертв, поминок и других обрядов, которые обязаны были выполнять его сородичи. При этом представления о трудовой деятельности могли сохраняться лишь для определенной категории

умерших, а то и совсем исчезнуть. Обязанность показывать мертвым дорогу или вести их группами возлагалась на особых проводников – колдунов и шаманов, духов или богов.

Даже в одном коллективе могли складываться различные представления о загробном существовании разных категорий покойников. Они могли зависеть от личных качеств умерших или от причины смерти. На стадии разложения родового строя подобные представления могут дойти до того, что души рядовых членов коллектива считались погибающими почти сразу после гибели физического тела, а души вождей, колдунов, жрецов и других представителей верхушки общества после смерти занимают определенное место в формирующемся пантеоне. В Полинезии, например, различали посмертную судьбу победителей (их вожди становились божествами) и побежденных (их души не имели доступа в иной мир и погибали здесь же, на земле). В германо-скандинавской мифологии герои, погибшие на поле боя, отправлялись в чертоги Одина и пировали в Вальгалле, а умершие менее героической смертью шли в подземное обиталище Хель. Эскимосы считали, что погибшие на море или убитые в бою попадают на небо и пользуются там всеми благами, а умершие своей смертью, от болезни, идут на морское дно и там ведут обычную жизнь. У восточных славян одну категорию умерших составляли «чистые» покойники, умершие своей смертью, а другую – «нечистые» или заложенные – те, кто погиб неестественной смертью: самоубийцы, утопленники и колдуны. Интересно, что не везде и не всякое самоубийство считалось грехом. В Индии, например, самоубийство вдовы даже вознаграждалось на том свете.

Погребальная обрядность, как и загробная судьба, зависели также от пола и возраста умерших. Наиболее простые обряды сопровождали смерть маленьких детей, затем они усложнялись. Например, у нганасан самый богатый погребальный инвентарь полагался умершим девушкам, достигшим брачного возраста (ее хоронили со всеми вещами, приготовленными для свадьбы) и старухам, которые «забирали» с собой чум со всем содержимым, свои вещи, в том числе сшитую ею при жизни мужскую одежду и 7-8 оленей. Представления о необходимом инвентаре для каждой половозрастной группы соответствовали традиционным представлениям об устройстве иного мира. Те умершие, для которых не были проведены соответствующие обряды, обречены на жалкое существование, они

не могут попасть в мир мертвых, но не могут и вернуться к живым людям. Это самые опасные мертвецы, враждебно настроенные по отношению к живым, стремящиеся отомстить за свое бедственное положение. Иногда к этой категории покойников относят детей, умерших до наречения имени и инициации.

Загробный мир и его постоянные обитатели значительно отличались от мира людей. Например, якуты представляли богатырей-абаасы, живущих в нижнем мире одноногими, одноглазыми или вообще безглазыми, с растущей из груди ладонью. Можно предположить, что подобные представления нашли отражение в петроглифах Карелии (III – II тыс. до н.э.), изображающих одноногих, кривобокых, большеухих антропоморфных существ, потустороннее происхождение которых подтверждается изображением в центре рисунка пляшущего человека с жезлами в руках (вероятно, шамана). Столь же уродливым представляется и скот обитателей загробного мира. Так, герой киргизского эпоса «Эр-Тоштюк», попав в нижний мир, видит коров, которые лохматы, имеют ветвистые рога и отвратительно пахнут. В бурятском эпосе духи ездят на бесхвостых горбатых конях, а у якутских абаасы в качестве домашнего скота выступают пресмыкающиеся и насекомые. Странной и безобразной выглядит пища обитателей загробного мира. Как правило, это что-то несъедобное с точки зрения людей: испорченное, гнилое мясо, черви, лягушки, насекомые и т.д. В первую очередь подобные представления связаны с верой в перевернутость мифологического пространства по отношению к профанному.

Мертвые, даже уйдя в иной мир, не прекращали своих отношений с живыми, были сопричастны с ними. Они могли быть настроены благожелательно, помогать сородичам, но могли и причинить вред, если по отношению к ним не были соблюдены определенные правила. Души умерших могли посещать живущих, навещая прежнее жилище в виде какого-нибудь животного или являясь родственникам во сне. Иногда возвращение умершего мыслилось вполне материально. Ханты, например, верят, что умерший, оказавшись в нижнем мире, живет там вполне реальной жизнью, но «в обратном направлении», он не старится, а молодеет, вплоть до момента рождения, а затем возвращается в мир людей в виде новорожденного. В Афинах праздник поминовения покойных приходился на середину марта, время появления первых цветов, вместе с которыми умершие

поднимаются из могил и бродят по улицам, стремясь проникнуть в свои дома или храмы, которые требовалось на это время крепко запирать.

В жертвах, которые приносились умершим, заметны две тенденции: забота об умершем, желание обеспечить его благополучие в ином мире, предоставить пропитание, транспортное средство или проводника в мир мертвых; а с другой стороны – умиловивление души умершего, предотвращение возможной мести с ее стороны. Отправление на тот свет близких покойному людей, жен или слуг, могло совершаться на добровольной основе, этому способствовала вера в новую, возможно, лучшую жизнь в загробном мире. Тем не менее человеческие жертвоприношения при погребении и на поминках постепенно эволюционировали, сменяясь принесением в жертву изображений людей или животных. Примером может служить почти восьмитысячная армия глиняных воинов, окружавших гробницу китайского императора Цинь-Шихуанди (III в. до н.э.).

Обычай класть в рот покойного монету или маленький слиток золота Д. Фрезер объяснял первоначальной традицией класть в рот умершего пищу, позднее ее могли заменить драгоценным предметом, на который умерший мог купить себе еду сам или использовать как-то иначе (деньги для перевозчика). Правда, в Китае золото или нефрит, положенные в рот покойнику, являлись символами жизнеспособности, должны были предохранить тело от разложения.

Ношение траура сопровождалось многочисленными запретами. Родственники умершего должны были пользоваться отдельной посудой, стараться как можно реже выходить на улицу или вообще весь период траура проводить за пределами поселения. По окончании траура необходимо было пройти специальные очистительные обряды, чтобы вернуться к нормальной жизни. Ван Геннеп считал, что траур представлял собой некое промежуточное состояние для тех, кто близко соприкоснувшись с покойным, прошел вместе с ним обряды отделения, и продолжается этот период до тех пор, пока усопший не войдет окончательно в сообщество мертвых. Погребальный траур был характерен для большинства народов. Почти универсальными являлись такие его проявления, как ношение одежды особого цвета (в Европе это черный, в Китае – белый, в Турции – синий или фиолетовый и т.д.), обрезание волос, пост и т.д. Н. Харузин объяснял траурные обряды двумя причинами: стремле-

нием родственников умершего изменить свою внешность, чтобы не быть узванными умершим и желанием умиротворить его выражением глубокого горя от предстоящей разлуки. Правда, нужно отметить, что к обычаям траура суеверные мотивы примешиваются в гораздо меньшей степени, чем к другим формам погребального ритуала. Первоначально траур – непосредственное проявление эмоций, нередко в весьма грубой форме, регламентированные формы и их объяснение появляются позднее. Посты в честь умершего могли иметь целью вызвать видения, во время которых будет возможно общение с душой покойного. Волосы и кровь близких людей считались основными элементами жизни: принесение их в жертву рассматривалось либо как средство оживить умершего, либо как ценный дар для его дальнейшего существования. Иногда выражение траура требовало от родных и близких нанесения себе серьезных увечий, например, отрезания пальцев. Траурные обряды в большей степени касались женщин, чем мужчин.

Определенные правила поведения в первые дни после смерти сородича приписывались не только близким родственникам, но и всему коллективу. В частности, широко распространенным был запрет на пользование в эти дни острыми, режущими и колющими предметами из опасения поранить душу умершего. Регулярно после смерти полагалось устраивать поминальные обеды. Например, пруссы и литовцы устраивали их на третий, шестой, девятый и сороковой день после похорон. К трапезе обязательно приглашалась душа умершего, все участники обеда должны были сидеть молча, а упавшие со стола крошки или куски пищи нельзя было поднимать – они предназначались для одиноких душ, которые не имели живых родственников, способных кормить их. В определенные дни родные и близкие посещали могилы усопших, принося с собой специально приготовленную пищу. На Новой Гвинее раз в несколько лет выкапывали черепа предков, расписывали их мелом, украшали перьями и цветами, подносили угощение. Негры Конго делали в могиле отверстие, доходящее до рта покойного и регулярно кормили и поили его.

Можно достаточно отчетливо проследить связь умерших со сферой плодородия и земледелия. Нередко божество, отвечающее за плодородие, одновременно являлось и правителем царства умерших. В Индии, например, поминовение усопших приходилось на

разгар жатвы и являлось одновременно главным праздником урожая. В Центральной и Северной Европе Михайлов день (29 сентября) также был праздником урожая и днем поминовения усопших.

Таким образом, подытоживая все вышесказанное, повторим, что погребальный культ являлся одним из наиболее древних. Обряды, сопровождавшие погребения, могли растягиваться на долгие годы: подготовка к погребению, сами похороны, траурные и поминальные ритуалы. Представления о загробной судьбе умершего эволюционировали в общем русле изменений религиозных представлений. Они были тесно связаны с космогоническими представлениями, анимистическими и тотемическими верованиями. Многие из элементов первобытной погребальной обрядности сохранились и в последующие столетия и, превратившись в традицию, дожили до наших дней.

Тема 3. Социоструктурные культы

Одним из наиболее ранних комплексов представлений, отражающих структуру общества и подчеркивающих кровнородственные связи внутри определенного коллектива был **тотемизм** - вера в тесную связь родственного коллектива с тотемом - определенным видом животных, реже растений, неодушевленных предметов или явлений природы, который рассматривался как кровный родственник, позднее – предок. Тотем являлся символом социальной группы, рода или племени. По-видимому, зачатки тотемизма можно отметить еще у неандертальцев. В частности, находки черепов медведей в пещерах Драхенлох в Швейцарии и Регурду во Франции можно объяснить лишь особым отношением местных обитателей к данному виду животных. Слово «тотем» (искаженное от «додаим»), впервые было употреблено в литературе английским купцом и переводчиком Дж. Лонгом в 1791 году, означает в переводе с языка индейского алгонкинского племени оджибве «его род».

Тотемизм как социальное явление заинтересовал исследователей в середине XIX в. В 1841 году Дж. Грей составил список тотемных родов племен аборигенов Западной Австралии и описал их представления о происхождении от тотемических животных. Э.Б. Тайлор связывал тотемизм с верой в переселение душ и отмечал существование «тотемического периода» в истории общества.

Дж. Фрэнгер в статье «Тотемизм», а затем в книге «Тотемизм и экзогамия» собрал огромный материал, позволивший ему доказать, что тотемизм присущ всем первобытным народам на определенной стадии их исторического развития. Э. Дюркгейм, относя тотемизм к первой форме религии, связал его со структурой родового общества. С его точки зрения тотем является «символом» социальной группы, а обряд поклонения ему способствовал «солидарности» и «интеграции», т.е. единению и укреплению группы.

З. Фрейд подходил к тотемизму через аналогии между невротами современного человека и инфантильной психикой примитивных народов, а также концепцию «эдипова комплекса». По Фрейду, отец – глава первичной человеческой орды – обладает неограниченной властью и половой свободой и изгоняет всех возможных соперников (взрослых сыновей). Они объединяются и убивают его, после чего ненависть переходит в раскаяние, т.к. была оборотной стороной восхищения им. Чтобы не уничтожить друг друга, «они отменили поступок, объявив недопустимым убийство заместителя отца – тотема, и отказались от его плодов, отказавшись от освободившихся женщин». Отсюда – табу на тотемное животное и на инцест, замена патриархальной орды братским тотемно-экзогамным кланом.

А.Р. Радклиф-Браун полагал, что тотемизм является системой классификации отношений между человеком и природой. К. Леви-Строс видел в тотемизме отражение взаимодействия человеческого общества с природой и полагал, что «бессознательное» и «мифологическое» мышление первобытных людей пыталось с помощью тотемизма познать структуру внешнего мира и создать систему социальной классификации, то есть видел в тотемизме не столько религиозные, сколько интеллектуальные устремления. Э. Лич также отмечал, что идеология тотемизма – это прежде всего система социальной классификации, где социальные группы распознаются при помощи аналогии: «различие между человеческими группами подобно различию между животными».

Российские исследователи (С.А. Токарев, А.М. Золотарев, Д.К. Зеленин и др.) доказывали, что тотемизм – явление стадияльно-глобальное, один из наиболее древних религиозных комплексов, ключ к которому следует искать в кровно-родственных отношениях и условиях жизни первобытных охотников и собирателей.

Существует достаточно много предположений, касающихся происхождения тотемизма. Ф. Джевонс, например, считал, что аниматические представления, нивелирующие окружающую действительность по человеческому шаблону, подгоняли природные явления под привычные людям. Каждый отдельный вид растений или животных мыслился как сознательный родовой союз, признающий институт кровных договоров, ведущий распри с чужими родами и т.д. Соответственно животное, птица или растение для человека выглядели как представители иного рода, с которыми можно враждовать или заключать союзы, наиболее прочными из которых были союзы крови, причем не с отдельным индивидом, а с родом в целом. Привычка считать тотем сородичем постепенно эволюционировала в представления о действительном происхождении от него.

Дж. Фрэнгер связывал происхождение тотемизма с анимистическими представлениями, в частности с верой в существование так называемой внешней души, храня которую в каком-либо защищенном месте можно стать неуязвимым. В обрядах инициации Фрэнгер и видел перенос души человека во внешний объект, а именно в тотем. Позднее им была разработана иная теория, согласно которой тотемизм являлся особой формой социальной магии, цель которой – вызвать изобилие тех или иных видов животных или растений. Правда, с течением времени он опять стал сомневаться в правильности данной теории и попытался объяснить веру в происхождение людей от тотема особыми представлениями о вселении души предка в женщину.

Действительно, вера в возможность зачатия от животного, растения, камня и вообще любого объекта или явления природы была широко распространена у многих народов. Объясняется она антропоморфизацией природы, верой в реальность сновидений, в том числе и эротических, с действующими лицами в виде животных или растений и, наконец, достаточно смутными представлениями о процессе зачатия. Кроме того, виновниками подобных верований могли стать и отдельные личности (шаманы, колдуны и т.д.), увидевшие во сне или войдя в экстатическое состояние (при камлании, например, или во время инициаций) какое-либо животное, предлагавшее союз и покровительство.

Связь человека с тотемом подкреплялась взаимными обязательствами: члены тотемной группы брали на себя обязанность обере-

гать и размножать тотем. Примечательно, что в качестве тотема далеко не всегда выбиралось какое-то промысловое животное или животное, представлявшее определенную опасность. Например, тотемические запреты талленси (Африка) распространялись на таких птиц, как канарейка, горлица и курица; рептилий: крокодила, змею и черепаху (сухопутную и водяную); некоторых рыб, крупного кузнечика, грызунов: белку и зайца; жвачных животных: козу и барана; плотоядных: кошку, собаку и леопарда и т.д. Они не образуют класса ни в зоологическом, ни в утилитарном, ни в магическом смысле. Можно лишь сказать, что принадлежат они к достаточно обычным диким или домашним видам.

В качестве тотемов могли выступать и мифологические персонажи. Например, азанде (Африка) числят среди своих тотемов таких воображаемых животных, как хохлатая змея, змея-радуга, водяной леопард, животное-гром и т.д. Тотемом мог стать и неодушевленный предмет, например, у нуэр (Африка) список тотемов образует весьма причудливый подбор: лев, водяной козел, варан, различные змеи, черепаха, страус, белая цапля, различные деревья, папирус, тыква, различные рыбы, пчела, красный муравей, река и ручей, скот разнообразной масти, животное с одним семенником, кожа, стропило несущей конструкции, веревка, различные части тела животных и несколько болезней. Рассматривая эти тотемы в их совокупности, можно сказать, что никакой явно обозначенный фактор полезности не направляет их отбор. К. Леви-Строс высказал предположение, что тотемами патри- или матрилинейных фратрий обычно являются животные или птицы, относящиеся, по мнению туземцев, к одному классу, но при этом обладающие определенными различиями. Например, Орел и Ворон относятся к классу плотоядных, но при этом Орел – хищник, а Ворон – падальщик, или Пищуха и Летучая Мышь живут в дуплах, но одна летает днем, а другая ночью и т.д. В мифах сходство и различия между видами животных переводятся в термины дружественности и конфликта. Иначе говоря, мир жизни животных представлен в виде социальных связей, таких, какие преобладают в человеческом обществе. Чтобы получить такой результат, природные виды классифицированы по парам оппозиций, а это возможно при условии, если выбираются виды, которые имеют хотя бы одну общую характеристику, позволяющую их сопоставлять.

Тотем воспринимался как помощник тотемной группы, часто выступал в качестве культурного героя, создателя важнейшей части духовной и материальной культуры: земледелия, мореплавания, строительства, орудий труда, оружия и т.п. Размножение тотемного вида и группы людей, носящих его имя, воспринималось, как нечто единое. И рождение детей, и появление детенышей или птенцов зависело от духа-тотема, который ждет своего перевоплощения в специальном тотемическом центре. Обряды **интичиума** вынуждают духов-тотемов выходить из своего убежища и вселяться в женщин, самок животных, птиц или соответствующие растения. После смерти людей и животных они возвращаются назад. Таким образом, тотемический центр связан с образом мифического первопредка, существа двойной зоантропоморфной природы. Центр был хорошо скрыт от чужих глаз, он располагался в том месте, где, согласно тотемическим мифам, завершилось путешествие тотемных предков. В этом центре хранились **чуринги**, небольшие камни или кусочки дерева, в которых, как считалось, воплощается часть души тотема-предка. Люди верили, что женщина может стать матерью лишь после того, как первопредок незаметно бросит в нее чурингой. После рождения ребенка старейшины рода отправлялись на ее поиски в район своего тотемического центра, найдя подходящий предмет, его разрисовывали особым образом и помещали в святилище.

Отношение к тотему не сводилось только к почитанию и поклонению. Скорее это был деловой союз, в котором каждая сторона должна добросовестно выполнять взятые на себя обязательства. Даже один из основных постулатов тотемизма – запрет на убийство тотема – не был абсолютным. В частности, при исполнении тотемических обрядов, для укрепления магической связи с тотемом следовало обязательно съесть немного мяса тотема. Да и помимо данных обрядов, запрета не всегда придерживались. Например, у юго-восточных австралийских племен запрещалось убивать тотем, но, если он был убит кем-то другим, его не возбранялось употреблять в пищу. У племен Центральной Австралии, наоборот, преобладал запрет на употребление тотема в пищу, но убить его не считалось нарушением обычаев. Племена арунта, чьим тотемом был кенгуру, могли его убивать, но с соблюдением всей возможной мягкости, не причиняя лишних страданий. В пищу можно было употребить лишь голову, лапы и печень животного.

Для снискания благосклонности своего тотема люди использовали разные средства, в том числе и стремление к внешнему сходству с ним. Например, у племени омаха (Северная Америка) мальчики рода буйвол завивали на голове два локона в виде рогов, боточка (Африка) выбивают верхние передние зубы, чтобы уподобиться быку, своему тотему. Торжественные пляски на праздниках, посвященных тотему, представляли собой подражания его движениям, повадкам и голосу. Танцующие надевали маски, изображающие тотема, одевались в его шкуры или украшали себя перьями. Важным средством использования сверхъестественных способностей тотема считалось его постоянное близкое присутствие. Поэтому тотемные животные нередко жили в поселке, откармливались, а затем при соблюдении целого ряда обрядов и церемоний убивались и съедались всеми членами коллектива. Подобное убийство могло восприниматься как добровольная жертва или освобождение души тотема для лучшей жизни. Считалось, что даже части тотема (кости, зубы, рога, кусочки шкуры, перья и т.д.) обладают определенными сверхъестественными свойствами и могут использоваться в качестве оберегов-амулетов.

Одной из особенностей тотемизма было почитание мертвого тотема-животного. Если его находили мертвым, полагалось выразить сожаление по поводу его гибели и устроить почетные похороны. Например, якут, найдя мертвого орла, должен был положить его в специально устроенный на дереве лабаз, в Южной Аравии хоронили погибшую газель и носили по ней недельный траур. Подобные обычаи были связаны с представлениями о **реинкарнации** – посмертном перевоплощении человека в тотемное животное.

Помимо коллективных форм иногда встречался и индивидуальный тотемизм, или **нагуализм**. Личный тотем человек мог получить во время инициаций, во сне, например, или при рождении путем гадания. В частности, на острове Самоа окружавшие рожаницу люди чертили на полу хижины изображения животных, птиц, растений и т.д., животное, при изображении которого появлялся ребенок, и становилось его личным тотемом. У одного из австралийских племен тотем не наследовался, а определялся по месту предполагаемого зачатия у одного из тотемных центров. Личные тотемы, как правило, имелись лишь у мужчин, иногда только у вождей, колдунов, знахарей и т.д.

Классической страной тотемизма считается Австралия. Поздние формы тотемизма были зафиксированы и на других материках. На основе собранного этнографами фактического материала были выделены основные виды тотемизма:

1. Родовой (групповой, клановый) – наиболее известный и распространенный, представляет собой живое явление, отвечающее реальной значимости той социальной единицы, с которой связан.

2. Половой – был распространен не повсеместно, зафиксирован преимущественно у юго-восточных австралийских племен.

3. Брачноклассовый – был распространен лишь у племен Квинслэнда, где брачные классы приобрели некоторые черты устойчивых социальных единиц.

4. Индивидуальный (нагуализм) – позднее, вторичное явление, мог сочетаться с родовым тотемизмом.

5. Фратриальный – как система верований и обрядов перестал существовать, сохранился лишь в виде названий, мифов и преданий.

6. Племенной – является конечным продуктом развития тотемических верований, зафиксирован у народов с развитым племенным строем (в Африке, на островах Фиджи).

7. Локальный – пережиточная форма, когда от животного-предка ведет начало группа, объединенная не кровнородственными связями, а общей территорией; известен у народов Нигерии, Дагомеи и Южной Африки.

Пережитки тотемизма сохранялись достаточно долго. Правда, их достаточно сложно отличить от представлений, лишь внешне с ним схожих, поскольку почитание животных, широко распространенное практически у всех народов, включало в себя и суеверный страх перед ними (в первую очередь это касалось опасных для человека существ – хищные звери, ядовитые змеи и т.д.), и прямое поклонение животным (**зоолатрию**), и веру в оборотничество, и многое другое. С наибольшей уверенностью можно говорить о пережитках тотемизма лишь в тех случаях, когда верования и обряды, относящиеся к животным, сохраняли прямую связь с определенной родовой или племенной группой.

Еще одним культом, вызванным к жизни самим фактом существования определенного родственного коллектива, был **культ родовых и семейных покровителей**. В его основе лежали анимистические представления о духе-покровителе данного рода или семьи.

Это сверхъестественное существо, как правило, обитало рядом с людьми в жилище, в частности, местом его обитания мог быть очаг, центральный столб, инструмент для разжигания огня, небольшая фигурка, изображающая этого духа, какой-то священный предмет, например, камень особой формы и т.д. Чаще всего образ духа-покровителя имел отношение к огню. Например, у коряков инструмент для добывания огня антропоморфизировался: вертикальная палочка считалась мужчиной, а плоская дощечка, куда ее вставляли – женщиной, добываемый же огонь - это ребенок, появившийся на свет в результате их брака. Данный инструмент выступал не только в качестве покровителя семьи, но и защитника принадлежащей ей оленьих стад. Ряд исследователей считают, что такие общекультурные символы, как крест или свастика – это символическое изображение инструмента для добывания огня, а впоследствии самого огня, земного или небесного (солнца). В Корее после строительства дома считалось необходимым совершение обряда для вселения в него духа-покровителя – Сончжу. Его телом считалась основная балка, женой – земля, а детьми – опорные столбы дома.

Иногда дух-покровитель мог обитать и вне дома, но в пределах родовой территории – в большом дереве, скале, просто в крупном камне. Данный персонаж мог представлять и в зоо- и в антропоморфном виде, нередко он обладал способностью менять облик. Дух-покровитель не имел отношения к предкам, реальным или мифологическим. Впоследствии роль духа-покровителя могли выполнять персонажи низшей мифологии, например, домовые.

Дальнейшая трансформация родо-племенных культов привела к появлению **культа предков**. В отличие от погребального культа и тотемизма, здесь почитанием и уважением пользовались не все умершие и не мифические предки полулюди-полуживотные, а реальные люди, главы семьи, рода или племени. Предками считались те умершие, кто успел оставить потомство и, хотя данный культ был известен в отдельных материнско-родовых обществах (Меланезия и Микронезия), особое развитие он получил в патриархально-родовых обществах, когда прижизненное подчинение власти глав семей и родовых старейшин перешло в их посмертное обожествление. Именно с возникновением патриархальной семьи как хозяйственной единицы общества представления о духах-предках приобре-

тают резко выраженные патриархальные черты и обрастают сложным умиловительным культом.

Г. Спенсер считал культ предков первоначальной формой религии, но большинство исследователей называют его лишь одним из звеньев в цепи развития форм первобытных религиозных верований, возникшим на основе анимистических представлений о посмертном существовании душ умерших, о тотемных предках и семейно-родовых представителях. Каждая из этих составных частей оставила свой след в формировании культа предков: идея души покойного поддерживала представления об антропоморфном облике предка и его близости к живущим, идея о тотемном предке придавала его образу древность и некие полумифические черты, идея семейно-родового покровителя определяла роль предка как хранителя и благодетеля родственного коллектива.

Предки обладали значительной сверхъестественной силой, считалось, что от их расположения зависит благополучие общества. Обычно расположение предков касалось только их потомков, однако те, кто еще при жизни проявил особые качества, почитались всем коллективом. Традиционные подношения предкам перед каждым важным событием в жизни общества были связующим звеном между миром живых и миром мертвых. Почитание предков продолжалось 2-3 поколения, затем предки сменялись, заменяясь недавно умершими. Правда, нередко в обществе господствовало представление о некоем предке-родоначальнике рода, почитание которого сохранялось на гораздо более долгий срок.

Стремление расположить к себе предков или предотвратить их гнев выражалось в магических и умиловительных обрядах, которые совершались перед специальным алтарем. Например, у зао (Вьетнам) алтарь предков представлял собой узкую полочку, подвешенную на стене напротив входа. На ней стояла фарфоровая чаша с землей или золой, в которую втыкали ароматические палочки. У азанде (Африка) алтари, на которые возлагались жертвоприношения во время специальных церемоний, находились во дворе дома, причем в остальное время им не придавали никакого значения, прислоняли копыя и т.д. В Западном Судане жертвы предкам приносили под деревьями капок, которые считаются священными. Поскольку на таких деревьях часто вьют гнезда ткачики, укрепилось мнение, что эти птицы – воплощение предков. По представлениям ашанти,

душа человека была тесно связана с его скамеечкой, вырезанной из дерева, украшенной резьбой или инкрустированной драгоценными металлами. Такие скамеечки хранились в особом помещении, к подставке были прикреплены оковы, которые удерживали душу человека. Когда человек умирал, его скамеечку чернили сажей и ставили в специальный «дом скамеек» - центр культа родовых предков.

Своеобразно выраженным желанием иметь мудрых предков поближе, на земле, можно считать аллеи черепов предков у ряда племен Индокитая. У тхай (Юго-Восточная Азия) покойника, упакованного соответствующим образом, подвешивали под полом главной веранды. В Индонезии существовало представление о том, что духи предков могут вселяться в камни, поэтому камни необычной формы или расцветки приносили домой, хранили на алтаре в жилище или на вершине специальной груды камней, лежащей на окраине поселка. Предки не были равны между собой. Иерархия среди них могла зависеть от статуса умершего при жизни и от давности смерти. Например, джагга (Африка) различают три категории предков: недавно умершие, сохранившиеся в памяти живущих; они наиболее влиятельны, им приносят жертвы, просят о помощи; умершие давно, исчезнувшие из памяти живущих; от жертвоприношений их оттесняют более молодые предки, они могут наслать болезни, тайком напасть на людей, вымогая у них пищу; «искромсанные», «изрезанные на мелкие кусочки» умершие, полностью потерявшие связь с миром людей.

Возможно, культ женских предков на определенной ступени развития присутствовал у большинства народов, но вскоре был вытеснен, сохранившись лишь в виде пережитков. В частности, следы данного культа были зафиксированы в Сибири и Средней Азии. Например, таджикские духи момо, покровительствующие человеку, были тесно связаны с продолжением рода и считались покровительницами повитух. Иногда считалось, что своя момо есть у каждой женщины и во время беременности ее можно увидеть. В Индонезии основными атрибутами культа семейных святынь были священный очаг и так называемая материнская свая. Рядом с ней висели семейные святыни, связанные с женскими предками обитателей дома.

В процессе распада первобытного общества семейно-родовой культ предков сохранялся и часто переходил в классовое общество.

Он занимал видное место в политеистических религиях древних греков, римлян, славян и многих других народов, а в Китае лег в основу конфуцианства.

В этот же период начал складываться общеплеменной и общенародный культ **вождей** или царей, чья личность у многих народов обожествлялась уже при жизни и чьи предки считались особенно могущественными. Во многих регионах мира обожествлённые вожди сосредоточивали в своих руках огромную власть - светскую и религиозную, были вождями-колдунами и прорицателями, "царями-жрецами" или "царями-первосвященниками". Смерть правителя воспринималась как гибель бога и сопровождалась многочисленными жертвам. Традиция обожествления вождей и правителей, провозглашения их священными посредниками между предками, богами и подчинёнными им народами оказалась очень устойчивой. Сакрализация власти вождя проявлялась в трех формах: сверхъестественная санкция его власти, опирающейся на магическую силу или поддержку могущественных духов, почитание умерших вождей, занимавших видное место в местном пантеоне, и выполнение вождем культовых и ритуальных функций.

У многих народов широко распространены были представления о тесной связи окружающей среды с личностью вождя, которого рассматривали как источник возможных благодеяний или опасностей. Из страха за существующий порядок подданные окружали жизнь вождя самой строгой регламентации, при малейшем отступлении от которой правителю грозило изгнание, а то и гибель. Так, правителям йоруба разрешалось появляться на улицах своих городов в дневное время только трижды в год, во время главных религиозных праздников. Обожествлённые правители, от поведения и решений которых зависело общее положение народа, почитались как гаранты благополучия подданных. Находясь у власти, они должны были постоянно демонстрировать свою дееспособность. Например, правителям народа шиллук (Судан) приходилось в буквальном смысле бороться за жизнь: согласно обычаю, любой из рода правителя имел право убить его, если обнаруживал в нём признаки физической слабости. Схватки проходили один на один, правитель не имел право прибегать к помощи охраны и слуг. Если же немощность правителя становилась очевидной, его умерщвляли. Сходный обычай был и в Бенгалии: тот, кому удавалось убить царя,

имел право занять его место. На Гавайских островах в конце каждого года своего правления царь отправлялся в сопровождении свиты на берег и один из его воинов, стоя на расстоянии примерно в 30 шагов, бросал в него копье; царь должен либо поймать его, либо умереть. В древней Спарте каждые 8 лет эфоры выбирали ясную и безлунную ночь и садились наблюдать за небом. Если в такую ночь они замечали падающую звезду – это служило признаком того, что царь согрешил против божества, и он лишался власти; правда, власть могла быть восстановлена по решению дельфийского оракула. Согласно преданию, Минос на Крите каждые 8 лет удалялся в пещеру оракула на горе Ида, где общался со своим божественным отцом Зевсом. Таким образом, власть правителя обновлялась путем общения царя с божеством.

В тех странах, где царям приходилось по истечении определенного количества лет умирать либо от собственной руки, либо от руки подданных, должны были, естественно, появиться попытки перенести эту обязанность на какого-нибудь заместителя. Лучшим заместителем царя считался его сын, отсюда легенды о принесении в жертву детей правителя во время общенародных бедствий. Первоначально временный царь мог быть невинным человеком, но постепенно на эту роль стали выбирать преступников. Например, в Вавилоне каждый год в праздник закеев, который продолжался 5 дней, слуги и господа менялись местами, а в одежду царя облачался приговоренный к смерти преступник. Он жил в царских покоях, мог отдавать приказы, пользоваться царским имуществом, включая наложниц. По истечении пятидневного срока его казнили. Позднее подобная практика еще более смягчилась, временного царя уже не убивали, хотя инсценировка казни сохранялась долгое время. В Камбодже звание временного царя было постоянным в семье, связанной отдаленным родством с царским домом.

Поклонение умершим вождям само по себе еще не превращало их в главных богов, но, несомненно, содействовало пополнению пантеона фигурами второстепенных божеств. В системе развитого политеизма эти образы почитаемых правителей прошлого превращались в фигуры культурных героев. **Культ племенного бога** складывался лишь на грани становления классового общества, но элементы этого образа прослеживаются гораздо раньше: тотем-эпоним фратрии, покровитель и учредитель племенных инициаций,

культурный герой, бог-покровитель тайных союзов и т.д. Культ племенного бога нередко мог быть оправданием завоевательных тенденций и в то же время идейный центр объединения покоренных или присоединенных народов вокруг племени-победителя. Е.М. Штаерман прослеживала перерастание прежних родо-племенных культов в культы божеств, имеющих отчетливо выраженный аграрный характер, покровителей сельских общин.

Отдельно следует сказать несколько слов об обрядах включения детей, новорожденных и подростков, в состав родственного коллектива, поскольку сам процесс рождения еще не делал их полноправными членами коллектива. По отношению к новорожденному общество применяло ту же тактику, что и к чужаку. Первоначально, по классификации ван Геннепа, следовало провести обряд отделения ребенка от мифологического пространства, где, под землей, в скалах, на дне родников, и обитали души нерожденных. Главной составляющей этого обряда было обрезание пуповины, иногда сюда же относили омовение и окропление, первое обрезание волос, первое одевание, наречение имени и т.д. Далее следовало включить ребенка в общество живых. Например, у чви (о-ва Гвинейского залива) новорожденному показывали предметы, принадлежавшие умершим членам рода, и выбранный им предмет указывал на тождество с тем или иным предком. К этой же категории можно отнести различные защитные обряды и амулеты, праздничные мероприятия, включающие непременно подарки ребенку, призванные обеспечить его благополучие. Обряды включения могли занимать от нескольких дней, до нескольких месяцев или даже лет.

Следующий этап включения относился уже к подростку, достигшему половой или социальной зрелости. Обряды инициации касались и мальчиков, и девочек и знаменовали включение подростка в состав тотемической группы, тайного союза и т.д., то есть делали его полноправным членом коллектива, давали возможность вступить в брак. Ван Геннеп делил данную церемонию, которая могла растягиваться на весьма длительное время, на три этапа: отделение ребенка от прежней жизни, его ритуальная гибель, промежуточные обряды, касающиеся физических испытаний, смены имени и знакомства с обычаями, традициями и верованиями данного коллектива и возвращение испытуемого, включение его в коллектив. Промежуточные испытания, как правило, проходили в обстановке строгой

изоляции и включали в себя различные виды членовредительства (обрезание, вырывание зубов, нанесение татуировок, прокалывание ушей, носа или губ, отсечение фаланги пальца и т.д), которые нередко выступали как прием коллективной атрибуции, окончательной дифференциации члена данного рода или клана. Как правило, инициации мальчиков были более сложными и жестокими, а в тех случаях, когда речь шла о вступлении в тайный союз, определенную роль играло и материальное положение иницируемого.

В заключение, следует добавить, что социоструктурные культы, появившись на достаточно ранних этапах развития религиозных представлений, претерпели значительную эволюцию и, в несколько измененном мире, вошли в состав ряда мировых религий. Они выступали в качестве идеологического цемента родственного коллектива, были мифологическим отражением родо-племенной и семейной солидарности.

Тема 4. Хозяйственные культы

Наряду с культами, касающимися социальной организации общества, поддерживающими родо-племенное единство, у многих народов можно обнаружить хозяйственные культы, способствующие охотничьей или сельскохозяйственной деятельности. Древнейшим из подобных культов был **промысловый** – совокупность обрядов, направленных на достижение сверхъестественным путем успеха охотничьего, рыбного или иного промысла. С.А. Токарев выделял две характерные черты подобных культов: магические предписания и запреты, связанные с промысловой практикой и верой в духов-хозяев, которым принадлежат промысловые животные и которым, ради богатой добычи, следовало приносить умиловительные жертвы.

Объектом почитания промыслового культа являются животные, которые наделяются чисто человеческими чертами, вплоть до понимания и даже обладания человеческой речью. Это, а также особые обряды, направленные на увеличение количества животных, сближает его с тотемизмом. Правда, объектами промыслового культа становились лишь те животные, которые имели определенное хозяйственное значение, соответственно данные культы вполне могли существовать параллельно. Еще одними источником промыслового

культы был страх перед хищными животными, стремление обезопасить себя умиловительными обрядами, а также, по мнению С.А. Токарева, чисто рациональные приемы, обеспечивающие удачную охоту. Приемы охотничьей или рыболовной магии он сводил к трем основным группам: обряды над промысловым инвентарем, охотничьи пляски, подражающие повадкам животных, накануне охоты и различные магические запреты и меры предосторожности на промысле.

У эвенков основным объектом охотничьей магии были магические талисманы и амулеты - шингкэн'ы, представлявшие собой части шкуры животных, зубы, когти, мордочки, сучки или камни, по форме напоминающие животных или найденные при особых обстоятельствах. В обрядах эти предметы выступают как заместители реальных животных. Именно шингкэн'ы становились виновниками неудачной охоты – их стыдили за неудачу, уговаривали не лениться и т.д., если охота так и не становилась добычливой – шингкэн заменяли на новый. Одними из широко распространенных запретов было табу на произнесение вслух названий животных, распространены были подставные имена: рысь – «лесная кошка», лось – «долгие ноги», заяц - «скакун» и т.д. Запреты, относящиеся к промысловому культу, касались не только охотника, но и членов его семьи. В Грузии, например, охотник ночь перед охотой не должен был проводить с женщиной, даже собственной женой, должен был сторониться «нечистых» и беременных женщин. Несколько дней до охоты нельзя было сквернословить, по дороге запрещалось отвечать на вопросы и вообще разговаривать со встречными. Жена охотника до его возвращения не должна была расчесывать и мыть волосы, употреблять мясную и жирную пищу, рассказывать кому-либо, куда ушел муж.

У многих народов, ведущих охотничье-промысловое хозяйство, засвидетельствован культ духов-хозяев животных. Первоначально их представляли в виде животных, но имеющих характер и свойства человека, внешне эти животные отличались от остальных большим размером или иной, например, белой окраской. Постепенно духи начали наделяться способностью к оборотничеству: по собственному желанию они могли представать перед охотником в виде человека или зверя. Например, у нивхов дух-хозяин животных, уходя из дома, надевал звериную шкуру и превращался в животное, а воз-

вращаясь - раздевался и вновь обретал человеческий облик. Постепенно облик духа становился все более антропоморфным. У тех же нивхов идолы духов животных нередко изображаются в виде человека с головой медведя, совы, с птичьим клювом вместо носа и т.д. На поздней ступени развития их образ становился только антропоморфным, а животное превращалось в постоянного спутника данного божества. Среди духов-хозяев выделялись главные и второстепенные, иногда каждая более или менее обособленная часть природы имела своего покровителя, первоначально автономного и независимого, а позднее - включенного в сложную иерархическую систему. У юкагиров, например, главными среди таких духов-покровителей были Хозяин земли, Хозяин пресной воды и Хозяин моря. Жертвоприношения им приносились до и после промысла. Строго запрещалось смешивать добычу, принадлежавшую разным хозяевам. У ительменов, например, нельзя было в одной посуде варить мясо зверей и рыбу, у нивхов в жилищах было две печи, на одной готовили то, что имело отношение к хозяину леса, на другой – к хозяину моря. Во время охоты на тюленей запрещалось употреблять в пищу мясо птиц или сухопутных зверей, чтобы не обидеть морского хозяина. Часто дух-хозяин животных выступал в женском облике. Нанайцы, например, считали, что каждый охотник имел свою помощницу, которая приходила к нему во сне и рассказывала о богатых дичью местах.

Умилостивительные обряды по отношению к лесному хозяину могли включать жертвоприношения, причем в жертву могли приноситься и, например, часть охотничьей добычи, и животное, считающееся олицетворением данного духа-хозяина, и что-то, чего данному существу явно не хватало: лесную дичь – водяному, рыбу – лешему или ремесленные изделия и домашнюю скотину – им обоим. Иногда танцы накануне охоты тоже считались угодными духам и играли роль своеобразной жертвы. Хозяина зверей можно было умилостивить и иным способом, например, рассказывать по вечерам во время охоты сказки о животных: если они придутся по вкусу духу леса, охота будет удачной.

С промысловыми культами была связана вера в воскрешение зверя после смерти. Чтобы помочь ему в этом, охотник не должен был уничтожать, разбивать кости убитых животных. Если кости оставались целыми, а еще лучше разобранными в анатомическом по-

рядке, происходила реинкарнация (воплощение в других особях) душ убитых зверей, птиц или рыб. В.Г. Богораз считал, что миф об умирающем и воскресающем звере является древнейшим охотничьим мифом, возникшим задолго до появления земледелия. Его источниками могли быть представления о ежегодном умирании и обновлении природы, а также о периодическом исчезновении промысловых зверей и последующем их возвращении.

К промысловым культам можно отнести культ медведя, распространённый у многих народов Северной и Восточной Азии: гилаков, хантов, манси, айнов и др. Известен он и индейцам Северной Америки. Яркой иллюстрацией культа медведя служит медвежий праздник айнов. Они выкармливали медвежонка, держали его в клетке, всячески ублажали, а затем устраивали праздник, во время которого совершалось ритуальное убийство зверя. Обряды по случаю умерщвления священного животного почти всегда были связаны с верой в его возрождение. Считалось, что, живя в селении, медведь охраняет его от злых духов, вкушение его мяса дает силу, уболагодворенная почестями душа убитого медведя отблагодарит людей и передаст дары хозяину леса. Индейцы монтанье-наскапи (Лабрадор) считали основной целью медвежьего праздника обеспечение всей общины охотничьей добычей. Медвежий праздник также мог быть привязан к поминкам или празднику по поводу рождения ребенка. У земледельческих народов медвежий праздник модифицировался, перейдя в разряд весенних аграрных праздников. В Белоруссии, например, еще в середине XIX века 24 марта праздновали комоедицы – весенний праздник пробуждающегося медведя. К этому дню пекли специальные кушанья, наряжались в вывернутые мехом наружу медвежьи шкуры и танцевали особый танец, воспроизводящий движения просыпающегося зверя.

Общинный характер имел также культ оленя, хотя по сравнению с медвежьим он был гораздо менее распространен. Индейцы монтанье-наскапи (Лабрадор) считали хозяином оленей человека, некогда ушедшего на север, поселившегося в «доме оленей» в недоступных людям горах и превратившегося в человека-оленя. Важное место в промысловом культе индейцев (третье место после медведей и оленей) занимали бобры – отсюда многочисленные обряды, связанные с этими животными: кости бобра следовало непременно бросить в воду, чтобы обеспечить последующее его воскрешение,

на столбах около стойбищ вывешивались черепа бобров и т.д. Но в отличие от культов медведя и оленя, в культе бобра прослеживается семейное или даже индивидуальное оформление, отражающее процесс индивидуализации пушного промысла. Еще одним достаточно универсальным культом был культ орла, который, как правило, ассоциировался с солнцем, орел мог выступать в качестве верховного божества или его постоянного спутника, являлся покровителем отдельных людей или целых родов. В целом, можно сказать, что промысловый культ зародился на достаточно ранних этапах становления человеческого общества, развивался параллельно с тотемизмом, частично сливаясь с ним, достиг своего пика на стадии развитой родовой общины, наиболее ярко проявился у народов, ведущих охотничье-промысловое хозяйство и сохранялся достаточно долго в приметах и суевериях, относящихся к занятиям охотой и рыболовством.

Дальнейшее развитие хозяйства, а точнее переход к производящему хозяйству, вызвало к жизни появление нового **аграрного культа**. Корни древнейших аграрных обрядов очень близки, почти тождественны с охотничьей обрядностью, однако в дальнейшем оказываются связаны с иными формами общественных и хозяйственных отношений и начинают развиваться по своим законам. Самостоятельные корни аграрных обрядов – в бессилии первобытного земледельца перед природой и в попытке повлиять на нее при помощи магических или умиловительных обрядов. Земледелец в гораздо большей степени зависел от природных условий, чем охотник, и соответственно нуждался в иррациональном подкреплении своей деятельности. На острове Киваи, например, во время посева в землю закапывают камни, по форме напоминающие клубни ямса и таро, после сбора урожая их заботливо хранят до следующего года. Камни должны воздействовать на растения, «учить» их принимать правильную форму. Б. Малиновский обратил внимание, что магические обряды в примитивном земледелии применяются лишь при посадке тех культур, урожайность которых сильно зависит от природных условий, а культуры, дающие сравнительно устойчивые урожаи (кокосовая пальма, например, или хлебное дерево) в них не нуждаются.

Аграрные обряды четко соотносятся с календарным циклом, основная их часть приходится на осень – время сбора урожая и вес-

ну – время посева. Сообразно этому обряды прикреплены к смерти и возрождению года, они нераздельно связаны с люстрационными обрядами очищения, круговорота небесных светил, кругооборота Вселенной, сопровождающимся изгнанием сил тьмы и хаоса. У славян, например, много обрядов приурочивали к «чистому четвергу» на Страстной неделе. Чтобы предохранить посевы от мороза, «кормили мороз киселём»: варили кисель и ставили его за окно. В этот же период готовили и магические предметы, с которыми в первый раз выезжали сеять, и выгоняли на пастбище скот. Например, готовили хлеб и «четверговую соль». Отправляясь в первый раз в поле, пахарь обязательно брал их с собой. Кое-где такой хлеб принято было съесть в поле и давать лошади, в других районах его привозили обратно домой. Иногда хлеб зарывали на поле или оставляли на борозде. Хлеб должен был "накормить землю, вернуть ей силу", которую она затратила на его рост.

Более сложный и развитый характер получила аграрная обрядность в тех случаях, когда идея плодородия земли связывалась с представлениями о воспроизводящей способности самого человека. Именно здесь берут свое начало **фаллические и ктеические обряды** и культы, широко распространенные во многих древних религиях, в Индии например. Большинство ритуальных оргиастических обрядов, эротических танцев, процессий, фаллических церемоний имели целью обеспечение плодородия почвы. Хорошо известны подобные магические действия в античных культах, где ритуальное обнажение мужчин и женщин, ритуальное сквернословие (**эсхрология**) и совершение полового акта на свежевспаханном поле преследовало цель обеспечения богатого урожая. У финнов женщины несли на поле семена в менструальной рубашке, башмаке проститутки или чулке незаконнорожденного, увеличивая тем самым плодородие через контакт с предметами, принадлежащими лицам, отмеченным мощным эротическим зарядом. У немцев посевами занимались исключительно замужние и беременные женщины. В связи с эротическо-аграрной магией следует также упомянуть весьма распространенный обычай поливать плуг водой накануне первой пахоты. В данном случае вода символизировала не только дождь, но и семя. В одном индийском тексте прямо есть указания на то, что дождь для земли играет ту же роль, что и семя в отношениях мужчин и женщин. Подобные обряды могли носить и противоположное зна-

чение: попытку повлиять на плодородие женщин, опираясь на плодородие растений. В Африке, например, у племени пхуана в центре селения выращивали дерево кола, отвечающее за деторождение. Когда у какой-либо женщины начинался период менструаций, вождь делал надрез на дереве, чтоб напомнить об его обязанности воздействовать на ее плодовитость. Миртовому дереву приписывалось укреплять любовь – отсюда его использование в свадебных обрядах. Отсюда – тесная связь культов плодородия с фаллической или ктеической символикой.

Иногда аграрные обряды могли носить весьма жестокий характер и сопровождаться человеческими жертвоприношениями. По свидетельству Манефона, древние египтяне сжигали рыжих людей и рассеивали их пепел по полям. У североамериканского племени пауни еще в XIX веке существовал обычай приносить в жертву пленных, мужчин и женщин, затем частями тела жертв натирать земледельческие орудия, а кровью окропляли только что сделанный посев. Подобные обычаи существовали у многих народов Индии, Индокитая, Африки и т.д. Так, в Бенгалии тоже вплоть до середины XIX века жертвы избиралась добровольно, в течение долгих лет они могли жить в достатке и благополучии, даже вступать в брак с другими жертвами, получая в приданое участок земли. За 10 – 12 дней до жертвоприношения, которое совершалось в исключительных обстоятельствах, жертве остригались волосы, затем следовала буйная оргия, жертва относилась в лес, где оргия продолжалась, а жертве возносили почести, как богине. В самом жертвоприношении участвуют все жители поселка, а после казни кусочки тела жертвы разносили по окрестным поселкам и захоранивались на полях. Впоследствии человеческие жертвоприношения могли заменяться животными или вообще соломенным чучелом. Традиционным было принесение в жертву первин – первых плодов или колосьев.

В дальнейшем аграрная обрядность развивалась в сторону появления представлений о духах, позднее божествах, покровителях плодородия. Этнографические данные отражают представления о наличии души у злаковых культур. Она олицетворяется, например, в образе матери хлеба или зерна в Европе, матери маиса, бобов и тыквы в Америке, матери риса в Индонезии и т.д. Им оказывали различные почести. Минангкабу (Индонезия), например, отбирают перед посевом лучшие семена, сажают на отдельном участке –

именно эти зерна и будут матерью риса, к которой относятся с огромным почтением. Мифы народов Полинезии изобилуют сюжетами о священных растениях. Они появляются по-разному: падают с неба, доставляются на землю из подземного или подводного мира, вырастают на могиле умершего предка, происходят от земной женщины. Растения у полинезийцев – начало человека, его предки; люди либо происходят от них, либо создаются из их корней, обрубков, черенков, листьев. Подобные представления, возможно, как-то связаны с тотемизмом, хотя скорее здесь следует говорить о **фитолатрии**, обожествлении растений, составной части многих аграрных культов.

Олицетворенные образы хлебного поля хорошо известны и в европейском фольклоре. Эти «демоны плодородия», по наблюдениям В. Вундта, подразделяются на внутренних, живущих в почве или в самом растении, и внешних – духах дождя, солнца или погоды в целом. Порой образ матери хлеба выступал в двух обликах – старухи, олицетворявшей собой урожай прошлого года, и ее дочери, матери будущего урожая. Подобные представления нашли отражение в греческой мифологии: сюжет о Деметре и Персефоне.

Считалась, что мать хлеба живет в последнем снопе, который специально делали исключительно большим и толстым. В Голштинии, например, этот сноп одевали в женское платье, привозили с последним возом и целиком опускали в воду, чтобы обеспечить на следующий год дождь. Иногда с первым снопом тоже обращались особым образом: его относили домой, ставили в красный угол, а часть его зерна подмешивалась к урожаю следующего года. В Шотландии человек, первым закончивший жатву, делал из колосьев куклу и передавал ближайшему соседу, в итоге старуха доставалась последнему, который должен был хранить и «кормить» ее до следующей весны. Считалось, что человек, срезавший последний сноп, обречен на неприятности. Отсюда стремление передать последний сноп случайному прохожему, которого воспринимали как живое олицетворение духа хлеба. В более древние времена случайному прохожему или животному, увиденному на поле в момент завершения жатвы, могла грозить и реальная гибель. Вообще отношение к первому и последнему снопу отличалось двойственностью: считалось, что именно здесь сосредотачивается сакральная сила урожая и

соответственно близкое соприкосновение с ним могло и грозить серьезными неприятностями, и принести благо.

Достаточно распространенными были представления о зооморфном облике хозяина хлеба. В Пруссии, в частности, когда крестьяне видели бегущего по полю волка, особое внимание обращали на его хвост: если он волочился по земле, это считалось добрым знаком, волка могли даже покормить, а если хвост был поднят – животное проклинали и пытались убить. В Польше на Рождество по городу водили человека в волчьей шкуре или носили чучело волка. Дух хлеба мог выступать и в ином облике – лисы, зайца, мыши и т.д., в первую очередь это животные, которые могут прятаться в хлебах, попадаясь на глаза крестьян во время жатвы. Отсюда часто встречаемые названия последнего снопа – «ржаной волк», «овсяная коза» и т.д. На некоторых изображениях Митры он сидит на тельце, хвост которого кончается тремя колосьями.

Ослабление растительной жизни зимой воспринималось как старость духа растений. Для омоложения его следовало убить, чтобы он возродился в молодом и сильном облике. Примером такого убийства выступает сожжение Масленицы, Смерти или Карнавала. Миф об умирающем и воскресающем боге имеет очень древние корни и восходит еще к охотничьему мифу об умирающем и воскресающем звере. В частности, в Передней Азии богиня плодородия выступала первоначально в роли богини охоты, покровительницы хищных зверей. Все Великие Матери – Кибела, Рея, Парвати и др. – описывались как первоначальные богини гор и диких зверей. Постепенно этот персонаж перестал играть ведущую роль, превратившись в супругу Солнца, олицетворение Луны. Причем представления о связи растительности с луной сохранились до сих пор. Наиболее распространены были подобные представления в Средиземноморье. Под именами Осириса, Адониса, Диониса, Таммуза и других народы Египта, Греции, Западной Азии почитали умирающего и воскресающего бога, олицетворявшего увядание и воскресение природы. Дж. Фрэзер высказывал предположение, что оплакивание Адониса или Осириса по существу является обрядом жатвы, предназначенным умиловить бога, гибнувшего под серпами жнецов. То есть в данном случае мы видим не естественное увядание природы, а убийство, совершенное человеком. В более раннюю эпоху подобные божества могли олицетворять не только сельскохозяйствен-

ные культуры, но и орехи, ягоды, дикие травы и т.д., то есть все то, что могло служить пищей человеку и соответственно стать причиной гибели божества.

В целом можно сказать, что аграрные культы оказались гораздо более живучими, чем промысловые. Они сохранялись на протяжении господства сельской общины, войдя в состав мировых религий или сохранившись в виде традиций и обычаев. Образ умирающего и воскресающего бога несомненно влился и в образ Иисуса Христа – образ сложный, но имеющий некоторое сходство с древневосточными богами плодородия. А в числе христианских святых значительное место играли покровители сельского хозяйства: св. Власий, покровитель скота, св. Илья, повелитель грома и града, богородица, «спорительница хлебов» и т.д.

Тема 5. Превентивно-агрессивные культы

Под превентивно-агрессивными культами обычно понимают религиозные верования, связанные с индивидуальными потребностями человека. Хотя такое название достаточно условно: в первобытности индивидуальные и коллективные потребности были теснейшим образом взаимосвязаны, так что даже такие цели, как причинение вреда личному недругу, лечение или дела, связанные с интимной сферой, осуществлялись обычно с санкции и в интересах коллектива. Для достижения указанных целей употреблялись все виды религиозных приемов – магия, умиловительные действия и шаманство, широко использовались различные амулеты и талисманы. Именно с подобными культами в первую очередь была связана деятельность выделившихся в первобытном обществе «специалистов» по различным видам магии – колдунов.

Ведовство, или вредоносная магия, является обособленной формой религиозно-магических представлений и обрядов, достаточно резко противостоящей другим верованиям и обрядам. Его спецификой являлось следующее: чаще боятся вредоносных действий, чем их производят; виновниками их в первую очередь считают чужаков. Любое несчастье, болезнь, смерть (особенно если ее причина на первый взгляд не ясна) приписывались враждебным влияниям извне. С.А. Токарев даже выдвигал гипотезу, согласно которой социальной основой вредоносной магии является межплемен-

ная рознь. Действительно, на ранних этапах истории подозрение в ведовстве было частой причиной военных конфликтов. Даже в тех случаях, когда колдуном был кто-то из соплеменников, он воспринимался как чужак, относящийся скорее к мифологическому пространству, чем к миру людей. Таким образом, корни представлений о вредоносной магии нужно искать в образе жизни обособленных замкнутых коллективов, живущих в страхе перед возможным нападением врагов, реальных или придуманных. Другая социальная основа ведовства – внутреннее расслоение в общине. Примечательно, что подозрение во вредоносной магии возникало гораздо чаще, чем она действительно применялась, люди чаще верили в чужую способность навести порчу, чем в собственные силы. Кроме того, свершение вредоносного обряда считалось делом весьма опасным. Самыми сильными и опасными колдунами считались представители другого народа, особенно ведущего иной образ жизни или более отсталого – отсюда опасливое отношение у европейских народов к цыганам.

Наряду с «природными» колдунами, получившими свою силу по наследству, существовали ведуны, достигшие своей власти путем специальных жертвоприношений. Существовала целая система признаков, по которым можно было опознать колдуна. Например, удача и богатство могли рассматриваться как свидетельство помощи сверхъестественных сил, которые получили от колдуна некий залог: ребенка, брата, мать или другого родственника. Такие колдуны считались наиболее опасными. Считалось, что не все колдуны способны довести врага до гибели, были среди них и так называемые «случайные колдуны», которых можно было изобличить, заставить снять порчу и даже вознаградить жертву. Верными признаками колдуна считались отказ от участия в общественных церемониях и жертвоприношениях или ночные блуждания близ чужого жилья. Наличие вредоносного начала, делающего человека колдуном, могло обнаружиться посредством «дурного глаза»; даже просто пристальный взгляд мог восприниматься как попытка нанести вред. Интересно, что вера в «сглаз» достаточно широко распространена у вполне цивилизованных народов, в то время как в архаичных обществах почти не встречается.

Приемы вредоносной магии разнообразны. У наиболее отсталых народов чаще всего встречается инициальная магия. Например,

австралийский колдун направлял заостренную палочку или кость в сторону, где, как предполагалось, находился враг, и произносил заклинание. В Меланезии оборачивали листьями стрелу, уже когда-то причинившую смерть человеку, и зарывали ее на дороге, где будет проходить будущая жертва; предполагалось, что она выскочит из-под земли и сама поразит цель. Разновидностью инициальной магии является и способ насылания порчи «по ветру», в Европе и России он встречался вплоть до нового времени. Вербальная магия (заговоры) первоначально лишь дополняла другие методы, но у ряда развитых народов именно она играла доминирующую роль. Достаточно часто встречалось и использование приемов парциальной магии: наведение порчи через обрезанные волосы, ногти, одежду, следы человека. Со страхом перед этим способом ведовства связан почти повсеместно распространенный обычай не оставлять в общедоступном месте обрезанные ногти или волосы, прятать молочные зубы ребенка и т.д. Повсеместно применялась во вредоносных целях имитативная магия, в частности, изготовление куклы, изображающей врага, и последующее ее уничтожение. На более поздних ступенях развития широко распространена была контактная магия: наведение порчи через заколдованную одежду, украшения, еду или напитки. В первобытном обществе эти приемы оказывались весьма действенными. В том случае, если становилось известно, что человек стал объектом вредоносной деятельности какого-либо колдуна, общество нередко воспринимало его как уже стоящего на пути в иной мир: человек оказывался в изоляции. Кроме того, важную роль здесь играло и его собственное глубокое убеждение в действительности колдовства. Все это создавало психологические предпосылки для болезни и смерти, главной причиной которых оказывалось самовнушение.

Несмотря на страх перед колдуном, обойтись без такого специалиста-профессионала общество не могло. Его функции не ограничивались выполнением индивидуальных заказов: он играл важную роль во время инициаций, обеспечивал удачу на охоте, влиял на погодные условия и т.д. Практика ведовства была одним из источников первобытных анимистических представлений. В частности, именно в ней заключается один из корней веры в злых духов, которые полностью или частично заменяли веру во вредоносных колдунов. Правда, нужно отметить, что образы злых духов имели

различное происхождение и нередко являлись сложными продуктами переплетения разных идей.

Ведовство как самостоятельная форма религиозной практики могло сохраняться и в условиях господства развитых религиозных систем. Причем оно далеко не всегда выступало как антагонист официальной церкви (преследование ведьм и др.). В какой-то степени христианство само ввело в свой культ практику насылания порчи: в православии, например, на первой неделе великого поста проводился обряд «анафематствования», состоявший из произнесения проклятий (анафемы) в адрес врагов церкви. В Южной Франции некоторые священники умели служить «мессу св. Секария», призванную погубить врага (ее служили ночью, в полуразрушенной церкви, с гостией черного цвета и водой, взятой из колодца, куда было брошено тело некрещеного ребенка).

Впоследствии отдельные приемы вредоносной магии перешли в военную область. В отличие от вредоносной, **военная магия** представляет собой систему публичных обрядов, направленных на обеспечение защиты своего войска и поражение противника. Обе эти стороны смешивались в ношении военных амулетов как средства магической защиты и талисманов – предметов, которым приписывалась магическая агрессивная способность. Постепенно военные обряды и церемонии начинают связывать с представлениями о сверхъестественных существах – покровителях войны, чей образ нередко сливался с образом племенного бога. Вместо непосредственного обеспечения победы при помощи магических средств на первый план выдвигаются испрашивание помощи у богов, жертвоприношения, гадания о итогах сражения и т.д. Правда, сам ритуал нередко сохранял свой прежний облик и в сознании рядовых участников событий сохранял прежний магический смысл, причем это можно отнести и к таким поздним обрядам, как христианские «молебны о даровании победы», кропление солдат святой водой и т.п.

В качестве противопоставления вредоносной магии выступали лечебно-профилактические обряды – **знахарство**. Оно было тесно связано с народной медициной и помимо чисто магических приемов использовало немало действительно лечебных средств (употребление лекарственных растений, перевязки и т.д.). Причиной болезни считали либо нарушение заболевшим какого-либо табу, либо внешнее воздействие злых сил, либо вселение в тело больного чужерод-

ного существа, либо похищение одной из душ пациента. Распространено было представление о том, что причина болезни – посторонний предмет, попавший в тело человека. Болезнь могла мыслиться в виде некоего сверхъестественного существа: животного или человека. У славян, например, олицетворением болезней и смерти были демонические старухи (Морена, Мара, Куга, Смертница и др.), которые поражают человека, предвещая скорую гибель.

Отсюда и способы лечения: перенос болезни на другой объект (животное или дерево), извлечение болезни из тела больного, изгнание злого духа (**экзорцизм**), поиск украденной души и возвращение владельцу, проведение очистительных обрядов и т.д. Чаще всего в лечении применялась контактная и катартическая магия, реже – парциальная и имитативная. Граница между народной медициной и магическими приемами нередко носила субъективный характер. Так, поскольку причиной болезни нередко считалось осквернение, в качестве очистительных средств могли применяться приемы, имеющие и рациональное зерно – кровопускание, парная баня, рвотные и слабительные. Правда, иногда эти методы, например кровопускание, применялись не к больному, а к знахарю. Как очистительные средства использовались огонь и вода – отсюда окуривание дымом, спрыскивание с уголька и др. Целебные силы лекарственных растений определялись их божественным происхождением. Широко распространенным средством апотропеической магии были различные амулеты. В подобном качестве могли использоваться нож, игла, другие предметы из железа или серебра, шерсть, соль, чеснок и т.д. Примечательно, что многие украшения служили именно для этих целей. Так серьги, кольца в носу или губах служили защитой от злых духов, способных попасть в тело человека через естественные отверстия. Сюда же относится вера в охранительную силу круга, защищающего от нечистой силы, избегание «несчастливых» дней и чисел, перемена имени и т.д. В качестве апотропеев могли использоваться шум, крики, выстрелы, отгоняющие болезнь.

Естественные средства лечения считались общедоступными, магические являлись прерогативой профессионалов. Функции знахаря часто выполнял шаман, хотя иногда, например у кетов, якутов и киргизов, эти профессии сохраняли самостоятельность. Знахарством и колдовством в обществе также мог заниматься один и тот же

человек. Считалось, что человек, способный наслать болезнь, может от нее и избавиться, и наоборот. Образы богов-целителей, характерные для развитых мифологий, исторически были связаны скорее со знахарскими приемами лечения, чем с шаманством. Образ бога-целителя – такое же олицетворение приемов лечебной магии, как образ злого духа – олицетворение приемов вредоносной.

К числу культов, направленных на удовлетворение индивидуальных потребностей человека, можно отнести и **эротические культы** – условное обозначение обрядов и верований, связанных с взаимоотношениями полов. Половая, или любовная магия, имела двоякую направленность: вызвать любовное влечение в человеке противоположного пола или, наоборот, его уничтожить. Промежуточное положение между любовной и вредоносной магией занимали обряды, направленные на причинение вреда человеку в половой области (бесплодие, бессилие и т.д.). Простейшие приемы половой магии – использование различных украшений – по сути являются обычным ухаживанием, почти не отличающимся от чисто инстинктивных форм, присутствующих и у животных. Позднее техника любовной магии усложняется, хотя и остается достаточно однообразной, чаще всего здесь используются приемы контактной, реже инициальной магии. В Полинезии, например, используются такие способы приворожения женщины, как прикосновение к ее телу заколдованной землей или охрой. У австралийских аранда человек, желающий привлечь женщину, надевал на голову особую повязку и старался показаться ей на глаза. Нередко использование «любовных» напитков или кушаний. Использование парциальной и имитативной магии – явления в любовной практике более поздние. В Меланезии, например, использовался такой способ любовного приворота: человек изготавливал сигару из заколдованных листьев табака и поручал родичу женщины окурить ее дымом, остаток сигары он делил пополам, одну часть бросал в огонь, другую – в гнездо кусачих муравьев. Все это должно было разжечь любовь. Первоначально подобные способы привлечения лиц противоположного пола были доступны любому, позднее перешли в компетенцию специалистов, колдунов или знахарей.

Заключение и расторжение брака на ранних этапах, как правило, не подкреплялись какими-либо религиозными обрядами и ритуалами. Их появление и все возрастающая роль связана с укрепле-

нием индивидуального брака. Здесь стоит назвать обряды для предохранения невесты и жениха от злых сил, приобщение невесты к родовым культам жениха, ее вступление под покровительство его родовых или семейных божеств, магическое содействие плодородию – деторождению. В развитых религиозно-мифологических системах супружеские отношения приобретают важный идеологический смысл. Суеверные представления о «нечистоте» женщин, по мнению С.А. Токарева, имели два источника: чисто биологическое требование половой неприкосновенности женщины во время менструаций, до и после родов; социально обоснованное половозрастное разделение труда. Отсюда – представления о магической опасности, грозящей от соприкосновения с женщиной, особенно в определенные моменты, запрет женщинам находиться в священных местах, участвовать в некоторых обрядах и т.д. Возможно, определенную роль в этом сыграл и переход от матриархата к патриархату.

С эротическими культами были связаны разобщение мужчин и женщин в быту, представления о нечистоте женщин в период менструаций и беременности и обряды, связанные с необходимостью крайнего полового воздержания или, наоборот, распущенности. Временное половое воздержание могло иметь вполне рациональные корни: накануне и во время военных действий, охоты и т.д. Пожизненное воздержание характерно лишь для тех народов, у которых уже выделились профессиональные жрецы: Г. Ландтман считал, что подобные ограничения подчеркивали их выделение в отдельную социальную группу. Наиболее последовательная, доведенная до крайности форма полового табу – самооскопление как жестокая жертва божеству или последствие представлений о греховности половой жизни. Возможно, целомудрие или крайняя половая распущенность, вплоть до храмовой проституции, как особая форма служения божеству эволюционировали из человеческих жертвоприношений, целью которых было снабжение сверхъестественного существа сексуальным партнером. Вместо отправления человека в мифологическое пространство возникает обряд «священного брака». Поздний вариант подобных представлений – монахини («невесты Христовы»).

Образы божеств, чаще богинь, любви имели сложный характер, в них часто вплетались черты иного происхождения: влияние на силы плодородия, растения и животных, т.е. связь с промысловыми и

аграрными культами. Богини любви часто выступали в качестве супруги, сестры или возлюбленной «умирающего и воскресающего бога»: Исида и Осирис, Афродита и Адонис и т.д.

В заключение, следует сказать, что культы, касающиеся индивидуальных потребностей человека, оказались, пожалуй, самыми живучими. В то время как родоплеменные, семейные, хозяйственные культы сохранились лишь в пережитках и отдельных элементах, колдовство и знахарство, несмотря на гонения со стороны официальной церкви, сохранились, достигли определенного признания и весьма активно, пользуясь средствами массовой информации, предлагают свои услуги населению.

Глоссарий

Аниматизм – антропоморфизация окружающего мира, перенесение на окружающую среду черт человеческого поведения, характера.

Анимизм (от лат. *anima* – душа) – вера в сверхъестественные существа, заключенные в материальные тела (души) или существующие сами по себе (духи). Термин введен в научный оборот Э. Тайлором.

Архетипы – наиболее общие, фундаментальные мифологические мотивы, сюжеты, элементы, изначальные схемы представлений, лежащих в основе любых художественных, и в том числе мифологических, структур. Термин впервые введен К.Г. Юнгом.

Бинарные оппозиции – двойственные противопоставления: правый-левый, темный-светлый, свой-чужой и т.д. В древности являлись универсальным средством познания мира, лежали в основе большинства мифологических сюжетов, как правило, имели качественную окраску.

Боги – могущественные сверхъестественные существа, являющиеся главными персонажами большинства мифов в так называемых развитых мифологиях.

Ведовство – совокупность приемов и представлений, связанных с вредоносной магией.

Время мифическое – в мифологии «начальное», «раннее», «первое» время, «правремя», предшествующее эмпирическому (историческому) «профанному» времени, а также время отдаленного

будущего. Время, когда было создано нынешнее состояние мира - рельеф, небесные светила, животные, растения, люди, а также образцы и санкции социального поведения - хозяйственного, религиозно-ритуального и т. д. Характеризуется цикличностью, спутанностью, спрессованностью.

Гаруспикация – гадание по внутренностям.

Двуполые существа - гермафродиты, андрогины, в мифологии боги, мифические предки или перволюди, соединяющие в себе мужские и женские половые признаки.

Древо мировое - характерный для мифопоэтического сознания образ, воплощающий универсальную концепцию мира: ветви – небесный мир богов, ствол – земной мир, мир людей и корни – подземное царство, мир умерших.

Духи - мифологические существа, связанные с человеком, его телом и жизненной средой, в том числе и природной. В отличие от божеств духи относятся к более низким уровням мифологической системы.

Знахарство – совокупность обрядов и представлений, связанных с лечебно-профилактическими целями; использование магических приемов в нем сочеталось со средствами народной медицины.

Зоолатрия (от зоо ... и греч. latreia - служение, культ) – совокупность обрядов и верований, связанных с религиозным почитанием животных.

Инициация – обряды приобщения подростков к категории взрослых членов рода или вхождения их в различные тайные союзы.

Интичиума – у австралийских племен праздник, приуроченный к сезону дождей и направленный на умножение тотемных животных и растений.

Ктеический культ (от греч. «ктеис» - плодоносить) – культ плодородия, выразившийся в обожествлении и почитании женских половых органов.

Культ предков - одна из ранних форм религии, поклонение душам умерших предков, которым приписывалась возможность влиять на жизнь потомков и приносились жертвы.

Культурный герой - мифический персонаж, который добывает или впервые создаёт для людей различные предметы культуры (огонь, культурные растения, орудия труда), учит их охотничьим

приёмам, ремёслам, искусствам, вводит определённую социальную организацию, брачные правила, магические предписания, ритуалы и праздники.

Люстрационные обряды - обряды очищения, символизирующие круговорот небесных светил и гибель сил тьмы и хаоса.

Магия – метод воздействия иррациональными средствами на окружающую действительность, подразумевающий автоматическое достижение цели при условии правильно выполненного обряда.

Мана – сверхъестественная сила, неравномерно распространённая во всех объектах, окружающих людей и в самих людях. В большей степени ею наделены исключительные личности, вожди (греч. харизма, перс. фарн и т.д.) Впервые подобные представления были зафиксированы у меланезийцев миссионером-этнографом Р.Кодрингтоном в 1878 году.

Маргинальные личности – для первобытного мировоззрения люди, выступающие посредниками между мифологическим пространством и миром людей: вожди, жрецы, шаманы, люди, наделённые особыми качествами (врожденное уродство, необыкновенная красота, психическое расстройство и т.д.)

Нагуализм (от «нагуаль» - животное-двойник, в представлениях индейцев Гватемалы) – вера в личных духов-покровителей; достаточно позднее явление, корнями уходящее в индивидуальный тотемизм.

Низшая мифология – сфера деятельности мифологических существ, не имеющих божественного статуса, различных демонов и духов. Термин введен немецким этнографом В. Маннгардтом.

Оборотничество - в мифологии магическая перемена облика персонажа. Преимущественно - временное превращение с последующим возвратом к первоначальному (подлинному) виду.

Обряды перехода – обряды, сопровождавшие переход в новое состояние. Могли относиться к событиям календарного цикла (смена сезонов), изменениям места обитания, переход в новую возрастную или социальную категорию (рождение, вступление в брак, смерть и т.д.)

Парциальные души (от лат. pars – часть) – души, олицетворяющие различные части тела человека (душа-сердце, душа-кровь и т.д.)

Первочеловек - в мифопоэтических и религиозно-философских традициях антропоморфизированная модель мира. Части тела первочеловека служат исходным материалом для создания вселенной: плоть – земля, кости – горы, кровь – реки и т.д.

Погребальный культ – совокупность религиозных верований и обрядов, относящихся к умершим.

Предки – 1) персонажи эпохи первотворения, связанные с происхождением людей (например, тотемные предки); 2) старшие родственники, умершие и ставшие объектом почитания, предметом специального культа.

Промысловый культ – совокупность обрядов, направленных на достижение сверхъестественным путем успеха охотничьего, рыбного или иного промысла.

Пространство мифологическое – в мифологии «чужое», неосвоенное пространство, населенное сверхъестественными существами; по своим свойствам противоположно человеческому, профанному миру. Место, куда уходят умершие и откуда приходят в мир людей новорожденные.

Религиозно-магический каннибализм (от франц. *cannibale*, исп. *canibal* — людоед) – поедание различных частей тела убитых врагов, военнопленных, умерших сородичей (так называемый **эндоканнибализм**) и т.д., основанное на убеждении, что сила и другие свойства убитого переходят к поедающему.

Реинкарнация – представления о перерождении, о посмертном существовании души в теле другого человека, животного, растения и т.д.

Табу (от полинезийского – особо отмеченное) – запрет на определенные слова, действия, предметы и их использование. Могут быть постоянными и временными (например, на период траура).

Теротеизм – поклонение животным, то же, что и зоолатрия.

Тотемизм – вера в тесную связь родственного коллектива с тотемом - определенным видом животных, реже растений или явлений природы, которое рассматривается как кровный родственник, позднее – предок. Слово «тотем» (искаженное от «додаим»), впервые употребленное в литературе английским купцом и переводчиком Дж. Лонгом в 1791 г., означает в переводе с языка индейского алгонкинского племени оджибве «его род».

Трикстер – шутник, плут-озорник, мифологический персонаж, наделенный комическими и демоническими чертами. Как правило, является культурным героем или его двойником, может выступать в качестве как положительного, так и отрицательного персонажа.

Фаллический культ – культ плодородия, выразившийся в обожествлении и почитании мужских половых органов.

Фетишизм (от порт. feítico – сделанный) – вера в сверхъестественные свойства неодушевленных, как правило, изготовленных человеком, предметов. Термин введен в научный оборот Ш. де Броссом.

Фитолатрия (от фито... и греч. latreia - служение, культ) – совокупность обрядов и верований, связанных с религиозным почитанием растений.

Хаос – в космогонических сюжетах развитых мифологий то, что предшествовало акту творения; для него характерны связь с водной стихией, бесконечность во времени и в пространстве, разъятость вплоть до пустоты или, наоборот, смешанность всех элементов, неупорядоченность, т.е. предельная удалённость от сферы «культурного», человеческого, и как следствие - ужасность, мрачность.

Чуринги (на языке австралийских племён аранда – священное, запретное) – предметы культа, представляли собой плоские орнаментированные куски дерева или камни; хранились в специальных тайниках и использовались при религиозных обрядах, считались воплощениями тотема.

Шаманизм (от тунгусского «саман» - знающий человек) – способность определенных людей (шаманов) вступать в контакт с мифологическим пространством, впадая в экстатическое состояние.

Эротические культы – условное обозначение обрядов и верований, связанных с взаимоотношениями полов.

Эсхрология - ритуальное сквернословие

Литература

1. Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.
2. Аверкиева Ю.П. Индейцы Северной Америки. М., 1974.
3. Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990.
4. Арсеньев В.Р. Звери=боги=люди. М., 1991.
5. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994.
6. Бадж У. Египетская религия. Египетская магия. М., 2000.
7. Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984.
8. Брандт Р.М., Брандт К.Х. Мир первых австралийцев. М., 1981.
9. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
10. Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.
11. Воеводина Л. Мифология и культура. М., 2002.
12. Геннеп ван А. Обряды перехода. М., 1999.
13. Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.
14. Гуляев В.И. Погребальная обрядность: структура, семантика и социальная интерпретация //РА. 1995. №2
15. Гуревич А.Я. Категория средневековой культуры. М., 1972.
16. Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации: К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общество. Обмен. Личность. М., 1996
17. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
18. Иорданский В.Б. Хаос и гармония. М., 1982.
19. Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1972.
20. Крывелев И.А. История религий. М., 1975.
21. Куценков П.А. Начало. Очерки истории первобытного и традиционного искусства. М., 2001.
22. Кэмпбелл Д. Могущество мифа. М., 2003.

23. Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб., 2002
24. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
25. Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.
26. Леви-Строс К. Печальные тропики. М., 1994.
27. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.
28. Лосев А.Ф. Знак, символ, миф.
29. Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004.
30. Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М., 2004.
31. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998.
32. Мелик-Симонян К.А. Образ ведуна в традиционных африканских верованиях // СЭ. 1978. №2.
33. Морган Л.Г. Древнее общество. Л., 1934.
34. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
35. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.
36. Ранние формы искусства. М., 1972.
37. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001.
38. Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
39. Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972.
40. Социология религии: классические подходы: Хрестоматия. М., 1994.
41. Станкевич И.Л. Первобытное мифологическое мировоззрение и культовая практика. Ярославль, 1994.
42. Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. М., 1985.
43. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
44. Токарев С.А. История зарубежной историографии. М., 1978.
45. Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.
46. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1976.
47. Толстой Н.И. Язык и народная культура. М., 1995.
48. Томас Г. Древний человек. М., 2004.
49. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
50. У истоков творчества. Новосибирск, 1978.

51. Формозов А.А. Наскальные изображения и их изучение. М., 1987.
52. Фрейденберг О.М. Миф и литература в древности. М., 1978.
53. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1986.
54. Художественная культура первобытного общества. СПб., 1994.
55. Шаревская Б.И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964.
56. Шишло Б.П. К проблеме культа предков и тотемизма у народов Сибири // Проблемы археологии и этнографии. Вып. 1. Л., 1977.
57. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
58. Эванс-Причард Э.Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде // Магический кристалл. М., 1992.
59. Эванс-Причард Э.Э. Нуэры. М., 1985.
60. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
61. Элиаде М. Трактат по истории религий: в 2 т. СПб., 1999.
62. Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.
63. Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М., 1979.

Оглавление

Тема 1. История изучения первобытных религиозных верований. Специфика первобытного мировоззрения	3
Тема 2. Погребальный культ	13
Тема 3. Социоструктурные культы	22
Тема 4. Хозяйственные культы	35
Тема 5. Превентивно-агрессивные культы	44
Глоссарий	51
Литература	56

Учебное издание

Спиридонова Елена Владиславовна

**Первобытные
религиозные верования**

Текст лекций

Редактор, корректор А.А. Аладьева
Компьютерная верстка И.Н. Ивановой

Подписано в печать 28.06.2005 г. Формат 60×84/16.
Бумага тип. Усл. печ. л. 3,49. Уч.-изд. л. 3,05.
Тираж 100 экз. Заказ .

Оригинал-макет подготовлен
в редакционно-издательском отделе ЯрГУ.

Отпечатано на ризографе

Ярославский государственный университет.
150 000 Ярославль, ул. Советская, 14.

Е.В. Спиридонова

**ПЕРВОБЫТНЫЕ
РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ**

