

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОУ ВПО «НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ»

А. В. ЗАПОРОЖЧЕНКО

**ШАМАНСКИЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ
В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ИНДОИРАНЦЕВ**

Новосибирск 2007

УДК 94(3)
ББК 63.3 (0)3
3-332

*Печатается по решению
Редакционно-издательского совета НГПУ*

РЕЦЕНЗЕНТЫ :

Кафедра востоковедения НГУ;

Доктор исторических наук, профессор Омского государственного педагогического университета *В.Н. Худяков*

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР

Доктор исторических наук, профессор кафедры теории, истории культуры и музеологии НГПУ *Т.Н. Троицкая*

Запороженко, А.В.

3-332 Шаманские реминисценции в духовной культуре индоиранцев/
А.В. Запороженко - Новосибирск: Изд. НГПУ, 2007. - 194 с.
ISBN 978-5-94301-053-8

В монографии выявлены шаманские реминисценции в духовной культуре индоиранских народов. На основе широкого круга источников исследованы мифологические представления индоиранцев, основные ритуалы, проанализировано положение сакральных лиц и их функции.

Книга предназначена для профессиональных историков, филологов, религиоведов, студентов и аспирантов гуманитарных вузов, а также всех интересующихся историей религии.

УДК 94 (3)
ББК 63.3 (0) 3

© Запороженко А.В., 2007
© ГОУ ВПО НГПУ, 2007
© Оригинал-макет, «Сибпринт», 2007

ВВЕДЕНИЕ

В течение многих столетий ученые различных стран мира обсуждают проблемы, связанные с прошлым индоиранских народов, составлявших некогда прочную культурно-историческую общность. Народы этой группы сыграли значительную роль во всемирной истории. Они не только внесли огромный вклад в сокровищницу мировой культуры, но и создали крупные государственные образования, вершившие судьбы мира.

Однако, несмотря на значимость индоиранской проблемы, она до сих пор не решена. В исторической науке не существует общепринятой точки зрения ни на прародину древних индоиранцев, ни на пути их миграций, ни на время расселения. Большую помощь в решении этих вопросов могла бы оказать археология, однако и здесь нет единства взглядов. Основная сложность заключается в отсутствии достоверных сведений по индоиранской духовной культуре, что затрудняет археологическую атрибуцию материальных памятников.

Реконструкция идеологии индоиранцев позволила бы не только решить указанную проблему, но и помогла бы правильно оценить влияние этих народов на религию и мифологию соседей, более четко проследить эволюцию религиозных представлений Индии и Ирана, а следовательно, явилось бы значительным вкладом в изучение древней религии и мифологии.

Большой интерес для подобной реконструкции представляют исследования археологов Д.С. Раевского, Е.Е. Кузьминой, К.А. и А.К. Акишевых¹ и многих других, которые, привлекая для интерпретации археологических памятников скифо-сибирского круга религиозные тексты

¹Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977; Кузьмина Е.Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев // Скифо-сибирский звериный стил в искусстве народов Евразии. М., 1976; Акишев К.А., Акишев А.К. Происхождение и семантика Иссыкского головного убора // Археологические исследования в Казахстане. Алма-Ата. 1979; и т. д.

древней Индии и древнего Ирана, достигли определенных положительных результатов. Не умаляя значения этих исследований, следует заметить, что в таком подходе таится большая опасность искажения истины. Конечно, трудно предположить, что у древних ариев произошло резкое изменение ритуальной практики, являющейся, как известно, одной из самых консервативных сторон духовной жизни человека, но, с другой стороны, вряд ли можно говорить о полном ритуальном и идеологическом единстве в условиях большого хронологического и территориального разрыва, в условиях разрушения старых связей и установления новых.

На наш взгляд, для успешной реконструкции общеарийской мифологической модели необходимо, прежде всего, проанализировать памятники религиозной мысли Индии и Ирана, сведения античных авторов о религии индоиранцев и выявить в них общие мотивы, образующие культурно-субстратный слой древних верований. И уже после этого обращаться к данным археологии.

В таком ключе выполнена данная работа, в которой ставится цель; выявить элементы шаманизма в индоиранской религиозной традиции. Для этого предполагается решить следующие задачи:

- ▶ проанализировать космологические представления;
- ▶ изучить ритуальную теорию и практику древних ариев;
- ▶ исследовать функции индоиранских религиозных деятелей.

Решение данного вопроса во многом определяется тем содержанием, которое тот или иной исследователь вкладывает в понятие шаманизм. Разные взгляды на шаманизм порождают, соответственно, разные подходы к раскрытию данной темы и приводят подчас к противоположным выводам. В результате анализа основных точек зрения на шаманизм становится очевидно, что в сегодняшней науке нет и не может быть единого определения этого феномена, в связи с необыкновенной разнообразностью форм его проявления. Однако для проведения аналитических исследований требуется оперативное определение, которое, не претендуя на абсолютный статус, могло бы рассматриваться как рабочее. В качестве такового может быть принято определение Е.В. Ревунеевской, успешно синтезировавшей опыт своих предшественников.

Под шаманизмом ею понимается особая мировоззренческая система, выражающаяся в представлении о возможности непосредственного общения между тремя космическими зонами, которое осуществляется специальным сакральным деятелем в ходе особого ритуала. Это универсаль-

ное явление, особый конгломерат культуры, включающий в себя элементы рационального, иррационального и художественно-образного познания мира и удовлетворяющий самые различные потребности дайною социума.

Сущность этой пластической системы воплощена в трех основных компонентах, которые и фиксируют ее отличие от других сфер культуры и служат детерминирующими факторами:

- ▶ космологическая или идеологическая составляющая: представление о трехчленном строении Вселенной и космической оси, связывающей три мира между собой;
- ▶ медиумная составляющая: наличие лица, которое, находясь в особом сакральном состоянии - экстазе, реализует связь между зонами космоса;
- ▶ ритуальная составляющая: средство реализации этой связи, специальный обряд – камлание².

Необходимо подчеркнуть условность деления шаманизма на эти составляющие, образующие на практике взаимосвязанные элементы одной системы. Каждая из них может сосуществовать отдельно и независимо от шаманизма и только в совокупности, они могут служить доказательством его присутствия. В то же время конкретное выражение элементов, определяющих характер компонентов, не является твердо закрепленным. Оно широко варьируется и меняется, создавая, таким образом, основу для всего многообразия форм шаманизма.

Шаманизм очень подвижен, он не имеет четких границ и жестких рамок. Именно текучестью, специфической невывченностью из духовной жизни объясняются те трудности, с которыми сталкиваются исследователи, стремясь определить основные отличия между шаманом и другими религиозными деятелями. Вероятнее всего ответ на этот вопрос может быть дан только в каждом конкретном случае. Но все же можно отметить, что к шаманскому комплексу с полным правом относится деятельность не только шамана, но и всех тех сакральных лиц, которые «независимо от того, существуют шаманы в данное время или нет, пользуются шаманской техникой по связи между мирами и перенимают основные функции шамана, оставаясь при этом жрецами, колдунами, актерами-профессионалами»³.

²Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезия. М., 1980. С. 62.

³Там же С. 220.

Шаманизм легко подвержен изменениям, это система открытая, рамки которой могут легко раздвигаться или наоборот сужаться, включая или исключая какие-либо явления. В силу внутренней динамики, постоянного движения, шаманизм нередко срастается с категориями иного, религиозного, психологического и эстетического порядка. В зависимости от исторических условий он может поглотить или вытеснить их, а может и сам оказаться поглощенным, передав им свои признаки и функции.

Благодаря своему неустойчивому характеру, шаманизм оказывается рассеянным по всей мировоззренческой сфере. С одной стороны он связан с религией, но не является ею, с другой, с медициной, искусством, фольклором, но не исчерпывается ими. В этом заключается специфическая особенность шаманизма, который благодаря своей комплексности, легко пронизывает все идеологические сферы, не сливаясь ни с одной из них полностью, оставаясь самим собой.⁴

Следовательно, можно видеть в шаманизме особый компонент культуры, корни которого находятся в первобытном синкретизме, нераечленности знаковых систем из единой иерархической системы. Шаман, в таком случае, оказывается изофункциональным “поэту” мифопоэтической традиции (в терминологии В.Н. Топорова), мифохранителем и миротворцу. Основной функцией шамана, как и “поэта”, является связь с миром противопоставлений. Умение “снять” их, делает “поэта”, как и шамана, незаменимой фигурой в архаическом обществе, поведение которого, как известно, определяется системой наиболее общих и важных семантических противопоставлений.⁵

Данный подход к шаманизму позволяет искать подобные представления и у индоиранцев. Естественно, трудно ожидать, что в памятниках развитой духовной культуры народов Индии и Ирана, отражающих высокий уровень развития, мог сохраниться в первозданном виде шаманский комплекс предшествующей эпохи. Однако нельзя забывать о повышенной способности шаманизма к адаптации, позволяющей ему легко уживаться с любыми высокоразвитыми религиями.

Вытесненный с господствующих позиций, запрещаемый и гонимый, шаманизм сохраняется и в народной низовой культуре, и в официальном

⁴Ревуенкова Е.В. Народы Малайзии... С. 243.

⁵Топоров В.Н. Первобытные представления о мире // Очерки естественно-научных знаний в древности. М., 1982. С. 22-24.

культе, существуя, таким образом, в двух формах: как собственно шаманизм, и как жречество, элементы шаманизма проникают во все сферы духовной жизни⁶. Конечно, если рассматривать эти явления изолированно, то их причастность к шаманизму можно было бы оспорить, однако если на них взглянуть через призму широких генетических или типологических связей внутри той системы, в которую они включены и в которой они получают свой смысл, и сопоставить их с признанными шаманскими системами, то это, на мой взгляд, может привести к достаточно убедительным выводам.

Вычленив в культуре Индии и Ирана элементы и реминисценции шаманизма, мы можем предполагать существование аналогичных явлений и в период индоиранского этнокультурного единства, помня что "хотя религия изменяется ... вместе с реальной жизнью она сохраняет в той или иной мере на всем протяжении своего развития накопленный ранее запас представлений, верований"⁷.

Разумеется, ритуальная практика и мифология, как индийцев, так и иранцев, претерпели огромные изменения, вызванные, прежде всего, контактами этих народов с новой географической и этнической средой и изменившимися условиями их хозяйственного и социального развития. Но именно поэтому огромную ценность для изучения индоиранского наследия имеет каждая черта, сохранившаяся в индийских и иранских религиях, и круг связанного с ними мифотворчества.

В качестве методологических принципов были использованы: подходы к изучению шаманизма, выработанные М. Элиаде и Е.В. Ревунсковой; понимание основных черт мифологии и религии индоевропейцев и индоиранцев, представленное Ж. Дюмезилем, Г.М. Бонгард-Левиным и Э.А. Грантовским, В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым, Б. Линкольном и др.; методы аналитического подхода к археологическим находкам, представленные в трудах Д.С. Раевского, Е.Е. Кузьминой, А.К. Акишева и др.

Специфика источников, отражающих высокую иерархическую религию и скудность данных по народной культуре индоиранцев не позволяют проследить эволюцию религиозных верований на примере одного, и даже группы родственных народов. И здесь на помощь приходит историко-типологический метод, позволяющий сопоставить друг с другом сходные вари-

⁶Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии... С. 186.

⁷Токарев С.А. Религия и истории народов мира. М., 1976. С. 23.

анты религиозного опыта и воссоздать недостающие элементы религии⁸.

В то же время нельзя забывать о том, что «аналогия, конечно, объясняет, облегчает понимание фактов, однако, как ни убедительна она, в ней исчезает осязательность».⁹ Поэтому метод типологических сопоставлений требует сугубо осторожного использования. Привлекая в качестве аналогии данные иных этнических традиций, ат ор пытался сблости принцип разумности типологических сопоставлений, разработанный еще А.Н. Веселовским. По его мнению, «при исследовании различных конкретных однотипных знаковых систем, типологическое сближение одной из них, признаваемой за более архаическую, с какими-либо явлениями внутри другой подобной системы, может быть оправдано только в том случае, если эти последние с помощью внутренней реконструкции выделяются в качестве пережиточных»¹⁰.

Правильное сочетание ретроспективного и типологического методов должно, как считает автор, привести к убедительным выводам, подтверждающим нашу гипотезу о наличии шаманизма в религиозной практике древних ариев.

Следует заметить, что актуальность и значимость нашей работы не ограничивается только рамками религиоведения. Как определенное мировоззрение и культовая система, шаманизм, тесно связанный с общественным и семейным бытом, переплетается с нравственными, эстетическими и другими категориями, оказывая огромное влияние на развитие культуры.

Освещая вопрос о судьбах культуры, академик Н.И. Конрад подчеркивал, что культуры не исчезают бесследно, они передаются и возрождаются в идеях и образах, но возрождаются преобразованными и соединенные с массой нового, создаваемого современностью. Раскрытие этого процесса ученый считал одной из важнейших задач при изучении культуры¹¹.

Выявление элементов шаманизма в индоиранской религиозной традиции, не только позволит по-новому взглянуть на ее эволюцию, но и поможет глубже понять природу и ближе подойти к проблеме происхождения шаманизма. И действительно, «исследование одного общераспространенного явления во всем многообразии его вариантов, в различных странах, в разных фазах своего развития, в широких исторических и типологических

⁸ Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 147.

⁹ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т.1. М., 1960. С. 32.

¹⁰ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., 1940. С. 202.

¹¹ Конрад Н.И. Избранные труды. М., 1974. С. 278.

связях и отношениях будет только способствовать уточнению и конкретизации его характеристики, и представит шаманизм в более выпуклом, рельефном и многомерном виде»¹².

К сожалению, данная тема слабо исследована в мировой науке, хотя первые догадки о шаманизме у народов индоиранской группы высказывались уже в XVIII веке, когда открытие санскрита вызвало всплеск интереса к изучению религиозного опыта Востока, сопряженный с общим антиклерикализмом и антигебреизмом (здесь под гебреизмом понимается сведение всей первобытной религии к изначальному иудейскому монотеизму, который был первым религиозным опытом человечества).¹³ Так великий Вольтер в своей «Истории русской империи» писал что «самоедская религия сближается с манихейской или даже с древней религией магов»¹⁴. Другие французские деятели этой эпохи считали шаманов учениками Будды, врагами брахманов, представителями народной религии, посредниками между богом и человеком¹⁵. Еще дальше продвинулся крупнейший специалист по шаманизму того времени Пьер-Шарль Левеск, который не только говорил об универсальности явлений шаманизма для всех народов мира, отмечая экстаз как важнейшую его особенность, но и утверждал об изначальности шаманизма для индоевропейцев, в том числе древних греков, фракийцев и индусов¹⁶.

Однако даже лучшие, наиболее передовые работы, которые были посвящены данной теме, в основном касались только отдельных народов, некогда входивших в индоиранскую этнокультурную общность.

Первыми привлекли внимание скифы. В 1912 году английский ученый В. Халлидэй, проанализировав сведения Геродота о энареях - скифских

¹² Ревуенкова Н.В. Народы Малайзии... С. 251.

¹³ Skrzypek M. Ludzkie szalenstwo oswiecieniowy przetom w adaniach nad szamanizmem Olovviek i Swiatopplad. Warszawa, 1986. № 2. S. 47.

¹⁴ Voltaire, Histoire de L'empire de Russia sous Pierre le Grande // Oeuvres historiques de Voltaire. P., 1957. S. 371-374.

¹⁵ Guigncs J. Histoire generate dcs Huns, des Turces. des Mongoles et des autres Tartares. P. 1756. Pt. 2. S. 367.

¹⁶ Levesque P.-Ch. Histoire des differentes peuples soumis a la domination des Russes ou suite de L'histoire de Russie. P. 1783. T.I. S. 194-236 ; Idem. Troisieme excursion sur l'origene septentrionalc des Grecs, prouvec par quelques de leurs opinions et la leurs pratiques religieuses // Histoire des Thucydide, fils d'Olorus. traduiteper P.Ch. Levesque. P. 1795. T. 3. S. 278-322

гадателях (Геродот. История. 1.105; IV.67): импотенция, женская одежда и привычки, само название, отрицал, распространенное тогда в науке представление о них как о жрецах Деметры и предлагал считать их шаманами. Свое мнение исследователь подтверждает широкими этнографическими параллелями из жизни народов Сибири¹⁷.

К аналогичным выводам, одновременно и параллельно с В.Халлидэем, пришел известный русский этнограф А.Н. Максимов. Однако если В. Халлидэй видел в существовании энареев следствие верховой езды, то А.Н. Максимов, более справедливо, относил данное явление к обрядовой практике, подобной ритуальному травестизму шаманов

Выводы этих ученых не получили достаточного объяснения и развития, и не были приняты большинством ученых. Как научная гипотеза эта точка зрения была выдвинута немецким исследователем Карлом Мейли, который предпринял попытку применить сравнительно-типологический метод для доказательства наличия шаманизма у скифов. Ученый не только поддержал В. Халлидэя и А.Н. Максимова в отношении энареев, но и пытался обнаружить у скифов и другие явления, свойственные, по его мнению, сибирскому шаманскому комплексу: камлание, шаманский поэтический экстаз.

Анализируя описанный Геродотом обряд очищения после похорон, К. Мейли пришел к выводу, что греческий историк не понял истинного смысла этого ритуала. К. Мейли увидел в нем обряд, аналогичный тому, который проводят сибирские шаманы, сопровождая в потусторонний мир души умерших.

Отмечая наличие у сибирских шаманов особой шаманской поэзии, от которой произошли народные эпические произведения, баллады, былины и рассказы о подвигах шамана, Мейли сопоставляет с этими рассказами поэму “Аримаспейя” Аристея Прокопесского, отрывки из которой сохранились у Геродота. Одержимый Аполлоном, Аристей совершает полет в далекую страну исседонов, осматривая по пути лежащие под ним страны. К. Мейли считает, что в своей поэме Аристей смешивал реальные события с мифами. В то же время дошедшие до нас сведения об Аристее роднят его с шаманами, а саму поэму ученый предлагает рассматривать как скифский

¹⁷ Halliday W.R. A note on the *Ettjetautiack*; of the Scythians // ABSA. 1912. V.XV11.

¹⁸Максимов А.Н. Превращение пола // Русский антропологический журнал. 1912. XXIX. № 1. С. 16-17.

шаманский рассказ, переработанный греками и содержащий элементы ранней этнографической науки. Черты шаманов К. Мейли находят и у других популярных персонажей раннегреческих сочинений: Абариса и Залмоксиа. Греки, как считает исследователь, восприняли скифскую шаманскую нетто, которая стала одним из источников мифа, скажи и эпоса¹⁹. Следует заметить, что выводы Карла Мейли о наличии шаманизма у скифов были благожелательно восприняты специалистами по сибирскому шаманизму (О. Ольмаркс), а ряд из них в последствии получил археологическое подтверждение в ходе раскопок С.М. Руденко на Горном Алтае.²⁰

В целом, несмотря на ряд спорных положений, работа К. Мейли является крупным вкладом в дело изучения скифской религии. В ней была дана первая попытка на научном уровне доказать существование скифского шаманизма и, естественно, что эта работа оказала значительное влияние на последователей, на долгое время оставаясь единственным специальным исследованием посвященным данной теме. Что особенно важно, ученый не ограничивал вопрос о шаманизме у скифов только энарейской проблемой, перенеся поиск в область ритуальной практики.

Точку зрения К. Мейли на шаманский характер поэмы Аристея восприняли и другие исследователи, в том числе Е. Филиппс, ряд статей которого по данной проблеме появился в 50-е годы XX века²¹. Влияние концепции К. Мейли ощущается в работе Г.М. Бонгард-Левина и Э.А. Грантовского, однако, такое толкование сведений об Аристее не является на сегодня общепринятым²².

В последние годы тезис о скифском шаманизме чаще всего выдвигается археологами, которые, интерпретируя артефакты, нередко в качестве аналогии используют данные сибирской этнографии, что позволяет, по их мнению, делать вывод о “шаманском” назначении данного предмета, и, одновременно, о наличии шаманизма среди племен скифского круга. Так венгерский исследователь К. Бакан, анализируя функциональное назначение скифских навертим, на основании особой важности у них музыкального аспекта, приходит к выводу о типологическом сходстве их с наверхшиями

¹⁹Meulu K. Scythica // Hermes. Berlin. 1935. Bd. 70. И Г. 3. S. 121-176.

²⁰Руденко С.М. Культура населения Горного Алтая в скифскую эпоху. М.-Л., 1954.

²¹Phillips E.D. The legend of Aristreas // ART A. 1955. XVIII. № 3; Idem. A further note on Aristecas // ART A. 1957. XX. № 2/3.

²²Bolton J. Arisias of Proconnesus. Oxford, 1962.

шаманских посохов, играющих, как он считает, особую роль в ритуальной практике народов Сибири²³. В таком же ключе гипотеза о скифо-сибирском шаманизме представлена в трудах Ф. Ханчара, Е.Е. Кузьминой, С.С. Сорокина, Н.Л. Членовой и многих других²⁴.

В последние десятилетия в связи с возросшим интересом к шаманской проблематике усилилась тенденция археологов к шаманистским интерпретациям скифского материала. Взяв в качестве определяющего один из ритуальных предметов (или компонентов) религиозно-мифологического комплекса одного или нескольких сибирских народов, они пытаются обнаружить им аналогии в скифском инвентаре, аксиоматически предполагая их мировоззренческое единство. Однако, на наш взгляд, данный подход является методологически порочным. Наличие в том или ином погребении предметов, функционально (по мнению археолога) сходных с ритуальными предметами различных народов Сибири, не может быть доказательством у них шаманского комплекса. Народы Сибири имеют разную политическую, социальную, этническую и религиозную историю и, как уже отмечалось, единый «сибирский шаманизм», «урало-алтайский шаманизм» существует лишь в воображении некоторых ученых. На практике же у каждого народа существуют свои религиозные представления и, соответственно, свои варианты шаманизма, причем ритуальные предметы одного шаманского комплекса могут не иметь сакрального значения в других традициях. Критерии же определения «шаманского» характера артефактов археологи, как правило, опускают. Спорность подобного подхода усугубляется и узостью поля сравнения, когда исследуется не весь комплекс, а лишь одна его часть, не всегда значимая и, к тому же, вырванная из ритуального контекста. При всей сложности и спорности религиозных интерпретаций археологического материала шаманские штудии, пожалуй, наиболее яркий пример произвольных выводов, фантастических открытий и мистических откровений. Раз появившись, идея о «шаманском» характере того или иного артефакта тут же переносится на культуру в це-

²³Вакау К. Scythian rattles in the Carpathian Basin. & their eastern connections. Budapest. 1978.

²⁴Кузьмина Е.Е. В стране Кавата и Афраснаба. М., 1977.С. 91-92.; Сорокин С.С. Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры // Культура Востока. Древность и средневековье. Л., 1978. С. 184-185; Членова Н.Л. Татарские лошади // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М.. 1991. С. 89-90.

лом, превращаясь в устоявшуюся, хотя и не доказанную константу. Не отрицая блестящих догадок и открытий, которые имеют место и при таком подходе, хочется согласиться с Л.А. Лелековым, который, оценивая состояние современной науки, правда по другому поводу, но совершенно справедливо, писал, что подчас система доказательств археологов, «если присмотреться к ней поближе, оказывается типичным для гуманитарных наук случаем вращения аргументации в порочном круге. Сначала объекту не критически приписывается искомая принадлежность, конкретно авестийская, а затем с его помощью удостоверяется наличие в этом месте, а потом и предшествующее происхождение гут же комплекса верований Авесты»²⁵.

Современные подходы к проблеме скифского шаманизма можно условно свести к трем позициям:

1. Скифский шаманизм развитие древних индоиранских представлений, основа сибирского шаманизма;

2. Скифский шаманизм есть результат синкретизма индоевропейских представлений и местного сибирского шаманистского субстрата, уходящего корнями в неолит²⁶;

3. Термины «шаман», «колдун», «друид», «жрец», «волхв» употребляются абсолютно произвольно, как синонимы, без подчеркивания культурных, функциональных, территориальных, хронологических и исторических различий²⁷.

Одним из самых ярких сторонников первого направления был Г.Н. Курочкин²⁵, блестящая научная эрудиция которого позволяла ему привле-

²⁵Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. М., 1992. С. 22.

²⁶Кузьмин Н.Ю. Генезис саяно-алтайского шаманизма по археологическим источникам // Северная Евразия от древности до Средневековья. Тезисы конференции к 90-летию со дня рождения М.П. Грязнова. СПб., 1992. С. 125-130.

²⁷Гусаков М.Г. Круглые жилища дьяковской культуры // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 131-134.

²⁸Курочкин Г.Н. Сюжетные изображения на войлочных кошмах из Пятого Пазарьковского кургана (к предыстории шаманизма в Южной Сибири и Центральной Азии) // Историография и источники изучения исторического опыта освоения Сибири. Вып. 1. Новосибирск, 1988. С. 78-79; Он же. Скифо-сибирский шаманизм V Вторые исторические чтения памяти М.П. Грязнова. Ч. II. Омск, 1992. С. 39-41; Он же. Путешествия сибирских шаманов в "страну мертвых" (по археологическим и этнографическим данным) // Сибирские чтения (тезисы докладов). СПб., 1992. С. 51-53; Он же. Путешествие в преисподнюю: шаманские мистерии в глубинах скифского кургана / Скифы. Сарматы. Русь. СПб., 1993.

кать в качестве аргументов своей гипотезы огромный фактологический материал различных эпох и регионов. Исследователь полагал, что корни сибирского и центрально-азиатского шаманизма лежат в скифской эпохе, подтверждением чему являются элитарные курганы Пазарырка. К сожалению, Г.Н. Курочкин относился к “сибирскому шаманизму” не как к научному мифу, а как к классическому виду шаманизма и для интерпретации алтайских находок, в случае необходимости, с легкостью обращался к данным различных сибирских народов, не имеющих даже отдаленных связей с народами Саяно-Алтая (например, нанайцев), что снижало ценность его выводов.

Для того чтобы делать обоснованный вывод о шаманизме нельзя опираться на анализ отдельных предметов, здесь требуется комплексный поход, изучение всей мировоззренческой системы, как, например, это делают в ряде своих работ Д.С. Раевский или А. К. Акишев. Однако в отличие от К. Мейли они не уделяли особого внимания исследованию проблемы скифского шаманизма, затрагивая ее мимоходом или вообще не считая нужным обосновывать свои высказывания по данному поводу. И это вполне понятно, так как для того, чтобы доказать наличие шаманизма у индоиранских народов требуются усилия различных наук: истории, лингвистики, этнологии, религиоведения, археологии, причем археологические источники, в силу своей специфики, едва ли будут служить основной частью доказательств. Подобных работ до сих пор не создано.

Параллельно с проблемой скифского шаманизма достаточно рано встал вопрос о наличии шаманских черт в идеологии и практике древних иранцев. Впервые о шаманизме применительно к древнему Ирану заговорил шведский иранист Х. Нюберг, на основе анализа данных о Зороастре предложивший видеть в нем древнеиранского шамана²⁹. Позже данная точка зрения подверглась жесточайшей критике со стороны В.Б. Хеннинга и, казалось бы, была сведена на нет³⁰. Но усилиями Г. Виденгрена³¹, а также представителя ми французской школы (Ф. Жмью, Ж. Фюссман³²), автори-

²⁹Nyberg H.S. Die Religionen des Alteji Iran. Leipzig, 1938.

³⁰Henning W.B. Zoroaster - politician or witch-doctor? L., 1951.

³¹Widengren G. Die Religionen Irons. Stuttgart, 1965.

³²Gignoux Ph. La signification du voyage extra-tetTestre dans l'eschetologie mazdeenne // Melanges d'histoire des religions oYerts a Henri Ch. Puech. Paris, 1974. P. 63-69; Fussman J. Pour une problematique nouvelle des religions indiennes anciennes // JA. V. 277. № 1. P. 21-69.

тет и концепция Х. Ньюберга был восстановлен. В австрийской науке подобных взглядов придерживался Алоис Клос, который в серии своих работ, анализируя ритуальную терминологию зороастризма последовательно доказывал ее шаманский характер³³, в Германии близких позиций придерживался В. Нолле³⁴.

Тесно связан с вопросом о личности Зороастра и вопрос о ритуальных сходствах зороастризма и шаманизма. Прежде всего, это касается практики использования галлюциногенных напитков и средств в зороастризме, большое значение также придается теме взвешенного полета или путешествия, функционально сходного с шаманскими путешествиями. Анализируя источники, повествующие о трех магических полетах, М. Моле видит в них инициационный опыт Ж. Фюссман и Ф. Жинью считают их однозначно «шаманскими». Однако В. Хеннинг и М. Бойс категорически отвергают такую интерпретацию.

Новый подход в последнее время продемонстрировал Ф. Жинью, считающий, что необязательно делать акцент на экстатическую практику в зороастризме, свидетельства о которой весьма многочисленны. Ученый предлагает обратить внимание на антропологические представления зороастрийцев, сходные с шаманскими: множественность душ, особая роль костей и т.д. По его мнению, шаманская антропология в сочетании с практикой взвешенных шаманских полетов, безусловно, говорит о наличии в Иране определенного типа шаманизма. «Неважно знать, был ли Зороастр шаманом или нет, так как шаманизм не ограничивается обязательным присутствием шамана, он выражает определенную антропологию, определенную культуру, определенный тип общества» Конечно, можно оспаривать правильность понимания шаманизма Ф. Жинью, однако комплексный подход, примененный исследователем, заслуживает всяческих одобрений.

В отечественной историографии гипотезы о наличии шаманизма у древних иранцев придерживаются в основном этнографы, специалисты по

³³Closs A. *Iranistik und Volkerkunde* // *Acta Iranica* 4. Leiden, 1975. P. 157-177.

³⁴Nolle W. *Iranisch-nordasiatische Beziehungen im Schamanismus* // *Jahrbuch des Museums für Volkerkunde zu Leipzig* XII, 1953. S. 86-90.

³⁵Mole M. *Daena. Le pont Cinvat et l'initiation dans le mazdeisme* // *Revue de l'histoire des Religions*. Paris, 1960. T. CLVII. № 2.

³⁶Clignoux Ph. *Corps osseux et Amo osseuse. Essai sur le Chamanisme dans L'Iran ancienne* // *JA*. V. 279. № 1. P. 70.

Средней Азии: Г.П. Снесарев, В.Н. Басилов³⁷ и др. И это не случайно, так как, исследуя верования ираноязычных народов данного региона, они обнаруживают пережитки древних верований и обрядов шаманского характера, отличающихся от аналогичных явлений их тюркоязычных соседей. На этом основании В.Н. Басиловым выдвигается предположение о сосуществовании в Средней Азии двух типов шаманизма: кочевого, тюркского и земледельческого таджикского, который, по его мнению, восходит к более древнему иранскому типу³⁸.

Индийскому шаманизму посвятил свои исследования видный немецкий индолог Вальтер Рубен, опубликовавший в 1940 году специальную статью по данному поводу. Как считает Рубен, шаманизм в Древней Индии нельзя выводить из одного источника. В его формировании участвовали верования индоариев, местных народов; муида и дравидов, а также соседних народов Тибета, вклад которых был особенно значительным. Шаманизм по мнению В.Рубена, был издревле свойственен индийским народам, его истоки уходят во II тысячелетие до н. э., в доарийское время, когда волна пришельцев из внутренней Азии (а именно там, точнее в Индонезии, Рубен видит родину шаманизма), появившись на Индийском субконтиненте, принесла с собой эту культурно-религиозную систему³⁹. Надо сказать, что работа Рубена уже сразу после выхода в свет подверглась критике, и многие ее положения на сегодняшний день устарели: связь шаманизма с конскими жертвоприношениями, отождествление его с анимизмом и т. д.

Однако ценность работы заключается уже в самой постановке проблемы, связывающей древнеиндийский шаманизм с различными этническими группами, в том числе индоариями, а также большом фактическом материале, собранном исследователем и снабженном комментариями и разъяснениями. Интересно, что в работе использованы не только данные Вед, но и сведения древнеиранской и скифской традиций, что говорит о понимании В. Рубеном шаманизма как общеиндоиранского явления. Статьи В. Рубена привлекли к данной проблеме внимание исследователей риту-

³⁷Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

³⁸Басилов В.Н. Среднеазиатское шаманство / Доклады советской делегации на IX международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1973. С. 10-11.

³⁹Ruben W. Schamanismus in alien Indien // Acta Orientalia. 1940. Bd.I8.Pt.30. S. 164-205.

ильной практики и мифологии народов Индии. В послевоенный период появляются работы Е. Харпер, Р. Рахмана, Д. Спенсера⁴⁰, посвященные шаманизму коренных народов, в которых затрагивается и вопрос о шаманских элементах в мифологии индоариев. Крупное исследование шаманизма в тибетском и индийском тантризме создал М. Херманне.⁴¹

Традицию изучения индоарийского шаманизма продолжил французский исследователь Ж. Фюссман. Для изучения религии древних ариев он обратился к анализу верований кафиров Гиндукуша, языки культура которых по происхождению являются индоарийскими и восходят к эпохе более поздней, чем индоиранское единство, но более ранней чем ведический период. А так как с этого времени кафиры почти не контактировали с индоариями, сведения об их религии можно использовать для реконструкции мировоззрения ранних индоариев. Анализируя данные кафирской мифологии, Ж.Фюссман обнаруживает многочисленные свидетельства о магических, шаманских, по его мнению, полетах, сходных с аналогичными явлениями, зафиксированными в Иране и Индии. Такие представления, а также наличие шаманских элементов в ритуальной практике кафиров, говорят, как считает ученый, о шаманизме как индоарийском, а может быть индоиранском феномене⁴².

Не обошел вниманием проблему и М. Элиаде, который в своих многочисленных работах по первобытной религии часто обращается к данным индийской традиции, специально посвятив индоевропейскому шаманизму одну из глав своего фундаментального труда "Шаманизм. Архаичная техника экстаза". Шаманские элементы исследователь обнаруживает как в ранних религиозных сочинениях: Ведах, Брахманах, так и в более поздних религиозных системах Индии и Тибета: буддизме, индуизме. Особый интерес ученого привлекает экстатическая практика, а также такое специфически индийское явление как йога, изучению которой он посвятил свою диссертацию. М. Элиаде возводит технику йоги и технику шамана к общему источнику, выделившись из которого, они обе начали самостоятельное развитие.

⁴⁰Harper E.B. Shamanism in South India // South -Western Journal of anthropology. 1957. V 13. № 3; Rahman R. Shamanistic & related phenomena in Northern & Middle India // Anihropos, Wien. 1959. V. 54. P. 681-760; Spencer D. The recruitment of shamans among the Mundes // HR- Chicago. 1970. V. 10. № 1.

⁴¹Hermanns M. Schamanen, Pseudo-Schamanen. Erloser und Heilbringer. Wiesbaden. 1970. Bd.1-3

⁴²Fussman J. Op.cit. P. 69.

Несмотря на коренное отличие: сущность йоги исследователь видит в энстазисе, шаманизм же связан с экстазом, это явления одного плана, воссоздающие первоначальное “райское” состояние единения с богами, но делающие это разными методами. Следует подчеркнуть, что практика йоги, как и шаманизм, содержит ряд общих технических приемов: медитация, аскетизм, пост и т. д.⁴³ Интересно, что М.Элиаде выводил практику йоги от доарийскош населения Индии, в то время как в религиозной практике индоариев явно выступают черты шаманизма, в широком смысле слова, сохранившиеся до сегодняшнего дня в народном факиризме⁴⁴.

Из отечественных ученых в первую очередь хотелось бы отметить Б. Л. Огибенина, статья которого является до сих пор единственной работой, специально посвященной индийскому шаманизму. В этой работе ученый затронул вопросы космологии шаманского типа, обнаруженной им при изучении Ригvedы. Не приписывая индоарийцам в целом шаманизма, автор устанавливает аналогии между символизмом шаманского типа и символикой Ригvedы, применяя для этого функциональный метод анализа древнеиндийского пантеона. В ходе исследования он приходит к мысли о том, что шаманский символизм затрагивает наиболее существенные концепции Ригvedы, а структуры этого типа составляют сущность всей ведийской мифологии. Исходя из таких результатов, Б.Л. Огибенин ставит вопрос об универсальном значении шаманского символизма⁴⁵. Выводы исследователя, подтвержденные позднее в его монографии о ведийской космологии, представляются весьма актуальными вплоть до сегодняшнего дня⁴⁶.

Некоторые вопросы древнеиндийского шаманизма были освещены в работах В.В. Иванова⁴⁷, В.Н. Топорова⁴⁸, Г.М. Бонгард-Левина⁴⁹. Интересна статья В.Н. Топорова о буддийской иконографии, где весьма убедительно

⁴³Eliade M. The problem of the origins of Yoga // Forms & techniques of altruistic spiritual growth. Boston, 1954, P.57.

⁴⁴Eliade M. Shamanism & indian yoga techniques // Forms & techniques of altruistic spiritual growth. Boston, 1954. P. 82.

⁴⁵Oguibénine B.L. Sur le symbolisme du type chamanique dans le Rigveda // Труды по востоковедению. Тарту, 1968.

⁴⁶Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов Ригvedы. М., 1968.

⁴⁷Иванов В.В. Опыт истолкования // Проблемы истории языков и культуры народов древней Индии. М., 1974.

⁴⁸Топоров В.Н. О Брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов древней Индии. М., 1974.

⁴⁹Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1980.

доказывается присутствие в буддийском искусстве таманского символизма⁵⁰.

Что касается работ, в которых элементы шаманизма приписываются индоиранцам в целом, то здесь можно выделить две работы: книгу Г.М. Бонгард-Левина и Э.А. Грантовского⁵¹ и уже упоминающуюся статью Ж. Фюссмана.

Особый интерес вызывает труд отечественных ученых, посвященный реконструкции мифологических и религиозных представлений индоиранских племен. Основываясь на достижениях археологии, иранистики, этнографии, сопоставляя эпическую и религиозную традиции индийцев, иранцев и скифов, ученые пытались выявить реальные основы сюжетов, связанных с так называемым “полярным циклом” мифологии древних ариев. Это позволило Г.М. Бонгард-Левину и Э.А. Грантовскому высказать ряд принципиально важных заключений о прародине индоиранцев, социальной организации и истоках эпической традиции древних ариев. Кроме того, данную работу можно рассматривать как обобщающую по проблеме индоиранского шаманизма. В ней ученым удалось, используя предыдущие достижения и результаты собственных исследований по истории древнего Крана и древней Индии, проследить шаманские представления в эпосе и мифологии индийских и иранских народов.

Анализируя шаманские черты, авторы приходят к выводу, что “в религии древних ариев периода индоиранского единства и в ближайшую за ним эпоху имелись, по-видимому, элементы шаманизма”, которые могли естественно “дополняться результатами контактов индоариев и иранцев с неарийскими племенами Индии и Ирана”. В то же время изучение религиозных и мифологических представлений древних индийцев, иранцев, скифов в сравнении с данными этнография народов Сибири, позволяет, по их мнению, говорить “о сохранении в религиозной традиции индоиранских народов не только отдельных шаманских верований, но и совокупности целого ряда особенностей северного шаманизма”⁵². Такая постановка проблемы не лишена смысла и требует самого тщательного изучения. К сожалению, научно-популярный характер работы и ее объем

⁵⁰Топоров Б.Н. К реконструкции некоторых мифологических представлений // НАА. М., 1964. № 3.

⁵¹Бонгард-Левин Г.М., Грантовский О.А. От Скифии до Индии. М., 1974.

⁵²Там же. С. 93.

не позволили исследователям уделить этому вопросу должного внимания. Тем не менее, в книге Г.М. Бонгарда-Левина и Э.А. Гранговского заложены основы для успешного решения проблемы индоиранского шаманизма в целом.

Подводя некоторые итоги, можно констатировать, что исследователями разных стран мира была проведена значительная работа по выявлению шаманизма в религиозной традиции индоиранцев. Однако методологическая нечеткость, терминологическая путаница, отсутствие устоявшегося определения шаманизма нередко приводили ученых к неверным выводам. Существенным моментом является тот факт, что большинство работ по теме написаны иранистами, индологами, археологами, то есть учеными не специализирующимися на изучении шаманизма. (Единственным, пожалуй, исключением, является М. Элиаде, в лице которого удачно соединились основатель нового направления в изучении шаманизма и крупный индолог). Для своих исследований они выбирали наиболее подходящее (или наиболее популярное в тот период) определение шаманизма, и на его основе вели поиск элементов шаманизма. Такой подход, естественно, приводил к противоречивым и далеко не всегда верным результатам. Часто в качестве признаков шаманизма рассматривались явления религиозной практики отдельных сибирских народов, которые не только не являются шаманскими по существу, но и вообще принадлежат к иным, более поздним религиозным феноменам. Внутренний смысл явления, его сущность оказываются затупеванными внешними формальными признаками, наличие которых нельзя, естественно, рассматривать в качестве необходимого условия существования шаманизма, многообразие форм которого широко известно.

Шаманизм индоиранцев должен был развиваться собственным путем, его развитие должно было принимать иные формы, чем у сибирских народов, и для того, чтобы доказать его наличие у ариев недостаточно констатировать существование у них ряда атрибутов сибирского шаманизма, символика которых у индоиранцев могла быть иной.

Для того чтобы говорить об индоиранском шаманизме, необходимо, прежде всего, показать существование у этих народов мифологической базы шаманизма, выявить обряды, шаманские по внутреннему содержанию, даже если такие не зафиксированы этнографами в Сибири, и проследить шаманские черты в деятельности сакральных лиц. Лишь комплексный подход к решению этой проблем может дать положительные и убедительные резуль-

таты.

Другим крупным недостатком является то, что ученые чаще всего ограничивают свои исследования только рамками одной этнической традиции, в то время как на материалах одного народа при скудности письменных источников крайне трудно проследить эволюцию шаманских представлений. Только проанализировав данные мифологии и религии всех индоиранских народов, в определенном смысле дополняющие друг друга, как это делали Г.М. Бонгард-Левин и Э.А. Грантовский, можно воссоздать достоверную картину религиозных представлений древних ариев.

В качестве основного источника для написания работы была использованы древнейшие памятники религиозной мысли Индии и Ирана, эпические сказания, материалы античных историков и географов. Надо сказать, что такой выбор не случаен, так как именно эти источники могут дать наиболее верное представление об индоиранской религиозной системе. Как верно замечал Э.А. Грантовский: «Проблема происхождения индоиранцев (как и проблема их духовной культуры - А.З.) в основе своей историко-лингвистическая»⁵³. Данные остальных наук, прежде всего археологии, могут быть использованы лишь при условии, что они не противоречат сообщениям письменных источников и данным лингвистики.

К сожалению, археологическая неопределенность древних ариев неминуемо исключает из числа основных источников материалы археологии. Они используются только в тех случаях, когда индоиранская принадлежность артефактов является общепризнанной.

Литературных источников не мало и они требуют определенной систематизации. Наибольшую ценность из них представляют древнеиндийские и древнеиранские религиозные сочинения: веды. Авеста, пехлевийские тексты.

Древнейшим из них является Ригведа (вторая половина II тысячелетия до н. э. вплоть до рубежа I тысячелетия), многие сюжеты которой восходят к эпохе индоиранского единства и которую с полным основанием можно считать источником как по индоарийской, так и по индоиранской мифологии⁵⁴. Архаичные черты, восходящие, по мнению Т.Я. Елшаренковой, к

⁵³Грантовский Э.А. Выступления в прениях // Этнические проблемы древней истории Центральной Азии. М., 1978. С. 38.

⁵⁴Елшаренкова Т.Я. Древнейший памятник // Ригведа. Избранные гимны. М., 1972. С. 234.

индоевропейской древности, содержит и Атхарваведа, памятник индийской религии, датируемый примерно началом I тысячелетия до н. э.⁵⁵

Значительно более скудны сведения о древнеиранской религиозной традиции, отголоски которой сохранились в священной книге зороастрийцев Авесте, древнейшие части которой относятся к концу II - первой половине I тысячелетия до н. э., а также в более поздних сочинениях Ривайятах, Зенде и других, передающих содержание утраченных частей канона.

Несмотря на ценность источников, не следует забывать, что они относятся ко времени более позднему, чем эпоха индоиранского единства и, естественно, они не могут дать полную информацию по религии и мифологии древних ариев. Тем более трудно ожидать, что в них сохранились прямые свидетельства существования шаманизма. Индийские и иранские сочинения отражают высокую иерархическую религию, отношение же шаманизма и подобного рода системам было весьма сложным. Если какая-то часть обрядов, символики шаманского типа оказалась включенной в официальный культ, то другая часть была осуждена и низвергнута в область колдовства, отодвинута в область народной культуры, сведения о которой, естественно, невозможно почерпнуть из священных жреческих книг. Некоторые представления о ней можно, правда, получить из Атхарваведы, самой «народной» из вед, ядро которой, по-видимому, сформировалось вне жреческой, брахманской среды. Однако и Атхарваведа была отредактирована брахманами, что и позволило включить ее в священный канон.

Более подробные сведения по народным верованиям сохранились в эпических произведениях: Махабхарате, Рамаяне, иранском героическом эпосе, легшем в основу знаменитой поэмы Фирдоуси «Шахнаме». В эпосе индийцев и иранцев, как это показали Г.М. Бонгард-Левин и Э. А. Грантовский, имеются общие черты, восходящие к эпохе индоиранского единства. В то же время индийский эпос, прославлявший варну кшатриев, содержит описания ритуалов и этого враждебного брахманам сословия, сохранившего в своей практике архаические элементы.

Сведения по мифологии и религии восточно-иранских кочевников, сохранили античные авторы: Геродот, Страбон, Гезихий и т.д., сочинения которых являются единственным, хотя и не очень надежным источником по

⁵⁵ Елизаренкова Т.Я. Об Атхарваведе //Атхарваведа. Избранное. М., 1977. С. 5.

духовной культуре этой группы народов.

Подводя итоги анализу литературных источников, хотелось бы заметить, что все они использованы в переводах: Ригведа и Атхарваведа - Т.Я. Елизаренковой, Б.Л. Огибенина, В.А. Кочергиной⁵⁶. Упанишады и Брахманы - А.Я. Сыркина и В.В. Шеворошкина⁵⁷, Махабхарата - Б.Л. Смирнова, В.И. Кальянова, Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой⁵⁸. Античные историки представлены в переводах Ф.Г. Мищенко, В.В. Латышева, Г.Г. Стратановского, И.А. Шишовой⁵⁹. Переводы иранских религиозных сочинений выполнены В.И. Абаевым, В.А. Лившицем, И.М. Стеблин-Каменским, В. Маландра⁶⁰.

Следующую группу источников образуют данные этнографии. В обычаях современных народов Ирана, Индии, Афганистана сохранилось много архаичных элементов. Сведения о них получены из трудов Н.Р. Гусевой, И.М. Ковалева, Л.В. Шапошниковой⁶¹. Ж.Фюсемана, Р.Рахмана, М. Шриниваса⁶², М. Габорно⁶³, К. Йеттмара⁶⁴ и др.

В качестве аналогий нередко привлекались материалы по этногра-

⁵⁶Ригведа. Мандалы 1-Х. М., 1989-1999; Атхарваведа. Избранное. М., 1977; Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972.

⁵⁷Брихадараньяка-Упанишада. М., 1964; Чханлогья-Упанишада. М., 1965; Упанишады. М., 1967.

⁵⁸Махабхарата. Вып. 1-VIII. Ашхабад, 1955-1972; Махабхарата. Удйогопарва. Л., 1976, Махабхарата. Дронапарва. М., 1992; Махабхарата. Кинга лесная. М., 1987.

⁵⁹Геродот. История в 9 книгах. Т. 1-2. Мер. Ф.Г. Мищенко. М., 1888; Латышев В.В. Известия древних писателей, греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. 1-2. СПб., 1893-1906.; Геродот. История в 9 книгах. Пер. Г.А.Стратановского. Л., 1972; Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.

⁶⁰Авеста. Избранные гимны. Пер И.М.Стеблин-Каменского. Душанбе. 1990; Авеста в русских переводах. СПб., 1998; Зороастрийская мифология. СПб., 1998; Malandta W.W. An introduction to ancient Iranian Religion. Minneapolis. 1985.

⁶¹Гусева Н.Р. Индуизм. М., 1977; Она же. Многоликая Индия. М., 1980; Она же. Раджастханцы. М., 1989; Ковалев И.М. Судьбы индийских племен. М., 1982; Шапошникова Л.В. Годы и дни Мадраса. М., 1971; Она же. Мы - Курги. М., 1978; Этногенез и этническая история народов Южной Азии. М., 1994.

⁶²Шринивас М. Запомнившаяся деревня. М., 1988

⁶³Габорио М. Непал и его жители. М., 1985.

⁶⁴Йеттмар К. Религия Гиндукуша. М., 1986.

фии других регионов, особенно севера Евразии, где сохранились многочисленные следы шаманизма. Для этого использовались, прежде всего, работы В.И. Анучина⁶⁵, М.П. Хангалова⁶⁶, В.П. Васильева⁶⁷, С.М. Широмотрова⁶⁸, Л.П. Потапова⁶⁹, С.В. Иванова⁷⁰, Н.А. Алексеева⁷¹ и др.

⁶⁵ Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // СМАЭ II. Вып. 2. СПб., 1914.

⁶⁶ Хангалов М.П. Собрание сочинений. Т. 1-3. Улан-Удэ, 1958-1960.

⁶⁷ Васильев В.П. Изображения долгано-якутских, духов, как атрибуты шаманства // Новая старина. 1909. XVШ. Вып. 2-3.

⁶⁸ Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета. Владивосток, 1919.

⁶⁹ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

⁷⁰ Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М.-Л 1954.

⁷¹ Алексеев Н.А. Шаманизм торкоязычных народов юга Сибири. Новосибирск, 1984.



Глава I.
КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ШАМАНИЗМА

1. Первобытная космологическая схема

Прежде чем перейти непосредственно к анализу космологии, необходимо подчеркнуть условность деления шаманизма на три составляющие, так как невозможно полностью отделить мифологию от ритуала, а ритуал от его творца и исполнителя — жреца. Тем не менее в данной главе мы хотели бы остановиться на тех явлениях индоиранской религиозной мысли, которые можно отнести к космологической или мифологической основе шаманизма. Под мифологией нами подразумевается особый тип мышления, способ понимания мира и разрешения противоречий в нем, хронологически предшествующий и по существу противостоящий историческому к научному типам мышления. Космологией же следует называть наиболее общие представления о мире, основное содержание которых состоит в борьбе космического, упорядочивающего начала с хаотическим деструктивным.

Космологическая схема в наибольшей степени определяет первобытные представления о мире, не только раскрывает процесс его создания, но и устанавливает социальную иерархию и культурную традицию, пронизывая всю жизнь первобытного человека. Для него актуальная картина мира рассматривалась как результат развертывания первоначального прецедента, повторения исходной ситуации в новых условиях. Сам человек также рассматривался как один из элементов космологической схемы. В недрах первобытного сознания происходит выработка системы бинарных различительных признаков, набор которых является наиболее универсальным средством описания семантики мира⁷¹. Этим способом классификации,

⁷²Топоров В.Н. Первобытные представления о мире // Очерки истории естественных наук в древности. М., 1982. С. 24.

ясно осознаваемым в системе первобытных представлений, определяется все поведение членов архаичного коллектива. Исходя из этого, космологию можно рассматривать как последовательное введение основных бинарных оппозиций, являющиеся как бы сеткой, набрасываемой на то, что до сих пор было хаосом⁷³. Мир до введения системы оппозиций рассматривался как неорганизованный - хаос, а после ее введения: как организованный, широкий - космос. Хаос характеризуется таким состоянием, когда земля и небо составляют единое целое, свойства его противоположны свойствам организованного мира, Для человека свойства космоса положительны, а хаоса - отрицательны. Важнейшей характеристикой космоса является введение оппозиции верх-низ, в результате чего происходит разделение земли и неба и расположение их по полосам Вселенной. Таким образом, образуется древнейшая двучленная схема Вселенной, уже в самой себе несущая зародыш сменившей ее трехчленной схемы, созданной путем повторного наложения оппозиции верх-низ на одну из частей Вселенной. Между разъединенными небом и землей образуется пространство, необходимое для существования космоса. Создание этого пространства, являющегося гарантом сохранения упорядоченной Вселенной, можно рассматривать как основной и элементарный космологический акт⁷⁴. Нарушение связи между землей и небом, осуществляемой пространством - посредником, эквивалентно разрушению космоса и наступлению хаоса. Отсюда становится понятна роль центрального, посредствующее звена в трехчленной модели мира. А, учитывая, что для первобытного сознания все космологизировано, все входит в состав космоса, то существование центрального звена определяет порядок и в человеческом обществе, принцип жизни вообще. Жизнь возможна только в сакрализованном, упорядоченном мире, вне его - хаос, царство случайностей.

«Для мифопоэтического сознания характерно признание негомогенности пространства и времени. Высшей ценностью, максимумом сакральности обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. центр мира, где происходит мировая ось, соеди-

⁷³Мифы народов мира. Т. I. М., 1980. С. 398.

⁷⁴Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов Ригведы. М., 1968. С. 15.

няющая небо и землю, то место, которое ближе всего к небу»⁷⁵. Символизм центра, мировой оси наиболее ярко воплощается в виде мирового дерева, которое является визуальным образом универсальной концепции, определившей в течение долгого времени модель мира в человеческой культуре. Сущность этой концепции состоит в существовании некоего вертикального предмета, проходящего через все миры, связывающего их между собой и фиксирующего их взаимное расположение. Трехчленный по своей морфологии образ мирового дерева лучше многих выражает идею трихотомии мироздания.

Каждая зона мироздания и, соответственно, мирового дерева, имеет свои, твердо закрепленные за ними символы, причем параллельно используются разные символические коды. Одним из наиболее устойчивых, является зооморфный код, связывающий с верхним миром образ птицы, со средним - копытного, с нижним миром - змеи или рыбы.⁷⁶ Поскольку средняя зона мирового дерева является связующим элементом, постольку она может отождествляться со всем деревом, зооморфный символ этой зоны может рассматриваться как заменяющий символ всего дерева. Как писал В.Н. Топоров, «трихотомия мирового дерева в его вертикальном аспекте идеально отвечает представлению о динамической целостности и в силу этого может рассматриваться как модель-схема любого динамического процесса, предполагающего триаду: возникновение - развитие - упадок»⁷⁷.

В горизонтальном варианте схема мирового дерева предполагает четвертное деление и выделение центра, как места пересечения как вертикали и горизонтали, так и четырех координат горизонтальной плоскости. Такой аспект концепции символизирует ситуацию ритуала: жертва, объект почитания, жертвователю в центре, участники ритуала справа и слева⁷⁸. В глобальном плане четырехчленность мирового дерева по горизонтали соответствует образу статистической целостности, идеально устойчивой струк-

⁷⁵Топоров В.Н. Первобытные представления о мире // Очерки истории естественных наук в древности. М., 1982. С. 14-15.

⁷⁶Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов. Палеолитическая эпоха // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 93.

⁷⁷Топоров В.Н. Первобытные представления о мире... С.26.

⁷⁸Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 399.

туры, стабильности, неизменности и порядку. В данном плане представляется важным тот факт, что способ изображения дерева является средством установления психического склада личности в развитии и распаде. Знак мирового дерева в его наиболее архаичной Ж-образной форме (где подчеркнута симметричность верхушки и корней дерева, правых и левых ветвей), совпадающий на сибирских шаманских изображениях и в ранней китайской иероглифике, настолько показателен для нормального и патологического развития, что на нем основан особый “тест дерева”. Исходя из этого, ряд ученых говорит о древнем архетипе, общем для психического склада всех современных людей⁷⁹.

Среди представлений, характерных для мирового дерева можно выделить два наиболее существенных. Это восприятие мирового дерева как опоры неба и земли, и как пути, по которому осуществляются контакты между мирами, в том числе между людьми и богами. Последнее обстоятельство обусловило важнейшую роль образа мирового дерева в ритуальной практике, так как конечная цель каждого ритуала состоит именно в установлении таких контактов, обеспечивающих благополучие коллектива⁸⁰. Здесь же следует напомнить о мировом дереве как о символе центра, наиболее сакрализованного места, что также очень важно с позиции ритуала.

Универсальность подобного рода представлений позволяло мировому дереву в течение долгого времени определять модель мира у различных человеческих коллективов. С помощью этого образа человеку удалось свести воедино разные семантические представления, установив между их членами отношения эквивалентности и создать тем самым первый, достоверно реконструируемый универсальный знаковый комплекс (УЗК). Представления о трехчленности пространства и мировом дереве, восходящие к первобытным концепциям мироздания играют важнейшую роль в шаманской мифологии. Мирча Элиаде считал их основой мифологической базы шаманизма, обеспечивающей устойчивость данного комплекса в различных исторических условиях⁸¹. Описанные выше идеи, не являясь специфически

⁷⁹Иванов В.В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976. С. 81-82.

⁸⁰Переводчикова Е.В., Раевский Д.С. Еще раз о назначении скифских наверший // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981. С. 47.

⁸¹Элиаде М. Шаманизм. Архаичные техники экстаза. Киев, 1998. С. 201.

шаманскими, составляют его суть, являясь той теорией, идеологией, на основе которой сложился шаманизм. Данный универсальный знаковый комплекс оказал огромное влияние на различные религиозные системы, что позволяет шаманизму найти благоприятную среду внутри многих из них, приспособливаясь и мимикрируя. При этом шаманизму совершенно безразлично на базе какой религии развиваться, так как в каждой из них имеются представления, составляющие его мифологическую основу. Исходя из универсальности, как концепции мирового дерева, так и шаманизма, представляется вполне возможной гипотеза о наличии этих явлений и у индоиранцев⁸².

2. Трихотомия

Наиболее ранним дошедшим до нас памятником индоиранской религиозной мысли являются Веды. Ядро ведийской мифологии составляют космогонические мифы, определяющие также и ведийский ритуал. Основным элементом космогонии выступает противопоставление неорганизованного, вселяющего страх хаоса - *amhas* организованному широкому пространству - *um loka*. В Ведах сохранились и следы архаической двучленной Вселенной, состоящей из неба - Дьяус и земли - Притхиви. Неразрывность этих божеств отражает термин двандва-Дьявапритхиви. Они рассматриваются как отец и мать мира⁸³. В гимнах часто говорится о том, что прежде земля и небо были слиты воедино, бог-творец разделил их и поместил между ними пространство. Разделение Вселенной на землю и небо - обе половины мира - является космогоническим актом, знаменующим разрушение хаоса и установление космоса. В качестве бога-творца выступают различные боги, что является отражением общей мифологической тенденции к поливалентности⁸⁴.

Несмотря на частые упоминания в Ригведе “обеих половин мира”

⁸²Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976; Раевский Д.С. Очерки идеологии скифосакских племен. М., 1977; Kramrish S. The triple structure of creation in the Rg Veda // HR. Chicago, 1962-1963. V. 2. № 1; V.2. № 2.

⁸³Keith A.B. Religion & philosophy of the Veda & Upanishads. V. I. Cambridge. 1925. P. 77; Эрмач В.Г. Очерки ведийской литературы. М., 1980. С. 54.

⁸⁴Мифы народов мира. Т.1. М., 1980. С. 225.

(РВ V.56.8). «обоих миров» (РВ III.6.2.), «двух огромных половин Вселенной» (РВ VII .86.1), господствующей является идея трехчленной Вселенной. По трем сферам мироздания распределяются и боги ведийского пантеона. Последовательное развитие принципа трехчленного деления Вселенной четко прослеживается и в более поздних религиозных системах Индии⁸⁵. В связи с этим представляется, что тезис извес тного индолога Ф.Б.И. Кеннера что ведийская мифология основана на дихотомии является не совсем верным, ибо само дуальное строение Вселенной органически содержит в себе идею третьего члена - пространства, возникающего после разделения двух половин мира и выступающего в качестве их опоры и, одновременно, средства коммуникации между ними. Аналогичные взгляды проявляются и в более поздних индийских религиозных концепциях и у иранцев и скифов⁸⁷.

Целая большая группа различных ведийских богов интерпретируется в последнее время как космогоническая, а их действия идентифицируются с установлением центральной зоны. а. следовательно, трехчленной Вселенной. Боги строят, создают опору неба (РВ VIII.72.15), они устанавливают небо и землю, два мира (РВ IX.74.2), устанавливают границы Вселенной (РВ X.82.1), поддерживают все существа (РВ X.81.4), растягивают, увеличивают среднее пространство и два мира (РВ I V.52.7), заставляют Вселенную увеличиваться (раздуваться) (РВ X.72.6), загромаждают (заполняют) два мира и среднее пространство (РВ 1.73.8). занимают все миры, выходят за пределы мира и земли (РВ 1.59.5). Боги устанавливают связь между мирами, осуществляют посредничество, создавая пространство (РВ 1.13.1) и, наконец, подпирают небо, два мира, небесный свод, небо и землю (РВ IX. 15.23). В список действий эквивалентных основному космогоническому акту также попадают измерения земного пространства, измерение неба а земли, двух воздушных пространств, самой земли: «стоя на ногах в среднем пространстве, Варуна с метром измеряет, часть за частью, землю вместе с солнцем» (РВ V 85.5).

Наиболее четко функции космического центра соотносятся с Инд-

⁸⁵Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1980. С. 37

⁸⁶Кейпер Ф.Б.И. Труды по ведийской мифологии. М., 1987. С. 108.

⁸⁷Раевский Д.С. Очерки идеологии скифоцарских племен. М., 1977. С. 122.

рой. О нем говорится, что он заполняет два мира, и среднее пространство (РВ 11.22.2), что он расталкивает собой два мира, небо и землю, одно от другого (РВ 1.51.10), что он превосходит по своим размерам небо и землю, границы земли, всю Вселенную. Индра часто прямо сравнивается с космической осью (РВ VI.24.3) и к нему относится эпитет “тот, кто поддерживает человеческий род” (РВ III.59.6).

Таким образом, Индра одновременно выполняет две функции: опоры и бога-творца. эту опору устанавливающего. Естественно поэтому, что в Ригведе он рассматривается как господин ритуала воздвижения ритуального столба, эквивалентного мировому дереву. Можно обнаружить большое количество примеров такого раздвоения функций Индры: “В то время как по ту сторону непоколебимая земля, ты устанавливаешь с помощью силы воздушное пространство на колонну неба” (РВ 1.56.5). Сам Индра называется “лучшим установителем”.

Кроме того, важна роль Индры и в так называемом мифе “о втором творении”, который представлен поединком громовержца с демоном, символизирующим хаос.⁸⁸ В итоге побеждает Индра, который и восстанавливает обновленный и окрепший космический порядок, обеспечивая на определенный, обычно годовой цикл, стабильность и устойчивость в мире.

Данный миф демонстрирует, кроме того, связь с концепцией мирового дерева и символизм центра. Упорядочение Вселенной - убийство демона, Индра выполняет палицей ваджрой - эквивалентом мирового дерева, а демон умирает вокруг корней дерева на рассвете сотворения Вселенной. Таким образом, очевидно, что символизм центра и концепция трсхчленности Вселенной пронизывают всю мифологию Вед, а, следовательно, и все мировоззрение индоиранских народов.

3. Мировое дерево

Универсальный знаковый комплекс “Мировое дерево” представлен в индоиранской религиозной традиции в виде различных символов. В Ригведе сохранилось почитание Дерева жизни, в роли которого чаще всего выступает смоковница - Апваттха, культ которой сохранился в Индии до сегодняшнего дня.

⁸⁸Мифы народов мира. Т.1. М.. 1980. С. 225.

Ашваттха символизирует центр священного места, где осуществляется непосредственный контакт с миром богов. Это же место рассматривается как место творения, пребывание в котором восстанавливает в пространстве и времени основной космогонический акт, переносит человека в начало, освобождает его от власти времени. Дерево - центр священного места представлялось в вертикальном аспекте как ось Вселенной, поддерживающая ее равновесие. Акт установки дерева рассматривался как основной космогонический акт. Характерно, что, говоря об изначальном материале для творения мира, ведийские поэты называли дерево (лес) или древесину. "Что было за лес и что за дерево, из которого вытесали небо и землю?" (РВ X.31.7; X.81.4). Тайттирия-брахмана говорит, что этим деревом был Брахман⁸⁹. Зоны дерева маркируются зооморфными символами: верх - птицы, символизирующие солнце и луну (РВ 1.164.20); низ дерева, корни, соотносятся с подземным хтоническим миром: "Что это за дерево, растущее посреди океана?" (РВ 1.182.7). Таким образом, четко вырисовывается образ дерева, пронизывающего все миры и олицетворяющего Вселенную,

Связь мирового дерева с влажным, с водой является устойчивым фактом в религиозной традиции индомранцев. Древнеиранское дерево Хом произрастает у подножия горы Хары, где лежит озеро Варкаш, у источника богини Ардвисуры⁹⁰. В Бундахинис упоминается дерево Гаокерена, несущее белый напиток бессмертия Хаома⁹¹. Следует подчеркнуть, что напиток Хаома выступает как образ всего влажного, а Гаокерена стоит на первоисточнике всякой воды - "сокровище вод". Весьма⁹² показательны упоминания о белом (молочном) напитке, который дает мировое дерево. Параллели этому обнаруживаются во многих шаманских культурах Евразии. Так в Эдде упоминается молочная живительная роса дерева Игдрасиль, у корней которого бьет первоисточник Урдр, а в якутской космологии упомина-

⁸⁹Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1980. С.42.

⁹⁰Мифы народов мира. Т.1. М., 1980. С. 564.

⁹¹Иванов В.В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Ученые записки Тартуского университета. Труды по знаковым системам. IV. Тарту, 1971. С. 65-66.

⁹²Иванов В.В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от «Asva» - конь // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974 С. 126.

ется молочное озеро у подножия гигантской лиственницы⁹³. Здесь можно вспомнить и об особом почитании индусами тех видов деревьев, которые выделяют белый сок, напоминающий молоко⁹⁴. В.В. Иванов считает такую связь универсальным архетипом, суть которого в рассмотрении дерева, как матери мира - молоко, и, одновременно, отца мира - семя⁹⁵. Представление о дереве как прародительнице, свойственны многим шаманским мифологиям, в которых жизнь шамана, а иногда и всего коллектива связывается с существованием священного дерева⁹⁶.

Исходя из этого, становится более понятен смысл специфически шаманских обрядов захоронения шамана в дереве или на дереве. Подобные обряды имели место у многих народов Сибири, так, например, у бурят умерших шаманов замуровывали в специально выбранную для этой цели шаманскую сосну⁹⁷, якуты помещали гроб шамана на большой лиственнице, у основания бокового ответвления⁹⁸. Такие деревья рассматривались какместилища особой души шамана, помещенной в костях его тела, а сами обряды были направлены на скорейшее возрождение этой души в мире людей. Аналогичные способы захоронения практиковались и в древней Индии. Так, Атхарваведа упоминает об обычае помещать кости в корнях сакрально отмеченных деревьев⁹⁹, иногда мертвое тело помещали и на ветвях дерева (ШБ IV. 5.2.13). Такие обряды практиковались лишь в случае смерти особо отмеченных в сакральном плане аскетов — представителей неортодоксальных религиозных верований¹⁰⁰.

Мировое дерево достаточно часто соотносится с опьяняющим сакральным напитком. В данном случае, прежде всего, галлюциногеном сома/хаома. Данное явление имеет место и в ряде шаманских традиций народов Сибири: мухомор = мировое дерево¹⁰¹. Галлюциногенный напиток вызы-

⁹³Иванов В.В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании... С. 66

⁹⁴Иванов В.В. Опыт истолкования... С. 127.

⁹⁵Там же. С. 129.

⁹⁶Василевич Г.М. Эвенки. Л., 1969. С. 215.

⁹⁷Ксенофонов Г.В. Хрестес. Иркутск, 1929. С. 5; Хангалов М. Собрание сочинений. Улан-Удэ 1957. Т. 1. С. 389.

⁹⁸Ксенофонов Г.В. Хрестес. С. 10.

⁹⁹Культура Древней Индии. М., 1975. С. 89.

¹⁰⁰Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды. М., 1982. С. 214.

¹⁰¹Топоров В.Н. Мифологические представления о грибах // Balcanica. М., 1979.

вает экстаз, во время которого шаман или жрец совершает путешествие по зонам мироздания, воспринимаемое как мифологический эквивалент мирового дерева. Подобное дублирование эквивалентов мирового дерева в одной традиции характерно и для мифологии вообще, и для индоиранского мировоззрения в частности.

Еще одним примером такой дубликации может служить понимание в Ригведе мирового дерева как коновязи, к которой боги привязывают лошадей¹⁰². Подобные образы не редкость и для шаманских культур. Так у якутов существует представление о Лал-Луук—мировом дереве, являющемся в олонко коновязью верховного божества Юрунг - Айыы-Тойона¹⁰³.

Особым случаем мирового дерева считается устойчивый мифологический образ дерева, растущего корнями вверх. Этот образ встречается уже в Ригведе: “и (в пространстве) без опоры царь Варуна со светлыми мыслями держит вершину дерева. Вниз (спадают ветви), вверх из основания (корни)” (РВ 1.24.7), и получает дальнейшее развитие в более поздних сочинениях. “Наверху (ее) корень, внизу - ветви; это вечная смоковница *Asvattha* - это чистое, это Брахман. Это зовется бессмертным” (Катха-Упанипада, III.3.1). Аналогии обнаруживаются в шаманских представлениях Сибири: изображение на кетском шаманском бубне солнца, из которого растет дерево¹⁰⁴. Г.В. Ксенофонов сообщает о якутском шамане. душа которого родилась у горы Джокус, где растет большая ель с отломанной верхушкой и ветвями, направленными вниз¹⁰⁵, а нивхи сооружают свои ритуальные столбы корнями вверх¹⁰⁶. Образ перевернутого дерева встречается во многих шаманских традициях, где он в большинстве случаев составляет пару с нормально растущим деревом. Перевернутость дерева означает его принадлежность к верхнему миру, а нормально растущее дерево считалось деревом нижнего мира, находящегося ниже земли и потому обращенного корнями вниз¹⁰⁷. Для индоиранских племен было характерно и представление о четырех мировых деревьях, соот-

¹⁰²Равский Д.С. Из области скифской космологии // ВДИ. М., 1978. № 3. С. 121.

¹⁰³Иванов В.В. Опыт истолкования... С. 126.

¹⁰⁴Топоров В.В. Реконструкции некоторых мифологических представлений //НАА. М., 1964. № 3. с. 110.

¹⁰⁵Ксенофонов Г.В. Легенды и рассказы о шаманах. М., 1930. С. 123.

¹⁰⁶Катаров Е.Г. Образ дерева, растущего корнями вверх // Доклады АН СССР. М., 1929. С. 332.

¹⁰⁷Анисимов А.Ф. Религия эвенков. М.-Л., 1958. С. 194.

носимых со сторонами света и размещаемых, соответственно, в виде четырехугольника. Образ четырех мировых деревьев является развитием горизонтального аспекта мирового дерева, символизирующим стабильность и ритуал, а в Индии, в ряде случаев, социальное строение общества¹⁰⁸.

Анализ мифологических данных индийской традиции, параллели чему находятся и в Иране, показывает, что в них нашли отражение такие космогонические представления, которые по их месту в смысловой структуре мифологических комплексов принято связывать с так называемой «шаманской» символикой: трехчленная структура космического пространства, в котором посредствующую роль играет центральная зона. Образ мирового дерева синтезирует в себе все эти идеи,

4. Ритуальные эквиваленты мирового дерева

«Шаманская» космология обнаруживается уже в ведийских ритуальных комплексах. По мнению Б.Л. Огибенина, «для комплекса космогонических представлений сходной структуры... характерны определенные символы, которые находят свое отражение в ритуале, связанном с этими представлениями»¹⁰⁹. Из них, прежде всего, следует назвать «космический столп», опору неба, опору, поддерживающую Вселенную. Ригведа предлагает целую серию слов для его обозначения: *svaru*, *scambha*, *scambhana*, *drupada*. Из них приоритет принадлежит термину *scambha*- опора¹¹⁰. Особое развитие этот термин получает в Атхарваведе, где он обожествляется. В Скамбхе установлены все миры, он вошел в прошлое, и с ним совпадает будущее, в нем сосредоточены боги и люди, бессмертие и смерть¹¹¹. Скамбха рассматривается как источник всего сущего, как истинное (АВ X.7.25) Интересно, что в этом гимне Атхарваведы Скамбха рассматривается как творец Золотого зародыша - Мирового яйца, выполняющего функции, сходные с Мировым деревом, а также отождествляется с Пурушей - первоначальным существом и Брахманом.

Те же функции приписываются колонне неба, еще одному эквива-

¹⁰⁸Иванов В.В. Опыт истолкования... С. 95-96.

¹⁰⁹Огибенин Б.Л. Структура мифологических... С. 16.

¹¹⁰Oguibénine B.L. Sur le Symbolisme du type Chamamque dans le RV // Труды по востоковедению I. Тарту. 1963. С. 34

¹¹¹Елизаренкова Т.Я. Об Атхарваведе // Атхарваведа. Избранное. М., 1977. С. 42.

ленту самого пространства, в свою очередь тесно связанному с *paṅhi* - пупом мира (РВ 1.59.1). Кроме них в РВ существуют и другие дериваты: колонна, подпирающая трон Митры и Варуны, двух дирижеров мира, сидящих в его центре (РВ V.62.7.); ось Индры, которой он поддерживает два мира, как два колеса (РВ X.89.4); ритуальный столб, который имеет множество отростков, побегов и сравнивается со всей вселенной (РВ X.5.10). В образе ритуального столба - *уира* постоянно подчеркивается его тесная связь с деревом, лесом: он называется *vauaspati* - «господин леса», и с жертвой, которая привязывалась к нему (*уира-уи-* привязывать) при жертвоприношении и, таким образом, достигала мира богов (РВ Ш. 8.3). Представляется вероятным, что установление столба символизировало собой космогонический акт создания Вселенной. Таким образом, функции жертвенного столба в ведийской (индоиранской) традиции совпадают с функциями шаманских столбов у некоторых народов Севера¹¹².

Большое место в древнеиндийской традиции занимает концепция Брахмана-безличного универсального космического принципа, восходящего в своих истоках, по мнению В.Н. Топорова, к образу мирового дерева. Он предположил, что некогда под Брахманом понимался материальный предмет культового назначения типа арки, так как в Ригведе упоминаются «возрастающие брахманы», которых ведийские поэты создавали как «плотники (выгесали) колесницу» (РВ V.73.10). Подобные ритуальные предметы, символизирующие мировое дерево достаточно часто встречаются в мировой практике.

Одним из таких предметов мог быть *bavhis*, специальным образом уложенная на алтарь трава, имеющая особую семантику частей. На Бархис, во время жертвоприношения садились боги или жрецы, совершающие обряд. Сам алтарь, как известно, также представляет собой символ мирового дерева, располагающийся в центре мира, самом сакральной точке пространства. Следовательно, бархис также обладает сакральной силой, так как для мифопоэтического взгляда на мир характерно представление, что пространства, обладающие общим центром, в некоторых важнейших отношениях, дублируют друг друга¹¹³.

Алтарь - это место, где божественное соединяется с человеческим,

¹¹² Ogibenine V.L. Sur le Symbolisme... С. 35.

¹¹³ Топоров В.Н. О Брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 37.

центр пространства, где локализуется жертва, где проходит мировая ось и находится pavhi - "пуп земли". Дублирование признаков при описании и тождественность символики приводит к выводу об эквивалентности семантики Бархиса и алтаря. В Ригведе так дается описание Бархиса: «четырёхконая юница, прекрасно украшенная; на нес уселись две птицы, чья оплодотворяющая сила подобна бычьей, бог же принял там положенную часть» (РВ X. 114.3). Исходя из изоморфизма микро- и макрокосма, можно предположить, что под юницей подразумевается Вселенная в образе женщины. Следовательно, Бархис функционирует как горизонтальный аспект мирового дерева и Вселенной¹¹⁴. Подобные ритуальные эквиваленты мирового дерева хорошо известны из шаманизма народов Сибири. Их описание и их функции напоминают ведийский Бархис. Здесь можно вспомнить якутские ровдужные коврики "датур" круглой или квадратной формы, мансийские жертвенные покрывала "умана тор" с четырьмя колокольчиками по углам и изображениями всадников и солнца, эвенкийские четырехрадиусные коврики, изображающие солнце с рисунком оленя посередине, а также бубны с четырьмя делениями, символизирующие Вселенную¹¹⁵. Все эти предметы, как алтарь и Бархис отражают горизонтальный аспект мирового дерева.

Брахман, как и Бархис, - это ритуальный, обожествленный предмет; однако, если Бархис "растягивает пространство", то Брахман "возрастает", "Заполняет пространство снизу доверху". Следовательно, брахман выступает орудием космогонического акта, как и Бархис являясь местом, несущим богов. Эти сходства позволяют говорить о магико-религиозном тождестве Бархиса и Брахмана. С учетом же того, что Брахман часто называется смоковницей, деревом из которого построен мир (Кагха-Упанишада VI. 1), представляется возможным воспринимать Брахман, как вертикальный аспект мирового дерева¹¹⁶.

В этом плане выявляется постоянная связь Брахмана с образом дерева, растущего корнями вверх: "наверху (ее) корень; трехчленный Брахман, ветви - пространство, ветер, огонь, вода, земля и прочее. Это Брахман, зовущийся смоковницей" (Майтри-Упанишада VI.4). Кроме того, сохранилось

¹¹⁴Топоров В.Н. О Брахмане... С. 39.

¹¹⁵Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири, М., Л., 1954. С. 50, 116, 185, 190.

¹¹⁶Топоров В.Н. О Брахмане... С. 42.

и упоминание о двух брахманах: земном и небесном: перевернутое дерево - небесный брахман, а нормально растущее - земной. Такие двойные деревья рассматриваются в шаманских традициях Сибири, как тотемные столбы (сиденья тууру у эвенков), символизирующие смерть и жизнь. В них можно видеть отражение схемы, связанной с рождением и продолжением рода, благополучием, причем эта схема принципиально дуальна: парные деревья - мужское и женское. Так, у южных эвенков мужской и женский духи имеют каждый по своему дереву, а на них находятся души неродившихся детей в виде птиц¹¹⁷. В древнескандинавской мифологии происхождение людей связывается с оживлением богами двух деревьев: ясеня и лозы¹¹⁸.

Таким образом, вероятно в древней Индии Брахманом называлось сооружение ритуального назначения, сходного по функциям с жертвенным столбом уира: “Словно гуси, летящие сомкнутыми рядами, жертвенные столбы, пышно украшенные, пришли к нам, установленные певцами с восточной стороны, идут боги путем богов. Жертвенные столпы с (их) /насаженными/ вершинами, /установленные/ на земле, похожи на рога рогатых” (РВ Ш.8-10, пер. Б.Л.Огибенина). Такие столбы аналогичны конструкциям используемых в “шаманских” культурах Севера. Примерами их могут служить долганский былит - “облако”, олох - “сидение”, туснет туру - “не падающее стояние”, являющиеся разновидностями так называемого “шаманского” дерева.

Одна из таких конструкций - шест, увенчанный плоскостью из трех досок в виде столешницы, на ней деревянное изображение птицы. На самом шесте имеется три нарезки, а на задней и передней грани вырезано четыре лица. Вся композиция состоит из девяти таких шестов. Более сложные композиции представляют четыре шеста, на которых лежит столешница с “господином птиц” - орлом на ней. Пятый, самый высокий шест проходит через середину столешницы. Такие сооружения, например эвенкийские двойные тууру или античные арки, представляли ритуальные варианты мирового дерева.

Аналогичной символикой обладал и древнеиндийский Брахман. Одиночный Брахман - колонна или ритуальный столб и более сложный, спаренный вариант - двойной Брахман, врата Брахмана¹¹⁹. На перекладине

¹¹⁷Василевич Г.М. Эвенки Л., 1969. С31

¹¹⁸Иванов В.В. Опыт истолкования... С.61.

¹¹⁹Тоиоров В.Н. О Брахмане... С. 70.

или крыше, вероятно, располагались либо птероморфные символы, либо антропоморфные фигурки богов: “Как для отца, сотворили они для него (Индры) место для (сидения), творящие благо (для него), увидели высокое сверкающее (сидение)Г (РВ III.31.12). Сходство с сибирскими аналогами ощущается даже на лексическом уровне: “олох” - сидение.

Ощущается аналогичность и на смысловом уровне. В древнеиндийской культуре Брахман - нечто абсолютное, великая сакральная и ритуальная тайна¹²⁰. Так в тувинской ритуальной практике при камлании над больным сооружалась конструкция “сузук”, представляющая из себя листовичный ствол в рост человека, очищенный от коры и окрашенный красной краской, на верхнем конце его вырезали девять сучковидных отростков. Возле столба делали П-образное сооружение (врата Брахмана?). Однако слово “сузук” имело и другое значение - “вера”, “религия”¹²¹.

Традиция сооружения аналогичных Брахману ритуальных сооружений, в которых соединялись вертикальный и горизонтальный аспекты мирового дерева, возможно, реализована и в виде раннебуддийских скальных молитвенных залах - чайтьях. Существует гипотеза, по которой чайтьи являются перенесением в камень изначально деревянных сооружений, половов-покрытий, опиравшихся на четыре столба. Аналогичные навесы служили в ритуальной практике и у славян¹²².

Существование аналогичных конструкций обнаруживается и в ритуальной практике скифских племен. В скифских погребениях достаточно часто встречаются бронзовые или железные предметы, снабженные, как правило, прорезными бубенцами или подвесными колокольчиками и украшенные в верхней част и зооморфным или реже антропоморфным изображением - навершия. По мнению Е.В. Переводчиковой и Д.С. Раевского навершия насаживались на ритуальные вертикальные объекты: столбы погребальной камеры, четырехугольная конструкция которой мыслилась как символ мирового дерева в горизонтальном аспекте, а столбы - как четыре опоры мира. Прямой аналогией подобным камерам являются и тагарские ложа.

¹²⁰Bhattacharyya N.N. History of Indian cosmogouical ideas. New Delhi, 1971. P. 34.

¹²¹Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 162-163.

¹²²Гусева Н.Р. Индуизм. М., 1977. С. 202.

столбы конструкции которых рассматривались как путь, по которому умерший попадает в царство мертвых.

В тоже время несомненно, что большинство наверхий связано с предметами конского убора. Здесь нужно вспомнить о ритуальных столбах уира, к которым привязывалось жертвенное животное. Из текстов Ригведы становится ясным наличие у жертвенных столбов особо выделенных верхушек - «рогов», которыми вполне могли быть наверхия. Это подтверждается зооморфной символикой отдельных частей мирового дерева, которая совпадает с декором наверхий: птицы, олень. Кроме того, наверхия часто украшаются изображением дерева, а рога стилизуются под ветви¹²³. В древней Индии такие столбы назывались Альвауира, т. е. «столб к которому привязывается жертвенная лошадь». Прямой аналогией этому является название бурятской священной березы - Азарга-Сэргэ (жеребец-столб)¹²⁴. Вообще связь мирового дерева с лошадыю является широко распространенным мифологическим представлением.

Что же касается меньших по размерам наверхий, то они, скорее всего, использовались в качестве детали священного, шаманского посоха¹²⁵. Известно, что во многих традициях важнейшие атрибуты шаманской практики символизируют все явление целиком¹²⁶. Это можно видеть и на примере посоха или жезла, представляющего сложный по семантике и составу предмет, отражающий идею о трехчленности Вселенной, о центральном связующем звене - мировом дереве, по которому путешествует шаман. Посох мыслился также как лестница или ездовое животное.

Представление о ездовом животном, отражавшееся в системе зооморфного декора посоха¹²⁷, находит полное соответствие в скифских наверхиях. Изображенные на них животные, очевидно, выступают в качестве духов-помощников. При этом становится понятной и роль колокольчиков, музыкального украшения наверхий, которые могли использоваться как одно из средств достижения экстаза, а, следовательно, установления контакта

¹²³Переводчиком Е.А., Раевский Д.С. Еще раз о назначении скифских наверхий // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981. С. 49.

¹²⁴Ксенофонов Г.В. Хрестос... С. 4.

¹²⁵Вакай К. Scythian rattles in the Carpathian basin & their eastern connections. Budapest, 1978.

¹²⁶Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. С. 239.

¹²⁷Иванов С.В. Скульптура народов севера Сибири XIX - первой половины XX века. Л., 1970.

между зонами Вселенной. Существование таких жезлов-посохов зафиксировано и в других индоиранских традициях¹²⁸.

Одним из таких предметов мог быть Ваджра - космический столп, орудие упорядочивания мироздания. Я.Б. Васильков считает, что мифической Ваджре соответствовал некий материальный предмет, вроде погремушки-колотушки сибирских шаманов¹²⁹. Сделанная из человеческих костей Ваджра, действие которой ассоциировались с ударами грома, могла быть, в саной из ипостасей, погремушкой из двух человеческих черепов со вставленной между ними рукоятью, до сих пор применяемой в тантрических ритуалах Тибета и Непала. При таком понимании Ваджры смысловая параллель Ваджра-уира, часто встречающаяся в ведийских текстах, находит полную аналогию в параллели шаманский бубен - шаманское дерево¹³⁰. Таким образом, колотушка-погремушка, ритмом которой шаман вводится в экстаз, дерево, по которому он поднимается на небо, отождествляются по общей функции - посредничества. Следует подчеркнуть, что бубен и колотушка в сибирских традициях часто используются как оружие шамана в борьбе со злыми силами, переключаясь в этом плане с мифологической ипостасью Ваджры¹³¹.

Еще одним ритуальным предметом подобного рода мог являться жезл Брахмана - Brahmadanda, название которого этимологически восходит к обозначению песта или мачты¹³². По своим функциям этот жезл представляется аналогичным шаманскому посоху. Как и последний, Brahmadanda символизирует вертикальный аспект мирового дерева. Бубен и посох в шаманских традициях Сибири выступают как два различных аспекта мирового дерева, по типу Бархис - Брахман. Представляется, что эти жезлы-посохи были связаны с ритуалом, основанным на концепции мирового дерева. В этой связи интересна гипотеза В.Н. Топорова, по которой термин Брахман является родственным древнеиндоевропейским корням *blaz/blöz*, обозначающих ритуальное говорение жреца в состоянии экстаза. Как известно,

¹²⁸Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды... С. 49.

¹²⁹Васильков Я.Б. Происхождение сюжета Кайратапарвы // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 139 - 159.

¹³⁰Там же. С. 149.

¹³¹Потапов Л.П. Шаманский бубен качинцев // СМАЭ, т. XXXVII. Первобытная культура и мифология. Л., 1981. С. 127.

¹³²Топоров В.И. О Брахмане. К истокам концепции... С. 67-68.

данный термин сейчас используется для большого класса ритуальных деятелей и, таким образом, может являться развитием более раннего слова *blazman*, определявшего человека, совершавшего ритуальное экстатическое говорение вблизи мирового дерева, или его ритуальной аналога. Словесная часть такой службы, а также основные ритуальные действия также носили название Брахман.

5. Микро и макрокосм

Идея изоморфизма микро- и макрокосма, человека и Вселенной, составляла одну из важнейших характеристик космологии шаманского культурного комплекса. Человек рассматривался как один из крайних ииостасных элементов космологической схемы¹³³. Его состав, плоть, в конечном счете, восходят космической материи, которая, отложившись, легла в основу стихий и природных объектов. Естественно, поэтому, что во многих космологических схемах шаманского типа встречается тождественность образов человека и мирового дерева. Так у кетов, селькупов, якутов и других сибирских народов образ шамана часто заменяет на шаманских бубнах изображение мирового дерева. Можно вспомнить и о чередовании древесных и антропоморфных изображений в буддийском искусстве¹³⁴.

Вероятно, такое явление связано с космогонической ролью жертвы. Жертвоприношение привязывается к тому моменту, когда, в соответствии с циклической концепцией времени, космос возвращается к своему прежнему недифференцированному состоянию хаоса и особый ритуал должен заново воссоздать из хаоса космос со всеми этапами его становления.

Основа такого ритуала состояла в назывании жрецом частей жертвы в определенном порядке, соответствующем порядку становления мира. Каждый жрец должен был знать определенные правила отождествления частей жертвы и космоса. Этот ритуал совершался во время критической точки - перехода от старого года к новому - и сопровождался словесными поединками жрецов-поэтов, во время которых они обменивались загадками об элементах космоса и порядке отождествления. Такие тексты являются универсальными явлениями, характерной чертой которых выступает их связь

¹³³Топоров В.Н. Первобытные представления о мире... С. 14.

¹³⁴Топоров В.Н. К реконструкции некоторых мифологических представлений // НАА, 1964, № 3. С. 109.

с мировым деревом. Ритуалы проводятся в специальном месте - сакральном центре, часто у специального ритуального объекта, символизирующего мировое дерево. Brahmodya - говорение вокруг Брахмана, является одним из примеров таких текстов.

Космогонические функции жертвы и мирового дерева пересекаются в образе ритуального столба, к которому привязывалась жертва, и по которому она возносилась к богам. Сам жертвенный ритуал можно рассматривать как актуализацию структуры мира, повторение акта творения. Жертва - "яджна" становится одним из космогонических начал, необходимых как для поддержания и сохранения упорядоченной Вселенной, так и для ее сотворения.

К этому же типу принадлежит широко распространенный мотив создания мира из тела гиганта: так в скандинавской мифологии бог Один и другие боги убивают великана Имира и из его тела создают мир. В этом образе, так называемого "гротескного тела"¹³⁵, космического человека находит свое наглядное отражение зависимость людей от природы и невозможность осознать ее в качестве объекта. Связь человека и природы была неотъемлемой частью архаического сознания, в "котором отсутствовала четкая противоположность между человеческим телом и остальным миром и переходы от одного к другому представлялись текучими и неопределенными"¹³⁶.

В основе мифа о разделении «Гротескного тела» без сомнения лежат человеческие жертвоприношения. В индийской мифологии в виде исходной жертвы рассматривается первозданный гигант Пуруша. В знаменитом гимне Пурушасукта (РВ X.90) описывается сотворение Вселенной посредством его жертвоприношения, части тела Пуруши становятся частями Вселенной: голова - небом, пуп - воздухом, ноги - землей, из его души происходит луна, из глаз - солнце и т. д. В иранской традиции также имеется апокрифическая версия о сотворении мира из космического тела. Имеется и манихейский миф о создании неба из шкур погибших демонов, гор из их костей, земли из их мяса¹³⁷. В этой же связи можно вспомнить распиленного на две части Йиму (Йима=Йнмир)¹³⁸.

¹³⁵Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 381.

¹³⁶Гуревич А.Я. Категория средневековой культуры. М., 1972. С. 41.

¹³⁷Меястинский Е.М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971. С. 101.

¹³⁸Рапопорт Ю.А. Космологический сюжет на ХорезмшЗских сосудах // Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977. С. 67; Топоров В.Н. О структуре... С. 24.

Эмиль Бенвенист предлагал в таком же ключе толковать сообщение Плутарха (Исида и Осирис 47) о том, что Ормазд, сотворенный из света, утроил себя и удалился при этом от солнца на расстояние. Ученый указывает, что речь идет о сотворении трех небесных сфер из собственного тела Ормазда, каковым и стал небосвод¹³⁹.

Особый интерес вызывает космогонический текст VI пехлевийского ривайята Датастан-и-Деник: «/1/ относительно способа каким, и субстанции, из которой было создано небо. /2/ был некий инструмент, подобный пламени огня, чистого в свете; он был создан из бесконечного света; /3/ и из него все творение было создано; и, после того, как он был создан, он был помещен в тело; и три тысячи лет он содержался внутри тела, и он постоянно рос и становился лучше. Затем он образовал одну за другой все (вещи) из своего тела. /4/ первым небо было создано из его головы Ормазд помешался внутри него со своим творением. /5/ И земля была создана из его ног... /13/ и растения были созданы из его волос.../26/ и огонь был сотворен из его духа, и сияние его было создано из бесконечного света»¹⁴⁰. Этот отрывок вызывает поразительные аналогии с Пурушасуктой и позволяет с полным основанием говорить о существовании в иранской традиции представления об изначальном космосе как о прасуществе, разделение которого приводит к образованию частей мироздания. Данные других индоевропейских мифологий позволяют говорить об общиндоевропейском характере такого рода представлений.¹⁴¹

По мнению Р.К. Ценера в этом существе необходимо видеть бога Зрвана. В своей работе он анализирует сообщение армянского писателя V века н.э. Езника, излагающего древнеиранский миф о Зрване. Согласно этому мифу, Зрван - изначальное существо, посредством длительных жертвоприношений добывается рождение сына, который смог бы осуществить творение мира. Сын, Ормазд, рождается из него и Зрван предлагает ему совершить новое жертвоприношение¹⁴².

Раскрыть смысл этого туманного мифа помогает третья глава Бунда-

¹³⁹Benvertiste E. The Persian religion according to the Chief Greek texts. Paris. 1929. R 97.

¹⁴⁰Цит. По кн.: Zaehner R.C. Zurvan. A zoroastrian dilemma. Oxford, 1955. P. 364 - 367.

¹⁴¹Lincoln B. Myth, cosmos & society. Cambridge Mass.. 1986. P. 170.

¹⁴²Zaehner R.C. Zurvan. A zoroastrian... P. 72.

хишна, где рассказывается о том, что Ормазд сотворил какого-то «духа жертвоприношения» и посредством жертвы «все творение было сотворено». Р.К. Ценер считает, что этой жертвой был бог Зрван, в результате жертвоприношения, расчленения которого и был создан космос. Отсюда становится понятным значение того жертвоприношения, которое Ормазд сотворил для Зрвана¹⁴³. Таким образом, Зрван становится аналогом Пуруши, вселенской жертвой, посредством которой боги сотворили мир: «Вокруг него положили семь поленьев, трижды семь поленьев было приготовлено, когда боги совершили жертвоприношение, связывали пурушу как жертвенное животное» (РВ X.90.15),

Неслучайно, что в индийской мифологии Пуруша трактуется как образ Вселенной (Мундака-Упанишада, II, I), а Вселенная представлялась в образе человека: «огонь - уста, земля - стоны, солнце, луна - глаза, небо - голова, страны света - уши, вода - пот; пространство с четырьмя направлениями - тело» (МхБх III, 12965).

Большое значение образ Пуруши имеет в геомантике. У древних индоевропейцев жилище мыслилось как модель Вселенной и естественно, поэтому, что оно часто ассоциировалось с деревом: колонны — стволы, дверные косяки - ветви и т.д. В Маркандея-Пуране (49. 15.34-35) говорится: «живя в горах и на берегу моря, люди не имели жилища. Так как деревья были их первыми домами. Люди стали строить свои дома по подобию их (деревьев)». Особое сакральное место в них отводилось центральному столбу, соотносимому с Ваджрой, мировым космическим принципом – «ритой» и Пурушей. Строительству начиналось с того, что после вычерчивания двух линий, т. е. установления пространственных направлений в центре совершалось жертвоприношение. Первоначально строительной жертвой был человек — Пуруша, которого впоследствии заменила рисованная на грунте антропоморфная фигура. Пиктографический образ Пуруши лежит в основе космической диаграммы мандалы, которая являлась основой построения всякой конструкции, первой и обязательной частью всех представлений по архитектуре.

В буддизме мандала - диаграмма Вселенной или карта космоса воспринималась как горизонтальный аспект мирового дерева, тесно связанный с центром. Она изофункциональна алтарю, является местом, куда для

¹⁴³Zaehner R.C. Zurvan. A zoroastrian... P. 140.

чудес спускаются боги. Мандала соответствует шаманскому бубну, также содержащему карту Вселенной.

Пуруша часто связывается с эквивалентами мирового дерева: скамхой (АВ Х.7.25.), Брахманом (Шветашватара-Упанишада III, 7 - 9), более того, Пуруша сам является его эквивалентом. В индийской литературе нередки случаи антропоморфизации деревьев, а иногда человека прямо отождествляется с деревом: “человек подобен дереву, владыке леса, его волосы - листья, его кожа - кора снаружи, кровь, текущая из его кожи — это сок, текущий из коры, его кости - древесина внутри, его мозг подобен сердцевине” (Брихадараньяка-Упанишада III. 9. 28 - 29) - такие представления можно с полным основанием считать универсальными. Так у греков, в частности, Дионис ассоциируется с деревом. Подобно некоторым божествам, он назывался “тот, кто живет в дереве”, и почитался в виде ствола дерева или деревянного столба; известен мраморный рельеф, на котором бородатая голова Диониса вырастает из дерева. В индийской традиции в аналогичной роли выступает Рудра-Шива, жилищем которого является дерево.¹⁴⁴ В шаманских культурах Сибири нередко ритуальным эквивалентом мирового дерева придавали черты антропоморфизации. Нивхи оставляли у священной ели ветки посередине, символизирующие руки, а на стволе помещали изображение человеческого лица¹⁴⁵.

Однако наиболее архаическим представляется образ женщины у мирового дерева и отождествление мирового дерева с женщиной. Такие мифологемы можно легко обнаружить как в ведийской литературе (РВ I. 164.20-22), так и в представлениях других индоиранских народов, например в скифском искусстве¹⁴⁶. В Ригведе мировое дерево сравнивается с рожавшей женщиной (РВ V.78), а из текста гимна РВ X. 114.3 следует, что мировое дерево - опора солнца, служит воплощением женщины - богини - матери. Связь между женщиной и деревом устойчивый сюжет индийских сказок: особенно показателен образ Якши - духа дерева, имеющего женское имя¹⁴⁷. Ясно прослеживается и мотив полового общения женщины и дерева, зачатие

¹⁴⁴Hopkins E.W. Mythological aspects of trees & mountains in the Great Epic // JAOS. 1910, N 4. P. 352.

¹⁴⁵Таксаи Ч.М. Шаманство у нивхов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири, Л., 1982. С. 171.

¹⁴⁶Кузьмина Н.Б. О семантике изображении на Чертомлыкиной вазе // СА. 1976. № 3. С. 71.

¹⁴⁷Иванов В.В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов / Проблема истории языков и культуры древней Индии. М., 1974. С. 83.

ребенка от дерева¹⁴⁸. Широко распространен обычай обручения с деревом, так в Бенгалии жених и невеста порознь обручаются с разными деревьями, и лишь затем друг с другом¹⁴⁹.

В.В. Иванов выдвинул предположение, что первоначально обряды, совершаемые у дерева, например, жертвоприношения, рассматривались как ритуальный брак. Эти обряды, сходные у шаманов Сибири, арауканских племен Южной Америки и индоиранцев, возможно, отражают тот архаический пласт психики, который закреплен в шаманских ритуалах. Так арауканские шамански выходят замуж за священное дерево, во время посвящения шаманского дерева-лестницы. Причем этому дереву придают антропоморфную форму. Во время ритуала, шаманка совершает медленное восхождение по лестнице, символизирующее восхождение на небеса¹⁵⁰.

Следы человеческих жертвоприношений, тесно связанных с образом мирового дерева, легко обнаруживаются в древнеиндийской традиции. В пещерах Бхаджа (III-II вв. до н. э.) видны два или три человека, повешенные в ветвях, во многих джатаках упоминаются человеческие жертвоприношения якшам - духам или богам деревьев. Ритуальные отпечатки рук, сделанные красной краской, можно также рассматривать как замену или след человеческих жертвоприношений. Махабхарата содержит описание человека, висящего вниз головой (Мхбх. XI. 5.3 - 24). Аналогичным образом описывается Один в скандинавской мифологии, висящий на мировом дереве Иггдрасиль: "Знаю, висел я в ветвях на ветру девять долгих ночей, пронзенный копьём, посвященный Одину, в жертву самому себе же на дереве том, чьи корни сокрыты в недрах неведомых" Это мучение Одина можно истолковать как саможертвоприношение, сравнимое с саможертвоприношением Пуруши. В.В. Иванов рассматривает такое саможертвоприношение как шаманский обряд, направленный на достижение экстаза (ритуальной смерти)¹⁵¹.

Таким образом, в религиозной индоиранской традиции выявляется устойчивая тождественность функций жертвы и мирового космического дерева: 1) локализация жертвы в центре Вселенной; 2) осуществление коммуникации

¹⁴⁸Hopkins E.W. Mythological aspects of trees & mountains in the Great Epic // JAOS. V. 1910. N 4. P 351.

¹⁴⁹Литвинский Б.А. Семантика древних верований... С. 107.

¹⁵⁰Иванов В.В. Опыт истолкования... С. 85.

¹⁵¹Там же. С. 122.

между космическими зонами. В.Л. Огибенин высказывал мнение,¹⁵² что символизм жертвенного столба объяснялся наличием возле него жертвы, а впоследствии был переосмыслен таким образом, что установка столба стала сама по себе космогоническим актом. Космические функции жертвы, следовательно, переходят к ритуальному столбу. Однако универсализм и древность концепции мирового дерева заставляют предположить скорее образный процесс. Установление ритуального столба само по себе символизирует отделение неба от земли и установление новой Вселенной, и в том плане действительно является действием тождественным акту жертвоприношения, космогонические функции которого относятся к более позднему времени¹⁵³.

Первоначальным было, вероятно, принесение человеческой жертвы, однако после его заменило жертвоприношение животного, хотя в исключительных случаях и позднее в качестве жертвы выступал человек. В Брахманах зафиксирован иерархический ряд жертв: человек - конь - бык - баран - козел. Но человек и лошадь объединяются в одну категорию, ибо в пищу можно было употреблять только трех последних животных (Айтарея-Брахмана 6.8).

Человек и лошадь как жертвы соотносились в Индии с высшими социальными рангами, в частности с царской властью. При вступлении царя на престол совершалась Ашвамедха, в результате чего царю всю жизнь была обеспечена полнота его царского достоинства. Конские жертвоприношения и особая, сакральная роль коня восходят к общеиндоевропейскому пласту мифологии¹⁵⁴. Четко прослеживается связь коня с мировым деревом: лошадь рассматривается как Вселенная, части жертвенного животного соотносятся с природными стихиями. (Брихадараньяка-Упанишада I.I). Такая замена человека конем в космологических текстах отражает собой замену человека конем при жертвоприношении. В религиозных текстах неоднократно подчеркивается трехчастность коня, с каждой из его частей соотносится один из видов благополучия: голова - духовная энергия, середина - физическая сила, хвост - скот, а при отсечении каждой части жертвенного животного произносились соответственно мистические имена Земли, Ат-

¹⁵² Огибенин В.Л. Структура мифологических текстов Ригвелы. М., 1968. С. 17.

¹⁵³ Bhattaobaryya N.N. History of Indian cosmogonical ideas. New Delhi. 1971. P. 8.

¹⁵⁴ См. Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1977. С. 28-46.

мосферы и Неба. Следовательно, тождественность коня как жертвы с мировым деревом представляется очевидной.

Как уже отмечалось выше, обряд принесения в жертву понимался как священный брак с деревом. Таким же ритуальным браком можно считать возлежание жены царя с убитым животным при ашвамедхе¹⁵⁵. Такие обряды, очевидно, были характерны для всего индоиранского мира: в скифских курганах нередки случаи захоронения женщины с лошадей¹⁵⁶. Как священный брак можно толковать и жертвоприношение коня при восхождении на царство.

Тесная связь мирового дерева и лошади отразилась и на лексическом уровне: «ашватгха» - от «ашва» - конь. В.В. Иванов, исходя из первичности ритуала по отношению к мифу, считает возможным рассматривать зооморфные символы частей мирового дерева как пережитки древнего ритуала принесения в жертву соответствующих животных. Эти жертвоприношения соотносились с определенными ритуальными и социальными группами¹⁵⁷. Здесь можно вспомнить о широком распространении мотивов о козле как жертве до коня и образе козла у мирового дерева (Ажа Экапад), а также о скифских оленях, рога которых изображаются как ветви деревьев. Эта гипотеза хорошо согласуется с предположением В.Н. Топорова, по которому символика мирового животного в верхнем палеолите предшествует символике мирового дерева. В архаических ритуалах можно установить определенную иерархию звериных и растительных мотивов: человек может сочетаться с каждым из таких символов, но при этом удается исторически проследить связь человека именно со звериным символом, и звериного символа с растительными, в частности, деревом. Представление же человека деревом, выводится из этих жилых связей¹⁵⁸.

Сюжет двух птиц на вершине мирового дерева отражает представление о брачных классах и о запретах на нарушение брачных правил. Здесь можно вспомнить о двух птицах, сидящих на Бархисе, но особенно интересна постоянная связь этих птиц с Ашвинами, божественными близнецами, тесно связанными с небом и выкормленными иод мировым деревом (или

¹⁵⁵Иванов В.В. Опыт истолкования... С. 99.

¹⁵⁶Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства... С. 37-40.

¹⁵⁷Иванов В.В. Опыт истолкования... С. 116.

¹⁵⁸Топоров В.Н. К происхождению некоторых палеолитических символов // Ранние формы искусства. М., 1972.

самим мировым деревом: "пусть оно дает молоко для Ашвинов")¹⁵⁹. Однако уже в их имени заключено свидетельство их связи и с лошадьми. Сами божественные близнецы соотносятся с двоичными символическими противопоставлениями (РВ I. 164.27) - несимметричность птиц соответствует неравнозначности близнецов, один из которых ассоциируется с лошадью, другой с быком, т.е. с животными, входящими в иерархический жертвенный ряд и соответствующими различным социальным рангам. Следовательно, четко выявляется соотнесение Ашвинов с животными - ритуальными классификаторами при мировом дереве. Эти животные позднее рассматриваются как помощники шамана, которых он используется для проникновения в те сферы Вселенной, которые они обозначают.

Интересные свидетельства, подтверждающие это предположение, содержит Ригведа. Специальный гимн, посвященный погребению коня, описывает его летящим на третьем небе, мчащим в полете тело умершего на вечное пастбище в обитель Ямы и Варуны (РВ X.56). С этой же целью совершались жертвоприношения коней при погребении царей и знатных воинов у восточно-иранских племен¹⁶⁰. Таким образом, в этих ритуалах конь выполняет функцию психопомпа, посредника между миром живых и небесной обителью предков. Характерно, что шаманы алтайских народов во время камлания пользовались специальным посохом – «кам» символически изображающим священного коня. Именно благодаря «каму» шаман совершает путешествие на небо, выступая посредником между землей и небом¹⁶¹.

Однако, использование коня в роли медиатора, как и вообще культовая роль коня, как эквивалента мирового дерева, является особенностью индоевропейских (ностратических) народов. В различных культурных традициях в качестве помощника шамана и эквивалента мирового дерева выступают другие копытные животные, так у ряда сибирских народов функции коня выполняют олень, лось и т. д.¹⁶². В то же время универсализм подобных концепций подтверждается наличием в греческой мифологии образа "хозяйки зверей", архаического образа, по семантике точно соответствующего

¹⁵⁹Иванов В.В. Опыт истолкования... С. 136.

¹⁶⁰ Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства... С. 41.

¹⁶¹ Esin B. The horse in Turkic art // CAJ. 1965. Т. X. P. 3-4.

¹⁶²См. например: Потапов Л.И. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнофафия народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск. 1978.

сибирским хозяйкам зверей, а также иранской “хозяйки благоденствующих коней” - Dvvaspa, которую сопровождали двое мужчин на лошадях¹⁶³.

Изображение птиц и их особая роль в шаманских представлениях - широко распространенный архетип. Гораздо более специфический образ: птица - конь, который также, видимо, восходит к индоевропейской древности (Апвины в Индии, Диоскуры в Греции). Возможно, этот образ можно толковать как зооморфного духа помощника шамана, с помощью которого он совершал путешествия в верхний мир: конь как символ середины и Вселенной вообще, птица - символ неба. В таком случае становится понятной и семантика образа фантастического коневидного грифона, очень популярного в искусстве сако-массагетских племен. Аналогичные изображения конских грифонов часто встречаются на территории Иранского плато (конец II тысячелетия - начало I тысячелетия до н. о.)¹⁶⁴.

Образ, соединяющий в себе черты хтонического грифона¹⁶⁵ и коня - медиатора космического пространства, можно, по нашему мнению, рассматривать в качестве духа-проводника умерших в мир предков, или помощника шамана, осуществляющего коммуникацию между нижним передним мирами. Аналогичным образом представляется возможным трактовать семантику маски из Пазарыкских курганов, подтверждением чему могут служить и условия их находок в погребальных сооружениях.

6. Мировое дерево как путь

Одним из важнейших аспектов концепции мирового дерева являлось представление о нем, как о пути, соединяющем небо и землю, людской мир и мир богов (или предков). В Индии, как и в ряде шаманских традиций, это особенно очевидно в отношении жертвенного столба - уира. Надо заметить, что представление о дереве как о средстве коммуникации не только противоречит, но и наоборот исходит из представления о мировом дереве как опоре мира. В ведийской литературе широко распространен эпитет богов: «делатель пути», «создающий свободный путь» (РВ1П. 33.10,17). Формула «делать путь» является тождественной основному космогоническому

¹⁶³Иванов В.В. Опыт истолкования... С. 137.

¹⁶⁴Кузьмина Е.Е. Распространенно коневодства... С. 28-33.

¹⁶⁵Goldman B. The development of the lion-griffin // AJA. 1960. V. 64. N 4. P 327.

акту, фиксирующему разделение неба и земли и создание космоса. Ритуальный смысл имеют и термины; *patha*- “путь”, *adhavan*- “дорога”. Существенно, что во многих сибирских языках, например, тунгусско-манчжурских, дерево называется дорогой или путем¹⁶⁶. Широко распространено представление о шаманском дереве как о дороге, по которой шаман или его молитва восходит к небу¹⁶⁷. Так, например, кеты графически изображают шаманские деревья в виде дерева, начинающегося на земле и достигающего неба¹⁶⁸. Аналогичные представления можно обнаружить в Индии, где источниками зафиксированы обряды, символизирующие восхождение священного царя, жреца на небо к богам.

Представление о ритуале как дороге или пути отражено и в названии сакральных лиц у индоевропейцев: “адхаварью” - делающий дорогу, “понтифекс” - мостящий мост¹⁶⁹, “тиртханкар” - организующий брод. Мост в мифологии выступает как образ связи между разными точками сакрального пространства и изофункционален пути, шаманской дороге как мировому дереву. Мощение моста рассматривается как максимальное благо. Особый ритуал постройки моста, совершенный особыми жрецами-мостовщиками на рубеже года, открывает путь из старого пространства и времени к новому, из одного цикла в другой. Этот ритуал можно рассматривать как основной космогонический акт. А сам мост рассматривать как образ, изоморфный мировому дереву. Иногда воздвигнутый мост украшался деревьями и птицами. Известны случаи вертикальных мостов, соединявших землю и небо; радуга - небесный мост, соединяющий человека с богом. В таком контексте образ жреца (шамана), воздвигающего мировое дерево (пест, столб) и путешествующего по нему на небо, совпадает с мифологическим образом строителя моста¹⁷⁰.

Вертикальный мост, ведущий из одного мира в другой не всегда направлен в верхний мир. Часто он направлен в нижний мир (дерево нижнего

¹⁶⁶Штернберг Л.Э. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 123.

¹⁶⁷ Там же. С. 124.

¹⁶⁸Алексеев Е.А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981, С. 103.

¹⁶⁹Иванов В.В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Ученые записки Тартусского ун-та, ТЭС (IV). Тарту, 1971. С. 47.

¹⁷⁰Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 177

мира в шаманских традициях). У моста в нижний мир нередко стоит зооморфный страж. Примером такого моста является мост Чинват древнеиранской мифологии, «по которому должен пройти каждый человек, чья душа спасена, и каждый человек, чья душа проклята». Здесь, на этом мосту творят свой суд Митра, Сраошаи Рашна. Спасенный проходит по мосту, который становится широким, а "затем с первым шагом он вступает (на небеса) благих мыслей, со вторым - (на небеса) благих слов и с третьим - (на небеса) благих деяний, а с четвертым шагом он достигает бесконечного света, который все блаженство.... И навечно он обитает со святыми божествами в полном блаженстве во веки веков"¹⁷¹. Если же душа проклята, то демон смерти уводит ее в преисподнюю, где она проходит три уровня Ада и предстает на четвертом перед лицом самого Ахримана¹⁷².

Из выше сказанного ясно видна функция моста как связывающего звена между верхним и нижним миром. Как известно, во многих шаманских традициях основной функцией шамана является функция психопомпа, проводника душ. В качестве дороги шаман использовал мировое дерево, по которому он отводил души в мир предков.

В родственной иранской - индийской традиции душа уходит в царство вечного света по тропе, проложенной предками ("путь предков"), которых она находит на высших небесах, блаженствующих под эгидой Ямы, царя мертвых, и пирующих с богами: "Ступай, ступай по древним путям, где прошли до нас предки. Ты увидишь двоих блаженных властителей - Яму и бога Варуну" (РВ X. 14.7). Особенно показательно, что мир предков расположен в ветвях дерева, в кроне которого Яма пирует с богами. Таким образом, мир предков локализуется на небесах, а сходство в описании индийской и иранской эсхатологии позволяет отождествить путь предков и мост Чинват, выполняющие одну и ту же функцию мирового дерева. Однако уже в Ригведе путь предков отличается от пути богов, а мир богов противопоставляется миру предков¹⁷³, что может соответствовать концепции двух Брахманов и двум мировым деревьям сибирских шаманских культур.

¹⁷¹Zaehner R.C. The teachings of the Magi, a compendium of Zoroastrian beliefs. L., N.Y. 1956. P.133, 137.

¹⁷²Дрезден М. Мифология древнего Ирана // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 361.

¹⁷³Орман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. С. 93-94.

Представление о пути предков связываемое с концепцией мирового дерева, было свойственно и другим индоиранским народам, например скифам. Именно так можно проинтерпретировать находки в скифских погребальных комплексах лестниц¹⁷⁴ - символов пути и мирового дерева, широко используемых в шаманизме различных народов¹⁷⁵.

Подводя итоги, можно сделать вывод о наличии в индоиранской религиозной традиции общих космологических представлений древнейшего шаманского комплекса. К нему относятся: 1) трихотомия Вселенной; 2) особая посредствующая роль центральной зоны; 3) изоморфизм микро и макрокосма, объединенных в особой концепции мирового дерева, пронизывающей все сферы жизни первобытного человека. Нельзя, конечно, не принимать во внимание местных субстратных неарийских народов, контакты которых с индоариями велись достаточно интенсивно. Так, например, на символику мирового дерева в древнеиндийском словесном и изобразительном искусстве могли повлиять сходные мотивы, обнаруживаемые в памятниках древнейшей индийской цивилизации - Мохенджо Даро и Хараппы¹⁷⁶. Устойчивый образ мирового дерева занимает большое место в шаманской идеологии ряда племен Центральной и Южной Индии¹⁷⁷, взаимодействие с которыми происходило в период сложения ведийского канона. Однако, исходя из универсальности концепции мирового дерева, а также из сравнения символики соответствующих гимнов Вед и архаических памятников других индоиранских традиций нельзя сомневаться в том, что данный образ существовал уже на индоиранском (индоевропейском) уровне развития духовной культуры. Следовательно, сходство космологических представлений шаманских традиций и индоиранцев, нашедшее отражение в Ригведе и Авесте, кажется теперь очевидным. Хотелось бы подчеркнуть, что исследования виднейших индологов подтверждают тот факт, что "шаманская" символика принадлежит к основному символическому фонду древнеиндийской мифологии¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Завитухина М.Н. Пазарык - древняя самобытная культура алтайских кочевников // Курьер Юнеско, № 1. С. 31.

¹⁷⁵ См. например: Ревуенкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980

¹⁷⁶ Иванов В.В. Эстетическое наследие древней и средневековой Индии // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 14.

¹⁷⁷ Rahman R. Shamanisrie & related... P. 736-740.

¹⁷⁸ См. например: Kuiper F.B.J. The bliss of Asa // III. 1964. Vol. VII. N 2. P 106-118.



Глава II РИТУАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ШАМАНИЗМА

1. Ритуал и мифология

Ритуальная практика играет важную роль в шаманизме, определяет весь шаманский комплекс. Ведь именно в специальном ритуале происходит осуществление, реализация связи между тремя космическими зонами, составляющей идеологическую базу шаманизма. Такие шаманские ритуалы, получившие в литературе название камлание (*session*) нередко рассматривались как специфическое “шаманское” явление, г. е. явление, присущее только народам Севера Евразии¹⁷⁹. Часто подобные ритуалы прямо отождествлялись с шаманизмом¹⁸⁰. Однако взгляд на камлание как явление специфическое, наличие которого определяет и наличие шаманизма вообще, является по нашему мнению неверным, порожденным узким традиционным подходом к шаманизму, сводящим его только к религиозным явлениям народов Севера Евразии.

Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что шаманские ритуалы не ограничиваются только “камланием” (в узком смысле этого термина). Важное место в шаманизме, например, народов Сибири занимают обряды посвящения в шаманы, оживления его атрибутов, жертвоприношения богам, а нередко и погребальные обряды. Целью всех этих ритуалов, независимо от их функционального назначения, является установление связи между миром богов и миром людей. Таким образом, шаманская ритуальная практика служит той же цели, что и архаические ритуалы древних обществ.

¹⁷⁹Ohlmarks A. *Studien zum Problem des Schamanismus*. Kopenhagen, 1939.

¹⁸⁰Самоковасов Д. Сборник обычного права сибирских инородцев. Варшава, 1876.

Мифологическое мировоззрение исходит из необходимости и обязательности воспроизведения в ритуале того, что было вызвано к бытию в акте творения. Ритуал, следовательно, замыкает собой диахронический и синхронический аспекты космологического бытия, напоминает о структуре акта творения, последовательности его этапов, и тем самым, определяет вхождение в тот же самый универсум, который был создан "в начале". Это воспроизведение акта творения в ритуале, актуализирует саму структуру бытия, служит гарантией безопасности и процветания коллектива. Отсюда и особая роль жертвы при жертвоприношениях, связывающей здесь и теперь - с тем и тогда.

Как уже отмечалось в первой главе, примером и руководством в жизни человека первобытной эпохи является космологическая драма, тесно связанная с символизмом центра, мирового дерева. Чтобы воспроизвести акт творения в ритуале, необходимо уметь найти центр мира в тот момент, когда деятельность времени разрывается, время останавливается и возникает то, что было "в начале". Во временном плане - это происходит во время праздника, нередко на стыке Старого и Нового года, который своей структурой воспроизводит порубежную ситуацию, возникновение из хаоса космоса. Праздник начинается с действий, противоположных общепринятым нормам, с отрицания существующего статуса - хаос, а заканчивается - восстановлением организованной Вселенной путем дифференциации элементов космоса и хаоса с помощью системы общих семантических противопоставлений¹⁸¹. Соответственно строился и ритуал: жертвоприношение приурочивалось к моменту превращения космоса в хаос, когда было необходимо для дальнейшего благополучия коллектива воссоздать из хаоса космос со всеми этапами его становления. Основа этого обряда состояла в назывании жрецом частей в определенном порядке, соответствующем порядку становления мира. Далее жрец произносил над жертвой тексты, содержащие эти отождествления, причем жертва находилась на алтаре, символизирующем центр мира. Такие тексты характерны для всех архаических обществ.

Для их структуры свойственны следующие особенности: диалог на космологические темы, нередко перерастающий в словесные поединки жрецов-поэтов; описание последовательных этапов творения, вопросно-

¹⁸¹Топоров В. Н. Первобытные представления о мире // Очерки истории естествонаучных знаний в древности. М., 1982. С. 16-17.

ответная форма; числовой принцип организации текста и другие¹⁸².

К подобным текстам в своих истоках восходят и шаманские версии путешествия в иные миры. Такие путешествия, направленные на установление связи между мирами и составляют основу как “камлания”, так и остальных шаманских ритуалов. Камлание в таком случае можно рассматривать как драматизированное описание Вселенной.

Шаманские камлания независимо от прагматических задач, сохраняли неизменной общую сюжетную схему и всегда направлены на реализацию контактов между коллективом и миром духов. Основными моментами камлания являются: созывание духов-помощников, перемещение с их помощью к определенному божеству или духу, получение от него каких-нибудь сведений и благополучное возвращение назад. Необходимо заметить, что описание путешествия шамана происходит с помощью драматического действия, позволяющего: 1) актуализировать схему модели мира во времени; 2) воспроизводить основное пространственное членение посредством изображения путей шамана; 3) изображать объекты, принадлежащие к той или иной сфере, т. е. активизировать персонажи; 4) устанавливать ряды соответствий между определенными космическими сферами и частями материальной культуры, а также частями тела шамана¹⁸³.

Шаманские тексты можно рассматривать как своего рода повторение или воспроизведение этапов творения. Шаман, совершая полет, путешествуя по сферам мироздания, как бы заново воссоздает, открывает их и в то же время устанавливает между ними связь. В таком плане шаманский магический полет можно трактовать как аллюэмент мирового дерева. Интересно, что свои путешествия шаман совершает или по мировому дереву, или, облетая вокруг него¹⁸⁴. В ритуальном плане этому соответствует восхождение на жертвенный столб или священную лестницу.

Как уже отмечалось выше, подобные магические путешествия составляют сущность шаманских обрядов: так при жертвоприношении шаман сопровождает души животных к богам, а при похоронных обрядах -

¹⁸²Топоров В. М. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // ТЗС. V. Тарту, 1971. С. 23.

¹⁸³Новик К. С. Камлание шамана как драматизированное описание вселенной // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту. 1973. С. 21.

¹⁸⁴Eliade M. Myths, dreams and mysteries. L., 1976. P. 59.

показывает умершим путь в мир предков, выступает в роли психопомпа.

Таким образом, становится очевидным восхождение шаманских обрядов к первобытной космологической драме, разыгрываемой ритуальными лицами. В этих ритуалах первобытный человек видел цель и смысл жизни, они являлись основой общественной и экономической деятельности человеческого коллектива. Ценность таких ритуалов, реконструируемых для многих религиозных традиций, состоит, прежде всего, в том, что они являются главной операцией по сохранению «своего» космоса, по управлению им, по проверке действительности его связан с космологическими принципами. Отсюда первостепенная роль ритуала в мифологической модели мира. Только в ритуале достигается максимум сакральности и одновременно обретается чувство сопричастности, укорененности в данном универсуме¹⁸⁵. Стержневое место ритуала в жизни архаичных коллективов наталкивает на мысль о первичности ритуала по сравнению с мифологией. «Мифология оттеснена на периферию, она обслуживает сферу прецедента и мотивировок. Иногда мифология выстраивает и свой собственный, относительно полный ряд, параллельно ритуалу, но этот ряд всегда реализуется в форме, напоминающей словесную отсылку, комментарий, своего рода ссылку»¹⁸⁶.

При этом необходимо учитывать, что архаический основной ритуал предполагает не только участие в нем всех членов коллектива, но и своего рода единство знаковых систем. Еще А.Н. Веселовский высказывал мысль о том, что древнейший синкретический обряд отвечает потребности «психофизиологического катарсиса», который объединяет эти ранние формы обрядовых действий с позднейшим искусством¹⁸⁷. Эти выводы, подтвержденные позже исследованиями Л.С. Выготского¹⁸⁸, хорошо согласуются с гипотезой, по которой развитие знаковых систем, как и других систем обмена, осуществляется путем их дифференциации из единой синкретической знаковой системы, совмещающей эти различные функции. Рассматривая камлание и другие шаманские ритуалы, исходя из вышеизложенного, можно прийти к выводу, что в камлании, пережиточно соединялись те функции, которые в любом европейском обществе разделены между сферами религии, медицины, драмы и некоторых других искусств¹⁸⁹.

¹⁸⁵Топоров В. Н. Первобытные представления... С. 17.

¹⁸⁶Там же. С. 18.

¹⁸⁷Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М., 1940. С. 201.

¹⁸⁸Выготский Л. С. Развитие высших психических функций. М., 1960; Он же. Психология искусства. М., 1968.

Основным выводом структурной антропологии, особенно четко сформулированным К. Леви-Строссом, является тезис о том, что в ритуалах и мифах постоянно ищется равновесие полярных двоичных противопоставлений¹⁹⁰. Такое равновесие может достигаться путем медиации между ними или объединением двух полюсов в одном целом. Снятие противопоставлений достигается и в особых состояниях - экстазе, медитации¹⁹¹. Функцию медиатора в шаманизме выполняет шаман - специалист по экстазу, объединяющий в то же время в себе оба вида противоположностей (андрогинность).

Интересные идеи о психофизиологическом воздействии ритуала на человеческий организм высказывал С. Н. Давиденков¹⁹². Особенно ясно это видно в отношении камлания, во время которого эффективно снимаюся нервное напряжение коллектива, и восстанавливалась внутри него здоровая атмосфера. Таким образом, шаманский ритуал становился как бы психофизиологическим регулятором данного социума, предохранительным клапаном от психических заболеваний. Кажется вероятным, «что создание разнообразных защитных и охранительных ритуалов, поражающих нас теперь бессмысленностью, совершенно совпадает по своему неврофизиологическому механизму с теми ритуальными действиями, которыми пользуется невротик для своего успокоения»¹⁹³. Следовательно, можно предположить, что определенные архетипы ритуального поведения человека, необходимые для нормального функционирования человеческого коллектива в целом и каждого из его членов в отдельности, могли отразиться в психике человека, составив весьма своеобразный «шаманский пласт»¹⁹⁴.

Выше уже отмечалась особая роль экстаза в шаманских ритуалах. Экстаз символизирует снятие противопоставлений, возвращение в первоначальное состояние. Некоторые ученые считают экстаз основой шама-

¹⁸⁹Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976. С. 55.

¹⁹⁰Levi-Strauss K. *Anthropologie structurale*. Paris, 1958.

¹⁹¹Топоров В. Н. Первобытные представления... С. 25.

¹⁹²Давиденков С. И. Эволюционно-генетические проблемы в нейропсихологии. М., 1947.

¹⁹³Там же. С. 147, 161.

¹⁹⁴Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от «Asva» - конь // Проблемы истории языков и культуры народов древней Индии. М., 1974. С. 85.

низма, его характерным признаком и это во многом справедливо. Именно благодаря экстазу шаман совершает свои путешествия по космическим зонам и таким образом восстанавливает связи между землей и небом. Шаманский экстаз показывает, что шаман вышел из человеческого состояния, превзошел его. Шаман в экстазе становится хозяином огня, совершает магические полеты, т.е. действия, свойственные сверхъестественным существам: духам, богам. “Мистический экстаз, - пишет М. Элиаде, - есть возвращение в рай, уничтожение времени и истории и возрождение ситуации первоначального человека”¹⁹⁶.

Этнографами часто отмечается использование шаманом для вхождения в экстаз искусственных возбудителей. С точки зрения семиотики (точнее зоосемиотики) подобные искусственные возбудители должны рассматриваться как химические средства сигнализации, передачи информации, стимуляции и регуляции поведения человека, которые представляются характерными для низших или типологически архаичных уровней деятельности коллектива¹⁹⁷.

Подводя итоги, можно предположить, что шаманское “камлание”, в том виде, как оно было зафиксировано этнографами, необходимо рассматривать как пережиточное явление, восходящее к общечеловеческой космологической драме, следы которой сохранились в психике человека. Важность подобных ритуалов для жизни коллектива, их глубокая древность, распространенность по всему миру, является еще одним подтверждением универсальности шаманизма, суть которого они составляют. Шаманизм в таком случае можно трактовать как систему ритуалов, направленных на сохранение человеческого коллектива и возводить его к представлениям эпохи палеолита, чему, по мнению известного французского археолога Андре Леруа-Гурана¹⁹⁸ обнаруживаются многочисленные свидетельства в палеолитическом искусстве.

Естественно, что шаманское “камлание” в том виде, как оно бытовало у сибирских народов невозможно обнаружить в индоиранской религиозной традиции. Шаманизм - явление подвижное, рамки его нечетки, оно

¹⁹⁵Eliade M. Shamanism archaic techvignes of ecstasy. N.Y, 1964; Schroeder D. Zum Stnictur des Schamanismus // Anthropos, 1953, Bd. 48. N 4/6.

¹⁹⁶Etiade M Myths, dreams... L., 1976. P. 70.

¹⁹⁷Иванов В. В. Очерки... М., 1977. С. 24-25.

¹⁹⁸Leroi-Gourhan A. Le prehistorien et le Chamane // Voyages chamaniques. Paris. 1977.

развивается, подвергается влияниям и впитывает в себя элементы более поздних религиозных явлений. Старые формы религии уступают место новым, шаманизм вытесняется на периферию духовной жизни общества, сохраняясь в народной религии, сведения о которой редко можно обнаружить в исторических источниках. Однако элементы шаманизма воспринимаются и господствующими религиями, где они получают иное, мистическое толкование, но сохраняют свой первоначальный символизм. Такие шаманские реминисценции представляется возможным обнаружить и в индоиранской религиозной традиции.

К шаманским ритуалам в своих истоках восходят драматические и музыкальные, хореографические и изобразительное искусства, составлявшие вместе с ними единую синкретическую первобытную знаковую систему. Естественно, поэтому, помня о драматическом элементе, играющем большую роль и в камланиях сибирских шаманов, искать в этих сферах духовной жизни следы шаманизма. Показателен тот факт, что тесная взаимосвязь знаковых систем, синкретизм различных видов искусства, тесная связь с ритуалом является характерной чертой индийской культуры.

2. Шаманские инициации

По мнению М. Элиаде, шаманами становятся тремя способами: а) либо по свободному выбору духа - "призыв"; б) либо по наследству; в) либо по личному желанию, или реже по желанию коллектива. Но какой бы ни был способ избрания, шаманом неопит становится только после получения инструкции по технике экстаза и традиционным знаниям. Такие церемонии посвящения могли совершаться как публично, так и в частном порядке, скрытно. Нередко церемонии инициации предшествовал период так называемой "шаманской болезни": припадков истерии, временного умопомрачения и т. д. Такие случаи зафиксированы у различных народов мира. Не вдаваясь в спор о происхождении этих болезненных явлений, необходимо заметить, что о их нельзя рассматривать как отклонение от нормы, сумасшествие. Причину их можно видеть в том, что неопит, увидевший во сне какой-либо божественный знак или испытавший какое-либо необычное приключение, начинает осознавать себя избранным, отличным от всего коллектива, обреченным на служение богам. Осознание этой исключительности и вызывает у него духовный кризис, иногда даже на грани безумия. Однако настоящим шаманом становится только тот, кто преодолевает бо-

лезненные симптомы. Болезнь отягощается осознанием мистической смерти. В результате инициации умирает обычный человек и рождается новый, сверхъестественный. Такая мистическая смерть составляет содержание всего инициационного обряда. Безумие неопита не профаническое, оно не принадлежит к обычной симптоматологии, а имеет инициационный образец и инициационное значение. “Безумие” исполняет мистическую функцию, оно открывает неопиту такие аспекты реальности, которые не видны простым смертным. Именно после прохождения этих скрытых сфер вселенной неопит становится шаманом.

Психический хаос шамана М. Элиаде рассматривает как отражение докосмического хаоса, аморфного и неопределенного состояния, предшествовавшего всей космогонии. Возвращение в “хаос” означает смерть старого существа, старого космоса и рождение нового, рождение новой личности. В безумии, психическом хаосе будущих шаманов можно видеть знак того, что обычный человек находится на пути к разрушению и рождается сверхъестественный человек. Все подобные психические расстройства и мучения являются стадиями ритуальной смерти и мистического возрождения.

Неопит становится шаманом в результате долгой и трудной инициации, центром которой является испытание мистической смерти и возрождение. Шаманская инициация обязательно включает в себя период изоляции и определенное количество тяжелых испытаний, которые необходимо преодолеть неопиту для достижения цели. Специфические обряды шаманской инициации включают в себя и символику путешествия на небеса посредством дерева или столба. Избранник видит себя во сне или в сериях снов путешествующим на небеса, стоящим у подножия мирового дерева. Ритуальная смерть, без которой невозможна инициация, осуществляется через спуск в ад. Инициационные страдания и видения испытываемого, означающие изменения сенсорного опыта человека, в терминах шаманизма выражаются как пребывание души в мире предков на особом дереве, расчленение и пересотворение тела - варка неопита в котлах, выковывание в кузницах и т. д.

Инициация знаменует собой изменения чувственного опыта неопита. Получение “мистической чувственности” приравнивается к превышению человеческого уровня, оно означает открытие

«сверхъестественного»¹⁹⁹. Естественно, что после прохождения инициации шаман получает в свое пользование паранормальные силы.

Отголоски подобных шаманских инициаций можно обнаружить в индийском эпосе-Махабхарате. В таком ключе Я. Б. Васильков интерпретирует один сюжет Кайратапарвы (МхБх 3.39-45)²⁰⁰. В этом отрывке рассказывается о том, что Арджуна, чтобы умилогостивить богов, уединяется в «грозном», «безмолвном» лесу и подвергает себя йогическому самоистязанию. Затем происходит появление бога Шивы в образе охотника-кираты со свитой разнаряженных Бхутов. Между героем и богом происходит ссора и поединок, которые можно рассматривать как испытание мужества и выносливости Арджуны. В результате поединка Арджуна, уподобившись груде мяса, падает без чувств на землю, становится «словно мертвый». После чего Шива приводит героя в чувство и дарует ему «чакпус» - чудесное зрение, способность видеть богов и постигать сверхъестественные вещи. Арджуна узнает о своих былых рождениях, о своих иных связях со сверхъестественным миром (прежде он был святым мудрецом). После земных событий Арджуна возносится в небесный город своего отца - Индры, где царь Гандхарвов Читрасена преподает ему пение, музыку и искусство ритуальных танцев, а небесная дева - апсара Урваши пытается соблазнить его, чтобы он усвоил эротическое искусство²⁰¹.

Надо заметить, что в шаманизме многих народов, и особенно в индийской религиозной традиции, техника любви имела смысл религиозного искусства. В данном отрывке видны основные элементы шаманского посвящения: 1) изоляция - пост, очищение; 2) испытание - поединок с Шивой; 3) мистическая смерть; 4) возрождение в новом качестве, владеющего зрением, даром провидца, общение с богом; 5) вознесение на небо - магический полет и обучение технике экстаза. Интересно, что знание предыдущих жизней составляет отличительную черту шаману северных народов, так же как и получение в ходе инициации чудесного зрения. Так, например, иглуликские эскимосы, желающие стать шаманами, представляются выбранному ими наставнику со словами: «Я пришел потому, что я хочу ви-

¹⁹⁹Eliade M. Myths, dreams... L., 1976. P. 74 - 75. 79, 85.

²⁰⁰Васильков Я. Б. Происхождение сюжета Кайратапарвы // Проблемы истории языков и культуры народов Древней Индии. М., 1974. С. 139-159.

²⁰¹Там же. С. 141-143.

деть»²⁰².

Я. Б. Васильков в сюжете Кайратапарвы видит отражение кшатрийского посвящения, отличного от брахманского - упанаяны и типологически близкого к шаманским инициациям²⁰³, Кшатрийское посвящение - абхипшека (помазание) сохранилось и в буддийском тантризме - Ваджраена. Вручение магического оружия - Ваджры, оружия для борьбы со злом, составляющее основу этой церемонии, восходит еще к индоиранскому единству. Так *vazra* у древних персов вручалась посвященному в жреческий сан. Шаманы у ряда сибирских народов также получали во время инициации магическое оружие, которое давало им влияние на скрытые силы вселенной. К кшатрийскому посвящению относится и обряд посвящения царя - Раджасуйя, где Ваджра заменяется палицей.

В Махабхарате можно обнаружить и другие следы шаманской инициации. Так в 158 главе. Адипарвы Арджуна получает «чакшуши» - чудесное знание, в которое его посвящает побежденный им царь лесных духов - Гандхарвов - Читрататха. Арджуна проникает в царственное знание истинной природы всех явлений: «Чтоб ни захотел обладатель «чакшуши» увидеть глазом в трех мирах, он сможет увидеть, и кого ни захотел бы увидеть, он сможет увидеть каждого»²⁰⁴. Этот сюжет имеет несомненное сходство с сюжетом Кайратапарвы, а «чакшус» - чудесное зрение аналогично «чакшуши». Таким образом, можно предположить, что «чакшус» («чакшуши») - чудесное зрение, это владение Ваджрой, знание ее магических функций, ее вселенской, космической сущности. Чакшуши - это сверхъестественные способности, основанные на знании эзотерического учения, в строгой тайне переходящего от учителя к ученику.

Символику шаманской инициации можно обнаружить и в ведах. По мнению некоторых ученых (Ф.Б. И. Кейпер, В. Н. Топоров), сами веды нужно рассматривать как сценарий ритуалов, приуроченных к критическому моменту - порубежной ситуации между старым и новым годом. В таких ритуалах происходило приобщение к истории, в частности через своего рода инициацию, связанную с отождествлением участника ритуала с божественным персонажем основного мифа. В них осуществлялась физическая и нравственная регенерация, как всего коллектива, так и отдельных его чле-

²⁰² Eliade M. *Myths, dreams...* L., 1976. P. 81.

²⁰³ Васильков Я. Б. Указ. Соч. С. 146.

²⁰⁴ Там же. С. 150.

нов. Обобщающие отражения такой ситуации запечатлевались в различных образах: от сновидений до синтетических концепций - мировое дерево, вокруг которых чаще всего и разыгрывались ритуалы²⁰⁵.

Большую роль в подобных обрядах играл поединок жрецов, ритуальный диалог жреца и учеников, восходящий к архаическому состязанию в мудрости, когда проигравший погибает. В ведийской Индии, так же как и в Иране, существовали целые школы, корпорации древних певцов-служителей культа - *Sakhya*, между которыми и проводились словесные состязания²⁰⁶. Победа одного рассматривалась как победа всего содружества (РВХ.71.10).

Подобные словесные поединки, восходящие к индоиранскому прошлому, осуществлялись в вопросно-ответной форме или посредством загадок. Такие диалоги на космологические гемы занимают значительное место в ведийских (РВХ.90;X. 121; X. 129; Vaj. SamhitaXX.III.9-12,45-62; АВ X.2) и брахманских текстах (Ait.AraṇyakaТI. L7; П.3.3; П.4.2) и т. д. В иранской традиции это сочинения Бундахишн и Ривайат²⁰⁷. Такие тексты, построенные в виде вопросов и ответов на тему структуры космоса, были тесно связаны с образом мирового дерева. В Индии нередко состязания совершались у ритуального эквивалента мирового дерева: *Brahmodya*, *Brahmavadya* - говорение вокруг Брахмана, где Брахман - мировое дерево. Мифологема о мировом дереве представляла собой и изначальную загадку *rag excellense*, из которой возникли все основные семантические типы загадок (РВ X.81 или 1.164.20-22). Само загадывание приурочено к новому году, в то время как год в мифологиях различных народов нередко отождествляется с мировым деревом²⁰⁸. Как считала О. М. Фрейнденберг: “в загадывании и разгадывании лежит момент борьбы, поединка: он может быть дан в словесной форме, но параллельно и в действенной”²⁰⁹. Последовательность загадок соответствовала последовательности операций, символизирующих сотворение космоса. Архаичность подобного рода явлений видна из этимологической близости древнеиндийского названия словесного поединка *vi-gada* с

²⁰⁵Мифы народов мира. М., 1980. Т. I. С. 225 - 226.

²⁰⁶Kuiper F. B. J. *The Ancient Aryan Verbal Contest* // Ш. 1960. V. 4. Pt. 4.

²⁰⁷Топоров В. Н. О структуре... // ТЭС. У. Тарту, 1973. С. 18, 25. 27.

²⁰⁸Там же. С. 33.

²⁰⁹Фрайденберг О. М. Поэтика сюжета жанра. Перевод античной литературы. М., 1936. С. 136.

русскими словами га-дать, за-гад-ка²¹⁰.

С. М. Эйзенштейн считал, что “загадка есть по существу проверка на цельность мышления, владеющего всеми слоями и как бы изжитыми “глубинными” в основном и в первую очередь”²¹¹. Исходя из такого понимания загадки, становится понятной ее особая роль в обряде шаманского посвящения: только человек с цельным мышлением, владеющий полностью своей психической системой, может выполнять функции руководителя ритуала. Такие загадки в шаманских инициациях зафиксированы, например, у кетов: “В ладони сына паук запечатлелся” (отгадка: “колотушка шамана”); или “за спиной сына разрисованный щит из бересты поставлен” (отгадка: “шаманский бубен”)²¹². “Религиозная практика есть вообще целая система “метафорических” переносов непроизносимой ткани культа в условные изображения, имеющие совершенно иное чтение и значение для посвященных”²¹³.

В широком семиотическом плане загадывание и разгадывание составляет ось гадания, дословесного диалога, при котором вопрос задается космическим божеством, которое отвечает либо положительно - жизнь, либо отрицательно - смерть²¹⁴. В этой связи можно вспомнить и о значении гадания в шаманских ритуалах, в которых оно играет роль прелюдии к шаманскому сеансу. А также о поразительном сходстве между изображениями на этрусской модели печени из Пьяченцы, используемой для гадания, сибирскими шаманскими картами, используемыми для этой же цели и моделями гаданий в индонезийском шаманизме²¹⁵.

Однако, словесные поединки, происходящие публично и составляющие заключительную часть шаманских инициаций, сочетались и с практикой избранничества (призыва). Богиня Вач, вызывающая состязания пловцов, может награждать своих избранников: “Кого возлюблю, того сделаю могучим, того - брахманом, того - риши, того - мудрым” (РВ X. 125.5.). Интересен гимн, в котором юный певец жалуется, что не может в словесном поединке победить более опытных певцов: учителя, отца. “Не пойму я

²¹⁰Иванов В. В. Очерки... М., 1976. С. 49.

²¹¹Цит. по кн.: В. В. Иванов. Очерки... М., 1976. С. 91.

²¹²Крейнович Е. А. Кетские загадки // Кетский сборник. Мифология. Этнография. Тексты. М., 1969. С. 228.

²¹³Иванов В.В. Очерки... С.91.

²¹⁴Фрайденберг О. М. Поэтика сюжета жанра. С. 138.

²¹⁵Иванов В. В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии. // ТЭС. IV. Тарту, 1969. С/55-56/

ни нитки, ни ткани, ни что ткут они, вступая в состязание!" (РВ IV.9.1), — жалуется юноша. Но вдруг некий голос открывает ему, как найти нить вдохновения, ведущую к богам (РВ IV.9.2). Данный текст можно рассматривать как описание избранничества, совершенного неким богом, явившимся перед лицом жреческого ученика и открывшим ему божественную тайну. Подтверждением такой интерпретации содержания гимна может служить и упоминание в тексте духовной нити, служащей для установления связи с богами и выступающей в качестве аллоэлемента мирового дерева. Такие нити, непосредственно связывающие шамана с духами, известны во многих шаманских культурах²¹⁶.

Изменение чувственного опыта человека выражается в терминах традиционной шаманской идеологии как сжигание тела, разбиение скелета, расчленение тела. Расчленение тела можно интерпретировать и как отражение противопоставления жизнь — смерть, и как самопожертвование богам с целью получения мистического знания. Наиболее распространенными из инициационных упражнений подобного рода является созерцание собственного скелета. Возможность видеть себя как скелет, т. е. после смерти, подразумевает, очевидно, символизм мистической смерти.

Для шаманских народов расчленение до скелета образует целый символично-ритуальный комплекс, центром которого является представление о жизни как постоянном обновлении. Вот как описывает мистические упражнения эскимосского шамана К. Расмуссен: «Шаман... может сверхъестественной властью освободить свое тело от плоти и крови, так чтобы не осталось ничего кроме костей... Видя себя таким голым и полностью избавленным от брэнного и эфемерного тела и крови, он посвящает себя великой цели, через ту часть тела, которая способна долгое время сопротивляться воздействию солнца, ветра, погоды...»²¹⁷.

Подобные упражнения знаменуют выход из времени. Шаман не только предвидит собственную смерть, но и один знает вневременной источник жизни - кость. Кость символизирует для первобытных народов корень животной жизни, матрицу, на которой постоянно нарастает плоть. По мнению охотников, возрождение животных и людей начинается с костей, в которых как бы концентрируется вся их жизненная сила и откуда они возрождаются снова, согласно непрерывному циклу возрождения. Созерцая себя, как ске-

²¹⁶Eliade M. *Spiritual thread, sutratman*. Catena Aurea // *Paideuma*, 1960. Bd. VII. N. 4/6.

²¹⁷Цит. по кн.: М. Eliade. *Myths, dreams...* L., 1976. P. 83.

лет, шаман выходит из времени и приобщается к вечному источнику жизни²¹⁸. Такие представления были характерны и для индоиранской религиозной мысли. В Индии они получили широкое распространение в аскетизме, йоге. В тантризме и ламаизме до сегодняшнего дня играет важную роль высоко развитая практика медитации до образа собственного скелета или проникновенное погружение в спиритуалистические упражнения, совершаемые в присутствии черепов и скелетов. Описание инициации ламы поразительно сходно с рассказами эскимосских шаманов: «Приняв надлежащую асану, он устремил взгляд туда, где должен был находиться большой палец правой ноги. Увидев его внутренним зрением, созерцатель представил себе, как с пальца сходит кожа, отваливается гниющее мясо и обнажается белая кость. Так последовательно освобождаясь от плоти, он из надзвездных бездн мог различить каждую косточку своего скелета»²¹⁹. В тибетской религии “Бон”, посвящаемый мысленно “раздевал” себя вплоть до скелета, а затем окутывал себя новой плотью и кровью. Подобные инициационные упражнения упоминаются и в средневековой тамильской поэме “Манимехалей”²²⁰.

Активно использовалась подобная символика различными школами йогингов. Так школа канпхата почитает в качестве своего основателя великого мудреца Горакхнатха, который передал свои знания ученикам через инициацию, в ходе которой он их убил, вычистил внутренности, а кожу повесил сушиться на дерево²²¹.

Здесь же необходимо вспомнить о факирском трюке с веревкой, в ходе которого тело ученика распадается на части, а затем восстанавливается вновь²²².

Изображение скелета, костей составляют характерную особенность костюмов сибирских шаманов. Параллели этому можно обнаружить в ламаистской мистерии цам, действующими лицами которой являются хохимой (монг. череп, скелет) маски-скелеты, олицетворяющие промежуточное состояние между смертью и новым рождением²²³. По мнению А. Я. Сыркина, в символике скелета, широко используемой в шаманских тради-

²¹⁸ Eliade M. Myths, dreams... L., 1976. P. 83.

²¹⁹ Парнов Е. И. Восемь сторон света. М., 1981. С. 93-94.

²²⁰ Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 165.

²²¹ Элиаде. М. Йога: бессмертие и свобода. М., 1999. С. 360.

²²² Там же. С. 374.

²²³ Там же. С. 165.

циях всего мира, можно видеть снятие противоположностей живое – неживое²²⁴. Интересно, что снятие таких противоположностей составляет существенный момент содержания Упанипад²²⁵. Подобные упражнения традиционно считались доступными только великим мудрецам и, неслучайно, даже Будда, как описывает Апшвагхоша, вернувшись после просветления в Капшлавасту, дабы убедить всех в своем духовном могуществе, взлетал в воздух, расчленил свое тело на части, а затем, позволив им упасть на землю, снова соединял их как и раньше. (Буддхачарита XIX. 12-13).

Конечно, нельзя ставить знак равенства между упражнениями шаманов и современных тибетских лам, цели которых отличались. Однако, универсальность подобных обрядов, сохранившихся в течение тысячелетий в индийской религиозной практике, а также сходство техники, говорят о восхождении к одному источнику.

Сведения о таких мистических упражнениях на индийской почве относятся к позднему времени и не дают возможность говорить о наличии символики в индоиранский период. На формирование подобных представлений могли оказать влияние религии местного субстратного населения, например, религия “Бон”, или влияние Центральной Азии. Однако подобная символика была обнаружена и в Древнем Иране, что говорит о наличии ее еще в период индоиранского единства.

Французский ученый Филипп Жинью проанализировал значение выражения “костная душа” и “костное тело” в авестийской и пехлевийской традициях. В результате он пришел к выводу о существовании у древних иранцев представления об особой “костной душе”, в которой находится сама жизнь. Грядущее возрождение начнется с нового покрытия плотью, сохранившихся в целостности костей²²⁶.

Исследователь вполне обоснованно сравнивает подобные представления с идеологией шаманских народов. Существование костной души зафиксировано у бурят и кетов, у тунгусов фамилия обозначается тем же словом, что и кость, а у ирокезов Северной Америки слова для обозначения души и костей этимологически близки.

²²⁴Сыркин А. Я. О снятии противопоставления “живое” - “неживое” // Семиотика.

Тезисы докл. 3-й летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1968.

²²⁵Жуковская Н. Л. Ламаизм. М., 1977. С. 166.

²²⁶Gignoux Ph. «Corps osseux et ame osseuse».

Наличие особого отношения к костям в Древнем Иране подтверждается и похоронными обрядами. Вендидат 6.49-51 предписывает: «Необходимо сделать вместилище для костей, чтобы они не были унесены собаками или волками, кров от всех напастей». Там же предписывается закреплять, фиксировать труп. Такие обряды направлены на сохранение всех костей скелета в порядке, чтобы ни одна кость не была утрачена ко дню возрождения. Иранская традиция, говорит не о возрождении плоти, а о повторном окостенении, с помощью которого человек может возвращаться к жизни, так как кости и дух есть два главных элемента жизни. Несомненно, что для возрождения требовались, не только кости, но и упоминание их, в первую очередь, говорит об их высоком месте в иерархии жизненных элементов. Обряды сохранения костей были широко распространены и в Сибири: так остиаки сооружали специальные дома для хранения костей²²⁷.

Представление об особой роли костей были свойственны и восточно-иранским племенам. Геродот упоминает об обычае массагетов варить умершего и поесть его плоть²²⁸. Сущность таких обрядов заключается в скорейшем освобождении костей от плоти, что должно способствовать быстрейшему их возрождению. В Иране подобным целям служили обряды выставления тела умершего на съедение собакам и птицам. Такие обычаи были распространены у многих ираноязычных народов: магов, гирканцев, каспиев, парфян, согдийцев и бактрийцев. На территории Хорезма многочисленны находки оссуариев - ритуальных сосудов, предназначенных для хранения очищенных костей. Можно согласиться с Ю. А. Рапопортом, что «истоки подобных обрядов следует искать не в зороастрийской догматике, а в тех более ранних верованиях ираноязычных народов, которые иногда называют маздеизмом, а, возможно, и в первобытных верованиях, предшествующих им»²²⁹.

Наличие подобных идей в индоиранский период подтверждается и упоминанием в Ригведе обряда выставления²³⁰, а также обычаем захоронения костей у деревьев или на них.

²²⁷Gignoux Ph. «Corps osseux et ame osseuse».

²²⁸Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А. Народы нашей страны в «Истории Геродота». М, 1982. С. 93.

²²⁹Рапопорт Ю. А. История религии древнего Хорезма. М., 1971. С. 23

²³⁰Там же. С. 25.

3. Шаманские “чудеса” и сверхъестественные способности.

В результате инициации происходит изменение сенсорного опыта шамана: шаман через свои чувства открывает размеры реальности, которые оставались недостижимыми для непосвященных. Получение такой сверхъестественности, экстрасенсорности приравнивается к превышению человеческого уровня. Все шаманские традиционные обряды преследуют эту цель: монотонным пением, изнурением и постом, танцами и наркотиками расстроить профанический тип чувствительности и создать особое состояние, открытое сверхъестественному. Дело, конечно, не только в физиологической тренированности, свою роль играет и традиционная идеология, направляющая и усиливающая попытки разрыва оков профанической чувствительности.

Для успеха этих обрядов, прежде всего, необходима вера, абсолютная вера субъекта в правильность совершаемых им обрядов. Ученик старается «умереть» с обычной чувствительностью и «возродиться» - с мистической. Такое мистическое возрождение выражается в значительном расширении сенсорных возможностей и в приобретении сверхъестественных экстрасенсорных способностей.

Вопрос о реальности этих способностей вызывает большой интерес исследователей шаманизма, но окончательное решение проблемы, по нашему мнению, принадлежит психологии. Наша задача проследить наличие, так называемых “шаманских чудес”, являющихся результатом экстрасенсорных способностей шамана, в индийской и иранской традициях и попытаться выяснить идеологию, которую они отражали. Так как совершенно невозможно изучить все чудеса, совершаемые шаманами, мы решили ограничиться двумя наиболее характерными для шаманизма: магическим жаром и магическим полетом.

Магический жар

Сведения о магическом жаре можно достаточно подробно проследить по документам и историческим описаниям, относящимся к различным культурным традициям. Получение способности выносить крайний холод и большой жар составляют одно из важнейших инициационных ис-

пытаний в шаманизме различных народов. Так, например, у маньчжур неопфит, прежде чем стать шаманом, должен пронырнуть подо льдом через девять лунок. Подобное испытание до сих нор существует в индо-тибетском тантризме. Здесь ученик должен в течение зимней ночи и падающего снега, высушить своим телом несколько листов мокрой бумаги. Подобный подвиг ученик совершает силой психического жара - *gtummo*. *Gtummo* - это упражнение тантрической йоги, широко распространенного в индийской аскетической традиции. Пробуждение *kundalini* сопровождаем выделением большого тепла²³¹.

Однако, в своих истоках подобные упражнения восходят к эпохе вед. Уже в Ригведе большое место в космологии занимает образ мирового жара - *tapas*. *Tapas* - собственное тепло, жар, мучение, в древнеиндийской мифологии нередко рассматривается как универсальный космогонический принцип: силой тапаса рождается в первозданных водах золотой зародыш (РВ X. 121). “То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту, оно одно было порождено силой жара (*tapas*)” (РВ X. 129.3). “Закон и истина родились из воспламенившегося жара, из него родилась и ночь и волнующий океан” (РВ X.190.1). Тапас - жар лежит в основе мироздания и в основе религиозного поведения - умерщвления плоти, аскезы²³².

Сила тапаса - аскезы велика. Боги, владеющие этой техникой в совершенстве, творят с ее помощью мир: “Вначале был только Праджapati. Он подумал, как мне продолжить себя? - он изнурил себя подвижничеством, он истязал себя”, — и создал сначала богов, а потом и весь мир, так гласит Шатапатха-брахмана (ШБ, II.2.4.). Мысль (ШБ, X.5.3.), Воды (ШБ, XLL6), Асат (Тайттирия-брахмана, II.2.9.10) творят посредством тапаса, который становится как бы средоточием творческой энергии. Творение, по мнению ведийских поэтов, возможно голью в состоянии тапаса - аскетического транса, самоистязания, сосредоточенности мысли, медитации. Силой тапаса владеют и великие мудрецы индийского эпоса, и боги опасаются их великой силы. Человек, овладевший тапасом, по силе приравнивается к богам, так искусные умельцы Рибху, овладев силой тапаса, вошли в сонм богов (AB III.30.2). В то же время необходимо подчеркнуть, что оба значения понятия тапас: жар и аскеза, тесно взаимосвязаны. Даже в относительно поздних сочине-

²³¹Eliade M. Myths, dreams... L., 1976. P. 85, 92.

²³²Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 123.

ниях (Тайттирия-брахмана. II.2.9,10) эти два значения обнаруживают единство: “Асат возжелало, предалось самоистязанию, от тапаса пошел дым!”.

Таким образом, можно предположить, что в брахманской литературе тапас рассматривался не просто как жар, а как жар магический, вызываемый напряжением воли аскета, находящегося в логическом трансе. Человек, овладевший силой тапаса, приравнивается к богам (пример Рибху). Тапас - это принадлежность великих богов и мудрецов, носителей магической силы и творческой энергии.

Представление о жаре как магиико-религиозной силе является очень древним мистическим опытом, характерным для большого числа первобытных традиций. Для более точного уяснения понятия тапас представляется возможным обратиться к религиозной практике ряда народов Сибири, где обнаруживается похожая связь между магическим жаром и шаманским экстазом.

По мнению Ж.Балаша венгерские глаголы «очаровывать», «колдовать» восходят к мансийскому существительному геј - тепло. Но это не простой жар, а божественный. Когда мансийский шаман впадает в экстаз, он говорит, что геј Торуна сошел на него или, что великий геј спустился на него и принужд его говорить. Часто великий Божественный геј прямо соотносится с шаманским трансом. Шаман, впадая в экстаз, чувствует некоторый вид жара в голове и теле²³³. Возможно, такой жар, отождествляемый также и с вызывавшем его трансом, могли понимать под тапасом и индоарии. Вера, именно в такой жар, соединенная с физической тренировкой тела, позволяла аскету преодолевать холод снега и сушить мокрые полотенца. Медитирующий аскет, ощущающий магический жар, мог рассматриваться как ипостась боготворца, а сам обряд, как актуализация картины творения мира.

Тапас в ведах, связан с солнцем и огнем²³⁴, из него идет дым и т. д. Такие же представления зафиксированы у сибирских народов. Так академик Паллас пишет о голубом дыме, поднимающемся над мансийским шаманом во время камлания, когда на него нисходит дух или геј великого бога. Однако В. Зуев, непосредственно руководивший этнографическими исследованиями у хантов и манси, считает, что это густой дым, поднимаю-

²³³Balazs J. The Hungarian Shaman's Technique of Trance Induction // Popular Beliefs and folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968. P. 53.

²³⁴Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. С. 102.

щийся от постоянно горящего во время обряда огня²³⁵. Ограниченность пространства усиливала одурманивающее воздействие пара и дыма. Нередко в костер добавляли растительные наполнители, дающие наркотический эффект.

Костер и огонь часто являлись необходимым условием шаманских сеансов. Для шаманских инициаций, например, были характерны обряды, в которых неофит должен был показать свою нечувствительность к огню, власть над ним. При подготовке к трансу шаман может глотать горящие уголья, брать руками раскаленное железо. Во время торжеств, посвященных шаманской инициации у арауканцев, шаманы и их ученики ходят босиком по огню, не сгорая сами и не повреждая свои одежды. Такие же фокусы с огнем проделывали и шаманы Северной Азии и Северной Америки²³⁷. Нередко в хождениях по углям принимают участие не только специально обученные шаманы, но и все присутствующие. Мадрасские йоги делают такое огненное хождение безопасным для определенного числа зрителей, которые не только не готовятся к этому заранее, но и настроены скептически к таким чудесам. (В такой церемонии как-то участвовал епископ Мадраса и его провожатые).

М. Элиаде считал, что «эта чудесная сила и власть означают знание состояния экстаза или, на других культурных условиях, доступ к состоянию совершенной духовной свободы»²³⁸. Нечувствительность к экстремальному холоду и температуре горячих углей - это материальное воплощение выхода из человеческого состояния, превышение его, совершенного йогом или шаманом. Вероятно, большую роль в подобных чудесах играет самовнушение, вера. Так один европеец, попытавшийся исполнить на Фиджи танец на раскаленных углях вместе с островитянами, испугался на середине пути и свернул назад. В результате чего он сжег себе ступни. Островитяне, естественно, не пострадали²³⁹.

Оставив в стороне споры о природе подобных явлений, можно отметить наличие их в индийской религиозной практике с древнейших времен.

²³⁵ Balazs J. The Hungarian Shaman's Technique of Trance Induction // Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968. P. 53. P. 61

²³⁶ Eliade M. Myths, dreams... L., 1976. P. 93.

²³⁷ Анучин В. Н. Очерки шаманства у енисейских остяков // СМАЭ. Пг., 1914. Т. 2. Вып. 2. С. 30.

²³⁸ Eliade M. Myths, dreams... L., 1976. P. 93. P. 94.

²³⁹ Ibid. P. 92.

Вонятие taras - магический жар, но своим характеристикам является типологически сходным с шаманским жаром gej - мансийских шаманов и аналогичным явлением у других народов мира. Тесная связь экстаза и магического жара, выступающего в качестве его выражения, сохранилась в практике йогической медитации, являющейся в данном случае наследницей шаманской техники экстаза.

Магический полет

Магический полет, восхождение, левитация составляют важнейшую характеристику шаманизма. Экстатический характер этих явлений доказан уже в трудах М. Элиаде²⁴⁰, и мы не будем останавливаться здесь на этом. Более важен для нашей темы символизм шаманского полета.

Совершая подобный подвиг, шаман как бы заново совершает акт творения. Восстанавливает связи между сферами вселенной, которые он посещает в состоянии экстаза. В то же время в пространственных терминах «полет» выражает возможность некоторых индивидов покинуть по желанию свои тела и путешествовать в «духовном состоянии». Человек предается полету, это значит, он входит в экстаз и либо доставляет на небеса душу жертвенного животного либо странствует в поисках похищенной души больного, либо провожает на новое поселение душу умершего. Путешествия могут быть как горизонтальные: в отдаленные районы Земли, в страну блаженных, так и вертикальные - в подземный мир или на небеса. М. Элиаде выделяет две категории фактов, касающихся магических полетов. К первой он относит группу мифов и легенд о воздушных путешествиях мифических предков, т. е. все легенды, касающиеся человека-птицы или оперенных людей. Ко второй категории относятся обычаи или верования, подразумевающие опыт или восхождения на небеса.

Магический полет составляет важную часть инициационных испытаний, которые, как отмечалось выше, включают в себя опыт мистической смерти и возрождения. Тесная связь со смертью является характерной особенностью всех шаманских полетов²⁴¹. Полет выступает как эквивалент смерти: душа покидает тело и путешествует по районам, которые недосяга-

²⁴⁰Элиаде М. Шаманизм... С. 93-119.

²⁴¹Eliade M. Myths, dreams... L., 1976. P. 101.

емы для живых. Шаман, душа которого отправилась в путешествие, рассматривается как мертвый. С.М. Широкогоров, описывая шаманский сеанс у тунгусов, отмечает, что тело шаманки, душа которой отправилась путешествовать, стало остывать, пульс слабел и едва чувствовался, т. е. наступило состояние клинической смерти и если бы помощники шаманки ее не разбудили, она бы умерла. «Шаман знает, что его душа уходит, он знает, что она может быть похищена или задержана..и сели он убедился, что душа его не вернулась, ему ничего больше не остается как приостановить сердечную деятельность и действительно умереть»²⁴².

В экстазе шаман считает себя равным богам, предкам или духам. Он владеет способностью умирать и возрождаться вновь, он превосходит человеческое состояние²⁴³. Свои путешествия шаманы совершают различными способами: они летают как птицы, на птицах, на лошадях и бубнах²⁴⁴. Бубен - это специфический шаманский инструмент, который служит средством вознесения на небо у шаманов Сибири. Центральной Азии, а также жрецов тибетской религии «бон».

Восхождение и полет принадлежат к общечеловеческому опыту. К категории магического полета можно отнести и широко распространенные представления о душе как птице, о крыльях души, о духовной жизни как возвышении, о мистическом опыте как восхождении. Возможно, что мифологема птица-душа - экстатический полет, существовала уже в палеолитическую эпоху²⁴⁵. В таком смысле можно интерпретировать некоторые изображения Альтамиры: человек в маске птицы, и знаменитый рельеф в Ляско; человек с птичьей головой, в котором Хорст Киршнер видит изображение шамана в трансе²⁴⁶.

Концепция магического полета прослеживается и в индийской духовной культуре. Тесная связь полета со смертью обнаруживается в 14 гимне X мандалы Ригведы. В этом гимне содержится напутствие жрецу, отправляющемуся в царство предков, в обитель бога Ямы, с ритуальными целями:

²⁴²Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманизма у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета. Владивосток, 1919. С. 40.

²⁴³Eliade M. Myths, dreams... L., 1976. P. 102.

²⁴⁴Eliade M. Shamanism... L., N. Y., 1964: на птице - P. 180, 186, 193; на лошади - P. 185; как птица — P 51, 212, 222, 415.

²⁴⁵Ibid. P. 105

²⁴⁶Kirchner H. Ein Archeologiseher Beilrag zum Urgeschichte des Scbamanismus // Anthropos 1952. Rd. 45. S. 247-286.

«Ступай, ступай прежними путями, где прошли наши предки!.. Соединись с отцами, соединишь с Ямой» (РВ X. 14.7). Однако жреца, совершающего это путешествие в состоянии духа, призывают вернуться назад в мир людей, что не позволяет, по нашему мнению, относить этот гимн к погребальным гимнам «Оставив (все) греховное, снова возвращайся домой! Соединись с телом и цветущем состоянием» (РВ X.14.8).

Путешествие в мир мертвых весьма распространенный мотив в индийской культуре вплоть до сегодняшнего дня. В современных версиях Махабхараты²⁴⁷ царевич Рама совершает «классическое» шаманское путешествие в ад к отцу - Дашаратхе с целью получить лекарство для спасения своего брата Лакшманы. Причем, несмотря на очевидное европейское влияние, традиция имеет явно выраженные архаичные индийские истоки²⁴⁸.

Очевидна связь небесных путешествий с экстазом, с галлюциногенным напитком сомой. В экстазе парят, опоясанные ветром, облаченные в испачканные одежды мудрецы - мунхи: боги вселились в них, и они следуют «путем ветра»: «Возбужденные, мы поднимаемся на ветрах, как на наших конях, а вы смертные, можете видеть лишь наши тела». Парит по воздуху, созерцая все вокруг, длинноволосый - Кешин, «верный друг богов во всех их начинаниях, двигается он по следу Апсар, Гандхарвов, крылатых зверей, птиц, бог ветра Вайю разводит ему хмельной напиток, когда вместе с богом Рудрой он пьет из чаши опьяняющий сок» (РВ X.136). Из этих отрывков хорошо видно, что под магическим полетом в ведах понимался полет души, чему соответствовала профаническая смерть ритуального лица.

Тесная связь существует в шаманизме между галлюциногенным напитком, вызывающим экстаз и магическим полетом, средством его выражения. Именно волшебной силой экстаза совершает шаман свои путешествия. Интересно, что действие наркотиков нередко вызывает у человека ощущение полета. Ригведа содержит один примечательный гимн (X. 119), который можно трактовать как описание ощущений человека, выпившего наркотический напиток, вошедшего в экстаз и парящего над мирами: «Как ветры буйные понесли меня вверх выпитые (соки сомы), не наполнился ли я сомы?» восклицает певец. - «Мне пять народов показались не более, чем

²⁴⁷Dutl M.M. *Meghanavadha kavya*.1861; Gautami Mahatinya. *Brahma Purana*. Bombay, 1906

²⁴⁸Seely C.B. *Rama in the Nether World: Indian sources of inspiration* // JAOS. 1982. V. 102 № 3. P. 467-476.

соринкой в глазу - не напился ли я сомы?" (РВ X.119.2,6). Параллели этому гимну можно обнаружить в шаманском фольклоре народов Сибири, в так называемых шаманских путешествиях: "Я уже высоко. Енисей внизу на сто верст вверх, и на сто верст вниз... Эй, духи, поднимай выше. Буду смотреть дальше"²⁴⁹.

С помощью напитка сомы можно постичь небесные радости и блаженство в раю. В гимне X. 113.6— 11 (РВ) описывается вознесение певца на небеса с помощью сомы: "Туда помести меня, о Павамана, в бессмертный, нерушимый мир!" (РВ X.113.7). Вознесение происходит на месте жертвоприношения, сакральном центре земли. С помощью напитка сомы совершаются магически полеты и боги. Бог Вишну совершает свои знаменитые три шага, измеряющие и творящие Вселенную, находясь в опьянении сомой (РВ 1.154.4).

Знаменательно и то, что ведийский певец, точнее его душа, путешествует в образе птицы: "Оба мира не (идут) в сравнение даже с одним моим крылом, - не напился ли я сомы... На небе одно мое крыло, другое я поволок вниз, - не напился ли я сомы?" (РВ X. 119.7,11). Образ птицы связан с магическими полетами в шаманизме многих стран мира²⁵⁰. Шаман, путешествуя по всем мирам, является медиатором, посредником между богами и людьми. Понятна поэтому и особая роль в шаманизме культа птиц - естественных-посредников между небом и землей. В образе птицы душа шамана отправляется в путешествия, атрибуты его ритуального костюма уподоблялись частям тела птицы, ее оперению. У многих народов птица: орел или ворон считается покровителем шаманов, их прародителем, учителем и первым шаманом²⁵¹. Не случайной представляется твердо установленная связь общеарийского напитка сомы - хаомы с птицами: напиток приносит птица Гаруда (РВ IV.26), Саена, Шаена. Нередко сома прямо отождествляется с птицей: "этот бессмертный бог летит как пернатый, чтобы поместиться в кадках" (РВ IX.3.1., РВ IX.67.14).

Особое место в индийской мифологии занимает птица Гаруда. В эпосе рассказывается о существовании у берегов северного молочного океана

²⁴⁹ Анучин В. И. Очерк шаманства... Пг., 1914. С. 30.

²⁵⁰ Eliade M. Myths, dreams... L., 1976. P. 101.

²⁵¹ Штернберг Л. Я. Культ орла у сибирских народов // Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936; Ионов В. М. Орел по воззрениям якутов // СМАЭ, Пг., 1914 Т. 2. Вып. 4.

великой горы Меру, на склонах которой находилась обитель богов и страна "блаженного народа", куда из земного мира живыми могли попасть некоторые прославленные герои и мудрейшие риши по божественному соизволению и сверхъестественным способом. Их доставляла туда священная птица Гаруда²⁵². Об одном таком путешествии повествует Махабхарата. «В далекие страны решил отправиться отшельник - мудрец Галава, и, узнав о его намерении, явилась к нему священная птица Гаруда: "Мы с тобой отправимся, почтенный, я понесу тебя, куда хочешь, хотя бы на тот край земли — идем же, Галава, немедля.... Взойди же на меня, дважды рожденный, взбейся». И поднялся Галава на священную птицу, летел он, восторгаясь всем, что видел с высоты небес». Гаруда служит ездовым животным и для богов: Вишну, Лакшми.

Эпос красочно рисует царя птиц: тело из золота, крылья ослепительного красного цвета, голова человека, но с птичьим клювом. Гаруда обладает магической силой: говорит по-человечески, знает заклинания и может по желанию изменять. В образе Гаруды - Шаены отражены мифологические представления индоиранских племен. Иранская "птица Саяна" наделена в авестийской традиции многими из тех черт, что и священная птица индийской мифологии. Эта легендарная птица фигурирует под именем Симург в Шах-Намэ Фирдоуси.

Хотя многие мифологические мотивы общеарийского наследия получили здесь новую трактовку, тем не менее, при описании священной птицы можно обнаружить архаические черты. Особый интерес для нашей темы представляет история младенца Заля, вознесенного на неприступную гору Альбурз царем птиц. Симург вырастил младенца, а когда он превратился в богатыря со слоноподобным телом, принес обратно на землю. Заль в Шах-Намэ считался не только богатырем, но и колдуном, «седым волшебником»; тайнам чародейства он обучился у Симург. Священная птица была вещей, ей было открыто будущее, знаком язык людей²⁵³.

Такой рассказ о воспитании героя царем птиц находит разительные параллели в сибирском шаманизме. У сибирских народов нередко душа будущего шамана воспитывается в гнезде великой птицы, чаще всего орла, на вершине мирового дерева²⁵⁴ (эквивалент которого в иранской версии

²⁵²Бонгард-Левин Г. М, Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. М., 1974. С. 42.

²⁵³Там же. С. 68. 97-98.

²⁵⁴Ксенофонов Г. В. Хрестес. Шаманизм и христианство. Иркутск, 1929. С. 22 - 23.

можно видеть в горе Альбурз). Во время этого воспитания орел преподает неопиту таймы шаманского искусства, а затем вселяет душу шамана в человеческое тело.

Связь магического полета с образом птицы зафиксирована и в представлениях ираноязычных кочевников евразийских степей. Здесь можно вспомнить о золотых крыльях на головном уборе вождя из Иссыкского кургана и золотых бляшках на кагафракте, изображающих птичье оперение²⁵⁵.

О. М. Дальтон высказывал предположение о наличии птичьих черт в одежде зороастрийских жрецов огня - атраванов, изображенных на вотивных плакетках из амударьинского клада²⁵⁶: трактовка ног как птичьих лап, рукавов как крыльев напоминает ритуальные костюмы сибирских шаманов. По мнению А. К. Акишева, такие атрибуты атраванов были немислимы в ортодоксальном зороастризме и, вероятно, восходят к дозороастрийской традиции²⁵⁷. Подтверждением связи между магическим полетом и галлюциногенным напитком может служить и находка в одной из чаш иссыкского погребения, стоявшей у изголовья, золотых пластинок, изображавших когти и клюв птицы. А. К. Акишев считает, что некогда в этой чаше находился наркотический напиток²⁵⁸ (хаома?).

Кроме полетов на птицах, или в образе птиц в индийской традиции сохранились свидетельства полетов, совершаемых мудрецами и провидцами, познавшими все в мире. Эти полеты совершались силой их величия, силой божественного вдохновения. Такие полеты занимали важное место в мифологии Махабхараты, дающей нам много свидетельств этой мистической практики. Великие, могущественные герои стремились постичь это божественное искусство: «... и я полечу, точно птица Гаруда - Вайнатя. лучшая из птиц, - восклицает могучий Бхимасена, человек-тигр (МхБх 3.13.82). Однако, чаще всего такие полеты совершали великие риши, проникшие в тайны экстаза и знающие технику йоги.

Особую силу даровал риши Наряда великий бог Нараяна-Вишну и, получив желанный дар, поспешил Наряда, многосильный. И поднялся ввысь, затем с поднебесья спустился к раскинувшемуся молочному морю,

²⁵⁵ Акишев А. К. Костюм «золотого человека» и проблема кагафрактария // Военное дело древних племен Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С 62.

²⁵⁶ Dalton O. M. The treasure of the Oxus. L., 1905. P. 51, 95, 97.

²⁵⁷ Акишев А. К. Костюм «золотого человека»... С. 62

²⁵⁸ Акишев К. А., Акишев А. К. К интерпретации символики иссыкского погребального обряда // Культура и искусство Древнего Хорезма. М.. 1981. С. 150.

вместилищу амриты, совершил поклонение владыке богов и снова отправился в свою обитель. Сын легендарного Вьясы, премудрый в искусстве йоги, Шука, утвердился в желании достичь вечную обитель, где ничтожны страдания и велика удача. Вознесся он в воздух,... поднялся в небо. Став ходящим по небу, святой двигался уверенно, как ветер. Превосходного Брахмана, величьем подобного сыну Винаты (т. е. Гаруде). Все существа увидали возносящего со скоростью ветра и мысли". Преодолевая могучие реки и озера, достиг Шука горы Меру и "завершил свой путь, странствуя в небе, как птица"²⁵⁹.

В истории нередки случаи, когда религиозные реформаторы, стремясь привлечь на сторону нового учения большее число приверженцев, использовали старую популярную обряды, вкладывая в них новое содержание. В сложении буддийской догматики большую роль сыграли народные культы, сохранившие в себе древние представления, не вошедшие в брахманизм, и религиозные воззрения местного неарийского населения. Вероятно, именно этим можно объяснить большое сходство в эстетических концепциях буддизма и шаманизма. Такое явление можно рассматривать как своеобразный ренессанс шаманской символики.

Полет является характерной чертой буддийского архата - человека, достигшего наивысшего уровня духовного развития. Это чудо является наиболее распространенным в буддийской литературе. Тесная связь архата с магическим полетом нашла свое отражение и на лингвистическом уровне: *Arahant* образовано от основы *Rehatve* (синг.) - исчезать, переноситься с одного места на другое²⁶¹. Буддийские архаты, так же как йогини относятся к категории *katasaṅgīn*, т. е. существ, способных транспортировать себя по желанию. По мнению А. Кумарасвами, этим термином обозначается тот, "кто, будучи духом, не нуждается в движении, чтобы быть повсюду"²⁶². А. Кумарасвами напоминает, что обычное санскритское выражение для глагола "исчезать": *antar dharam gam* дословно означает: "войти во внутреннее положение, т. е. войти с самосозерцание". В *Kalinga-Bodhi* джатаке полет по воздуху может совершить только тот, кто имеет "тело,

²⁵⁹Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. Указ. Соч. С. 69.

²⁶⁰Топоров В. Н. К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства) // НАА, 1964. № 3.

²⁶¹Иосад А. М. *Flying through the Air // Life giving myth*. L., 1970. P. 28.

²⁶²Coomaraswamy A. *Figures of Speech, Figures of thought*. L., 1946. P. 184.

одетое в одежду созерцания”²⁶³. Буддийские тексты рассказывают об архатах, летающих над крышами домов, взлетающих в воздух, разрывая крышу дворца и т. д. Архат Мапалана, например, “ломал купол, ввергаясь в воздух”. М. Элиаде считает, что в плане высшей физиологии и мистического опыта эти полеты относятся к экстазу как таковому, т. е. к вылету души через *Brahmarandhra* - отверстие на вершине черепа, играющее главную роль в практике тантрической йоги. Тогда как в плане метафизики ломать крышу дома (дом отождествляется с Вселенной), значило выйти из мира, превзойти собственное “я”²⁶⁴.

Способностью летать владеют не только святые буддийские мудрецы, ему наделен и демон Мара, владыка чувственного мира и главный противник Будды. “Легенда о Маре” и Упагуптге повествует о поединке демона с буддийским мудрецом Упагуптой, в результате которой архат силой своей Риддхи (волшебство) одевает на Мару три трупа: человека, змеи и собаки. Мара взлетает в воздух и говорит: “Если я сам не могу снять со своей шеи труп собаки, другие боги, более могущественные, чем я, освободят меня от него”²⁶⁵. Однако даже Брахма не смог ничего поделать с риддхи Упагупты и побежденный Мара, смирившись, принимает буддизм. Анализируя легенду, можно заметить, что Упагупта выступает как лицо, равное по силе Маре, он силой своей риддхи парит в воздухе, совершает полет к богам, даже сотворяет образ Будды, превосходя в этом упражнении самого Упагупту. Однако даже силы риддхи Мары не хватает чтобы избавиться от трупа. Это не простой труп: он не подвергается ни вымоканию, ни высыханию, ни распаду. В этом трупе отрицаются основные признаки трупа и утверждаются основные признаки души. Таким образом, он моделирует снятие оппозиции “жизнь - смерть”, тесно связанной с шаманскими полетами. Всю ситуацию, следовательно, можно рассматривать как инициацию, сходную с посвящением в шаманы: полет, труп. Причем, эти мотивы относятся к какому-то архаическому слою, так сказать, поднятому на поверхность позднейшего текста в связи с образом Мары.

Живучесть шаманских мотивов характерна и для иранской традиции. Магический полет, восхождение поэта-шамана или жреца в иной мир с

²⁶³ Coomaraswamy A. *Figures of Speech. Figures of thought*. P. 183 - 184.

²⁶⁴ Eliade M. *Myths, dreams...* L., 1976. P. 109.

²⁶⁵ Бонгард-Левин Г. М., Волкова О. М., Пятигорский А. М. Легенда о Маре и Упагупте // *Идеологические течения современной Индии*. М., 1965. С. 187.

целью приобщения к тайнам неба и преисподней, составляет универсальный мотив древнеиранской мифологии. Согласно иранскому “Денкарту”, за откровениями на тот свет путешествовал Зороастр и его покровитель - кави Вишпаспа²⁶⁶. Мотив магического полета, совершенного Зороастром, вероятно, использовался зороастрийскими жрецами в качестве доказательства истинности учения и святости самого пророка.

Путешествие Вишпаспы в “иной” мир рассматривается в иранской традиции как мифический прообраз инициации - Nawtoz. Во время этого обряда, душа посвящаемого считается перенесенной на тот свет, т. е. неофит в это время является мертвым. В современных условиях путешествие передается весьма символически, но из описания посвящения Вишпаспы - сущность которого составляло вземное путешествие - можно заключить, что “временная смерть” достигалась сильной дозой наркотического напитка «банг»²⁶⁷.

Еще несколько случаев магических полетов, совершенных зороастрийскими жрецами, относятся к сасанидскому времени. Зороастризм переживал тогда трудные времена: распространялись ереси, безверие, и жречеству пришлось прибегнуть к архаичным методам, чтобы подтвердить существование ада и рая и верность догм зороастризма.

Ф. Жинью считает, что о магическом полете говорится в надписи Картира - Верховного жреца и крупного политического деятеля III в. н. э. в Сар-Мешхеде, близ иранского города Казерун: “Я, Картир, остаюсь на земле согласно порядочности, я очень хорошо расположен к богам, раз они помогли мне, Картиру, занять исключительное место среди живых, так как они показали мне потусторонний мир со стороны мертвых, указали средства достижения рая и ада... и по причине всего того, что случилось на земле, и того, что они мне показали, как они живут “там”, я стал обладать доверием”²⁶⁸. В этом тексте он видит намек на полет в потусторонний мир, совершенный Картиром, в политических целях. Текст Сар-Мешхедской надписи сохранился плохо и многие детали вземного путешествия остаются

²⁶⁶Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 564.

²⁶⁷Mole M. Daena le pout Cinvat et L'initatkm Dans le Mazdeisme // Revue de L'histoire des Religions. Paris. 1960. t.CLVII. N.2. P. 181-182.

²⁶⁸Gignoux Ph, “Corps osseux et ame osseuse” P. 53-54.

неясными. Но недостающие подробности можно почерпнуть из древнеперсидского сочинения “Арда-Вираз-Намак” составленного в VI-VII вв. н. э.

э. и рассказывающего о событиях, якобы имевших место при Сасаниде Шапуре II (310 - 379 гг. н. э.). Надо заметить, что наряду с зороастрийским жречеством к данной практике прибегали и представители альтернативных учений. Так, для пропаганды своего учения нередко чудо в воздухе осуществлял Мани, потомок царской династии Аршакидов, в том числе и перед Шапуром I²⁶⁹. В целях борьбы с ересями зороастрийские жрецы выбирают из своей среды самого благочестивого Арда-Вираза и отправляют его в потусторонний мир, чтобы, вернувшись, он подтвердил, что существует ад и рай, а посмертное воздаяние зависит от неуклонного выполнения предписаний зороастризма²⁷⁰. Избранник совершает полет, описание которого сходно с описанием путешествия Картира. Однако, в отличие от Сар-Мешхедской надписи, в книге Арда-Вираза подробно описывается и сам обряд отправления в иной мир. Опытные жрецы совершают ритуал. Арда-Вираза молится, ему подносят три кувшина с вином и наркотическим питьем Бант, он выпивает их и продолжает петь молитвы, пока не падает без сознания. Душа его “выходит” из тела и “отлетает” в далекую страну, а через семь дней вновь возвращается в бездыханное тело: “Душа Арда-Вираза, отделившись от тела, оправилась к горам Чакат-и-Дайтик. И возвратилась на седьмой день и вошла обратно в тело. Арда-Вираза встал, будто просыпаясь от приятного сна... Приветствовали его, пришедшего из обиталища умерших в это обиталище живых”²⁷¹.

В путешествии Арда-Вираза видны шаманские черты: употребление перед полетом наркотического напитка и монотонное пение расстраивает профаническую чувствительность, и жрец входит в экстаз. В результате чего душа вылезает из тела и путешествует сама по себе, т. е. происходит мистическая смерть. Весьма показательны, что жены Арда-Вираза совместно с жрецами в течение семи дней, повторяли священные гимны, не переставали стеречь покинутое тело. Таким образом, функция жен и жрецов совпадает функцией помощников шамана у сибирских народов, следящих за тем,

²⁶⁹Klimkeit H.-J. Manichean kingship: gnosis at home in the world // Numen. Leiden. 1982. V. XXIX. P. 18-19.

²⁷⁰ Бонгард-Левин Г. М., Грайговский Э. А. Указ. Соч. С. 107.

²⁷¹Там же. С. 109-110.

чтобы душа вовремя вернулась в тело шамана²⁷². Особый интерес вызывает и использование наркотического напитка Банг, которым пользовался еще Кави - Вишгаспа.

По мнению Ф. Женью подобные обряды предшествовали и полету картира. И хотя нет прямых указаний на использование жрецом наркотиком, но именно в этом месте в тексте находятся лакуны. В то же время из текста ясно, что тело Картира оставалось на земле, а путешествовал по потустороннему миру “двойник Картира”, его душа: “И кто-то похожий на меня требует это от богов”²⁷³.

Таким образом, в сасанидское время зороастринские жрецы совершали экстатические полеты, используя наркотическое питье, так же как это делали ведийские певцы. Весьма показателен и маршрут загробных “путешествий” Картира и Арда-Вираза. Души обоих посещали мост Чинват, расположенный у гор правосудия - Чакаг-и-Дайтик, тождественных авестийской Харе Березайги, а следовательно, и священной горе индийцев Меру, куда совершали магические полеты древнеиндийские мудрецы²⁷⁴.

Следовательно, можно говорить о существовании древних общезарийских представлений о возможности священных божественных мудрецов, совершать магические полеты в потусторонний мир, ассоциируемый со священными горами севера. Шаманский характер таких полетов виден в том, что они совершались в состоянии экстаза, вызванном наркотическим опьянением или божественным соизволением, и символизировали мистическую смерть. Наличие подобных представлений в буддизме и зороастризме говорит о прочности корней этой традиции, позволяющей ей адаптироваться к различным религиозным системам.

Как мы видели выше в индоиранских религиозных воззрениях можно обнаружить многочисленные свидетельства использования сакральными лицами парапсихических сил, сходных с теми, которыми владеют шаманы Сибири и Америки. Сущность различий между их использованием в архаическом мире и более поздних азиатских религиях заключается в ценности и объеме, в котором эти системы включают в себя парапсихические силы.

Если в ведийской литературе мы видим важность владения сакраль-

²⁷²Широкогоров С. М. Указ. Соч. С. 41.

²⁷³Gignoux. Ph. Op. cit. P. 54.

²⁷⁴Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. Указ. Соч. С. 111.

ными лицами подобными силами, существует даже культ мудрецов, владеющих этой техникой, сверхъестественные способности рассматриваются как доказательство божественного избрания и являются необходимыми для жрецов и поэтов, то уже буддизм и классическая йога не уделяют особого внимания поискам «чудесных сил»: *siddhi* или палийское *iddhi*. Упор в этих системах делается на духовное развитие и внутреннее совершенство. Техника владения парапсихическими силами отодвигается на задний план, она становится достоянием бродячих факиров наследников экстатических опытов местных неарийских народов и индоиранской традиции, и в таком виде доживает до наших дней. Хотя Патанджали и говорит о *siddhi*, он не признает ее особой роли в деле достижения духовной свободы²⁷⁵. Под *siddhi* им понимается осуществление, результат, чудесные силы, полученные вследствие длительных упражнений йоге. С техникой *siddhi* знаком и Будда, причем описывает он ее в духе паниндийской магической традиции шаманов и первобытных колдунов: “*Bhikku* - говорит Будда, владеет чудесной силой *iddhi* в ее различных модальностях: из одного он становится несколькими; из нескольких он снова становится одним; он становится видимым и невидимым. Он проходит, не чувствуя сопротивления, через стену, вал или холм, как если бы это был воздух. Он ныряет с высоты вниз через твердую землю, как через воду: он идет по воде, не замачиваясь в ней, как по сухой земле. Со скрещенными ногами он путешествует по небесам, как это делают птицы.... Несмотря на то, что он остается в своем теле, он достигает небес Брахмы”. *Bhikku* владеет божественным слухом, превосходящим человеческий слух, он постигает сердце всех людей своим сердцем, он знает их. *Bhikku* знает все свои предыдущие жизни. Все эти *siddhi*, перечисленные Буддой, встречаются и в шаманских традициях, даже знание предыдущих жизней, специфически индийское мистическое упражнение, встречается у шаманов Северной Америки²⁷⁶. Но Будда резко отрицательно относится к проявлениям *eidddhi*, зная тщетность попыток таким путем добиться духовной свободы, он опасается, что, видя использование таких *siddhi*, *bhikku* неверующий может возразить, что они непостижимы через буддийское учение и являются такой же магией, как и народный факиризм. Поиск со-

²⁷⁵Eliade M. *Myths, dreams... L.*, 1976. P. 88-89.

²⁷⁶Hultkrantz A. *Concection of soul among North American Indians.* Stockholm, 1953. P.418.

вершенства в технике сиддхи может подменить истинную цель буддийского учения - достижение нравственного усовершенствования, духовной свободы. Однако, и для Будды и для Патанджали сиддхи это паранормальные силы, владения которыми нельзя избежать, В ходе своих аскетических и созерцательных трудов йоги и бхикку обязательно приходят к таким опытам, в результате которых они получают экстрасенсорные способности и чудесные волшебные силы²⁷⁷.

Другой характерной чертой святых архатов является риддхи - качество, проявляющееся в ясновидении, телепатии, способности вызывать события из собственной или чужой жизни. Риддхи - это одна из пяти сверхъестественных способностей, которые можно обрести в результате совершенного овладения практикой йоги. (Четыре другие способности: а) всеслышашес ухо; б) всевидящий глаз; в) знание своих предыдущих жизней; г) знание жизней других)²⁷⁸. Риддхи рассматривается как мгновенный волевой акт, противопоставленный карме, как вневременное состояние времени²⁷⁹. Именно в состоянии овладения риддхи совершает полет к богам, творит другие чудеса Мара, превращает трупы в цветущую гирлянду Упагушта. И можно согласиться с Н. Л. Жуковской, относящей к одному уровню риддхи и способность шаманов вызвать духов. Состояние овладения риддхи представляется сходным с шаманским экстазом во время камлания и теми видениями, которыми он силой гипноза внушает присутствующим²⁸⁰. Именно в экстатическом опыте шамана надо искать сущность и содержание парапсихических сил, сиддхи и риддхи, магического жара и магического полета.

Если принять во внимание тот факт, что в йоге, так же как и в буддизме, полное освобождение равнялось выходу из обычного человеческого состояния, т.е. человек должен был умереть в профаническом плане, конституированном законом бесконечных превращений - карма, и возродиться и безусловном (именно выходу из кармы соответствует овладение риддхи), то здесь можно обнаружить архаический символизм онтологической мутации, через опыт мистической смерти, который играет столь важную роль в шаманизме.

²⁷⁷Eliade M. Myths, dreams... L., 1976. P. 90.

²⁷⁸Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. С. 169.

²⁷⁹Бонгард-Левин Г. М., Волкова О. М., Пятигорский А. М. Легенда... М., 1965. с. 194.

²⁸⁰Жуковская Н. Л. Указ. Соч. С. 169-170.

С самого начала своего ученичества индийский брахмачарин стремится разорвать структуры обычной чувствительности и направляет свой путь к экстрасенсорным ощущениям и к абсолютному контролю над телом. Этому же служит и практика эротического мистицизма тантрической йоги. Все эти попытки направлены на смерть обычного человека и рождение нового, равного богам.

В таком плане и йога и буддизм восходят в своих истоках к шаманскому символизму мистической смерти. Они - продолжение, хотя и в иной плоскости, техники шаманизма, стремящейся модифицировать природу человека, путем изменения его психосоматических структур²⁸¹.

4. Способы достижения экстаза

Экстаз, по мнению многих исследователей, составляет отличительную черту и сущность шаманизма. Только благодаря экстазу совершает свои магические полеты шаман, выполняя функции космического посредника. Значительный интерес вызывает особая техника вхождения в экстатическое состояние, сходное у шаманов различных стран мира.

Нередко экстаз создавался искусственными возбудителями, обладающими наркотическими свойствами. Секреты использования таких растений составляли содержание шаманской инициации и передавались от отца к сыну, от учителя к ученику. Часто шаманы использовали для своих целей растения, не употребляемые в пищу остальным коллективом. Естественно, что такие растения, дающие шаманам волшебную силу экстаза, обожествлялись, становились объектом мифологии. Примеры этому можно обнаружить в Сибири: так чукчи²⁸², эвенки²⁸³, манси²⁸⁴ обожествляли мухомор. Однако наибольшее развитие культ опьяняющего напитка получил в индоиранской религиозной традиции.

Таким богом у древних ариев был Сом-Хаома. Бог Сом занимал важное место в пантеоне индоариев, в ведах ему посвящено 120 гимнов (по их числу он занимает третье место среди древнеиндийских богов, уступая

²⁸¹Eliade M. Myths, dreams... L., 1976. P. 90.

²⁸²Богораз В. Г. Чукчи. Л., 1939. Т. 2. С. 5

²⁸³Василевич Г. М. Эвенки. Л. 1969. С. 211.

²⁸⁴Дэвлет М. А. Древние антропоморфные изображения из Саянского каньона Енисея // Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975. С. 247.

лишь признанным великим богам Индре и Агни). Однако, это божество особого рода, что подчеркивается и структурой Ригведы. Гимны, посвященные Соме, собраны в отдельную мандалу, причем этой чести не удостоен больше ни один бог. Девятая мандала стоит особняком не только по содержанию: гимны в ней расположены по стихотворным размерам, в то время как, например, в так называемых фамильных мандалах II—VII порядок гимнов соответствует иерархии богов. Гимны, посвященные Соме, моно-типы, лишены выразительности, персонификации здесь развиты слабо; образ бога как бы растворен в явлении, его породившем. Воспевается не столько антропоморфное божество, сколько ритуальный напиток.

Сакральное значение имеет и церемония его приготовления. Основной напиток служит растение “сома”, растущее на склонах гор. Его срывают лунной ночью с корнем, а затем на специальной повозке доставляют на место жертвоприношения. Особо оговаривались сосуды, в которых готовили воду для смешивания с сомой, как и то, каким образом эта вода доставлялась. Посредством специальных каменных прессов из растения выжимался сок, который затем процеживался через сепилку в сосуды - деревянные чаны с окованным металлом дном, и смешивался с водой, кислым молоком и ячменным зерном. Напиток необходимо было использовать в тот же день, иначе сила его падала. Полученная смесь приобретала особый вкус и способность оказывать возбуждающее действие. Сому пили жрецы и поэты, приносили в жертву богам. По мнению древних индийцев, в напитке таилась какая-то скрытая сила. Употребление его - таинство, священная мистерия, сома наполняет тело, доходит до сердца. Он преобразует человека, делает его сопричастным космическому порядку. Сома дает необъяснимую силу и могущество богам, именно в опьянении сомой Индра совершает свои подвиги (РВ IX.76.2). Сома делает богов бессмертными, нередко ассоциируясь с Амритой. Человеку, выпившему глоток напитка, сома даровал продление жизни, исцеление от болезней, приток энергии и жизненной силы. Сома вдохновлял ведийских поэтов, давал им чудесное видение мира, поэтический талант: “Мы выпили сому, мы стали бессмертными, мы достигли света, мы нашли богов” (РВ VIII.48.3). Жертвоприношение сомы, даже глоток напитка - это акт приобщения к богам. Сома выступает как бы и роли медиатора между миром богов и людей. Опьянение сомой - это особое, божественное опьянение и, не случайно, поэтому сома противопоставляется суре - обычному хмельному напитку. Шатапатха—Брахмана

гласит: «Сома - это процветание и свет, сура - несчастье и темнота»²⁸⁵. Следовательно, сома оказывал воздействие иного плана, чем алкогольное опьянение. Еще в конце девятнадцатого века было высказано предположение, что сома является божеством экстаза, деификацией напитка, вызывающего экстаз²⁸⁶. Употребление этого напитка приоткрывало жрецам тайны божественной силы, овладение техникой экстаза, они становились равными богам, бессмертными.

Особое место занимал напиток "хаома" и в древнем Иране, как во время массовых культовых церемоний, так и в повседневной жизни зороастрийцы не могли обойтись без хаомы. Ни один праздник, церемония, ни один обряд и богослужение не проходили без возлияния священного напитка²⁸⁷. Культ хаомы относится к дозоастрийским верованиям древних иранцев, в некоторых религиозных сочинениях упоминается даже отрицательное отношение Зороастра к употреблению напитка (Ясна 48.10)²⁸⁸, но его популярность в народных массах заставила включить хаому в зороастрийский пантеон.

Характеристики авестийского хаома во многом перекликаются с характеристиками ведийского сомы. Хаома растет в горах, «у подножия священной юры Хары»²⁸⁹. Его стебли толкут и растирают в каменных ступах, добавляют к ним гранатовый сок и полученный напиток смешивают с молоком. В таком виде хаома становилась сильнодействующим тонизирующим напитком, вызывающим религиозное возбуждение. В Авесте хаома назван преодолевающим смерть, опьяняя, он воодушевляет, дарует силу страсти, способность к обороне, здоровье, целительную силу, развитие, мощь, распространяющуюся на все тело (Ясна 9-17). Он врачующий, победоносный, творец (Ясна 9.7.), побеждающий вражду и ложь (Ясна 9.17.), дающий знание прилежно занимающимся (Ясна 9, 22-23). Хаома - источник духовной силы и власти, способной обуздать злых духов и демонов²⁹⁰.

Резкое противопоставление сомы - хаомы и алкогольных напитков,

²⁸⁵ Цит. по кн.: Г. М. Бонгард-Левин, Э. А. Грантовский. От Скифии... М., 1974. С. 88

²⁸⁶ Овсяннико-Куликовский Д. Н. Указ. Соч. С. 10.

²⁸⁷ Дорошенко Е. И. Зороастрийцы в Иране. М., 1982. С. 84.

²⁸⁸ Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 352.

²⁸⁹ Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 562.

²⁹⁰ Дорошенко В. И. Указ. Соч. С. 75.

зафиксированное и в ведийской, и в более поздней авестийской традициях Ясна X. 18-23, заставляет предположить отличия в технике изготовления и в характере воздействия напитков. По мнению ряда ученых, сомой - хаомой мог быть галлюциноген, вызывающий наркотическое опьянение. Как известно, принятие наркотика вызывает у человека ощущения буйной радости, блаженства, веселья. Действие сомы также изображается в ведах в радужных красках, как нечто очаровывающее, возвышающее, просветляющее (РВ Vi 11.48). В Авесте опьянение хаомой соединяется со святостью, восторгом (Ясна, X. 18.23). Принявшему наркотик, кажется, что он летает, парит в воздухе, возрастает, увеличивается в размерах; часто наркоманы уверяли, что обладают даром пророчества. В тех же выражениях описывает свое состояние и ведийский жрец: "Как ветры буйные понесли меня вверх, выпитые соки сомы... ростом превзошел я небо" (РВ X.П9.2). Одним из наркотических эффектов является изменение, "перевернутость", восприятие пространственно-временных и субъектно-объектных отношений. На мифологическом уровне этому соответствует одновременность нахождения сомы - хаомы на небе и земле, совмещение в нем ипостасей бога, жреца и жертвы одновременно. Отмеченное нами сходство описаний воздействия наркотиков и сомы, подтверждает отнесение сомы к галлюциногенным напиткам. Таким образом, сому можно рассматривать как средство достижения экстаза, во время которого жрец совершает магические полеты, пророчествует, общается с богами и т. д.

Такие средства хорошо известны из шаманских традиций, где они дополнялись и другими способами вызывания состояния экзальтации: музыкой, пением, танцами. Свидетельства использования их и при жертвоприношении сомы обнаруживаются в ведах. Сомы тесно связан с пением, поэзией: при подготовке к возлиянию жрецами исполняются священные мантры, сама сома часто называется певцом, покровителем поэтов, прозорливцем. Гимны рождают сому и сома рождает гимны. Он отец гимнов, владыка песни, поэтического вдохновения (РВ IX.32.6; IX.76.4; VIII.48.6). Опьяненный сомой подобен певцу, пребывая в экстазе, он одновременно и чародей, знающий силу божественных заклинаний²⁹¹. Пение гимнов и питье сомы неразделимы: "Ко мне приблизилась молитва, не напился ли я сомы?" (РВ X.119.4). Не приходится сомневаться в том, что

²⁹¹Овсяннико-Куликовский Д. Н. Указ. соч. С. 32.

гимны исполнялись под аккомпанемент простейших музыкальных инструментов: “слышатся звуки бубнов, барабанов, раковин, свирелей”²⁹². Интересную мысль высказала Н. Р. Гусева о том, что специальные прессы, употребляемые при приготовлении сомы, имели пустоты внутри камней и служили той же цели, что и голосники в русских храмах, т. е. играли роль резонаторов²⁹³. Что же касается танцев, то кажется не случайным, что один из величайших индийских богов Шива, владыка танцев, является главным потребителем сомы в поздней индуистской традиции.

Большое значение для изучения индоиранского культа галлюциногенного напитка имело бы определение растения, из которого он приготавливался. Однако, споры по этому поводу не смолкают уже в течение двух веков. В соме видели вереск, разновидность горной руты, молочай, ревеня, хмель²⁹⁴ и т. д. Наибольший интерес, по нашему мнению, заслуживает гипотеза американского миколога Р.Г. Уоссона, отождествляющего сому с мухомором²⁹⁵. Ученый считает, что для такого неожиданного вывода имеются веские основания. Многие тексты вед наделяют сому эпитетами, с полным правом относящимися и к грибному царству. Так, например, никогда не упоминаются ни корни, ни листья, ни плоды, ни семена сомы, зато часто говорится о стебле и “шапке”, дословно “голове”. Сома изображается красным, огнеподобным, блистающим днем в лучах солнца, а ночью, становящимся серебристым и луноподобным. И действительно, такое описание подходит к мухомору, красная шапка которого днем ассоциируется с огнем и солнцем, тогда как ночью цвета неразличимы и мухомор начинает светиться мягким, серебристым цветом²⁹⁶. Выжатые соки сомы часто называются золотистыми, солнечными, сравниваются с булаными конями (РВ JX.32.3; IX.76.1; IX. 113.5), в Авесте хаома называется бледно-желтым, золотистым (Ясна 9.16,30). Такого же золотисто-желтого цвета и напитков из мухомора. Сравнение сомы с единственным глазом, встречающееся в Ригведе, по мнению Р. Г. Уоссона, соответ-

²⁹²Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. Указ. соч. С. 86.

²⁹³Гусева Н. Р. Индуизм. М., 1977, С. 162.

²⁹⁴Stein A. On the Ephedra, the hum plant and the soma // BSOS, 1931. V. 6. Pt. 2; Стеблин-Каменский И. М. Флора иранской прародины // Этимология 72. М., 1974. С. 189; Гусева Н. Р. Индуизм. М., 1977. С. 164.

²⁹⁵Wasson R. G. Soma..Divine mushroom of immortality. N.Y., 1968.

²⁹⁶Wasson R. G. Soma of the Aryans: an ancient hallucinogen? // Bulletin of narcotics. N.Y., 1970. V. 22. N. 3. P. 27.

ствует природе мухоморов, не растущих парами²⁹⁷. Широко известны наркотические качества мухомора, а также его широкая распространенность. Интересно, что в Индии мухомор встречается только в горных районах Северо-запада и Северо-востока, а сома в литературе рассматривается как горное растение.

Гипотеза Р.Г. Уоссона вызвала многочисленные отклики среди учетах различных стран мира, в том числе и отечественных исследователей, посвятивших ряд работ выяснению мифологической роли грибов²⁹⁸. В результате этих исследований была установлена тождественность функций сомы и грибов, говорящая об отнесении сомы к тем мифологизированным продуктам растительного мира, которые переходят в разряд элементов культуры и сопоставимы с грибами, а также напитками, из них изготавливаемыми. Существует несколько моментов, обнаруживаемых в мифологии как в связи с грибами, так и в связи с сомой.

Связь с молнией, грозой, громом. Сомадитя Парджаньи, древнего индоевропейского божества грома, мать сомы - Земля. Можно предположить, что сома возникает в результате оплодотворения громовержцем земли²⁹⁹. В то же время Индра - громовержец, является главным потребителем сомы (РВ 1.32.13; 1.130.2; ВН.22.1-7). Сходные представления обнаруживаются и в отношении грибов. У Калидасы сохранилось обращение к облаку, оплодотворяющему гром, который может покрыть землю грибами³⁰⁰. Тесная связь между грозой и грибами может проявляться: а) в названии гриба: дождевик, громовник; в) в особых грибных ритуалах³⁰¹.

Посредническая функция. Сомат произрастает на земле и в то же время является небесным дождем. Он столп, пуп, опора неба³⁰², а следовательно, вариант мирового дерева. В Авесте Хаома прямо изображается деревом, растущим на вершине мировой горы Хары Березайти³⁰³.

²⁹⁷Wasson R. G. Soma of the Aryans. P. 28.

²⁹⁸Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы // Тезисы докл. IV летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970; Топоров В. Н. Семантика мифологических представлений о грибах // Balcanica. М., 1979.

²⁹⁹Топоров В. Н. Семантика мифологических... М., 1979. С. 287.

³⁰⁰Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Указ. соч. С. 42.

³⁰¹Wasson R. G. Lightning - Bolt & mushrooms: an Essay in Early cultural explorations // For Roman Jacobson, the Hague. 1956. P. 607.

³⁰²Топоров В. Н. Семантика мифологических... М., 1979. С. 247

³⁰³Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 562

Напитки из грибов, с помощью которых шаман устанавливает связь с небом, получает эффект космизации пространства, служат той же цели, что и мировое дерево. В то же время, не редки случаи дублирования мирового дерева и грибов - изображение трехчленного по вертикали гриба на ткани из Ноинулинских курганов³⁰⁴ (I в. до н. э. - I в. н. э.).

Связь с огнем и водой. Сома часто называется жидким огнем. Сома и Агни обитают на первозданном холме³⁰⁵. Но сома - это олицетворение всего жидкого, он текучее и влажное³⁰⁶. Если какое-нибудь растение нуждается во влаге, а ее нет, хаома должен прийти на помощь и как бы заменить воду³⁰⁷. Таким образом, в соме - хаоме снимается оппозиция огонь - вода. То же относится и к грибам, часто появляющимся в месте пересечения двух стихий - небесного огня и земной воды³⁰⁸.

Оплодотворение. Во всех гимнах подчеркивается оплодотворяющая сила: сома - Бык, сома - жених, сома - любовник³⁰⁹, сома как мужчина, сура как женщина (Тайттирия-брахмана. 1.3. 03.2.). Если зороастрийская женщина хочет иметь здоровых и сильных сыновей, она должна прочитать молитву, прославляющую хаому, так как хаома - символ плодородия, он «дает сыновей и потомство родителям, супруга и попечителя - девицам (Ясна 9.22 - 23), приносит потомству физическую силу и здоровье³¹⁰. В Индии сому должна была приготавливать супружеская пара³¹¹. Сома господин пици, его сок - молоко, молоко же во многих традициях, в том числе и в индийской, ассоциируется с семенем.

Большую роль оппозиция мужское - женское играет и в культе грибов. У многих народов существует деление на женские и мужские грибы, но форме напоминающие гениталии. Это отражено и в названиях таких грибов, причем название каждого типа этимологически связано с обозначением ему соответствующих гениталий. Широко известна плодovitость

³⁰⁴Топоров В. Н. Семантика мифологических... С. 247.

³⁰⁵Там же. С. 289.

³⁰⁶Овсяннико-Куликовски и Д. Н. Указ. Соч. С. 18.

³⁰⁷Дорошенко Е. И. Указ. Соч. С. 74 - 75.

³⁰⁸Топоров В. Н. Семантика мифологических... М., 1929. С. 268.

³⁰⁹Овсяннико-Куликовский Д. Н. Указ. соч. С. 125 — 130.

³¹⁰Воусе М. Наома, Priest of the sacrifice // W. B. Henning memorial volume. L., 1960 P. 64.

³¹¹Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Указ. соч. С. 45.

грибов и их связь с молоком: название гриба “молоканка”, кроме того, некоторые ядовитые грибы после их мочения в молоке теряют свои отрицательные качества³¹².

Связь с мочой (семенем). Следует заметить, что в мифологическом плане нередко происходит отождествление семени и мочи. В одном типе Ригведы говорится: пей сому по желанию, день за днем мочась, о великий (Индра), ты приобрел величайшую силу” (РВ V.11.40.30). Как известно, галлюциногенное вещество из мухомора можно выделить двумя способами: а) съесть гриб в сушеном виде; б) выпить мочу человека, съевшего гриб³¹³. В Индии моча употреблялась в ритуальных целях. Парсы, например, для опьянения использовали бычью мочу³¹⁴. Махабхарата содержит одно место, где бог Кришна дает своему адепту в качестве напитка бессмертия мочу неприкасаемого, которым впоследствии оказывается бог Индра (выпивший сому?). Р.Г. Уоссон, анализируя те места Ригведы, где говорится о тройной цедилке сомы, приходит к выводу, что под ней подразумевается мухомор. Белые пятнышки на склянке составляли первый уровень цедилки: овечья шерсть, через которую проводит сок мухомора, является вторым уровнем, а третий - это оргазм Индры, выпившего сок и возвращающий его в виде мочи. В Авесте, осуждаются те, кто позволяет обманывать себя опьяняющей мочой, однако манихеи употребляли не только “красные грибы” - мухоморы, но и мочу³¹⁵.

В ряде традиций грибы, которые непригодны для использования в галлюциногенных целях, называются “собачьей мочой” (Индия, Алтай, юкагиры). Следовательно, собачья моча соотносится с обычными грибами, а человеческая с мухомором. Это позволяет К. Леви-Стросу выделить две оппозиции, элементы которых соотносятся друге другом: мухомор—обычный гриб, человеческий-собачий³¹⁶.

Амбивалентность. Этот признак сомы постоянно подчеркивается в Ригведе: он то убийца Вритра, то сам Вритра³¹⁷, или в сексуальном плане: сома - молоко - коровы; сома - семя - бык³¹⁸. Амбивалентность присуща

³¹²Топоров В. Н. Семантика мифологических.... С. 244-245, 290.

³¹³Wasson R. G. Soma of the Aryans... P. 78.

³¹⁴Modi J. J. Religions Ceremonies and customs of the Parses. Bombay, 1937. P. 93.

³¹⁵Wasson R. G. Soma of the Aryans... P. 28.

³¹⁶Топоров В. Н. Семантика мифологических... С. 279.

³¹⁷Там же. С. 295.

³¹⁸Овсяннико-Куликовский Д. Н. Указ. Соч. С. 126.

и грибам: они связаны с небом и в то же время с хтоническими объектами: мухами, червями, мышами: мухомор - fly-agaric³¹⁹.

Жизнь - смерть. Жертвоприношение Сомы, рассматриваемое как убийство его путем сокрушения и расчленения, с последующим возрастом из частей Сомы всего живого, связывается с культом плодородия. В то же время и сам Сома, как мы видели, является символом плодovitости. В соме, как напитке бессмертия, снимается оппозиция жизнь - смерть, и такие мифологические характеристики сомы тесно соотносятся с известной формулой жизнь - смерть - плодородие. Это же можно сказать и о грибах, в отношении которых плодovitость сочетается с приготовлением из них галлюциногена³²⁰.

Психопомпическая функция. Сома тесно связана с хтоническими объектами, загробным миром; он место обитания душ предков, он собирает их, и в то же время предки питаются сомой (РВХ. И 3.10). Авестийский хаома «лучше всего приготавливает путь для души» (Ясна 9.22 - 23). Кувшин с хаомой ставился у постели умирающего, а возлияние хаомы было основной поминок³²¹. В сибирских традициях психопомпом является шаман, и опьянении мухомором уводящий души умерших на новые места обитания, У чукчей в этой роли выступали мухоморо-люди, духи мухоморов, уводящие души человека к верхним людям³²².

Основной миф, В краже Индрой сомы у Тваштара, некоторыми исследователями³²³ видится осколок основного мифа, отражающий мотив кражи у небесного бога его детьми или противником некоего чудесного напитка. После кражи следует наказание: размельчение или разбрасывание над землей (жертвоприношение сомы) и возрастание в виде растений, изготовление из них опьяняющего напитка и новое соединение с громовержцем в коллективном ритуале, благодаря действию опьяняющего напитка³²⁴.

Тесная связь грибов с небом, и с хтоническими объектами также вызывает аналогии с сюжетом основного мифа о ссоре Громовержца с детьми или сыном, превращенными в хтонические существа, причем гроза трак-

³¹⁹Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Указ. Соч. С. 42-43.

³²⁰Топоров В. Н. Семантика мифологических... С. 295-296.

³²¹Дорошенко Е. И. Указ. Соч. С. 56, 58.

³²²Богораз В. Г. Указ. Соч. С. 5.

³²³Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Указ. Соч. С. 44.

³²⁴Топоров В. Н. Семантика мифологических... С. 278-279.

туется как момент ссоры, а молния и гром как проявление гнева громовержца и орудие его наказания (греческое название гриба - "удар молнии"³²⁵, см. выше грибы, появляющиеся после грозы). Причиной конфликта, скорее всего, является нарушение запрета на кровнородственные связи - инцест, который часто рассматривается как одно из самых действенных средств повышения плодородия. Более того, сама сцена наказания - смерть посредством расчленения, тесно связана с мотивом плодородия, возникновения культурных растений и переходом к новому культурно-пищевому режиму (переходу от природы к культуре) - изобретению опьяняющего напитка бессмертия, снимающего оппозицию жизнь - смерть. Сама схема жизнь - смерть - плодородие дублируется и пространственным перемещением основного мифа: небо - божьи дети до грехопадения; земля - грибы, т.е. дети превращенные, наказанные за грех; небо - вкусившие напиток бессмертия, приготавливаемый из грибов³²⁶.

Связь с насекомыми. Интересен и мотив насекомых, встречающийся и Ригведе в связи с Сомой: "И эта муха, сладость возвещает Вам - в опьянении сомой, - говорит Аушья!" (РВ 1.119.9). Такая связь прослеживается в названиях грибов: мухомор, Fire-Fly.

Очевидная изофункциональность в мифологическом плане грибов и сомы - хаомы выходит за рамки мифа и распространяется также на область ритуальной практики в ее пищевом и химическом аспектах.

Грибы по своей природе являются универсальным медиатором, с помощью которого снимаются различные виды противопоставлений, они как архизлемент представляют свою систему значений от жизни до смерти³²⁷. Однако снятие противоположностей может иметь место лишь в особых условиях, в частности, при выходе из данной системы или радикальном изменении психического состояния. Это вполне объясняет тот факт, что мифология отличает именно те виды грибов, в которых содержится вещество псилобицин, единственным биологическим индикатором на которое является человек. Р. Гейм, К. Леви-Строс, Р. Г. Уоссон³²⁸ считают, что грибы являются лучшим, а подчас и единственным средством приготовления гал-

³²⁵Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Указ. Соч. С. 44.

³²⁶Мифы народов мира. М., 1980. Т. I. С. 336.

³²⁷Топоров В. Н. Семантика мифологических... С. 236.

³²⁸Heim R. L'Amanite tue-Mouche nord-Americane n'est pas la muscaria // Revue de mycologie, 1966. Т. 30. Fasc. 4: Levi-Strauss C. Dis-moi guels champignons // L'Express, 10. 1958; Wasson R. G. Soma. Divine mushroom of immortality. N.Y., 1968.

люциногенного напитка.

Для народов Евразии характерно употребление для ритуальных целей мухомора - *Amanita muscaria*. Здесь уместно вспомнить о русском выражении “быть под мухой”, т. е. находиться в состоянии особого вида опьянения, в экстазе. Не случайной представляется тесная связь мухомора с полетом, зафиксированная в названии этого гриба: *Fliegenpilz*, *Fire-Fly*, *Fly-Agaric*. Причем, по мнению Р.Г. Уоссона под полетом понимался магический полет, ощущение которого появляется в результате наркотического воздействия псилобицина³²⁹. Использование мухомора в ритуальных целях восходит к глубокой древности. В качестве духов-мухоморов, божеств экстаза можно рассматривать изображение на писаницах Чукотки, в бассейне р. Пытгемель, в урочище Мугур-Саргол на р. Енисей, некоторые знаки Онежских писаниц, а также рисунки бронзового века на скалах Норвегии, Швеции и Дании³³⁰.

Неоднократно отмечалась особая роль мухомора в шаманской практике народов Севера: наиболее полные сведения об этом содержатся у датского исследователя О. Ольмаркса, который считал, что “*Amanita muscaria* является наиболее употребительным растительным наркотиком у коряков, ительменов, ненцев, селькупов и хантов”³³¹. Следы использования мухомора и его галлюциногенных свойств обнаружены у кетов, чукчей, эвенков, манси³³² и т. д.

Действие, оказываемое на человека мухомором, нередко приписывалось особому духу, в нем пребывающему³³³. Нередко этот дух изображался в антропоморфном облике, в качестве духа шаманского экстаза, духа ритуального опьянения. Принимая во внимание также наличие в большинстве европейских и сибирских традиций общего названия грибов, в частности мухомора³³⁴, можно сделать вывод о существовании некогда на терри-

³²⁹Wasson R. G. *Soma of the Aryans...*, P. 26.

³³⁰Диков Н. Н. Наскальные загадки древней Чукотки. М., 1971; Дэвлез М. А.. Древние антропоморфные изображения из Саянского каньона Енисея // Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975; Kaplan B. *The Sacred mushroom in Scandinavia* // *Man*. L., 1975. V. 10. N. 1.

³³¹Ohlmarks A. *Op. cit.* P.43.

³³²Алексеев Е. А., Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 102; Богораз В. Г. Чукчи. Л., 1939. С. 5; Василевич Г. М. Эвенки. Л., 1969; Кулемзин В. М. Шаманство васюгано-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 108.

³³³Кулемзин В. М. Указ. Соч. С. 27.

³³⁴Елизаренкова Т. Я., Топоров В. И. Указ. Соч. С. 44.

гории Евразии шаманского культа галлюциногенного напитка, приготовляемого из мухомора, сходного с культом сомы - хаомы у древних ариев.

Подтверждением этому может служить факт использования тибетскими ламами для приведения себя в экстаз напитка из мухомора, который еще недавно можно было купить на улицах Катманду вместе с гашишем и ЛСД³³⁵. Но если в первый период своего обитания в Индии арии могли использовать в качестве сырья для сомы мухоморы, растущие в горах Пенджаба, то по мере продвижения в глубь страны напиток из мухомора должен быть заменен в качестве жертвенной субстанции каким-нибудь местным растением. И действительно, уже в ранних индийских источниках зафиксировано положение, по которому разрешалось заменять традиционный вид сомы, некоторыми другими растениями: травами, злаками, кусприиком, но все они должны были оказывать эйфорическое воздействие. Ранний комментатор Ригvedы Саяна писал, что если невозможно добыть точно ту сому, о которой говорят веды, то следует взять "путику" - определенный вид вьющегося растения, если же нет и его, то темную траву "арджуиани". В качестве заменителя сомы могли использоваться некоторые сорта пахучих трав, зерна ячменя, а в Иране - конопля.

Источники упоминают об использовании древними индийцами другого галлюциногенного средства: напитка "бханг". Название этого напитка имеется во всех древнеиндийских сочинениях, начиная с Атхарваведы³³⁶. Современные жители Индии готовят наркотическое питье под таким названием из конопли, обладающей сильными галлюциногенными качествами³³⁷. Сохранились сведения об использовании наркотических свойств конопли скифами. Соседи скифов - фракийцы готовили из нее ритуальный напиток³³⁸. Исходя из этого, можно предположить, что еще индоиранцы умели пользоваться опьяняющими свойствами растения. Как считают некоторые исследователи, слово "бханга" восходит к общеарийскому периоду. В форме "Banha" оно известно в Авесте, где оно обозначает: а) название растения и его сок, который женщины используют для аборта (Видевдат 15, 14); б) название наркотика, сделанного из этого растения, а также экстатическое

³³⁵Парнов Е. Боги логоса. М., 1980. С. 184, 198.

³³⁶Бонгард-Левин Г. М., Гранговский Э. А. Указ. Соч. С. 89.

³³⁷Вьянем А. Л. Чудо, которым была Индия. М., 1977. С. 254.

³³⁸Бонгард-Левин Г. М., Гранговский Э. А. Указ. Соч. С. 90-91.

состояние, вызванное его применением³³⁹. Авестийская традиция тесно связывает этот напиток с культом божества экстаза, магии и пророчества³⁴⁰.

По мнению В.Б. Хенинга, сделанного им на основе перевода пехлевийского *Bang, mang* - “смертельный яд”, первоначальным значением слова было “белена”, а значение “конопля” пришло позднее из Индии: персидское *Banj* - белена черная, армянское - *Bang* - белена, но встречающееся в Фарвардин-Яште мужское имя *Poru Banha* - буквально “полный банга”, “сеющий много банга” указывает как будто бы на возделываемую в культурных целях коноплю, а не дикорастущую белену³⁴¹. Однако Н.Н. Вавилов замечает, что в Афганистане (Бамиан) иногда вместо конопляной анапы употребляется анапа из сорно-полевой белены³⁴². По-видимому, авестийское *Banha*, так же как и персидское *Banj*, могло применяться по отношению к любому наркотику и из конопли, и из белены, в связи со сходством их воздействия на человека. Следует заметить, что свойства *Bang - mang* сходны со свойствами индийского Сомы, именно благодаря этому напитку совершают свои взвешенные полеты Кави-Вишваспа и Арда-Вираз. Таким образом, авестийское *Banha* и древнеиндийское *Bhanga*, отождествляются обычно с растением, обладающим галлюциногенными свойствами и являются очень старыми культурными терминами неясного происхождения.

Однако еще в XIX веке венгерским ученым Б. Мункачи, было отмечено поразительное сходство названия ритуального напитка индоиранцев с финно-угорскими словами **rang/*rong*, обозначающими мухомор и состояние опьянения, возникающее после его употребления. Б. Мункачи считал вышеупомянутые финно-угорские слова заимствованными из древнеиранского³⁴³. Но более вероятной кажется гипотеза В. Н. Топорова, возводящего их к двум ностратическим корням: **B /p-N-g/k-*: **g/K-N-b/p*, находящиеся в отношении метатезы друг к другу. Одним из значений слов, образованных от этих корней, было название галлюциногенных грибов, т.е. **BhoNg-*go Nbh*, уральское: *rang-* палеоазиатское: **rop*³⁴⁴. Таким образом, можно предположить, что первоначально обозначая грибы и их галлюциногенные

³³⁹Стеблин-Каменский И. М. Очерки по истории лексики памирских языков. М., 1982. С. 61.

³⁴⁰Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. Указ. Соч. С. 91-92.

³⁴¹Henning W.B. Zoroaster - politician or witch-doctor? L., 1947.

³⁴²Вавилов Н. Н., Букин Д. Д. Земледельческий Афганистан. Л., 1929. С. 381.

³⁴³Balazs J. Op. Cit. P.58.

³⁴⁴Топоров В. Н. Семантика мифологических... С. 252.

качества, эти ностратичеекие схемы в ряде случаев переносились и на другие растения, обладающие подобными свойствами: коноплю, белену. Сама перевернутость указанных корней, соотносится с переверну гостью сознания после употребления наркотиков. Первоначальное значение корней сохранилось и в некоторых индо-европейских языках: лат. Fungus - гриб, а ряд новоиндийских языков знает слова, обозначающие безумие и восходящие к гипотетическому неарийскому "raggala"³⁴⁵. Следовательно, можно сделать вывод о том, что индоиранцы некогда употребляли в качестве наркотика напиток из грибов (мухоморов), а затем, во время странствий по территориям, переносили название грибного напитка на местные растения, дающие аналогичный эффект.

Индоиранцы использовали и другие способы вызывания ритуально-го экстаза. Одним из таких способов была техника окуривания. О. Ольмаркс писал: "Среди многих народов часто используется бросание в огонь различных наполнителей с целью получения наркотического эффекта, вызывающего шаманский транс"³⁴⁶. Несколько фактов, свидетельствующих о бытовании подобных обрядов у скифов, сохранил Геродот. Он рассказывал, что скифы берут семена конопли, подлезают под войлок и бросают семена на раскаленные камни, "от этих семян поднимается такой дым и пар, что никакая эллинская баня не превзойдет этой, Скифы наслаждаются ею и громко воют"³⁴⁷. Немецкий ученый К. Мейли предположил, что описанный Геродотом обряд является шаманским, сходным с теми, которые проводили во время похорон буряты, самоеды, манси. Крики же скифов, по его мнению, являются обычным экстастическим пением шамана, вызванным запахом горящих зерен конопли"³⁴⁸. О. Ольмаркс считал объяснения К. Мейли правдоподобными, добавляя, что "шаманы эскимосов и других северных народов нередко во время камлания сбрасывают с себя одежду, ибо, как и скифы, потеют от жара"³⁴⁹. Достоверность сообщения Геродота подтверждается и находками в Пазарыкских курганах, где были обнаружены скифские курильницы: кожаные мешочки, заполненные раздробленными камнями

³⁴⁵Топоров В. И. Семантика мифологических... С. 252.

³⁴⁶Ohlmarks A. Op. cit. P. 113-114

³⁴⁷Геродот. История. IV.75. Пер. Ф. Г. Мищенко. М., 1888. Т. I.

³⁴⁸Meuly K. Scythica // Hermes. Bd.20.H.2. 1935. S. 122-124.

³⁴⁹Ohlmarks A. Op. cit. P. 120.

ми с налившимися на них зернами конопли. По С.И. Руденко, подобные сосуды служили для церемонии, описанной у Геродота³⁵⁰.

Ритуальное курение было свойственно и другим восточноиранским шаманам, что подтверждается рассказом Геродота о массагетах Средней Азии. «У них находятся другие деревья, которые приносят плоды такого рода; всякий раз, как они собираются вместе группой, они разводят костер и, сидя вокруг него, бросают эти плоды в огонь, вдыхая запах брошенных в огонь и сожженных плодов. Они пьянеют от него так же, как эллины от вина. Все больше плодов бросают они в огонь и все сильнее пьянеют, пока не поднимаются и не начинают плясать и петь»³⁵¹. Ряд ученых: В. Хау, Дж. Уэллс, К. Мейли, считают, что и здесь Геродот имеет в виду какой-то вид конопли³⁵². Интересно, что греки считали коноплю скифским открытием. Грекам она была известна и Геродот подробно ее описывает, сравнивая со льном, Греческий лексикограф Гезихий называет коноплю скифским курением, обладающим такой силой, что приводит в пот всякого, кто совершает этот ритуал³⁵³. Наличие обрядов наркотического окуривания у древних иранцев подтверждается лингвистическими данными. В иранских языках название наркотика из конопли - *Bang*, ассоциируется с целым рядом звукоизобразительных слов примечательного содержания: баг - тадж., вах *Bangas* (t)-треск (горящего дерева), перс, *mang* - «ошалелый», «обалдевший», «одуревший», перс. *Banga* - «вопль», «рев», афг. *Bang*, *Bung* - «жужжание», «бренчание», *tung*, *mang* - «немой», «немеющий»³⁵⁴. На основании значений этих слов, восстанавливается описание ритуала, в котором главную роль играла конопля. Во время ритуала, имевшего целью вызывание экстаза, горел огонь, играла музыка, а ритуальные лица в состоянии опьянения пели священные гимны. Основные черты реконструируемого нами ритуала имеют разительные аналогии в описанных Геродотом обрядах скифов и массагетов.

Важную роль в обрядах, описанных Геродотом, играла близость огня, вызывающего сильное потение участников ритуала, что способствовало их

³⁵⁰Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.: Л., 1953. С. 333, 361.

³⁵¹Геродот. История. Цит. По кв.: А. И. Доватур, Д. П. Каллистов, И. А. Шишова. Народы нашей страны в «Истории Геродота». М., 1982. С. 85.

³⁵²How W.W., Wells J. A. A commentary on Herodotus. Oxford, 1928, I-II.

³⁵³Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. Указ. Соч. С. 91.

³⁵⁴Стеблин-Каменский И.М. Очерки... М., 1982. С. 62.

скорейшему владению в транс. Жертвоприношению в древней Индии, направленному на установление контакта с богами, предшествовали уединение, пост, аскеза и потение. Целью всех этих приготовлений было создание у жреца, руководителя ритуала, состояние экстаза. Жрец принимал ванну, одевал чистые одежды и закутываясь с головой в покрывало, сидел на шкуре черной антилопы у священного огня в жертвенной палатке". Покрывало и близость костра, вызывали у жреца жар и сильное потовыделение - Адхварью в испарине готовят горячий напиток (РВ.VII. 103.8), ограниченность пространства палатки, запах пота, усиливали силу пара и его одурманивающий эффект³⁵⁵.

К. Мейли приводит большое количество фатов, свидетельствующих о магических функциях паровых бань в древнем мире³⁵⁶. Особый интерес вызывает финская баня - сауна. В Калевале (197-204) описывается как старый Вайнемейнен, главный шаман, приготавливает с помощью раскаленных камней первую магическую баню, целью которой было изгнание демонов болезней³⁵⁷. В этом контексте можно толковать и описанные Геродотом восточноиранские обряды очищения, тем более, что подобные магические бани бытовали у западных соседей скифов - гетов³⁵⁸.

Кроме химических способов стимулирования человеческой деятельности древние арии использовали и другие методы вызывания экстаза. К ним, в первую очередь, относятся ритуальная поэзия, музыка, танец, составляющие неотъемлемую часть как религиозных мистерий, разыгрываемых древнеиндийскими жрецами, обрядов очищения скифов и массагетов, так и камлания сибирского шамана.

Повторы, аллитерация ведической поэзии призваны создать некий внутренний ритм. Все снова и снова возникая, они, подобно непрерывным ударам барабана возбуждают все сильнее слушателя, приводя его в состояние экстаза. Таким образом, сакральная поэзия восходит к основному средству первоначальной обработки человека в шаманских традициях - «ритмическому барабану»³⁵⁹. Применение этого средства почти универсально, несмотря на самое изысканное многообразие форм. Простейшими из

³⁵⁵Mculey K. Op. cit., p. 67.

³⁵⁶Ibid. P. 135-136.

³⁵⁷Balazs J. Op. Cit. P.67.

³⁵⁸Eliade M.. Shamanism... P. 351.

³⁵⁹Иванов В. В. Очерки... М., 1977. С. 134.

них являются барабаны, бубны, мерный звук которых во все убыстряющемся темпе, приводит вторящих им слушателей в состояние полного иступления, и зрители, воля, которых парализована, находятся в полной власти образов, внушаемых им ведущим. Аналогичным образом действуют танец и монотонное пение.

Во всех этих случаях под действием “ритмического барабана” достигается и временное выключение верхних слоев сознания, и полное погружение в чувственное мышление, уводящее от реальности в область фантастических образов. Причина такого воздействия “ритмического барабана” (Die Rhythmische Trommel) на регрессивные стадии мышления С. М. Эйзенштейн видел в согласии этого барабана с ритмом внутреннего бессознательного состояния человека: сердцебиением, дыханием и т.д. “Выключая сознание, мы погружаемся в нерушимую ритмичность дыхания во время сна, ритмичность походки сомнамбулы и т. д...” И обратно - монотонность повторного ритма приближает нас к тем состояниям “рядом с сознанием”, когда с полной силой способны действовать одни черты чувственного мышления³⁶⁰. По нашему мнению, “ритмический барабан” составляет суть архаической техники экстаза, трансформаций и развитием которой был “психический барабан”, применяемый индийскими йогами и средневековыми мистиками³⁶¹.

5. Обряды левитации

Как уже отмечалось выше, шаманские и древнеиндийские обряды служили одной цели - установлению связи между сферами Вселенной и актуализации данного универсума. В своих истоках такие обряды восходят к первобытной космологической драме. Но, если основой шаманских ритуалов было путешествие шамана, то в древней Индии медиаторскую функцию выполняет жертва, благодаря богу-медиатору Агни, достигавшая небес и связывающая мир богов и мир людей. Шатапатха-брахмана (IV.2.5.10) гласит: “жертвоприношение - это корабль, который плывет на небеса”³⁶². Однако можно предположить, что некогда в индоиранской традиции по-

³⁶⁰Эйзенштейн С.М. Кино и основные формы искусства. Цит. по. Кн.: В. В. Иванов. Очерки... М., 1977. С. 135.

³⁶¹Там же.

³⁶²Eliade M. Myths, dreams... L., 1976. P. 112.

средником между небом и землей был жрец, сам сопровождавший жертву к богам, как это зафиксировано в Сибири. Возможность существования у древних ариев таких обрядов, направленных на установление сакральным лицом непосредственного контакта с богами, подтверждается данными индийской и иранской религиозной традиций, сохранивших свидетельства магических полетов.

Символизм магического полета сохраняется в обрядах восхождения - *durohana*. Во время этого ритуала жрец поднимается по ступенькам на жертвенный столб и, достигнув вершины, разбрасывает свои руки как крылья и кричит: “Я достиг небес, богов, я стал бессмертным”. “Во истину жрец сооружает себе лестницу и мост с целью достигнуть божественного мира”, так объясняет сущность *durohana* Тайттирейя-Самхита (VI.6.4.2). Древнеиндийский обряд *durohana* аналогичен по своей символике с восхождениями сибирских шаманов. Эти восхождения нередко совершались по ступенькам, вырезанным в священном дереве. Число ступенек: 7, 9, 10 варьировалось в зависимости от количества небес. К этой же категории можно отнести и церемонию *vajareya*, во время которой жрец, священный царь, совершает восхождение на вершину жертвенного столба - *уира*. Интересен диалог между священником и его женой: “Жена, иди, пойдем вверх на небо”. - “Пойдем!”, который повторяется три раза Катха-Упанишада. XIV.5.6 - 11. Поразительное сходство с этим можно обнаружить в мифах сибирских народов, так у югов великий шаман Дох перед путешествием с женой на небо говорит ей: “Мы пойдем на небосвод”³⁶³.

Пережитки подобных обрядов сохранились в буддийской и в митраистской традициях. В качестве примера М. Элиаде предлагает рассматривать широко известную в буддизме легенду о семи шагах Будды: “Только родившись. Бодхисаттва поставил ноги прямо на землю, и повернувшись к северу, сделал семь шагов”, ... достигнув полюса, “он оглядел все районы вокруг и сказал голосом Быка: “Я на вершине мира, Я лучший в мире”. По мнению исследователя, семь шагов Будды символизируют семь уровней неба, а северный полюс — вершину мира, космический центр. Таким образом, в буддийской легенде обнаруживаются отголоски архаического символизма шаманского происхождения. Это подтверждается и тем, что Будда

³⁶³Иванов В.В. Опыт истолкования... С. 118 - 119.

совершает свои шаги на высоте четырех дюймов, или по цветкам лотоса, т.е. совершает магический полет.

Достижение Буддой центра мира символизирует выход его из пространства и времени. Будда, только родившись, превзошел космос, вышел из “земного и начального” мира, тогда как брахманские и шаманские ритуалы направлены на достижение сакральным лицом мира богов, что гарантирует привилегированное положение после смерти, или на получение некоторых услуг высших существ. Именно в религиозной интерпретации и различном метафизическом содержании лежит главное отличие семи шагов Будды от шаманских ритуалов.

В то же время буддийская легенда находит прямые аналогии в мистериях Митры, когда посвящаемый совершает восхождения по лестнице с семью ступеньками, что символизирует семь небес, с целью очиститься от влияний окружающих планет и вознестись в эмпирию - *Axis mundi*³⁶⁴. Такое сходство между структурами брахманских церемоний, буддийской легенды и митраистской инициации говорит о том, что они восходят в своих истоках к обрядам, практиковавшимся древними ариями еще в период их культурного единства, обрядами, которые по своей символике могут быть названы шаманскими.

Обряды и ритуалы древних индоиранцев дожили и до сегодняшнего дня в народной культуре Индии - факиризме. Широко известен фокус с канатом, в ходе которого иллюзионист забрасывает в воздух повисающий вертикально канат и сам (или его помощник) взбирается по нему вверх до тех пор, пока не исчезнет с глаз зрителей. После чего сверху падают окровавленные куски тела иллюзиониста, но через некоторое время он предстанет перед присутствующими живым и здоровым. Подобного рода фокусы можно рассматривать как театрализованный вариант восхождения на небо шамана, где канат или его эквивалент символизируют связь неба с землей, ту лестницу, по которой боги спускаются на землю или дух шамана возносится на небо. Куски мяса, в таком случае, являются отражением воображаемого расчленения себя на части в инициациях шаманского типа. Такие факирские фокусы имеют долгую религиозную традицию³⁶⁵. Алпвагхоша в

³⁶⁴ Eliade M. *Myths, dreams... L.*, 1976. P. 111 - 114.

³⁶⁵ Eliade M. *Elements chamaniques dans le Lamaisme // France Asie.* P., 1951. N. 61-62. P. 97-98.

поэме «Жизнь Будды» упоминает его как одно из чудес, совершенных Буддой в Капилавасту после просветления³⁶⁶. Древность ритуалов восхождения подтверждается и наличием мифологических представлений о магическом полете, отраженных в памятниках искусства ираноязычных кочевников Евразийских степей.

Подводя итоги, можно заметить, что наличие обрядов восхождения, шаманских по своей символике, архаичной технике экстаза, культа галлоциногенного напитка, инициаций шаманского тина, творит о существовании у индоиранцев развитого шаманского комплекса. Сформировавшийся шаманизм включает в себя и ряд идеологических сфер, которые лишь отдельными чертами входят в него, существуя в то же время и совершенно независимо. Так, развитием драматического элемента шаманских обрядов являются танцы и театр Индии, до сегодняшнего дня сохранившие тот синтез форм искусства, который был характерен для ритуалов архаичной эпохи.

Шаманизм является подвижной нестабильной системой. В результате возникновения развитых мировых религий, он оттесняется на задний план, образует колдовство, магию, факиризм. Ею преследуют и запрещают, с ним борются самыми различными способами. Отголосками такой борьбы, имевшей место в индийском обществе, являются, возможно, упоминания в древнеиндийских сочинениях арийских племен Вратьев, не исполняющих обетов, предписанных брахманизмом. Вратья были, вероятно, восточными индоарийскими племенами, они кочевали по стране в грубых повозках, имели скот, были воинственны и отличались особыми обычаями и религиозными культурами. По мнению некоторых ученых, слово Вратья обозначало почитателей богов Рудры и Шивы, в культе которых очевидны шаманские черты³⁶⁷. И. Хауэр рассматривает Вратьев как кшатриев - сторонников экстатических культов и предшественников позднейших йогинов, унаследовавших их технику и обряды³⁶⁸. Интересно, что Атхарваведа, тесно связанная с магией, колдовством, восхваляет Вратьев. Вратья изображаются как космогоническая сила, движение которой вызвало к жизни богов и жертвоприношение, т. е. создало космос³⁶⁹. По нашему мнению, Вратьев несом-

³⁶⁶ Жуковская Н. Л. Указ. Соч. С. 170.

³⁶⁷ Cloudhary R.K. *Vraiyas in ancient India*. Varanasi, 1964; Eliade M. *Le Yoga. Immortalite et liberte*. Paris, 1954.

³⁶⁸ Hauer W. *Der Vraiya*. Stuttgart, 1927.

³⁶⁹ Елизаренкова Т. Я. Об Атхарваведе /Атхарваведа Избранное. М., 1977. С. 41.

ходимо рассматривать как более раннюю волну индоиранских племен, в экстатической практике которых сохранились архаические шаманские черты, истоки которых можно усмотреть как в общеиндоевропейском, так и в доарийском прошлом народов Индии.

В то же время, параллельно с оттеснением шаманизма на периферию духовной жизни, происходила его адаптация к новым религиозным системам. Шаманизм начинает существовать как бы в двух формах - собственно шаманской и жреческой. Такой процесс произошел, как мы видим, в Индии и Иране, где к шаманской технике прибегали в экстренных случаях даже зороастрийские жрецы и основатель буддизма - Шакьямуни. Как справедливо отмечал академик Д.С. Лихачев: "История культуры есть не только история изменений, но и история накоплений ценностей, остающихся живыми и действенными элементами культуры в последующем развитии.. явления культуры не имеют строго хронологических границ"³⁷⁰.

³⁷⁰ Лихачев Д. С. Развитие русской литературы в X-XVII в. Л., 1973. С. 5.



Глава III

МЕДИУМНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ШАМАНИЗМА

1. Личность шамана

Прежде чем приступить к анализу данных индийской и иранской традиций, необходимо затронуть вопрос о соотношении между понятием «шаманизм» и личностью шамана, определить критерии отличия шамана от других типов ритуальных деятелей.

Следует заметить, что с самого начала изучения шаманизма интересы ученых в основном сосредоточились вокруг вопроса о психическом складе, психофизиологической организации шамана. От подхода к этому вопросу, в котором сконцентрировались все ключевые проблемы шаманизма, во многом зависит и подход к изучению самого явления.

Долгое время в литературе был господствующим взгляд на шаманизм как на психопатологическое явление. Однако после появления работ С.М. Широкогорова³⁷¹, М. Элиаде³⁷², К. Леви-Строса³⁷³, М. Опшера³⁷⁴ и другие позиции данного направления сильно поколебались. В результате серии психологических исследований было установлено, что любой человек при определенных условиях способен испытывать те состояния, кото-

³⁷¹Широкогород С.М. Опыт исследования... Владивосток, 1919.

³⁷²Eliade M. Shamanism and archaic techniques of ecstasy. N.Y.; L, 1964

³⁷³Levi-Strauss C. Anthropologie structurale. Paris, 1958.

³⁷⁴Culture and mental health. N.Y.. 1959

рые считались раньше свойственными только для нервнoбольного шамана³⁷⁵. Опыты американских ученых показали, что у шаманов преобладает интуитивный способ мышления, а это позволяет говорить о наличии у шамана мышления, органически сочетающего в себе вербальный элемент с чувственными восприятиями и представлениями³⁷⁶. Таким синтетическим характером обладает художественное мышление, которое больше развито у шамана, чем у других членoв коллектива.

Кроме того, было установлено, шаманы обладают особой способностью «регрессии» своих прежних переживаний. Шаман может, по необходимости, экстраполировать хранящиеся в его памяти образы и представления, полностью контролируя себя, вызывать у себя нужную эмоциональную реакцию. Этот момент характерный для художественного мышления составляет важнейший аспект психологии творчества. Таким образом, результаты экспериментов показали, что шаманы имеют полное психическое соответствие другим членам племени, а их единственное отличие состоит в том, что они обладают особой рефлектирующей способностью, имеют более богатый запас впечатлений и большую потенциальную творческую способность.

Следует подчеркнуть, что сам вопрос о ненормальности шамана является неправильным по существу. Явления шаманского комплекса принадлежат культуре иного этнического и стадийного характера и поэтому к ним неприменимы критерии и нормы рационального, логического мышления. Безусловно, шаман, по мнению своего коллектива человек нормальный, не только не выпадающий из общепринятой системы поведения, но и оказывающий на нее формирующее влияние. «Обладая повышенной рефлексорной способностью, он может «модулировать» психику других людей и, таким образом, управлять психологической атмосферой и сознанием соплеменников ... и в этом смысле он, прежде всего, врач-психотерапевт»³⁷⁷. В то же время по-особому поведению и художественному мышлению он художник в широком смысле слова. Исследователи не раз отмечали взаимосвязь; шаманское камлание - театральное действие, подчеркивали эле-

³⁷⁵Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980. С. 19.

³⁷⁶Ревуненкова Е.В. О личности шамана // СЭ. 1974. №3. С. 108.

³⁷⁷Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии... С. 21, 23-24.

мент драматизации в шаманских ритуалах³⁷⁸. Е.В. Ревуненкова считает, что «у шамана-исполнителя и актера - родственная, вернее одна и та же психологическая основа творческой деятельности - способность мыслить чувственными образами и обращаться к запасам прежних переживаний».

Однако вопрос о личности шамана не исчерпывается решением проблемы его психофизиологической организации, необходимо выяснить также его отличие от остальных сакральных лиц, выяснить его характерные признаки. Этот вопрос также имеет принципиальное значение, ибо если от точки зрения на психофизиологическую организацию шамана зависит определение понятия “шаманизм”, то от соотношения шамана с сакральными лицами зависит определение границ и объема этого понятия.

По нашему мнению, шаманский комплекс является понятием более широким, чем деятельность шамана. Как уже отмечалось выше, шаманизму свойственна неустойчивость, подвижность, внутреннее развитие, в результате которого шаман как бы растворяется среди других сакральных лиц, или те, в свою очередь, принимают на себя функции шамана. Границы между категориями ритуальных деятелей очень нечетки и, естественно, что вопрос о критериях шамана должен решаться по-своему в отношении каждого отдельного народа. Однако для более удобного оперирования понятиями во время работы необходимо дать предварительное определение шамана, каковым можно считать лицо, владеющее техникой экстаза, посредством которой он осуществляет функцию связи между зонами космоса.

Параллельно с постепенным выделением шаманизма из первобытной синкретической знаковой системы происходит дифференциация и распад функций внутри категории, отражающей полифункциональную деятельность одного сакрального лица. Чем больше степень расхождения шаманизма с социальной средой, тем все более сужается деятельность того, кто первоначально руководил жизнью всего коллектива. Образовавшись путем профессиональной дифференциации из некоей синкретической фигуры, шаман, в свою очередь, также становится источником дифференциации: появляются деятели, развивающие шаманские функции в чисто эсте-

³⁷⁸Харузиин В.Н. Примитивные формы драматического искусства // Этнография. 1928.

³⁷⁹Шатилов М.Б. Драматическое искусство ваковских хантов // Из истории шаманства. Томск, 1976.

³⁸⁰Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии... С. 25.

тическом, медицинском или ином планах. Но и они являются в значительной степени шаманами. Однако процесс дифференциации продолжается и в итоге часто приводит к исчезновению самого шамана.

Занявшие его место в духовной жизни коллектива жрец, колдун, актер, поэт относятся к шаманизму лишь в той степени, в какой они, наряду со своими функциями, исполняют и функции шамана, независимо от того, унаследовали ли они их от своего предшественника или переняли у шамана, не будучи с ним генетически связанными. В тех обществах, где шаман и жрец сосуществуют, во многом, дублируя друг друга, жречество постепенно “шаманизируется” и становится сосредоточением шаманских функций. Таким образом, шаманизм может существовать в двух формах: как жречество в официальном культе и как шаман — в народной культуре.

Нередко жрец вытесняет шамана, функции последнего рассеиваются между различными типами жрецов, а шаманизм в целом оказывается органически включенным в господствующую религию. В таком случае шаманизм уже существует без шамана-профессионала.

Подводя итоги, можно сказать, что в результате развития духовной культуры элементы шаманизма как бы рассеиваются и рассредоточиваются по разным сферам жизни общества. Происходит процесс профессионализации и дифференциации внутри сакральной сферы, что может привести к противопоставлению собственно шамана категории лиц, генетически с ним связанных и в тоже время оторвавшихся от него. Деятельность таких лиц также можно относить к шаманскому комплексу, если они «не будучи шаманами профессионалами и независимо от того, существуют ли шаманы в данное время, пользуются шаманской техникой по связи с тремя мирами и перенимают основные функции шамана, оставаясь при этом колдунами, жрецами или актерами».

2. Ритуальные деятели шаманского типа

Как известно, при переходе к сложным комплексным обществам у многих народов начинается выделение лиц профессионального умственного труда. “Первыми такими профессионалами были сказители, певцы,

⁵⁸⁰Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии... С. 220.

постановщики театрально-мифологических инсценировок, знахари, жрецы³⁸¹. У индоиранцев такая профессионализация произошла чрезвычайно рано, что привело к усиленному развитию сакральной специализации³⁸². В ведийских текстах мы обнаруживаем целый ряд терминов для ритуальных деятелей, отличия между которыми не всегда уловимы.

Основное место в ведах занимает фигура певца, поэта, слагателя и исполнителя гимнов. Своей поэтической деятельностью певец соединяет сферу божественного, небесного, со сферой человеческого, земного. Наиболее четко эту ситуацию, по мнению Т.Я. Елизаренковой и В.Н. Топорова, передает общеиндоевропейская формула: мысль-слово-дело. Поэтическое слово воплощает мысль людей, которая сама, в свою очередь, принадлежит миру богов (божественное слово-человеческая мысль)³⁸³. Таким образом, подобно тому, как слово связывает богов и людей, небо и землю, вдохновение и умение, певец - творец слова, выступает как посредник, который преобразует божественное в человеческое, а человеческое возводит на уровень божественного. Поэт является как бы трансформацией культурного героя, своей деятельностью он воспроизводит, повторяет то, что было в начале, устанавливает связь между космическими зонами. В то же время необходимо подчеркнуть амбивалентность, двуиродность поэта, которая характерна для индоевропейской традиции в целом и, следовательно, восходит к архаическому эпохе. Поэт связан и с подземным миром, и с небом, и с жизнью, и смертью, он осуществляет между ними медиацию. Следует обратить внимание и на то, что поэтический язык, обладающий специальной лексикой, особыми приемами аранжировки текста, можно рассматривать как эзотерический, сакральный язык, противопоставляемый профаническому, обыденному³⁸⁴.

Ведийский сакральный канон получил название «шрути»-услышанное, сообщенное земному певцу непосредственно богами. Божественное знание сакральных гимнов доступно только избранным: «риши»- божественным мудрецам, поэтам и провидцам, обладающим особым озарением. Ве-

³⁸¹Першиц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П. История первобытного общества. М., 1968. С. 195.

³⁸²Молодцова Е.Н. Естественно-научные представления эпохи Вед и Упанишад // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982. С. 131.

³⁸³Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 43.

³⁸⁴Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Древнеиндийская поэтика. С. 57.

дические гимны малопонятны, в них видна намеренная игра в монотонность, загадочность, причем иногда гимны-загадки обладают несколькими отгадками. “Поэтическое искусство риши - это ряд картин, быстро сменяющих друг друга, связанных между собою весьма свободными и туманными ассоциациями”³⁸⁵.

Способность составлять и понимать такие гимны дает божественное виденье - *dhi*, которое даруют боги. Материальным воплощением обретения *dhi* является творческое возбуждение, поэтический экстаз, овладевающий поэтом. В таком случае божественное избрание жреца-поэта, получение им поэтического дара можно рассматривать как явление, аналогичное шаманскому призыву. Поэтами-певцами могли быть и жрецы и воины³⁸⁶.

Существовали целые школы *sakhya*, в которых молодые певцы обучались приемам активизации психики, способам достижения творческого состояния, то есть “божественной благодати”. Яска так определял получение поэтического дара: «когда на них, предающихся подвижничеству, стекал Брахма сам собой суший, они становились поэтами (риши)»³⁸⁷. Риши “видели” гимны, находясь в очень эмоциональном состоянии религиозной экзальтации или в трансе (*rsi* - “тот, кто видит”)³⁸⁸. Яска считал, что сила этих видений не человеческого, а сверхчеловеческого происхождения. Рахуркар писал, что “какой бы не была правильная этимология, концепция риши всегда включала идеи, относящиеся к поэтическому и пророческому видению, экстаза и сверхчувственному знанию, праведности и экстазу”³⁸⁹. Я. Гонда полагает, что этимологическое поле термина включает также такие понятия, как “буйствовать”, “неистовствовать”, “вдохновляться”. Риши - это, прежде всего, человек, кто произносит священные слова, кто делает видимым ту мистическую форму *vas*, которая более сакральна, чем наша профанная речь и несет глубокий, вселенский смысл. Эта форма речи неуловима обычными органами чувств, непостижима обычными людьми. Она может открыть свою истинную природу только тем, кто владеет духовным

³⁸⁵Елизаренкова Т.Я. Древнейший памятник древнеиндийской культуры // Ригведа. М., 1972. С. 72.

³⁸⁶Rahurkar V.G. The seers of the RGVeda. Poona, 1964. P. XV.

³⁸⁷Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общества. I. Культ божества “Сома”. Одесса. 1883. С. 102.

³⁸⁸Rahurkar V.G. The seers of the RGVeda... P. XIV

³⁸⁹Rahurkar V.G. The word *rsi* in Veda // Taraporevala memoriuro volume. Ahmadabad, 1959. P. 55.

видением проникать в изначальную сущность вещей и доставлять священные тексты людям – риши³⁹⁰.

Одну из отличительных характеристик этого типа ритуальных функционеров составляет, по Я. Гонде, способность вступать в визионарный контакт с божеством. Риши видит богов (РВ 1.23.24), может обращаться к ним (РВ 8.23.24), превозносить их (РВ 8.26.10), славить или молить их (РВ 9.114.2), призывать их помощь и любовь (РВ 1.48.14). Знаменитые риши описываются как “рожденные и вдохновленные богами” (РВ 3.53.9). Источниками данного статуса являются те боги, которые сами им владеют: сыновья Ангираса спустились от Агни и стали “глубоко возбужденными риши” (РВ 10.62.5), ибо Агни - первый и лучший из риши (РВ 1.31.1; 3.21.3). Индра — вдохновенный риши Марутов (РВ 5.29.1), гарантирует вместе с Варуной мысль риши, которая трансформируется потом в священную речь (РВ X.59.6). В РВ 9.96.6 Сома называется “риши среди вдохновенных”. Связь между статусом риши и сомой ясно видна из РВ 3.43.5: “ты без сомнения сделаешь меня риши, т.к. я выпил выжатого (сомы)”. Прилагательное “делающий человека риши” употребляется к Соме в РВ 9.96.18, где он описывается как тот, “чей ум как у риши..., который делает людей риши”. Риши не только становятся провидцами благодаря соме и функционируют всегда вместе с этим напитком: “риши возбуждены сомой” (РВ 10.108.8). Складывается впечатление, что разница между божественными и земными риши не в классе персонажей, а в степени их искусства - в РВ 9.76.4 Сома говорит громче, побеждая даже риши. Как считает Т.Я. Елизаренкова сам термин “риши” этимологически связан с глагольным корнем *ars* - “стремительно течь”, “изливать”. Этот глагол по преимуществу мандалы IX, где он используется для описания процесса приготовления и использования напитка сомы. Более того, семантика глагола вообще тесным образом связана с ритуалом, и, прежде всего, ритуалом сомы. “Жрец вкушал сому, который, пройдя через цедилку из овечьей шерсти, тек по деревянному сосуду, и галлюциногенный напиток обострял интуицию жреца, когда перед ним вдруг открывалась истина. “Увидев” ее и придав ей форму гимна, жрец-риши, пропустив через фильтр сердца поэтическую речь, давал ей свободно излиться, чтобы достигнуть неба — сферы богов. Именно в силу этой ритуальной ориентированности глагола *ars* - от него могло быть произведено имя с такой се-

³⁹⁰Gonda J. Vision of vedic poets... P. 40-42.

мантрикой, как *ṛsi-*: участник ритуала, пьющий жертвенное возлияние и изливающий хвалу богам в виде гимна³⁹¹.

Нередко риши называются “*vipra*” - “человек, который испытывает дрожь, энергию, экстаз религиозного и эстетического одухотворения” (РВ 3.53.), однако в ряде гимнов утверждается, что это тождество не полное (РВ 8.3 Л 4). Термин “*vipra*” имеет, по мнению Я. Гонды и самостоятельное значение, используя не только по отношению к ряду ритуальных деятелей: риши, кави, но в некоторых случаях и по отношению к манифестациям фундаментальной и универсальной силы - Брахмана. Боги также удостоиваются этого термина: Агни (РВ 8.39.9:8.43.1) - великий бог одухотворения и вдохновения, все боги (РВ 5.51.3), Индра в РВ 10.112.9. Однако в последнем случае это связано не с поэтической функцией бога, а с его духом, пылкостью, энтузиазмом, с которым он выполняет свою роль героя.³⁹² Таким образом, под *vipra* понимается особое состояние религиозной или ритуальной экзальтации, которая помогает достичь успеха в подвигах или в поэзии. Особая роль в достижении состояния “*vipra*” принадлежит Соме: “когда соки сомы потекли вниз в Индру, тогда духовность и энтузиазм Индры стали сильно увеличиваться” (РВ 10.47.7). Еще одним источником получения статуса является бог Агни: от Агни рождается одухотворенный провидец (РВ 6.7.3), он делает своих жертвователей - *vipra* знаменитыми (РВ 6.10.3), он владетель и даритель *vajrah* своим экзальтированным провидцам - *vipra*. В обоих случаях господствует ведийский принцип: бог обязательно владеет теми качествами, которыми он наделяет своих поклонников. Некоторые исследователи полагают, что *vipra*, прежде всего, это поэтическая дрожь (Л. Рену, Г. Ольденберг). Я. Гонда, соглашается с ними, полагая, что термин, обозначающий все виды религиозного возбуждения и экстаза, вполне мог использоваться для обозначения вибрирующей и экзальтированной речи бродячих поэтов. Это хорошо соотносится с верованиями, что мантры осуществляют свою власть, прежде всего, через их “звуковую вибрацию”. Согласно тантристской точки зрения, образ божества возникает сознании человека в результате ритмической вибрации звуков мантр. Физиологическая важность метрической речи подчеркивается уже в ранних Упанишадах: специфический характер метра вызывает специфические духов-

³⁹¹Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993. С. 53.

³⁹²Gonda J. Vision of vctlic poets... P. 36.

ные колебания в человеческом существе. Духовные колебания находятся в унисоне с колебаниями священной ритмической речи, вызывая состояние випра (Ср. с идеей "ритмического барабана", как основного средства достижения экстаза в человеческой культуре, высказанной С.М. Эйзенштейном). Тогда ведийский термин випра мог изначально определять движущееся, вдохновенного, экстатического провидца, произносящего эмоциональные, вибрирующие, метрически организованные священные тексты³⁹³.

Тесная связь между экстазом и поэтическим талантом зафиксирована и у других родственных народов³⁹⁴. Техника овладения экстазом, способность вызывать его по своей воле рассматривались в архаичных обществах как знак божественного избранничества. Однако поэт не должен пассивно ждать божественного дара. Он сам должен уметь вызывать его. По мнению Е.В. Молодцовой, деятельность собственной психики являлась профессиональной проблемой ведийских певцов. Проблемой для них, очевидно, являлось и достижение экстатического состояния, техника его получения в нужный момент³⁹⁵.

У древних индийцев существовала специально разработанная технология получения сакрального состояния - dhi. Первым способом было употребление галлюциногенного напитка сомы: "Ведь это ты, Сома, тот, кто укрепляет, когда выжат для буйного опьянения, певца, чтобы помочь ему, о бык?" (РВ IX.51.4). Именно к богу Соме обращается за поэтическим вдохновением певец: «Как огонь, добытый зрением, зажги меня! Дай нам озарения! Сделай нас лучше!» (РВ VII.1.48.6). При этом употребление напитка это не бесконтрольный процесс, оно должно привести вполне определенное состояние, и поэтому все фазы действия сомы тщательно фиксируются: "Вот исчезли недомогание, болезни, силы тьмы: они испугались" (РВ VIII. 48.11). Но цель певца не изгнание болезней, а достижение состояния божественного экстаза: "Он заставил зазвучать мысль, познающую истину Отец мыслей, обладающий недостижимым даром предвидения" (РВ I X.76.4). Благодаря соме певец совершает взвездные путешествия, общается с богами, достигает рая и ада, обретает бессмертие. Питье сомы сопровождается декламацией уже созданных гимнов богам, которые сами по себе также возбуждают поэта: поэтический экстаз сливается с экстазом опьяне-

³⁹³Gonda J. Vision of vedic poets... P. 39.

³⁹⁴Катаров Е.Г. Шаманство и явления экстаза в греческой и римской религиях. Л., 1935.

³⁹⁵Молодцова Е.В. Естественные-научные представления эпохи Вед. С. 133-134.

ния. Если же принять во внимание, что «исполнение ведийских гимнов в Индии скорее можно было назвать пением, что каждому размеру соответствует определенная мелодия»³⁹⁶, а пение гимнов сопровождалось музыкой, то можно заметить, что способности вызывания поэтического вдохновения ведийских риши являются развитием архаической техники экстаза шаманов. Неправильное употребление этой техники вело к негативным последствиям - нервному истощению («угнетает бессмысленность, нагота, усталость, мысль трепещет, как птица» РВ X.33.1-2).

Особое внимание человека к собственной психике, являющейся регулятором взаимоотношений с божественным миром «заставляет человека воспринимать ее как всемогущую сущность, а себя самого как ее носителя - в качестве могущего все».³⁹⁷ Овладевшие техникой экстаза, победившие самое себя мудрецы-риши становятся равными богам, овладевают великим колдовством и боги трепещут перед их силой.

Особым почтением в древнеиндийской мифологии пользуются Великие риши прошлого - главные авторы ведических гимнов, иногда называемые Mahidevas, так как силы их равны силе богов, хотя они и смертны по природе. Существует множество списков риши, чаще всего, не совпадающих по составу, причем особо указывается на риши царского или жреческого происхождения³⁹⁸. Наиболее популярны риши: Агастья, Ангирас, Атри, Бхараваджа, Бхригу, Васиштха, Вальмики, Вьяса, Капьяпа. Нарادا³⁹⁹. В мифологической традиции этим риши приписываются подвиги, сходные с теми, которые совершают шаманы в фольклоре народов Сибири. Владея силой божественного экстаза, риши совершают полеты на северную гору Меру, выступают соратниками и помощниками богов, выполняя то, что не под силу даже великим небожителям. Один из самых знаменитых риши - Агастья заставил склониться перед собой горы Виндхья и выпил океан⁴⁰⁰, дал людям дождь, когда это оказалось не под силу Индре. Великий риши сохранил Юг и Север, установил равновесие в Космосе, способствовал восстановлению власти Индры⁴⁰¹. Нередко ему приходится сталкиваться с бес-

³⁹⁶Елизаренкова Т.Я. Древнейший памятник... С. 34-35.

³⁹⁷Молодцова Е.В. Естественнонаучные представления... С. 134.

³⁹⁸Hopkins E.W. Epic mythology. Varanasy, 1972. P. 176.

³⁹⁹Гусева Н.Р. Индуизм. М., 1977. С. 113-114.

⁴⁰⁰Гемкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. М., 1982, С. 148, 152.

⁴⁰¹Hiltebeitel A, Nahusha In the sky. // HR. V. 14. Chicago. 1974, P. 337, 347.

смертными и далеко не всегда боги празднуют победу - Агастья отказывается стать сыном Митры, сжигает асуров. Он обладает способностью видеть и общаться с собственными предками, в результате своих аскетических занятий поднимается на небеса как пучки света и творит людей⁴⁰². Риши является знатоком магии тапаса, может становиться невидимым⁴⁰³.

Другой великий риши Нарада является божественным медиатором - он вестник богов. Странствуя между небом и землей, Нарада приносит людям послания свыше, сообщает им волю богов и предсказывает будущее. Интересно, что, кроме того, он вождь небесных музыкантов - "гандхарвов", а мифологическая традиция приписывает ему создание сладкозвучной лютни - "вины", с которой он странствует на облаке, лаская чудесными мелодиями слух богов и смертных⁴⁰⁴. Великим риши были известны и секреты изгнания болезней: знатоками медицинских растений были Канвы, специалисты по изгнанию духов и приготовлению сомы, обладатели великолепного поэтического вдохновения, которое так нравится богам⁴⁰⁵, изобретателем искусства Аюрведы считается риши Бхараваджа⁴⁰⁶.

Но главное качество, которым обладают риши - это мистические знания. И главным мистиком является Васиштха, поклонник самого мистического из богов - Варуны. Через сердце получает эти знания мудрец, который с помощью их может спуститься к сокровенному источнику тайн и мудрости - жилищу (или дереву?) Варуны (РВ VII.33.7; 1.24.7). Именно Варуна сделал своего сына риши, поместив его в сосуд (инициационное испытание?) (РВ VII.88.4), именно в дом Варуны совершает свое виезное плавание риши в надежде восстановить утерянный мистический союз с богом (РВ VII. 15). Особенно показательно, что речь идет о путешествии совершенном в сновидениях. Путешествие в нижний мир и тот мистический опыт, который неопит получает там, становятся основой для получения статуса "риши". Вступив в дом Варуны. Васиштха увидел величайшее чудо - «солнце в камне», что равносильно знанию (а значит и участию) процесса творения мира. Достижение этого знания происходит в процессе медитационных опытов, направленных на достижении экстаза, в кото-

⁴⁰²Hopkins E.W. Epic mythology. Varanasy, 1972. P. 185.

⁴⁰³Hiltebeitel A. Nahusha in the sky // HR. V. 14. Chicago, 1974. P. 346.

⁴⁰⁴Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. М., 1982. С. 74.

⁴⁰⁵Rahurkar V.G. The seers of the RGVeda... P. 155-156.

⁴⁰⁶Гусева Н.Р. Индуизм... С. 116.

ром провидец вступает в нижний мир. Знание технологии этого процесса является также великой тайной доступной только посвященным “medhira”, “ṛtajna”, прошедшим, как и Васиштха, инициацию в нижнем мире Варуны.⁴⁰⁷ Но не только с Варуной общается риши. Он передаст свои знания Индре, достигает любви Индры, причем, единственный из всех, он мог не только видеть лицо бога воочию, но и показывать его другим риши.⁴⁰⁸ Васиштха называется «царь жрецов и богов» и обладает полученной в результате мистических действий огромной силой, которая позволяет ему оживлять Индру, убивать асуров, давать дождь в засуху, лечить от одержимости ракшасами.⁴⁰⁹

Не менее мистическими выглядят гимны IV мандалы, принадлежащие риши Вамадева, который еще в чреве матери уже был наделен сверхъестественным знанием (РВ IV.27.10). Вамадева - вдохновенный провидец, одаренный богами вдохновением и высшим знанием, которых он достиг в результате аскетических опытов (РВ IV. 18.13; 5.3). По мнению Саяны в одном из гимнов этой мандалы описывается как в результате йогической практики Вамадева превратился в птицу Syena⁴¹⁰.

Мифологические характеристики риши во многом сходны с чертами легендарных шаманов. Бхригу - “сияющий” рожден из огня и обладает особыми силами: он заставил Химавата потерять семя, Вишну - родиться человеком и потерять жену, Агни — поедать все вещи, Ними - возвратится к жизни⁴¹¹. Бхригу совершает путешествие в подземный мир своего отца Варуны в поисках огня и в итоге добывает его для человечества. Но не только нижний мир посещал Бхригу - в Атхарваведе (IV. 14.3) он отправился и на небеса⁴¹², Атри для достижения мудрости совершает путешествие в горящую бездну, откуда его спасают и восстанавливают Агни и Ашвины, делая его снова молодым. Полученные качества позволили ему спасти солнце, похищенное Svarbhanu и вернуть его на небо⁴¹³. Атри спасает мир, когда стрелы Rahu поразили луну и солнце, он, став солнцем и луной, освещал мир и днем и

⁴⁰⁷Kujper F.B.J. The bliss of Asa // III. V. 8. № 2. Leiden, 1964. P. 110, 124, 127.

⁴⁰⁸Rahurkar V.G. The seers of the RGVeda... P. 117-143.

⁴⁰⁹Hopkins E.W. Epic mythology. Varanasy. 1972. P. 182.

⁴¹⁰Rahurkar V.G. The seers of the RGVeda... P. 53.

⁴¹¹Hopkins E.W. Epic mythology. Varanasy, 1972. P. 179.

⁴¹²Rahurkar V.G. The seers of the RGVeda... P. 217.

⁴¹³Keith A.B. Religion & philosophy of Vedas & Upanishadas... P. 227-228.

ночью. Обладая особой огненной породой, (по мнению Э. Хопкинса Атри-это атрибут огня) мудрец «сжигает» враждебных миру демонов и освещает мир своей славой⁴¹⁴. Кашьяпа, тесно связанный с культом Сомы, с помощью своей магической силы и помощи бога стремится к бессмертию в мире богов (РВ IX.113). Риши Grisamada посредством аскезы достиг такой силы и власти, что в облике Индры путешествовал по всем трем мирам, достигнув жилища великого бога⁴¹⁵. (На наш взгляд, следует обратить внимание на элемент «мала» в имени риши. В. Рахуркар считал, что это говорит о мидийском происхождении данного персонажа и об иранском характере его воззрений, нам же представляется, что гораздо более оправданной является связь данного термина со священным опьянением "мала", упоминаемом и в иранской и в индийской традициях.). Из-за ошибки при произнесении магических формул он некоторое время он находился в облике дикого животного, но Mahesvara освободил его от проклятия и сделал бессмертным⁴¹⁶.

Таким образом, в облике древнеиндийских риши выявляются черты, сближающие их с шаманскими, а их медиативная деятельность по своим характеристикам: установление связи между миром людей и миром духов, аналогична роли шамана. Связь между мирами риши совершают, находясь в состоянии ритуального экстаза, вызванного приемами шаманской техники, нередко в экстазе риши совершают полеты в потусторонние миры. Благодаря знанию экстаза, они обладают силой волшебства, перед которым бессильны боги. Они владеют особым видением, позволяющим проникать взором во все сферы Вселенной, знать прошлое, настоящее и будущее. Всего этого риши достигает путем божественного избрания, во время которого получает поэтическую силу, или путем долгих тренировок и ученичества, расстраивающих его профаническую чувствительность и открывающих его сверхъестественному. Великие риши рассматриваются как поэты, певцы, создатели героического эпоса и хранители мифологических сказаний, музыканты и врачи, колдуны и волшебники. Все эти функции в архаических коллективах выполнял шаман. По мнению В.М.Жирмунского «вера в волшебную силу песни связана с обычным на ранних этапах совмещением профессии певца и прорицателя-шамана». У многих среднеазиатских

⁴¹⁴Hopkins E. W. Epic mythology. Varanasy, 1972. P. 185.

⁴¹⁵Rahurkar V.G. The seers of the RGVeda... P. 11

⁴¹⁶Hopkins E.W. Epic mythology. Varanasy, 1972. P. 187.

народов существует единый термин, обозначающий и певца-поэта и шамана-лекаря: узбекский "бахшы", казахский "баксы", а у киргизов до недавнего времени сказители героического эпоса "Манас" выполняли и функции лекарей⁴¹⁷.

Следовательно ведийских риши вполне можно отнести к к индоиранскому шаманскому комплексу. В их облике на первый план выходят функции поэта-жреца, однако, пережиточно они все еще сохраняют полифункционализм своего предшественника, выполняя к тому же и собственно шаманские функции. Процесс специализации продолжается дальше. Итогом его становится выделение собственно лекарей, певцов, артистов. Жреческие функции риши концентрируются в руках особой социальной группы: брахманов.

Надо заметить, что в ведах нередко риши получает эпитет кави. Таким образом, у индоиранцев самостоятельное изначальное название шамана стало обозначать иные классы сакральных лиц, в то время как в Индии понятие жрец, поэт-риши стало включать в себя также и понятие шамана. Следовательно, существующие термины не отражают полностью их функциональной роли, а лицо, не являющееся шаманом, оказывается носителем его свойств.

Древнеиндийский поэт-риши отражает промежуточный этап развития индоиранского шаманизма: хотя у риши сохраняются еще черты шамана, но они уже не играют в его деятельности главную роль. Пережиточно сохраняя полифункционализм своего предшественника, риши является в то же время источником дальнейшего развития процесса специализации, приведшего к выделению целой группы "профессионалов". Как уже отмечалось, в итоге формируется сословная группа профессиональных жрецов-брахманов. Интересно, что само название "брахман" может обозначать не только сакрального деятеля, но и предмет ритуала, символизирующий мировое дерево и восходит, по мнению В.Н. Топорова, к термину *blazman* - человек в экстазе, говорящий ритуальные стихи в обряде у мирового дерева⁴¹⁸. Древнейшее жречество: кави и карапанов-«бормотунов» жертвенных формул осуждал Зороастр в Гатах (Ясна 32)⁴¹⁹.

⁴¹⁷Жирмунский В.М. Легенда о призвании певца // Сравнительное литературоведение. Л., 1979. С. 402-403.

⁴¹⁸Топоров В.Н. О Брахмане. С. 35

⁴¹⁹Edwards E. Priest, Priesthood (Iranian) /; ERE, X, 1918. P. 320.

Жреческое сословие состояло из разных групп жрецов, отличавшихся друг от друга узкой специализацией, либо ролью в жизни отдельных групп населения: племен, родов или даже отдельных семей. Эти жрецы в свою очередь унаследовали от риши шаманские функции, что отразилось и в названиях жрецов (брахман, адхаварью), и в тех обрядах, которые они выполняли (*durohana, brahmodya*), и в той технике, которой они пользовались для получения ритуального экстаза. Естественно, что эта техника и эти обряды получали иное, метафизическое значение, однако шаманские черты в них ясно отличимы.

Древнеиранское жречество тоже сохранило шаманские признаки, но, вероятно, как дань архаической традиции. Особенно интересна в этой связи фигура Зороастра, как идеолога нового жречества и, одновременно, хранителя многих черт своих осуждаемых, но все еще сильных конкурентов из индоиранского прошлого (кави и карапанов). Как жрец, Зороастр обладает мощным магическим комплексом. Яшт 14.29-33 вещает, что бог даровал Зороастру мощь мифической рыбы Кара (в воде), могучего жеребца (на суше), хищной птицы (в воздухе). Это метафорическое выражение идеи господства жрецов в трех стихиях мироздания, т.е. в космосе, а тем самым и в социуме.⁴²⁰ Важно, что здесь данная тема оформлена крайне архаичными образными средствами эпической поэзии, как бы вопреки личному словопотреблению пророка. В предписанных пророку качествах, манифестирующих торжество жречества над всеми сословиями легко видеть аналогии сверхъестественных способностей сиддхи.

Уместно задуматься над поразительно развитой в Авесте терминологией для описаний духовных качеств личности, в чем зороастрийский канон не знал себе равных, и что может быть доказательством развитой психотехники зороастрийского жречества. Антропософия зороастрийского предания оперировала громоздким набором понятий - *ahu, xratu, vuna, manah, ustana, urvan, daena, baodha, tami* - весьма абстрактного плана. Даже медицина греков и индоарнеи (Аюрведа) не нуждалась в таких тончайших дифференциациях и градациях психосоматических компонентов индивидуума. И внутри Ирана любые источники помимо Авесты не знают чего-либо отдаленно похожего, за вычетом одного-двух терминов. Интересно соотнесение термина *xvafna* из Ясны 30.3 с экстазом, про-

⁴²⁰Делеков Л.А. Авеста в современной науке. С. 60

веденное Г. Виденгреном с привлечением свидетельств именно такого понимания данного фрагмента Гат пехлевийскими комментаторами в Денкарте VII.4.84 и со ссылкой на хорошую текстуальную параллель из Чхандогьи-Упанишады 8.15.2, где говорится о духовном созерцания атмана⁴²¹. Все это весьма показательно с учетом известной точки зрения Ф. Кейпера что наречие Гат примерно одного времени с ведическим и намного старше древнеперсидского. В некоторых важных отношениях оно даже архаичнее, нежели язык Ригведы⁴²².

По мнению Дж. Ньюли излагаемая в Гатах доктрина характеризуется как универсалистская и эзотерическая. Поэтому она так абстрактна, спекулятивна, окрашена прозелитизмом и морально-этической дидактикой и вместе с тем мистикой экстатического толка.⁴²³ В традиции Зороастр представлен как жрец-профессионал с долгой специализированной выучкой в жанре сакральной гимнологии, как то доказывали ранее П. Тиме, Х. Хумбах, а до них Х. Ломмель. Красноречива терминология Гат с обозначением посвященных как *vidva* и *vaedemna*; оба эти термина этимологически и семантически родственны русским “ведун” и “ведьма” Без всяких пространных комментариев ясно, что данное словоупотребление исключает возможность апелляции Гат к широким массам рядовых общинников. В Ригведе обо всем этом сказано длинными пассажами гимна 1.164. Там сообщается, что бессмертия за гробом достигнут те немногие, кто сумеет овладеть всей полнотой ритуала (строфы 22-25), т.е. жрецы (строфа 39). Познание таинств ритуала эквивалентно овладению сакральной метрикой (строфы 23-25). Вселенная целиком обязана существованием сакральному Слову (строфа 42).

Гата Ахунавайти (Ясна 28-34) в целом подразумевает достижение Заратуштрой центрального положения в мире земного бытия. На эту роль его избрали небожители во главе с Маздой (Ясна 29), в экстатическом трансе ему сообщены принципы и условия “этой жизни”, т.е. первого земного существования, в котором действует оппозиция добра и зла (Ясна 30.3-6), и следующая, 31-я глава, самая интересная по обилию идеологических тонкостей, как бы комментирует и расцветчивает подробностями предыдущую главу⁴²⁴.

⁴²¹ Widengren G. Die Religionen Irans. Stuttgart. 1965. P. 68-71

⁴²² Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. С. 73.

⁴²³ Gnoli G. Zoroaster's Time and Homeland. Naples, 1980. P. 189.

⁴²⁴ Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. С. 98.

Но Зороастр категорически отрицает значимость хаомы (главной в митраясне?) и может быть шаманские черты у него дань господствующей традиции, без которой он вообще не имел бы шанса на успех? Другими словами, пророк подверг полной ревизии былую общиндоевропейскую типологию жертвенного ритуала, но, тем не менее, был вынужден пользоваться подновленными лексическими и фразеологическими средствами ненавистного ему прошлого, без чего его просто не поняли бы даже приверженцы⁴²⁵. Тогда шаманские черты в Иране были очень актуальны и, прежде всего для жречества. Но в то же время он же заотар - т. е. жрец хаомы, а не атраван - т. е. жрец кровавых жертвоприношений и не кави! Зоостр отвергал не сам напиток а технологию использования. Схемой, “сценарием” ритуала Ясны/Яджњи был миф о великом первожреце, чудесно возникшем из первых капель напитка бессмертия, т. е. о гаранте этого бессмертия для верующих. Момент смешивания сока хаомы с молоком и знаменовал по ходу литургии мистическое рождение первожреца, в Индии Васипхти (Ригведа 7.33.9-11), в Иране Зороастра (Ясна 29.7). Тайну ритуала можно было лишь провидеть внутренним оком, “узреть” в откровении, каковое якобы и было ниспослано Зороастру(Ясна 30,31,34,43-44).

Эти теологические измышления таили в себе момент особой идеологической и социальной важности, претензию на изгнание из миропроцесса любых внешних сил, хотя бы и божественных. Реальность любого плана творили эксперты магии, шаманы и колдуны. Смысл и цели всего бытия достигались единственно ритуальным искусством жрецов, с чем полностью согласен автор Ясны 30.9а: «Да будем мы теми, кто обновит бытие!». В главной культовой церемонии зороастризма сакральное таинство вершилось жрецами, а не богами, на что указывал Э. Бенвенист⁴²⁶. Поэтому в конце Ясны жрецы, уже без недомолвок, присваивают себе роль подлинных вершителей мирового процесса: “Да будем мы саошьянтами, да будем мы победоносными” (Ясна 70.4). Последний эпитет, несомненно, являет собой теократическую претензию на гегемонию в обществе, за что жречество пострадало от Дария I, венценосного претендента на ту же роль “саошьянта победоносного”, единственного легитимного посредника между небом и землей, повелителя событий в социуме

⁴²⁵ Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. С. 111.

⁴²⁶ Benveniste E. Les infinitives avestiques. P., 1935. P. 42-44

от имени Ахурамазды. Как удачно выразился А. Бэрн, схватку за господство в древнеиранском мире выиграли «кшатрии», одолев своих конкурентов «брахманов»⁴²⁷, тогда как древнеиндийская традиция хотя бы на словах санкционирует обратную картину с торжеством брахманов кшатриями. А схватка как таковая велась вокруг прав на древнюю модель вершителя миропроцесса магическими средствами от имени и по поручению Мазды⁴²⁸. Во все времена и у всех народов сознательное освоение догматики ограничивалось узким сообществом интеллектуальной элиты, теми, "кто знает", инициатами *visva* и *vaedemna*, о чем заявил и сам Зороастр (Ясна 48.3). Их представители: Арда-Вираф и сам магупат Кирдер самолично поднимались на небеса за откровением непосредственно из уст божества, а не пророка с его "неслышанным словом", хотя в Гатах Зороастр настаивал на обязательности своего посредничества между общиной и небом⁴²⁹. Чем изощреннее была метрика поэтического слова, тем действеннее казалась его несомненная для архаического сознания магическая потенция, представление о чем звучит в собственных высказываниях Зороастра (Ясна 31)⁴³⁰, и, особенно. Ясна 46.17 ("размеренными словами песнопения обращаюсь я, а не неразмеренными"). Убеждение в осязаемой действенности слова-заклинания было общим для всех индоевропейских поэтов⁴³¹. Речь творила имена и тем самым вещи, поэтому владение ее волшебной потенцией резервировалось только для посвященных. Зороастр чаще всего прилагал к себе как раз термин "мантрам" (Ясна 32.13.50.5), т. е. изрекагель действительных речений, пророк, "вещун", но отнюдь не просто поэт и не только духовный наставник. К тому же свои махры Зороастр "провидел" не без помощи наркотиков, стало быть, они не просто к чистой литературе⁴³². Со строфы 9-и Гаты Уштавайти (глава 46) начинается фрагмент бесспорно мифологического характера. В нем повествуется о том, как лично Зороастр поведет праведников через Мост Судного разбора в рай, а старо и ране кое жречество кровавых жертвоприношений и культа хаомы, вступив на этот мост, рухнет с него и

⁴²⁷Bum A. R. Persia and the Greeks. The defence of the West. L., P. 80

⁴²⁸Делеков Д.А. Авеста в современной науке. С. 113.

⁴²⁹Gignoux Ph. La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdienne // Melanges H. — Ch. Pucch. Paris, 1974. P. 63-69.

⁴³⁰Брагинский И. С. Из истории таджикской и персидской литератур. М., 1972. С. 120.

⁴³¹Schmidt R. Dichtung und Diduersprache in mdogermanischer Zeii. Wiesbaden, 1967. 375 S.

⁴³²Делехов Л.А. Авеста к современной науке. С. 124

навечно окажется в аду⁴³³. Образ Зороасгра — психопомпа на границе двух миров, земного и загробного, восходит минимум к позднеиндоевропейской культурной общности. Ясна 33.8 свидетельствует, что Зороастр каким-то образом созерцал бога в момент сотворения тем Вохумана, т. е. в самом начале зона. Либо здесь вновь звучит эхо исследуемого мифа, либо это галлюциногенное парение шаманского духа. Контекст тут не исключает экстатического транса, как, впрочем, и совмещения обоих толкований. В той же мере сказанное относится к Ясне 43 с ее навязчивым рефреном: «Когда я созерцал Тебя...». При всем этом кажется вероятным, что узреть начальные этапы творения Зороастр действительно мог после дозы наркотика.

Данная тема имеет очень архаичные корни, что вообще очевидно для Зороастра, с именем которого уже в Гатах связано множество разнообразных реминисценций индоевропейской мифологии. Это и посредничество между небом и землей (Ясна 29, 34, 43-46), и мирообразующий контраст добра и зла (Ясна 30.3-6,45.2), и пересечение границы двух миров по волшебному мосту (Ясна 46.9-11), и предстательство перед небесными силами в компании и от имени Души Скота, острохарактерного символа общины⁴³⁴ и мотивы шаманского откровения, и эсхатологическое сошествие огня в финале бытия (Ясна 31.3,43.4.47.6,51.9)⁴³⁵.

Таким образом, у индоиранцев жрец на определенном этапе, вероятно, оттеснил древнего шамана, функции которого перераспределились между различными категориями жречества. В то же время жречество — явление иного рода и иного спектра функционирования, и хотя оно и обладало компонентами шаманского комплекса, но оставалось образованием лишь частично переливающимся в шаманизм. Между жречеством и шаманизмом существовали отношения не полного тождества.

3. Индоиранские “кави”

В древнейших индийских и иранских религиозных сочинениях часто встречается титул «кави», значение которого не всегда возможно четко определить. Однако роль персонажей, носящих этот титул, настолько велика,

⁴³³Widengren G. Iran and Israel in Parthian times // *Temenos*, 2, 1966. S. 175; Lincoln B.

The lord of the dead // HR, 20, 1981. P. 224-241.

⁴³⁴Schmidt H.-P. *Zarathustra's religion and his pastoral imagery*. Leiden. 1975. p. 22

⁴³⁵Лткеков Л.А. *Авеста в современной науке*. С. 135

что без верного понимания титула невозможно правильно реконструировать историю древней Индии и древнего Ирана.

Большинство исследователей, занимавшихся этим вопросом, различали употребление термина «кави» в индийской и иранской традициях. Но если для Индии считается общепринятым перевод *kavi* как «поэт, провидец»⁴³⁶, то в отношении древнего Ирана ситуация сложнее. В авестийских *kavi* Х. Бартоломе, Х. Ломмель, Х. Нюберг, Е. Херцфельд видят князей, представителей класса воинов-правителей, враждебных учению Зороастра, что, по их мнению, подтверждается данными пехлевийской литературы, где слово «*kau* (K'w)» становится обозначением царей мифической династии Кейянидов (Кайянидов)⁴³⁷.

А. Кристенсен и М. Бойс считают, что мифические Кейяниды есть реальная династия правителей доахеменидского Восточного Ирана⁴³⁸. Другой точки зрения придерживается И. Гершевич, который полагает, что в гатических „*kavis*» превосходно узнаются иранские партнеры ведийских кави, составители гимнов богам, выполнявшие к тому же и жреческие функции. Представление о кави (*kavis*) как о князьях обязано своим появлением возвышению одной из семей кави, захватившей в Систане и духовную, и светскую власть и использовавшей свое профессиональное обозначение *kavi*-(*kau*-), как династическую фамилию⁴³⁹. Этому же мнению придерживается К.Барр, считающий кави князьками, выполнявшими как светские, так и религиозные обязанности⁴⁴⁰. Еще более радикальная позиция у Ж. Келлена, который настаивает на жреческом характере деятельности авестийских кави, отрицая их связь со светской властью. Искаженное понимание термина «кави» сложилось в пехлевийской литературе, и было вызвано деятельностью династии Сасанидов, принявших этот титул из древней эпохи с целью выведения модели сасанидской монархии из «славного» арийского прошлого⁴⁴¹. С

⁴³⁶Warder A.K. *Indian Kavya Literature*. Delhi. 1974. Vol.2. P. 20-21.

⁴³⁷Bartoliome Chr. *Ahiranisches Worterbuch*. Strassburg. 1904. S. 442; Lonimel H. *Die Yost's des Awesta*. Gottmgen-Leipzig, 1927. S. 171-172; Idem. *Die Religion Zarathustras* Tubingen, 1930. S.57; Nyberg H.S. *Die Religionen des alien Iran*. Leipzig, 1938. S.293; Herziel L. *Zoroaster and his world*. Princeton, 1947. Vol. P. 101.

⁴³⁸Christensen A. *Lcs Kayanides*. Kobenhavn, 1931. P. 9; Boyce M. *History of Zoroastrianism*, Leiden. 1975. Vol. 1. P. 11.

⁴³⁹Gershewitch I. *Avestan hymn to Mithra*. Cambridge. 1959. P. 185

⁴⁴⁰Barr R. *Avesta*. Kopenhagen, 1954. P. 206.

⁴⁴¹Kellens J. *Caracteres differentiels du Mihr Yast // Acta Iranica*. Leiden, 1978. Vol. 17. P. 269-270.

этой точкой зрения, солидарен и Б. Линкольн полагая, что *kavis* были одной из категорий индоиранского жречества, особо связанной с поэзией, колдовством и секретами бессмертия, которая в Восточном Иране получила и светскую власть⁴⁴².

Споры по поводу *кави* существуют и в отечественной литературе. Так, И.С. Брагинский видит в *кави* правителей, князей, царей⁴⁴³. И. М. Оранский - вождя, впоследствии князя⁴⁴⁴, а И.М. Дьяконов, М. А. Дандамаев и В.Г. Луконин считали Кейянидов исторической династией Восточного Ирана⁴⁴⁵. В то время как еще М.М. Дьяконов понимал, что ни в каких родственных отношениях эти персонажи не состояли⁴⁴⁶. Л.А. Лелеков предлагал термином “*кави*” определять сословие жрецов, создателей ритуальных текстов⁴⁴⁷, носителей древней мифопоэтической традиции, жречество культа сомы/хаомы.⁴⁴⁸ Интересную этимологию слову “*кави*” дает Л. Г. Герценберг, возводящий его к индоиранскому “*каш*” - “*шаманствующий*”⁴⁴⁹. Шаманские черты у индоиранских *кави* находят А.К. Акишев и Е.Е. Кузьмина⁴⁵⁰. Такие выводы представляются достаточно смелыми и неожиданными, но не подкрепляются у этих исследователей убедительными аргументами в пользу шаманской природы *кави*. Шаманизм - сложная мировоззренческая система, главное действующее лицо которой - шаман, путешествуя по сферам мироздания, обеспечивает успешное существование древнего коллектива. Для своей деятельности шаман должен обладать комплексом определенных способностей, которые признаны социально значимыми для шаманской профессии.

В древней Индии термин “*кави*” обозначал первоначально мудреца, провидца, вдохновенного поэта, однако позднее он стал применяться толь-

⁴⁴² Lincoln B. *Priests. Warriors and cattle*. Berkeley, Los Angeles & London, 1981. P. 61.

⁴⁴³ Брагинский И.С. Иранское литературное наследие. М., 1984. С. 40.

⁴⁴⁴ Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. М., 1988. С. 89.

⁴⁴⁵ Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира // История иранского государства и культуры. М., 1971. С. 143; Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980. С. 9.

⁴⁴⁶ Дьяконов М.М. Очерки истории древнего Ирана. М., 1961. С. 62

⁴⁴⁷ Лелеков Л.А. *Кави* // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1987. С. 602.

⁴⁴⁸ Лелеков Л.А. *Авеста в современной науке*. С. 247.

⁴⁴⁹ Герценберг Л.Г. Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. Л., 1972. С. 31.

⁴⁵⁰ Акишев А.К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984. С. 94, 125-126; Кузьмина Е.Е. В стране Кавата и Афрасиаба. М., 1977. С. 91-92.

ко к творцам поэм, драматургам, т. е. к лицам, занимающимся литературным трудом⁴⁵¹. В ведах главной определяющей чертой вдохновенного мудреца кави является особое, сверхъестественное знание, возможность ментальной контакта с божественным и определенные способности в сакральной сфере, вытекающие из этих контактов. К этим способностям относится, прежде всего, поэтический дар. Номасандра говорил, что можно видеть виденье и быть провидцем - риши, но стать поэтом — кави можно, только перенеся эти видения на великолепный (поэтический) язык⁴⁵². На первый план в характеристике кави выступает мудрость. Причем мудрость, превышающая обычную человеческую, сверхъестественная: “(ты), сущий мудрецом (кави) среди мудрых (кави)” (Ригведа (РВ) 1.76.5). Кави знают причины и истоки (РВ 1.164.6), скрытые связи (РВ 10.] 29.4), т. е. их знание выходит за обычные рамки. Кави наравне с богами являются обладателями мистического знания космического порядка - гта, которое доступно только иницируемым: кави - это те, кто знает и понимает (РВ 1.164.16). Эпитеты гтајна, гтаван употребляются в ведах исключительно к кави⁴⁵³. Они знатоки космологии, знают количество зорь и вод (РВ 10.88.18). Кави носят в уме природу Индры, т. е. обладают секретом богов (РВ I.103.1). Кави знают границы человеческого знания (РВ 10.5.6) и в РВ L.185.I их приглашают ответить на вопрос о происхождении небес и земли, ответ на который неведом простым смертным.

Как уже отмечалось выше, мудрость кави заключается в знании гта, которое достигается через инициацию. Описание такой инициации можно обнаружить в РВ 8.88, где бог мудрости Варуна - олицетворение мудрости и колдовства - делает провидцем кави Васиштху. В ходе инициации кави Васиштха совершает путешествие в каменное жилище Варуны - подземный мир, где овладевает виденьем “солнца в камне”, т. е. видит ночной ход солнца. Именно способность видеть “солнце в камне” является целью инициации и составляет ту глубокую тайну, знание которой доступно только кави. Целью путешествия к основанию мира является и постижение гта (жилище Варуны = сиденье гта), а результатом этого путешествия по зонам мироздания - знание космического порядка, связь с которым посто-

⁴⁵¹Warder A.K. Indian Kavya literature. Delhi, 1974. P. 20-21.

⁴⁵²Gonda J. Vision of vedic poets. Hague, 1963. P. 50.

⁴⁵³Kuiper F.B.J. The bliss of Asa // Ш. Hague, 1963. Vol. VII. P.127.

янно подчеркивается в описаниях кави: (РВ 7.87.3; 2.24.7; 7. 76.4). Кави хранят глубокие секреты, осматривают место или сидение, след rta в РВ 10.5.6. Мудрость и знание секрета выступает в РВ настолько характерной для кави чертой, что сам термин может употребляться в качестве определения любого человека, отгадывающего секрет или загадку (РВ 4.16.3). Kavīh - это особое божественное знание Агни, который и сам по своей мудрости сравнивается с кави (РВ 8.84.2). Неудивительно, что бог мудрости Варуна также кави (РВ 10.124.7), причем этот титула он удостоивается за знание глобальных вселенских тайн. Варуна знает секретное имя коров, поэтому он - кави (РВ 8.42.5).

Еще одной характерной чертой древнеиндийских кави является их способность обладать "виденьем": мудрый провидец кави и его виденье dhīh (РВ 10.95.8), внутренним или сверхъестественным зрением - кави видят место rta (РВ 10.5.6). Будучи dhīyah - провидцами, кави могут видеть бога Агни в своих сердцах (ЕВ 1.146:4). Обладая тайной богов, они могут опознать богов в любых формах, например, Индру в виде лебедя (РВ 10.24.9). Кави превосходят всех своих виденьем и, естественно, что око Брахмы, бог Солнца - Сурья назван в РВ 3.54.6 кави с высокомерным и бдительным глазом.

Важной особенностью кави является обладание ими экстазом - поэтическим вдохновением. Сам термин становится словом, обозначающим человека в возбужденном состоянии: кави - это "глубоковозбужденные" провидцы глубокого ума (РВ 8.8.2), кави - это випра, т. е. возбужденный экстатик на жертвенном месте (РВ 3.34.7). Одержимость, вдохновенность - неотъемлемые качества кави (РВ 8.44.21). Такое вдохновение нередко вызывалось употреблением опьяняющего напитка - сомы. С богом этого напитка - Сомой также тесно связаны ведийские кави: сам бог Сома неоднократно называется кави (РВ 9.25.6, 9.50.4), первым кави (РВ 9.86.20), вдохновенным кави небес (РВ 9.9.11; 64.30; 72.7). Кави творят, очищают напиток (РВ 9.87.6), более того, настоящий кави рождается с очищением, т. е. с приготовлением (и употреблением?) напитка сома (РВ 9.68.5). Сома стимулирует вдохновенную мысль (РВ 9.47.4), является проводником кави в его мистических путешествиях (РВ 9.96.17).

В ведах кави выступает в качестве медиатора и неслучайно бог Агни - посредник между людьми и богами - обладает титулом кави во многих

гимнах РВ (см. I.128.8; 2.6.7; 5.23.3). Посредническую функцию осуществляет во время своего путешествия в дом Варуны кави Васиштха, а также другие кави, осматривающие место гта. Причем бог Агни выкупает в качестве возбужденного проводника кави в их путешествиях (РВ 3.5.1).

Связь с богами - важный элемент облика ведийских кави. И, прежде всего, это очевидно в отношении Агни и Сомы, а также других богов, дающих “виденье” и вдохновение: Индры, Марутов, Вайю, Брмхаспати, Варуны, Аишшов, Сурьи, Пушана⁴⁵⁴. Именно кави небес научили ритуальным функциям земных кави (РВ 3.1.2), боги назначают кави из смертных (РВ 8.84.2), выбирая тех, кто способен умственно или духовно войти в контакт с божественной силой. Кави приглашают к себе богов (посещение богами - одержимость?) (РВ 8.8.2), и боги приходят в дом к поэту (РВ 10.40.6). “Вытесывающая” поэтические гимны, кави ищут с надеждой бессмертия, используя для этого свое знание глубоких (величайших) слов, посредством которых бессмертие было получено богами (РВ 10.53.10). Показательно, что в РВ не выявляется фундаментальное отличие божественных кави от земных.

Как посредник между людьми и богами кави выполняет и жреческие функции: он - хотар (РВ I.151.7), готовит сому (РВ 9.87.6), знает ритуал (РВ 3.1.2), кави - випра на жертвенном месте, произносящий панегирики богам (РВ 3.34.7; 3.51.7). В качестве кави брахманов обычно упоминается Агни (РВ 6.16.30), но и сам Брахманаспати - жрец *par excellence* является обладателем титула кави (РВ 2.23.1).

Тесно переплетаются со жреческими поэтические функции кави. Они - творцы гимнов и поэтических слов (РВ 3.54.17; 10. 53 Л 0), создатели панегириков богам, исполняемых во время жертвоприношения (РВ 3.51.7), кави очищают свою речь, их мысли обращены в священные тексты (РВ 9.73.7). Конечно, древние кави больше жрецы, чем поэты, но их поэтическое искусство, которое они сами описывают как ремесло, достаточно высоко развито и вполне осознанно⁴⁵⁵. Самое значительное место среди всех древнеиндийских кави занимает Кави Ушанас (Usanas Kavya), имя которого встречается 17 раз в РВ и один раз в Атхарваведе. В ведах он выступает как лучший среди кави и ученых риши, а в Бхагавадгите (X.37). Кришна говорит о себе, что он Ушанас среди кави. Ушанас постоянно сравнивается с богами, с которыми⁴⁵⁴

⁴⁵⁴Gonda J. Op. cit. P. 50

⁴⁵⁵Warder A. K. Op. cit. P. 21

он непосредственно связан. В РВ 9.87.3 Ушанас выступает в качестве вдохновенного риши, открывшего скрытую природу коров и их мистериальное название. Он - установитель огня для Ману (РВ 8.23 Л 7; 4.26.1), жрец дома Kutsa, куда он приглашает прибыть Индру, и бог не может отказать кави (РВ 5.29.9). Более того, Ушанас - помощник Индры в его подвигах: с его помощью возрастает сила Индры (РВ 1.51Л 0, кави творит Индре оружие-ваджру (РВ 1Л 2) Л 2). В свою очередь Индра дарует Ушанасу множество богатств. Могущество кави настолько велико, что к нему часто обращаются за помощью даже боги (РВ 1.130. 9). Ему принадлежит вся мудрость заклинаний, знание лечебных трав, неслучайно боги боятся его⁴⁵⁶.

В индийской литературе по-разному описывается родство Ушанаса: он то сын Кави сына Бхригу, то сын Бхригу - величайшего мифического махариши, иногда он именуется Sukra⁴⁵⁷. В позднейших сочинениях Ушанас выступает в роли наставника асуров - врагов богов (Джайминья-Упанишада 2.7.2-6) или данавов (Тайгтирия Самхита 2.5-8), а в "Катхасариптсагаре" Сомадевы Ушанас уже сам назван асурой.⁴⁵⁸ В Махабхарате (1.66.2605) Ушанас вместе с Брихаспати является наставником богов и их врагов - дайтьев.

Специалист по йоге, он обладает огромной силой, позволяющей испепелять врагов до углей, повелевать дождем и заставлять расти растения. Иногда он называется "господином земли и небес"⁴⁵⁹. В результате своего тысячелетнего подвижничества, во время которого он висел вниз головой над костром, Кави Ушанас получил от Шивы знание, недоступное богам: способность проникать в чужие мысли и оживлять умерших путем чтения особой мантры. Кроме того, Ушанас стал приемным сыном Шивы, который проглотил и выплюнул его⁴⁶⁰. Ярый поклонник Шивы, Ушанас вместе с богом противостоит остальным богам и, прежде всего, Вишну⁴⁶¹. Такие тесные отношения с Шивой не случайны, так как этот бог один из тех, к кому чаще всего обращаются кави⁴⁶².

⁴⁵⁶Rahurkar V.G. The seers of the Rgveda. Poona, 1964. P. 223-224.

⁴⁵⁷Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. М., 1982. С. 48.

⁴⁵⁸Rahurkar V.G. Op. Cit. P. 225.

⁴⁵⁹Серебряков И.Д. «Океан сказаний» Сомадевы как памятник индийской средневековой культуры. М., 1989. С. 117.

⁴⁶⁰Hopkins E. Epic mythology. Varanasy. 1972. P. 179-180.

⁴⁶¹O Flaherty Doniger W. Women, androgynes and other mythical beasts. L., 1980. P.

⁴⁶²Hopkins E. Op. cit. P. 180, 267.

Кави Ушанас мудрее Брихаспати он дает советы Индре тогда, когда Брихаспати признает свое бессилие. Ушанас-знаток “секрета Индры”, специалист в различных науках, обладатель волшебной силы - *мауа*.⁴⁶³ Примечательно, что дочерью Ушанаса является Сиддхи - олицетворение искусства, колдовства и сверхъестественных способностей, жена бога Варуны - великого мага, божественного мудреца.⁴⁶⁴

Таким образом, древнеиндийский материал позволяет видеть в кави особого ритуального деятеля, в котором сочетались черты поэта, провидца, мудреца, колдуна, жреца, знахаря, главной отличительной чертой которого была способность входить в контакт с богами, а главной задачей - этот контакт поддерживать. В качестве медиатора кави может быть рассмотрен как деятель, аналогичный шаману. Это подтверждают шаманские черты в облике кави.

Как шаман, кави получает сверхъестественную мудрость и особые способности в результате прохождения инициации (посещение подземного мира Варуны). Примером подобной инициации служит великое подвижничество Ушанаса. Тесная связь с огнем и дымом составляет один из характерных элементов шаманских сеансов⁴⁶⁵. Шаман во время инициации должен показать себя «хозяином огня»⁴⁶⁶. Такие моменты сохранились в сюжетах, связанных с кави. К тому же дым от костра, который в течение длительного времени вдыхал Кави Ушанас, является одним из лучших средств достижения ритуального экстаза (так же, как висение вниз головой)⁴⁶⁷, словосочетание “Агни в сердце” можно трактовать, как отражение концепции “магического жара”, также составляющей важный раздел в шаманизме⁴⁶⁸.

Другим распространенным инициационным обрядом является проглатывание, поедание неопита, символизирующее смерть обыденности и получение сакральности. Проглатывание Шивой Ушанаса и получение в результате этого магических способностей и нового имени - Шукра есть следствие изменения природы кави в результате инициации. Не случайно именно Шива проглатывает Ушанаса. В культе этого бога обнаруживаются

⁴⁶³Warder A.K. Op. cit. P. 2.

⁴⁶⁴Темкин Э.Н. Эрман В.Г. Указ. соч. С. 98.

⁴⁶⁵Namayan Я. Pas de Fumec sans Dieu // Voyages chamaniques. P., 1977. P. 172.

⁴⁶⁶Eliade M. Myths, dreams and mysteries. N.Y., 1977. P. 74-75.

⁴⁶⁷Hamel von A.G. Odinn hanging on the tree // Acta philologica Scandinavian, 1932. Vol. 7. N. 3. P. 359-388.

⁴⁶⁸Eliade M. Myths... P. 92.

многочисленные шаманские черты⁴⁶⁹. Пройдя инициации, Кави Ушанас сам выступает в качестве жреца-инициатора. Примером этому служит случай с Кача, когда съеденный Ушанасом юноша посредством волшебной мантры бессмертия, сообщенной ему Ушанасом, возрождается к жизни. Таким образом, тема инициации в Брахманах постоянно связывается с обликом Кави Ушанаса⁴⁷⁰.

Анализируя шаманские черты кави, нельзя оставить в стороне их связь с экстазом и опьяняющим напитком Сомой. Это очень показательно, так как экстаз, по мнению крупнейшего специалиста по шаманизму М. Элиаде, есть один из основных признаков шамана⁴⁷¹. Кави для древних индийцев выступали в качестве специальных истов по экстазу, который присутствует во всех аспектах их деятельности: одержимые, обладающие видением мудрецы-кави (*dhirasah*) совершают подобно Агни путешествие в подземный мир (РВ 1. 146.4), имея любимых богов внутри себя, эти мудрецы сооружают жертвенный столп (РВ 3.8.4), т. е. совершают космологический акт, равносильный творению мира” Как и экстаз, важное значение в шаманизме имеет “магический полет” или “внеземное путешествие”⁴⁷³. Способность совершать их в возбужденном состоянии также является неотъемлемым качеством кави. Таким образом, по набору сверхъестественных способностей, приписываемых традицией кави, и по выполняемым функциям они могут быть рассмотрены в качестве деятелей, близких к шаманам.

Конечно, нельзя говорить о шаманизме как о преобладающем явлении для древнеиндийской религиозной традиции, однако известно, что при переходе к развитым религиозным системам шаманизм не исчезает полностью, а его элементы рассредоточиваются по различным сферам идеологии и ритуала, нередко заполняя собой область колдовства и магии⁴⁷³. В этом плане примечательна связь кави с колдовством и магией. Кроме того, интерес вызывает факт наставничества Кави Ушанаса-своеобразной персонификации ведийских кави над асурами и другими врагами богов-дэвов. Таким образом, Кави относится к религиозным воззрениям индоиранского прошлого, представителями которых и являются асуры, и выступает в каче-

⁴⁶⁹Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1980. С. 297.

⁴⁷⁰O Flaherty Doniger W. Op. Cit. P. 267

⁴⁷¹Eliade M. Myths... P. 59.

⁴⁷²Kliade M. Myths... P. 102-105.

⁴⁷³Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и западной Индонезии. М.,1980. С. 186.

стве жреца враждебных брахманизму культов (отсюда становится понятным его постоянное соперничество с Брихаспати - персонификацией брахманского жречества). Естественно, что в брахманской литературе Кави Ушанас приобретает отрицательные черты, хотя в ведах ничего не говорится о связях Ушанаса с асурами и его образ следует характеризовать, скорее, как положительный. Становится понятной и скудность сведений о кави в древнеиндийской литературе, да и сам этот термин постепенно превращается в эпитет жреца или обозначение светского поэта.

Изменения, происшедшие с индийским кави как с религиозным деятелем, не являются уникальными. Примером подобной религиозной девальвации может служить случай со славянским волхвом ("волхв" - языческий жрец и "волхв" - колдун в христианских сочинениях). У многих народов распространено и функциональное слияние, преемственность между шаманом, поэтом и певцом-сказителем, которое имеет место в случае с древнеиндийским "кави" - полифункциональным сакральным деятелем с сильными шаманскими чертами.

Титул *kavi* (*kavya*) получил широкое распространение в древнем и средневековом Иране. Однако, если в Индии аналогичный титул связывается только с религиозной сферой, то здесь ситуация значительно сложнее. По старой традиции многие исследователи (И.М. Дьяконов, М.А. Дандамаев, В.Г. Луконин) видят в кави династическое имя правителей доахеменидского Ирана. Но индийские параллели, данные сравнительной лингвистики и свидетельства Авесты заставляют исследователей искать новые решения проблемы. Переводы Ж. Дюше-Гийемина термина кави как "князь-чародей" или: К. Барра - "сакральный племенной вождь" явно показывают наличие в литературе тенденции к пониманию кави как носителей одновременно и религиозной и светской власти⁴⁷⁴. Это еще более очевидно у И. Гершевича, считающего, что в Гатах кави - это жрецы, и лишь позднее сиранская семья получила светскую власть.⁴⁷⁵

Если обратиться непосредственно к источникам, то можно обнаружить в Гатах три персонажа, носящих этот титул: Виштаспа (*Vistaspa*), Бендва Заратуштры (*Bendya*) и Вэпья (*Vehviya*)⁴⁷⁶. В Яштах титул "кави" носят

⁴⁷⁴Kellens J. L. *Avesta comme source historique; La lisle des Kayanides // Studies in the source on the history of pre-Islamic Central Asia.* Budapest, 1979. P. 46; этой же точки зрения придерживается и Ян Гонда: *Gonda J. Op. cit.* P. 185.

⁴⁷⁵Gershewitch I. *Op. cit.* P. 185.

⁴⁷⁶Herzfelk E. *Zoroaster and his world.* P. 100.

восемь человек легендарных предшественников Виштаспы - покровителя Заратуштры. Первый из них Кавата, последний - Кави Хосрова.

Авестийские кави не имеют локальной привязанности и неоднократно упоминаются вместе с карапанами и усиджами - представителями враждебной зороастризму жреческой традиции (усиджи фигурируют и в ведах, см. РВ 10.46.2), что заставляет усомниться в трактовке кави как представителей определенного арис тократического рода и предположить выполнение ими жреческих обязанностей. И если в Авесте можно встретить прямые намеки на религиозную деятельность кави (кави Виштаспа в Яшгах (13.99) называется "воплощенной религией"), то в отношении политических функций кави Авеста молчит. В качестве представителей светской знати следует рассматривать состаров, виспати и нет никаких данных, доказывающих, что термин "кави" является их эквивалентом. Даже отношения "царя" Виштаспы с Заратуштрой всегда определяются терминами культа. Это, скорее, два сообщника, объединенные своим религиозным выбором. По мнению Ж. Келлена, наиболее обоснованно считать Виштаспу не царем, а жрецом - кави в отличие от большинства представителей этой жреческой прослойки, поддерживающего пророка. Что же касается материальной опоры, власти, которую дает Виштаспе Заратуштра, то все эти термины допускают расшифровку и в религиозном плане как поручительство за квалификацию жреца и правильность его догм. Тексты Младшей Авесты только модифицируют образ Виштаспы, в котором на первый план выходят светская власть и воинственность⁴⁷⁷. Очевидно, это отражение представлений эпохи Сасанидов, когда враждующие религиозные течения вели ожесточенную борьбу за поддержку светской власти и определенные зороастрийские круги решили использовать пару Заратуштра/Виштаспа, уже в некоторой степени деформированную "милитаризацией" второго участника, для того, чтобы показать исторически тесные связи и союз между царской властью и зороастрийской церковью.

Однако возникает проблема, без которой такая концепция титула кави будет не до конца убедительной. Это проблема перевода слова "кшатра" (xsatra), которое традиционно считается обозначением светской власти⁴⁷⁸. Кшатра - предмет вождения многочисленных мифических героев, в том

⁴⁷⁷Kellens J. L. *Avesta cotnme source...* P. 47.

⁴⁷⁸Герценберг Л.Г. Указ. Соч. С. 198.

числе и носящих титул кави (Абан-Яшт XII. 44-47). Как считает Ж. Келлен, в Гатах термин кшатра, скорее, означает божественную, чем светскую власть. Кшатра - это способность располагать некоторыми вещами, явлениями по своему желанию. Лишь два места в Яштах связывают кшатра с политической властью, однако и здесь, по мнению ученого, она может быть истолкована в первоначальном смысле, причем с особой направленностью в матко-религиозную сферу. Причем такой аспект кшатры особенно ярок у персонажей. наличие которых и в древнеиндийских источниках позволяет их с уверенностью отнести к индоиранской мифологии⁴⁷⁹, что может служить одной из причин двойственного отношения к кави в Авесте.

Примечательно, что слово “кави” относится к плашту так называемой “дэвовской” лексики Авесты, сохранившей фрагменты индоиранского просторечия. Из этой лексики лишь немногие слова связаны с сакральной зороастрийской традицией, термины которой в основном относятся к “ахуровскому” лексикону. (В “ахуровской” лексике кави соответствует термин *pati* — “жрец”, “учитель”, “хозяин знаний”)⁴⁸⁰. Отрицательный оттенок к образам кави не только сохраняется, но и усиливается в пехлевийской литературе, где кави и карапаиы предстают глухими и слепыми в религиозных делах”. Армянский автор Египсе, следуя современной ему персидской традиции, считает, что кави - это те, кто не придерживается догматов маздаеийской веры и происходит от демонов - дэвов⁴⁸¹.

Характерной чертой авестийских кави является обладание ими хварно (**hvamah*). Значение этого, как и многих других зороастрийских терминов, невозможно определить с точностью. Скорее всего, изначально понимаемая как “желательная вещь” хварно позднее все более трансформировалась во “всезнающую” мудрость” (Бахман-Яшт 2.1). В виде огня или близкого ему образа “творящего света” она сопровождает героев и божественных мудрецов. Причем, связь божественного и телесного огня сохраняется и в более поздней традиции, а в согдийских источниках термин *Garb* применяется для обозначения “просветления” Будды. Что же касается понимания хварно как судьбы или благополучия царя, то эти значения явно относятся к более позднему времени, чем составление Авесты⁴⁸². Постоянная связь

⁴⁷⁹Kellens J. L. *Avesta comme source*.... P. 50.

⁴⁸⁰Герценберг Л.Г. Указ. Соч. С. 31.

⁴⁸¹Herzfeld B. *Zoroaster and his world*... P. 109.

⁴⁸²Bailey H. *Zoroastrian problems in the ninth-century books*. Oxford, 1971. P. 46.

древнеиндийских кави с Агни может служить косвенным подтверждением верности солярно-огненной сущности хварно.

Самым знаменитым персонажем Авесты, носящим титул кави, является Кави Вишгаспа благодетель и покровитель Заратустры, чей образ в Гагах наполнен почтением и святостью. Вишгаспа обладает дополнительным качеством, сближающим его с древнеиндийскими кави. В Ясне 51.16 описывается обретение Вишгаспой *cistis* и *xsatra maga*, которых он достигает на путях Вохумана. Все эти качества завещаны ему Ахура Маздой и составляют тесное единство с хварно⁴⁸³. *Cistis* имеет целый спектр значений. Это - религия, божественное зрение, особое сакральное состояние, пламенное знание мистериальных секретов⁴⁸⁴. Интересно, что *cistis* Вишгаспа получает вместе с *xsatra maga*, причём если "мага" — состояние, отличное от обыденного, которое можно определить как транс или экстаз, а *кшатра*, наряду с вышеизложенным значением, имеет тесные связи с металлом (как один из Амеша Спента, *Кшатра* - господин металлов) и огнём ("солнце держащая *кшатра*" ~ небесный свод и одновременно расплавленный поток металлов⁴⁸⁵, то можно согласиться с реконструкцией обряда, предложенной шведским исследователем Х. Ньюбергом. Он считал, что в данном случае получение божественного дара *cistis* происходит путем выполнения определённых ритуальных действий, связанных с огнём и металлами, через прохождение особой инициации, целью которой является достижение экстатического состояния - "мага"⁴⁸⁶. По мнению В. Нолле в младоавестийском сочетании "Хшатра Вайрья" слышатся поразительно древние отголоски кузнечной магии, шаманистское эхо палеометаллической эпохи⁴⁸⁷.

Огненные испытания, которые также следует рассматривать как своеобразные инициации, выдерживают и другие персонажи, носящие титул кави. Так, Кави Сайаварш (Сиявуш) сын Кави Усана проходит между близко расположенными кострами и остаётся невредимым (ШИ III.32). В иранской традиции подобные огненные ордалии были связаны с богами Митрой и Артой (*Asa*) и проводились для определения божественной избранности испытуемого или его невиновности. В более важных случаях применялись

⁴⁸³ Herzfeld E. Zoroaster and his world... P. 137.

⁴⁸⁴ Gnoly Gh. Zoroaster's time and homeland. Naples, 1980. P. 193.

⁴⁸⁵ Ibidem. P. 194.

⁴⁸⁶ Boyce M. History of Zoroastrianism... P. 198.

⁴⁸⁷ Nulle W. Awestisch "Chshathra Varya" // Paideuma, 1, 1960. S. 277-279.

и другие виды огненных ордалий, например, поливание частей тела огненным металлом⁴⁸⁸. Через такие испытания пришлось пройти и пророку Заратустре, для того чтобы доказать свою божественность и правильность своего учения. Фактически же Заратустра выполнил основные шаманские трюки, подтверждающие способность шамана быть «хозяином огня»: хождение через огонь (Ясна 31.3), по раскалённому металлу (Ясна 32.7), хватание голой рукой за расплавленный металл (Ясна 51.9). Всему этому легко найти аналогии в этнографических описаниях шаманских обрядов⁴⁸⁹.

С помощью Заратустры Кави Виштасиа совершает, как и древнеиндийские кави, «внеземное» путешествие. В Ясне 33.5 описывается, как Виштаспа посещает вечноживущего гостеприимного Вохумана и прямые пути, на которых обитает Ахура Mazda. И если в отношении данного гатического отрывка могут возникнуть определённые сомнения⁴⁹⁰, то более поздние сочинения позволяют уточнить его смысл. По Зардушт-Наме Кави Виштаспа, желая узнать свою посмертную судьбу, посещает Вохумана и Ардавишта, находится рядом с великим огнем Ормузда (внеземной огонь=Агни в камне, rta/Asa). Там Кави получает от Ардавишта сосуд, наполненный соком “hom”, смешанным с “mang”. Когда же он выпил эту опьяняющую смесь, то потерял сознание, впал в транс - тага и увидел в видениях небесную славу, которая ждёт его после смерти (см. Денкард УПА85)⁴⁹¹.

По своему сценарию, путешествие Виштасы напоминает шаманскую инициацию или камлание, в основе которых лежит посещение потустороннего мира. Совпадает и тот факт, что путешествие происходит в особом состоянии - экстазе тага, совпадают и способы достижения экстаза - употребление опьяняющих, галлюциногенных напитков. Примечательно, что из восьми древнеиранских персонажей, связанных с внеземными путешествиями, трое носят титул кави: Усан, Хосров и Виштаспа.

Другой характерной особенностью иранских кави является их тесные отношения с Хаомой - богом опьяняющего ритуального напитка. С помощью напитка или его заменителей совершают свои путешествия Усан и Виштасиа⁴⁹². Особенно велика роль Хаомы в судьбе Кави Хосрова, кото-

⁴⁸⁸Boyce M. Mithra god of fire *Iranica*. Vol. 4. Leiden, 1975. P. 71; Idem. *History of Zoroastrianism*.... P. 36.

⁴⁸⁹Элнаде М. Шаманы и кузнецы // *Космос и история*. М., 1987. С. 176-179.

⁴⁹⁰Herzfeld E. *Zoroaster and his world*. P. 233-235.

⁴⁹¹Boyce M. *History of Zoroastrianism*. P. 280.

⁴⁹²Розенберг Ф.А. О вине и пирхах в персидской национальной эпопее // *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Т. 5. Вып. I. Пг., 1918. С. 383.

рый с помощью бога одерживает победу над Франграсйаном - победителем его деда Усана и убийцей его отца Сайаваршана. Хаома «связывает» Франграсйана и хварно возвращается к кави (Ясна 11.7; Яп г 9.18). Традиционно считается, что в этом эпизоде хаома возбуждает воинский дух Кави Хосрова, однако, на наш взгляд, более обоснованно предположить, что сражение происходит не на воинском ристалище, а в виде столкновения магических способностей. Недаром Франграсйан является обладателем хварно, а в пехлевийской литературе прямо называется колдуном⁴⁰³. По мнению И. Гершевича, «связывание» Хаомой есть метафора, описывающая наркотическое воздействие напитка, временную смерть, в которой пребывают противники героя, сам же он должен преодолеть оцепенение, чтобы достичь хварно⁴⁹⁴. Примечательно, что, спасаясь от Хосрова, Франграсйан прячется иод землёй, и только помощь Хаомы позволяет кави добыть врага из-под земли (т. е. совершить путешествие в подземный мир?). Кроме того, как средство борьбы «отвращающий зло» хаома, наказывающий злых потребителей и усиливающий добрых, больше подходит для магического поединка. Интересно, что это один из двух случаев непосредственного, физического вмешательства богов в действия героев Авесты, причём и второй пример - помощь Анахиты Паурве - также имеет мистическое религиозное значение⁴⁹⁵. Идею именно этой архаической Ясны осуждал Зороастр в Гатах (Ясна 32) вместе с ее жречеством, кави и карапанами, «бормотунами» жертвенных формул⁴⁹⁶. О том, что кави были именно жрецами культа сомы/хаомы, несколько раз говорилось в Ригведе (9.37.6, 9.72.6 и др.).

Яркой индивидуальностью обладает и другой представитель сословия кави - Кави Усан (Кай Ус, Кай Кавус), в образе которого наиболее проявилось двойственное положение кави в иранской традиции. Кави Усан - один из величайших героев иранцев - определённо является развитием в древнеиранской литературе образа общеарийского мифологического персонажа, которому в древней Индии соответствует Ушанас Кавья⁴⁰⁷. Уже в

⁴⁹³Наршахи М. История Бухары. Ташкент, 1897. С. 75; Тарих-и-систан. М. 1974. С. 69.

⁴⁹⁴Gershewitch I. An Iranists view of the Soma controversy // Memorial Jean de Menasce. Louvain, 1974. P. 51.

⁴⁹⁵Boyce M. History of zoroastrianism. P. 106.

⁴⁹⁶Edwards E. Priest, Priesthood (Iranian) // ERE, X, 1918. P. 320.

⁴⁹⁷Kellens J. L'Avesta comme source... P. 43.

Авесте Ардвисура Анахита награждает смелого Кави Усана властью над людьми и дэвами (Ардвисур (Абан) Япшт 12). Обитающий на «орлиной горе» (Arzifya), Кави Усан вступает в поединок с Франграсйаном, а затем, потерпев поражение, ищет помощи Вртрагны, чтобы отвоевать хварно у демона Ажи/Дахаки и вернуть его на землю (Япшт5.45; 14.39; 19.45). В Ригведе с аналогичной просьбой Кави Ушанас обращается к Индре (РВ 4.16.1).

Более подробно образ Кави Усана выписан в пехлевийских сочинениях. В Денкарде говорится, что Кай Ус был старшим среди своих трёх братьев. Он получил абсолютную власть над семью сторонами света, над дэвами и людьми. Его повеления исполнялись мгновенно. Кай Ус построил на горе Албурз семь дворцов: один из золота, два из серебра, два из стали, два из стекла. Оттуда он повелевал дэвами и не давал им разрушить мир. Эти семь дворцов обладали такими свойствами, что старик, мучившийся недугами, подойдя к ним, превращался в пятнадцатилетнего юношу. В Бундахишне пища и напитки Кай Уса, которыми он угощает в своём дворце, дают людям бессмертие⁴⁹⁸, а в Шахнаме описание дворцов Кай Клауса напоминает описания райской страны блаженных (ШН I, 13795-13823). В индийской литературе такими волшебными дворцами обладают асуры, во главе которых стоит Ушанас Кавья.

Волшебником является и хозяин дворцов. Из позднейших комментариев к Авесте следует, что Кай Кавус был бессмертным, но в наказание за недозволенные поступки был лишён этого дара. Дэв гнева внушил ему гордыню, и Кай Кавус решил захватить небо и небесный престол Амеша Спента. “Как Иима и Феридун, он лишил себя рассудка, возомнив себя богом”, Как Иима, Кай Кавус парил в небесах на плечах дэва, чтобы наблюдать, что происходит в его владениях⁴⁹⁹. В Денкарде даётся подробное описание путешествия Кай Кавуса на небо, которое он совершает вместе с войском дэвов и злодеев, поднявшись на гору Албурз (Arzifya), границу Тьмы и Света (Денкард 9,22,5-7). Именно за этот проступок он лишается хварно и падает вниз. Интересен способ, которым пытается достичь небес Кай Кавус. У Фирдоуси он пытается взлететь на троне, запряжённом четвёркой орлов (ШН I. 13880-13800). Примечательно, что во время полёта Кай Кавус пьёт вино⁵⁰⁰. Не является ли это отголоском шаманской концепции “маги-

⁴⁹⁸Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М., 1983. С. 109-110.

⁴⁹⁹Там же. С. 111.

⁵⁰⁰Carter M.L. Royal festal themes in Sasanian silverwork and their Central-Asian parallels // Commemoration Cyrus. Vol. 1. Leiden, 1974. P. 185.

ческого полёта”, совершаемого с помощью опьяняющего галлюциногенного напитка?

В отличие от Авесты в Шахнаме Кай Кавус обладает многочисленными отрицательными чертами: он убивает своего мудрого визиря Ошнара, корову - хранительницу границы между Ираном и Турином, выступает кровожадным сторонником войны, обладая бальзамом от смертельных ран, отказывается отдать его для сына Рустама - Сухраба. В то же время у Кавуса сохраняются и положительные качества, например, он ведёт беспощадную борьбу с девами⁵⁰¹. Трансформация образа завершается в хорезмских легендах, где активным действующим лицом является Дэв Каус. Кстати, по этим легендам единственная черта, отличающая дэва от человека - способность первого к полетам⁵⁰².

Таким образом, анализ образа Кай Кавуса не только подтверждает его идентичность индийскому Ушанасу (сходство сюжетов и мифологических черт), но и дополняет характеристику последнего. Однако, если в Иране Кай Кавус - предводитель дэвов, злейших врагов богов - ахуров, то в Индии Ушанас - духовный наставник асуров, злейших врагов богов - дэвов. Отсюда напрашивается вывод, что в обеих традициях религиозная практика, с которой связывались кави, была враждебной господствующему учению. Авторы гимнов Авесты, несмотря на восхваление некоторых, связанных с Заратуштрой, кави, призывают горе на лежрецов, приверженцев кровавых жертвоприношений карапанов и кави⁵⁰³.

В то же время иранский материал позволяет предположить, что обряды и ритуалы усиджей, карапанов и кави пользовались достаточно широкой поддержкой у населения, и в теологических спорах, как следует из Гат, победа далеко не всегда была на стороне Заратуштры и его сторонников (Ясна 46. 1-2). Подтверждением этому может служить длительное существование параллельно с жреческой, зороастрийской поэзией эпоса о кейянидах, восходящего к индоиранскому прошлому⁵⁰⁴. Именно существованием такого эпоса можно объяснить наличие в Авесте скудных упоминаний деяний кави. Важно, что языческие кави появляются в Авесте в основном в литургической части, в формальном, традиционном обращении жртователя к богам, которое является стереотипной формулой, сохранившейся

⁵⁰¹Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса.. С. 111.

⁵⁰²Снесарев Г.П. Три хорезмские легенды в свете демонологических представлений // СЭ. М., 1973. № 1. С. 51-52.

⁵⁰³Брагинский И.С. Указ. Соч. С. 65.

⁵⁰⁴Boyce M. Some remarks on the transmission of the kayanian heroic cycle // Septa Cantabrigiensia. Wiesbaden. 1954. P. 45-52.

от предыдущих религиозных представлений⁵⁰⁵.

Неоднократно в литературе высказывалось мнение о шаманских чертах древнеиранских кави, и анализ сюжетов подтверждает эту точку зрения. Древнеиранский кави - это колдун, волшебник, обладающий сверхъестественными способностями, сходными с шаманскими. Он бессмертен, вылечивает самые страшные раны и оживляет умерших, употребляет опьяняющие ритуальные напитки (хаома, баиг/манг) и с их помощью входит и сакральное состояние - мага. Кави способны общаться с богами, для чего выдерживают особые огненные инициации, в результате которых получают божественное видение и знание - *cistis*. Кави выполняют основную функцию шамана коммуникативную, совершая вземные путешествия и потусторонние миры. Типично шаманская и техника таких путешествий: на птицах, с помощью мировой горы - Албурз или опьяняющего напитка.

Важные данные о древнеиранских кави содержит манихейская книга «Каван» - «Книга о гигантах». В сасанидское время слова, производные от авестийского *kavi* - обычно понимались как «гигант», но имеющий антропоморфную форму и человеческую природу⁵⁰⁶. Эта книга, дошедшая до нас в фрагментах, представляет из себя компиляцию апокрифо-библейской «Книги Еноха», выполненную Мани и переработанную его учениками. Однако не следует считать, что, делая компиляцию, Мани и его ученики не использовали древнеиранский мифологический материал⁵⁰⁷, скорее, следует предположить обратное⁵⁰⁸. История о «падших ангелах» была не просто переведена, но адаптирована в манихейскую идеологию, подверглась серьезной мифологической переработке, учитывающей местный мифологический материал и религиозные традиции. Это особенно заметно в пехлевийской версии текста, где для обозначения детей «падших ангелов» не случайно выбран термин кави (ср. перс. *k'w*, согд. *kwy*). Вероятно, мифологические характеристики древнеиранских кави и сирийских *gabgare* совпадают.

Часть гигантов, кстати, носивших имена героев Шахнаме - Сама и Наримана, обладают бессмертием. Они обитают на мифической прароди-

⁵⁰⁵*Ibidem*. P. 47.

⁵⁰⁶Henning W.B. The book of the Giants // BSOAS. L., 1943. Vol. XI. Pt. 1. P. 54.

⁵⁰⁷*Ibidem*. P. 47.

⁵⁰⁸Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литератур. М, 1972. С. 152

не древних иранцев Aryan-Vezan, живут в семи волшебных дворцах (см. семь волшебных дворцов Кай Кавуса). Гиганты имеют крылья и умеют летать. Благодаря кави и их отцам - "падшим ангелам" - человечество было посвящено в "нечистые" ремесла и искусства, стало обладать "нежелательным" знанием астрологии, косметики, искусства предсказаний, металлургии и производства оружия, получило письменность. Кави открыли людям "тайны небес"⁵⁰⁹.

Образы манихейских кави вполне соответствуют своим иранским прототипам. Они принадлежат к враждебному, дьявольскому миру, хотя некогда и были положительными (ангельское происхождение), обладают полубожественной природой и сверхъестественными способностями шаманского типа: умение летать, бессмертие, дар пророчества. Функции кави в "Книге гигантов" близки функциям мифических первошаманов, учителей человечества. Однако, если набор знаний, дарованных кави и шаманами людям, во многом совпадает, то в первом случае они оцениваются отрицательно, а во втором - положительно. В манихействе набор мифов и легенд, сконцентрированных вокруг первого учителя - кави, является порождением дьявола, в то время как астрология и металлургия, кузнечество и письменность, связанные с первыми шаманами и культурными героями, носят сакральный характер и представляют собой особую заботу коллектива. Отсюда становится ясной политическая цель Мани и его последователей - дискредитация враждебных культов и их служителей. Такая направленность манихейского сочинения хорошо согласуется с гибкостью, приспособляемостью самого учения, включавшего в свою систему древние мифы различных народностей, производя их рецензию и переинтерпретацию по отношению к исторической действительности⁵¹⁰. Из этого можно предположить, что ритуальная практика и идеология кави продолжали существовать и пользоваться популярностью ещё в раннем средневековье. Такого рода явления могли сохраниться в народной культуре и у части нобилитета, недовольного господством зороастрийского жречества.

Существование института кави у древних иранцев как, прежде всего, сакрально отмеченного лица подтверждается данными лингвистики: ср. др.ир. kava - "мудрый", шугн. kīvd. "взывать", осет. kuvun - "молиться",

⁵⁰⁹Henning W.B. The book of Giants. P. 70.

⁵¹⁰Сидоров А.Н. Неоплатонизм и манихейство // ВДИ. М. 1980. №3. С. 61, 63.

Kuvd - “пиршество-моление с возлиянием опьяняющего напитка.”⁵¹¹ Сведения о религиозной деятельности подобных лиц сохранила лексика и других индоевропейских народов, что позволяет рассмотреть вопрос о существовании ритуального деятеля, близкого древнеиранскому кави, в индоевропейском плане.

К пласту индоевропейской лексики, связанной с индоиранским словом “кави”, относятся такие армянские сакральные термины, как: k'awel - “отпускать грехи, прощать”; арм. диалект. - “исцелять”, k'awic - “избавитель, спаситель”⁵¹². Еще больше свидетельств религиозного характера кави даёт малоазийский ареал, языки которого, сохранившиеся чаще всего только в источниках, содержат много архаизмов греко-армяно-арийской лингвистической общности. Это, прежде всего, хетто-лув, Magava - “жрец богини-матери Ма”; лид. Kaves - “жрец”; лув. иероглиф. kawai - “алтарь”. К этому же кругу относится др. греч. Лаокоон - «жрец-прорицатель народа», обозначение которого на греческом языке есть, по мнению Л. А. Гиндина, калька местного туземного имени⁵¹³. Сюда же можно отнести этеокипрское ka-wa-li-ja в сочетании типа ka-wa-li-ja бога, хет. kawija (cawala), миз. kavaios⁵¹⁴, а также ст.-фриг. kavav - “священное место” (kavavmoyo - “алтарь”, ЛИ. kavara)⁵¹⁵.

Греческий язык также даёт целый ряд слов идентичной формы и одного семантического ряда, что вообще характерно для языкового мышления на мифологическом уровне: гр. хоев - “замечать, слышать”. Др. гр. хонсхоинс - “жрец мистерий в честь Кабиров” (хоинс - kovias). Сюда относятся и сами Кабиры-Кабилы - боги фракийского или пеласгического происхождения⁵¹⁶.

Сакральная терминология, связанная с кави, сохранилась и в славянских языках: др. слав. sudo - “чудо”, здесь же “кудесник”; словац. - kuzlo -

⁵¹¹Герценберг Л.Г. Указ. сом. С. 199.

⁵¹²Сараджева Л.А. Древнейшие религиозные представления праармян и праславян // Историко-филологический журнал. Ереван, 1985. № 2. С. 77-78.

⁵¹³Гиндин Л.А. Древнейшая ономастика Восточных Балкан. София, 1981. С. 51-52.

⁵¹⁴Сергеев В.М., Цымбурский В.Л. Заметки по этеокипрским надписям (2) // Надписи и языки древней Малой Азии, Кипра и античного Северного Причерноморья. М., 1987. С. 288.

⁵¹⁵Баюн Л.С., Орел В.Э. Фригийско-анатолийские языковые отношения // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 32.

⁵¹⁶Гиндин Л.А. Указ. соч. С. 52-53.

“чародейское искусство, чары”; верх, луж kuzlo, kuzlar - “колдун”⁵¹⁷.

Таким образом, данные индоевропейской лексики подтверждают вывод о том, что индоиранский термин кави применялся к певцам, сказителям, жрецам, шаманам и провидцам и должен был пониматься как обозначение соответствующей практики, в истоках своих ритуальной. Более того, исследования лингвистов привели к вычленению в индоевропейских языках группы слов со сходным звуковым составом kou/kaui, используемых внутри одного текста и принадлежащих сакральной лексике⁵¹⁸.

Для воссоздания текста, в рамках которого они использовались, и для реконструкции ритуальной практики, которая ему соответствовала, важное значение имеет факт употребления слов на kou/kaui по отношению к кузнечеству, отмечаемый у целого ряда индоевропейских народов. Так, греческие Кабиры, согласно некоторым античным данным, были детьми бога огня и кузнечного дела Гефеста⁵¹⁹. Славянским языкам характерен целый пласт лексики, объединяющий слова, обозначающие ритуальную деятельность с кузнеческой терминологией: рус. “ковать”, “коваль”, “кузло”; чеш. “kouzlo” - “колдовская сила” и т.д.⁵²⁰ Нередко, одни и те же слова употреблялись по отношению и к той, и к другой сферам деятельности.

Связь выковывания (ковки) какого-либо предмета (в частности магического) с колдовским является не случайной, так как «на некотором этапе, более близком к начальному... позднейшие ремёсла входили в иную систему, связывающуюся, прежде всего, с сакральными представлениями, и были соотнесены с общей космологической схемой»⁵²¹. Ремесло кузнеца многими народами считалось священным, и к кузнецу относились как к человеку, обладающему сверхъестественными способностями, близко связанному с богами. “Для первобытных людей процесс изготовления железа должен был казаться таинственным, поэтому и плавка, иковка естественно приобрели оккультный характер. Этот подход укрепляется тем фактом, что ис-

⁵¹⁷Иванов В.В., Топоров В.Н. Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов Славянское языкознание. М., 1473. С. 156.

⁵¹⁸Там же. С. 155,

⁵¹⁹Гиндин Л.А. Указ. Соч. С. 55.

⁵²⁰Иванов В.В., Топоров В.Н. Этимологическое исследование. С. 156.

⁵²¹Иванов В.В., Топоров В.Н. Проблема функций кузнецов в свете семиотической типологии культур // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. I(5). Тарту, 1974. С. 87.

куство металлургии часто практиковалось чужаками, которые хранили секреты своего ремесла только для своих⁵²². Страх перед таинственными способностями кузнеца объясняет его известную изолированность, подозрительное к нему отношение (ср. русское “коварство”), приписывание общения с демонами. Нередко положение кузнеца в обществе смыкается с положением шаманов и колдунов.

Такое явление встречается у многих народов⁵²³. В Сибири кузнец “выковывал” будущего шамана, проводил с шаманами совместные обряды. Иногда функции шамана и кузнеца настолько пересекаются, что, как у бурятов и якутов, возникают особые роды шаманов-кузнецов⁵²⁴. Кузнецы обладают особыми обрядами, инициациями, их деятельность носит наследственный характер, они часто формируют особую группу или касту⁵²⁵. Можно вычленил следующие особенности мифологии кузнеца:

1. Тесные контакты с огнём, его роль “хозяина огня”, персонажа, вступающего с огненной стихией в особые отношения. Это проявляется в безвредности огня для кузнеца, в отличие от других, неиницированных лиц. Для того чтобы доказать свою власть над огнём, кузнец (как и шаман) проходит огненные испытания: берёт в руки расплавленный металл, лижет его языком, ходит по нему, ложится на угли или ест их, при этом упо гребляя опьяняющие напитки и входя в экстаз⁵²⁶.

2. Кузнецы тесно связаны с богами, они - посредники между богами и людьми, свою власть получают от бога-кузнеца или бога-огня, служителями которых они являются⁵²⁷. Объектами култового поклонения становятся

⁵²² Webster H. Magic. Stanford, 1948. P. 165.

⁵²³См. Эллиаде М. Шаманы и кузнецы. С. 176-180; Ардзинба В.Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток. Этнокультурные связи. М., 1988. С. 283-289.

⁵²⁴Штернберг Л. Л. Культ орла у сибирских народов // Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 121; см. также: Саижеев Г.Д. Тайлган бурятских кузнецов // Быт бурят в настоящем и прошлом. Улан-Удэ, 1980. С. 101-111.

⁵²⁵Шрадер О. Сравнительное языкознание и первобытная история. Спб., 1886. С. 245; Аджиндал И.А. Кузнечное ремесло и культ кузни и железа у абхазов // Из этнографии Абхазии. Сухуми., 1969. С. 233-253; Иорданский В.Б. Африканский кузнец в мифах и действительности // НАА. М., 1985. № 6. С. 41-51.

⁵²⁶Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // Сборник Музея антропологии и этнографии. Спб., 1914, Т. 2, Вып. 2. С. 30; Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. Спб., 1896. Т. 1. С. 629, 631; Коновалов А.В. Пережитки шаманства у казахов Южного Алтая // Этнография народов Сибири, Новосибирск, 1984. С. 128-130; Саижеев Г.Д. Указ. Соч. С. 111.

⁵²⁷Аджиндал И.А. Указ. Соч. С. 234-235; Ардзинба В.Г. Указ. Соч. С. 276-283; Иорданский В.Б. Указ. Соч. С. 46; Эллиаде М. Шаманы и кузнецы. С. 176-180.

и кузницы, как места проведения особых обрядов и общения кузнецов с сверхъестественным миром. Так, у таджиков «в местах, где нет своего мазара, кузница заменяет его, как место общественных молений и жертвоприношений»⁵²⁸.

3. Кузнецы обладают большой волшебной силой, они могут летать (герм. Велундр, греч. Дедал), становиться невидимыми. Они - специалисты по сверхъестественным методам, которые дают специфические, волшебные качества. Свои предметы они творят через божественное «виденье» и вдохновение свыше⁵²⁹.

4. Кузнечество воспринимается как величайшая степень человеческого искусства (существует общеиндоевропейская закономерность обозначения произведений искусства как части или вида ремесла: старослав. къзнь - «искусство»)⁵³⁰. Кузнецы считаются мастерами в музыке и танцах, поэтами и певцами. У индоевропейских народов существует традиция уподоблять поэзию обработке металлов: укр* «кувати речі»; герм* «ковать стихи». В Европе кузнецы-поэты существовали ещё в средние века, причём их поэзия носила сакральный характер. Греческие волшебные кузнецы Дактилы приносят из Фригии первые песни и стихи⁵³¹. Выковывание языка составляет одно из первых деяний бога-творца в основном мифе⁵³².

5. Часто кузнец (как и шаман) проводит в кузнице обряды врачевания, причём лечение имитирует процессковки. Такой вид лечения известен многим народам Средней Азии, Кавказа, Сибири, Казахстана⁵³³. В осетинском эпосе, сохранившем архаические индоевропейские элементы, небесный кузнец Курдаларгон выковывает тела героев и залечивает им раны⁵³⁴. В мифологии деятельность по выковыванию предметов является эквивалентом творения заново (ср. выковывание шамана, Сосрыквы, выковывание, точнее особая закалка в огне Батрадза = огненная инициация?).

⁵²⁸Зарубин И.И. Сказание о первом кузнице в Шугнани / Известия АН СССР. Сер. VI. Л., 1926. №. 9 С. 1165-1167.

⁵²⁹Шрадер О. Указ. Соч. С. 242; о древнеиндийских кузнецах см.: Gonda J. Vision of vedic... P. 226-227.

⁵³⁰Иванов В.В., Топоров В.И. Этимологические исследования... С. 155.

⁵³¹Шрадер О. Указ. Соч. С. 243.

⁵³²Иванов В.В., Топоров В.И. Проблема функций... С. 88-89.

⁵³³Элиаде М. Шаманы и кузнецы. С. 176; Ардзинба В.Г. Указ. Соч. С. 273-276; Корнилов Л.В. Указ. соч. С. 129-130.

⁵³⁴Нарты. М., 1957. С. 117, 257.

6. Важное место в мифологии кузнеца занимает его двойственность, обманчивость, порождающие настороженное к нему отношение в мифах. Германский кузнец Виланд в христианской традиции сливается с образом черта (ср. греч. Гефест; рим. Вулкан)⁵³⁵. Данные славянских народов связывают кузнеца со злым колдовством; “ковать козни”, “ковы ковать”, хотя в старославянском слово “коварный” имеет значение “мудрый, благоразумный”⁵³⁶.

7. Еще одна черта кузнецов - связь, чаще всего проявляющаяся в виде соперничества и вражды, со змеем. Проявлением этого может служить реконструированный А.А.Потебней славянский миф о боге-кузнеце, выковывающим плуг и укропшающим змея (ср. также абхазского Шьашву, хеттского Хасамила, греческого Гефеста)⁵³⁷.

Эти черты кузнеческой мифологии характерны и для преданий кузнеческого цикла индоевропейских народов, причём исследователи отмечают определенное единство этих преданий, говорящее об их древности⁵³⁸. Свидетельства сравнительной мифологии, данные лингвистики и письменных источников позволяют предположить существование у древних индоевропейцев полифункционального сакрального деятеля, специалиста, как в религиозной, так и в ремесленной сфере (прежде всего кузнечества), также первоначально обозначавшей особо важный вид специализированной деятельности, имевшей и магическое значение. Во многих случаях выявляется обозначение этого персонажа или его действий словами, производными от корня *kov⁵³⁹. К этой группе слов относится и индоиранский термин «кави», определяющий специалиста, в образе которого можно вычленить черты, связывающие его с кузнечеством.

1. Это прежде всего тесная связь с огнем, металлической стихией “кшатра варья”. Кави выдерживают огненные инициации, обладают солнечно-огненной хварно, хранителем которой, в свою очередь, является бог Митра - покровитель огненных ордалий, заменивший в Иране индоиранс-

⁵³⁵Шрадер О. Указ. Соч. С. 244.

⁵³⁶Иванов В.В., Топоров В.Н. Этимологическое исследование... С. 156-157.

⁵³⁷ Там же. С. 156.

⁵³⁸Шрадер О. Указ. Соч. С. 231-245. Этот тезис находит подтверждение и на лингвистическом материале см.: Трубачев О.М. Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966. С. 331.

⁵³⁹ Иванов В.В., Топоров В.Н. Этимологическое исследование... С. 157.

кого бога отя Агни. Неудивительно, что древние треки отождествляли Митру с богом-кузнецом Гефестом⁵⁴⁰. Интересно, что обряды, включающие в себя испытание огнем, составляют важный раздел религиозной практики ираноязычных народов Средней Азии (особенно их роль велика в шаманизме)⁵⁴¹.

2. В ряде случаев индоиранским кави прямо приписывается кузнецкая деятельность: Упанас Кавья выковывает громовую палицу Ваджру для бога Индры (РВ 1.12.12; 5.34. 2); «святой царь» Гуштасп - позднейший аналог авестийского Кави Виштаспы - после своего свержения работал кузнецом, так как этот род деятельности не противоречил его высокому сану⁵⁴². Кузнечество пользовалось особым почетом в древнем Иране. Его изобретение приписывалось самым популярным и древним героям: Хушенгу (ШН 1.638), Йиме (ШН 1.830-834). В хорезмских легендах основателем кузнечества является перво-человек - Гаомард-Джоумард Кассаба⁵⁴³. И до сегодняшнего дня у народов Средней Азии металлургия связывается с волшебством, магией, носит божественный, священный характер⁵⁴⁴.

Особенно показателен образ героя иранского эпоса кузнеца Кавэ, в котором еще Р. Рот предлагал видеть одного из представителей древнеиранских кави - Усана (Кавуса)⁵⁴⁵.

Несмотря на возражения ряда ученых⁵⁴⁶, применение тезиса В.В. Иванова и В.Н. Топорова о том, что типология мифологических текстов позволяет считать существенными не только семантические, грамматические, но и звуковые связи⁵⁴⁷, кажется, приводит к необходимости вернуться к идее Р. Рота. Следовательно, Кавэ можно рассматривать в качестве персонализации положительного аспекта древнеиранских кави, хотя как драконоборец Кавэ близок авестийскому Кави Усану или ведийскому Ушанасу-борцу с Ажи Дахакой. Однако уже в хивинских легендах Усто-Хурдек - экви-

⁵⁴⁰Boyce M. *Mythra God of fire...* P. 70-73

⁵⁴¹Коновалов А.В. Указ. Сом. С. 128-130; Снесарев Г.П. Под небом Хорезма. М., 1973. С.42.

⁵⁴²Кабуо-намэ. М., 1959. С. 108-109.

⁵⁴³Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 296, 297.

⁵⁴⁴Там же. С. 46.

⁵⁴⁵Roth R. *Die Sage von Feridun in Indien und Iran // Zeitschrift der deutschen morgenlandischen GesellschaA. Leipzig. 1848. Bd. 2. S. 227.*

⁵⁴⁶См. например: Стариков А.А. Комментарий // Шахнамэ. М., 1957. С. 614.

⁵⁴⁷Иванов В.В., Топоров В.Н. Этимологическое исследование... С. 154.

валент кузнеца Каве - в отличие от своего эпического прообраза получает оттенок двойственности. Он, хотя и приобретает славу первооткрывателя промыслов и ремесел, в том числе и кузнечества, но выступает в качестве антагониста Гоумард-Кассаба (первочеловека Кеюмарса)⁵⁴⁸.

3. В источниках постоянно отмечается волшебная сила кави, но в то же время подчеркивается настороженное к ним отношение со стороны господствующей религии. Кави связаны с демонами асурами/дэвами, предводителями и духовными наставниками которых они являются. Демонический, свойственный асурам, характер кузнечной работы достаточно ясно выявлен в мифах Индии и хорошо согласуется с асурической позицией занимаемой Ушанасом Кавья⁵⁴⁹.

4. Важной функцией индоиранских кави является их непосредственное участие в борьбе с мифическим драконом Ажи Дахакой/Вритрой. Именно благодаря помощи Ушанаса побеждает Вритру бог Индра, о победе над Ажи Дахакой молит богов Кави Усан. Шахнамэ приписывает победу над Зоххаком/Ажи Дахакой мужеству кузнеца Кавэ, поднявшего народ на борьбу с тираном (ШН 1.1630-1770).

5. Индоиранские кави постоянно связываются со строительством Ушанас Кавья обитает в волшебных, летающих дворцах асуров, который построены с его помощью, волшебные дворцы строят дэвы Кай Кавусу, а в хорезмских легендах лучшим строителем считается Дэв Каос⁵⁵⁰. Кави Сай-аваршан строит крепость Кангха, в которой царит типина и вечная весна. Крепость эта обладает семью стенами и держится на плечах покоренных демонов⁵⁵¹. Интересно, что в индоевропейской традиции кузнец рассматривается также в качестве специалиста по строительству, ремесленника *rag excellence*⁵⁵².

Таким образом, индоиранские кави вполне соответствуют древнему индоевропейскому сакральному полифункциональному деятелю, в котором органически сливались черты кузнеца, поэта, жреца, шамана.

В процессе усложнения хозяйственной деятельности, развития обще-

⁵⁴⁸Снесарев Г.П. Хорезмские легенды. М., 1983. С. 103.

⁵⁴⁹Элиаде М. Шаманы и кузнецы. С. 179.

⁵⁵⁰Снесарев Г.П. Три Хорезмские легенды... С. 52.

⁵⁵¹Короглы Х.Г. Указ. Соч. С. 118-119.

⁵⁵²Burga de Sean. Cobhan Saer, the crafty artificer // Beitrage zur Indogermanistik und Keltologie. Innsbruck, 1967. P. 145; Трубачев О.Н. Указ. Соч. С. 311.

ственных отношений происходит усложнение проблем, стоящих перед первобытным коллективом. Решение этих проблем требует более специальной подготовки, особых знаний и приводит к выделению из первоначального шаманистического комплекса различных типов сакральных деятелей, специалистов в узких областях духовной и материальной культуры. Такие деятели могли существовать параллельно с шаманом *in stricto sensu*, продолжая в то же время выполнять часть его функций, или вообще вытеснить шамана, разделив его функцию между собой. Постепенно отдаляясь от шаманизма, они образуют свою собственную сферу деятельности, нередко сохраняя в течение длительного времени ряд черт своего предшественника, наследуя его название и часть мифологического багажа⁵⁵³.

Подобная смысловая мутация произошла, на наш взгляд, с индоевропейским сакральным деятелем, чье название восходит к др. ИЕ *khe/ou - «предвидеть», «провидеть», «знать»⁵⁵⁴. В ряде традиций этим термином стали называть деятелей, восходящих в своих истоках к шаману или присвоивших его функции, а также способы их реализации: жрецов, поэтов, кузнецов, провидцев.

Своеобразная ситуация сложилась в индоиранском мире, особенно с той, которую была четко зафиксированная источниками борьба за лидерство в обществе между нобилитетом и жречеством, сословиями воинов-колесничих и жрецов. Такая борьба наложила отпечаток на всю историю древнего Ирана и древней Индии, отразилась и в идеологии. В Индии жрецам в основном удалось сохранить разделение сфер влияния, унаследовав от своих предшественников титул «кави», как эпитет, так и отдельные шаманские черты и функции (хотя шаманский пласт в брахманизме не велик)⁵⁵⁵. Можно предположить, что, унаследовав название, брахманы во многом отказались от шаманского культового наследия, преемниками которого стали представители неортодоксальных сект и других социальных групп, поддерживавших ритуальную практику шаманов в противовес жречеству. Об этом свидетельствуют элементы шаманизма, проявляющиеся в кшатрийских обрядах и инициациях⁵⁵⁶.

⁵⁵³Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии... С. 82-84.

⁵⁵⁴Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984 Т. 2. С. 836.

⁵⁵⁵Ruben W. *Scamanismus im Alten Indien* S. 164-205.

⁵⁵⁶Васильков Я.В. Происхождение сюжета Кайратапарвы // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 139-159.

В древнем Иране ожесточенная идеологическая борьба зороастризма с предшествующей ему религиозной традицией продолжалась в течение длительного времени. Это привело к отрицательному отношению к кави - священнослужителям незороастрийских культов, зафиксированному в зороастрийских источниках. Однако Авеста изображала вселенную, историю человечества, и Иран такими, какими их хотело видеть зороастрийское жречество⁵⁵⁷. Уже в Гатах (Ясна 29 и 45.3-4) сообщается, что Бог предназначил Зороастру быть единственным посредником между небом и землей, аху (царем) и рату (пастырем, “папой”) не меньше как всего человечества⁵⁵⁸. Эта теократическая претензия заявлена в Гатах и в молитве Ахуна-Ваирья уклончивыми недомолвками, но во всей прочей Авесте изложена открыто и десятки раз. К интересам скотоводов и общинников она, конечно, не могла иметь никакого отношения. Подлинным и по их веротерпимости нечестивым царям Ирана Авеста демонстративно противопоставляла вымышленный идеальный образ Кави Виштаспы, послушного неопита и покорного адепта Зороастра. Таким образом жрецы стремились возвысить кави-жрецов над войнами-сослуживцами. Позднее, желая укрепить свою власть, правители Ирана присвоили себе архаический титул кави, принадлежавший древним персонажам индоиранского эпоса, популярность которых, несмотря на все старания зороастрийской церкви, была по-прежнему велика в раннем средневековье. Результатом этого было создание мифической династии кавианидов и существенная переработка древних текстов с целью усиления милитаристского аспекта в деятельности архаических кави. Однако даже теперь титул кави относился не ко всем представителям нобилитета, а маркировал социальную прослойку, выполнявшую одновременно и жреческие функции шаманского типа. Для остального нобилитета существовал термин “састар”, имеющий точные аналогии в древнеиндийском *sastar*-“наказывающий, приказывающий”⁵⁵⁹.

В то же время нельзя полностью игнорировать устойчивый факт выполнения эпическими кави функций военного вождя и правителя. Это обнаруживается и на древнеиндийском материале, где Ушанас Кавья выступа-

⁵⁵⁷Gnoli G. *Politica religiosa e concezione della regalita sotto i Sassanidi* // *La Persia nel Medioevo*, 1971. P. 228

⁵⁵⁸Gershevitch I. *The Avestan hymn to Mithra*, Cambridge, 1959. P. 238

⁵⁵⁹Грценберг Л.Г. Указ. Соч. С. 31.

ет в роли предводителя народа (РВ 9,87,3). В архаических обществах объединение в одном лице сакрального лидера с хозяйственным или военным вождем было достаточно распространенным явлением⁵⁶⁰. Такие явления имели место и у древних индоевропейцев. Примером этому может служить древнегерманское божество, совмещавшее функции жреческого бога и предводителя воинов - Один⁵⁶¹. В облике бога владельца магического знания, "ведающею руны"- ярко выступают шаманские черты. Примеры выполнения одним лицом функций шамана и военного вождя дают и другие традиции - огузский Коркут⁵⁶².

Если в Индии и Иране развитые религиозные системы вытеснили шаманскую практику в область магии и колдовства (хотя некоторые элементы шаманизма и вошли в религии этих стран), то иное положение сложилось на окраинах индоиранского мира, в среде восточно-иранских кочевников. Здесь шаманизм сохранялся более длительное время, доказательством чему служат яркие следы его проявления в мифологии и ритуальной практике скифов⁵⁶³. Сакральный деятель шаманского типа, возможно, погребён в знаменитом кургане Иссык. Золотая катафракта, не имеющая практической военной ценности, выступает здесь в качестве социального знака так же, как обладающий сложным космологическим значением головной убор. Золото в мифологии считается символом нетленности, вечного, потустороннего мира, а птероморфные черты одеяния и символика кулаха позволяют воспринимать погребенного как посланца в "другой" мир, посланца к богам. Естественно, что на такую роль, прежде всего, претендовали деятели типа индоиранского кави, в облике которого были сильны черты медиатора. В этой связи интересно предположение А.К. Акишева об особой роли в погребальном ритуале напитка сома/хаома⁵⁶⁴. Кроме того, здесь уместно вспомнить о большом консерватизме идеологии восточно-иранских кочевников, свидетельством чему может служить особая популярность и их среде эпического цикла о кейянидах⁵⁶⁵.

⁵⁶⁰ Hocart A.M. *Kings and coincillors*. Chicago. 1970. P. 304.

⁵⁶¹ Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Т. 2. С. 799.

⁵⁶² Басилов В.Н. *Коркут // Мифы народов мира*. Т. 2. М., 1988. С. 6.

⁵⁶³ Meuly K. *Scythica // Hermes*. Berlin, 1935. Bd 70. H. 2. S. 121-176.

⁵⁶⁴ Акишев К.А., Акишев А.К. *К интерпретации символика иссыкского погребального обряда. // Культура и искусство древнего Хорезма*. М., 1981. С. 150.

⁵⁶⁵ Брагинский И.С. *Иранское литературное наследие...* С. 39.

4. Воины - колесничие

Черты шамана можно обнаружить не только у жреческой прослойки. В результате сложной политической и этнической истории внутренний ритм развития культуры индоиранцев был сильно изменен и нарушен, и многие шаманские элементы оказались рассеянными по разным сферам общества. Большое значение для культурной жизни индийцев и иранцев сыграло длившееся несколько столетий противостояние между двумя высшими социальными группами: жрецов и воинов-колесничих. Эта борьба началась еще в период индоиранского единства на первоначальной родине и продолжилась на территориях последующего расселения. Так, например, можно с полным основанием сказать, что вся история древней Индии прошла под знаком соперничества кшатриев и брахманов, нашедшей свое отражение в памятниках ведической и эпической культур.

Как уже отмечалось выше, в результате процесса дифференциации социальных функций произошло разделение власти на сакральную и мирскую. Вследствие чего военное руководство и царская власть оказались в руках обособившегося сословия кшатриев, в то время как варна брахманов сконцентрировала в своих руках культовые функции. Сложилась парадоксальная ситуация, когда душой владел жрец, в то время как тело принадлежало царю.

Следует подчеркнуть, что кшатрии стремились отвергнуть духовное владычество брахманов и сохранить свои профессиональные культы и церемонии, нередко отличающиеся от господствующих жреческих догм и восходящие к шаманскому социокультурному комплексу, когда мирская и сакральная власть находились в руках одного лица. Отголосками противостояния брахманов и кшатриев могут служить многочисленные свидетельства непримиримой вражды между двумя великими риши: Васипгхой и Вишвамित्रой.

Васипгха, которому приписывается авторство седьмой мандалы Ригведы, избранный почитатель бога Варуны, великий святой, слово которого было непререкаемым авторитетом для демонов, людей, богов. По своему желанию он мог принимать любую форму и обращать людей в другие существа. Его злейший враг Вишвамित्रа - автор третьей мандалы РВ - кшатрий царского рода, совершением великих подвигов тапаса достиг того, что

был признан брахманом⁵⁶⁶. Весьма примечательно, что в литературе имя Вишвамित्रа выступает синонимом имени или этнонима “Бхарата”, обозначающего принадлежность к арийским народам. По мнению Н.Р. Гусевой, это еще раз подтверждает тот факт, что в среде Бхаратов-ариев в доведийский и ранневедийский периоды не существовало четко выделившейся жреческой прослойки и ей пришлось выдержать жесткую конкуренцию со стороны кшатриев, чтобы достигнуть своего высокого статуса.⁵⁶⁷

Если брахманизм постепенно изживает свои шаманские черты, вытесняет их в область колдовства, кшатрии стремятся сохранить их в неприкосновенности: Абхисека, Раджасуя, Ваджраена. Отражением и развитием такой добрахманской и антибрахманской практики явился институт отшельничества. Несмотря на то, что в Ведах нередко отшельниками называются риши, более органично этот термин связан с другой категорией сакральных лиц - молчальниками «муни». Этот институт пользуется особой популярностью на окраинах ведийского мира. Неслучайно, что в Атхарваведе содержится большой раздел “Вратья-кханда”, в котором воспевается неодолимая сила аскета - Братья, который мог подчинить своей воле ведических богов и породил своим дыханием все, что существует в мире.⁵⁶⁸ Огромная сила приписывается муну и в эпических произведениях, - их проклятия неодолимы и опасны даже для великих богов. В третьей книге Махабхараты содержится повествование о Явакри - неразумном сыне святого подвижника Бхараваджи, попытавшемся достигнуть знания священных вед, принадлежащее варне брахманов, путем аскетической медитации. В результате этого он был сурово наказан и погиб. В этом предании четко подчеркиваются отличия между подвижниками муни: Бхараваджей, Явакри, принадлежащими к варне кшатриев и знатоком вед, брахманом Райбхьей⁵⁶⁹.

Однако, несмотря на свое, казалось бы, отрицательное отношение к официальному культу, муни упоминаются даже в РВ, что говорит о глубокой древности данного явления. В Ригведе (РВ X. 136) говорится о подвижниках муни, следующих дорогой ветров, подпоясанных ветром — *vatarasana*, одетых в желтые (коричневые), испачканные грязью одежды, боги всели-

⁵⁶⁶Гусева Н.Р. Индуизм... С. 118, 120.

⁵⁶⁷Там же. С. 120.

⁵⁶⁸Там же. С. 186.

⁵⁶⁹Гемкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы... С. 138-139.

лись в них и они способны парить вместе с птицами и полубогами. Аскеты - *vatarasana*, составляющие особый класс мудрецов, по мнению авторов Тайгтиярия-Араньяки II. 7 произошли из тела Праджапати. Аскеты описываются как наслаждающиеся высшим удовольствием, которое они получают от страданий и живущие в этой связи в высшем плане существования в отличие от простых смертных. Они владеют дружбой богов, знают секреты огня, ветра, Солнца, постигают экстатические удовольствия. Показательны способы левитации, применяемые муни. Оставив свое тело на земле, муни путешествуют в состоянии духа, находясь под воздействием некоего яда - *visa*, который, не является Сомой, но, очевидно, наркотик⁵⁷⁰.

В РВ 8.3.5 Индра обозначается как друг муни. В *Pancavimsa Brahmana* (X.14.47) дружественные Индре муни спасают *Vaikhanasas* от пыток асур. Атхарваведа описывает «божественного муни» - хозяина мистических сил, добытых посредством аскетизма. Он стремится к магической власти над богами: Бог, Высшее существо творит мир с помощью аскетизма и человек с его помощью может достичь всего⁵⁷¹. Важно отметить, что в ходе своих экстатических опытов муни подучают способность понимать язык и мысли животных - одно из важнейших качеств шаманов и индийских йогов⁵⁷². В то же время наблюдается очевидная тенденция эволюции понятия муни. Если в более ранних текстах под ним подразумевается экстатический колдун, знахарь, шаман, то в более поздних: Упанишадах и Араньяках он рассматривается как философствующий мудрец - *smatana*. В Брихадараньяка-упанишаде (3.5) высказывается мысль о том, что брахман отличается от муни только более высокой степенью знаний. Все это позволяет сделать вывод, что муни представляли довольно значительную группу ритуальных деятелей, редкость упоминания о которых в ранних источниках объясняется, скорее всего, религиозными разногласиями. Можно согласиться с Х.В. Шармой, который считал, что "*vatarasana*" Ригведы, получившие в Араньяках титул *smatana*, были религиозными диссидентами ведической религии⁵⁷³.

Интересен образ Кешина-Длинноволосого, их вождя, который пьет

⁵⁷⁰ Елизаренкова Т.Я. Примечания. Мандала X // Ригведа. Мандалы IX - X. М., 1994. С. 530.

⁵⁷¹ *Ascetism in ancient India*. P. 10.

⁵⁷² Елизаренкова Т.Я. Примечания. Мандала X // Ригведа. Мандалы IX - X. М., 1999. С. 530.

⁵⁷³ *Ascetism in ancient India*. P. 12.

опьяняющее питье из одной чаши с богом Рудрой⁵⁷⁴. Следует заметить, что длинные волосы являются отличительным признаком шаманов у ряда народов Сибири и племен севера Индии⁵⁷⁵. Длинноволосые божества упоминаются и в других гимнах Ригведы (РВ 1.164.44), нередко обеспечивая видение риши. Как известно шаманы, колдуны, йогины, аскеты нередко отпускают длинные волосы, никогда их не расчесывая и не моя. Волосы рассматриваются как вместилище особой силы, второй души или знак социального статуса. В Индии существовала устойчивая традиция особого отношения к волосам, из которых аскеты сооружали необычные прически или необыкновенным образом отращивали. Потеря волос у племени гондов приводила к тому, что шаманы теряли способности и силы⁵⁷⁶. В Атхарваведе упоминаются длинноволосые демоны мужского и женского пола (АВ 8.6.5), а в Ригведе полубожественные длинноволосые женщины с Логическими качествами, приветствующие Митру и Варуну и глядящие на rta (РВ 1.151), так что сакральный характер этих персонажей имеет глубокую историю⁵⁷⁷. Слуги-помощники Рудры всегда описываются как Кешины: «почет шумным, почет волосатым... почет о бог, твоим армиям, будь благополучен к нам и спаем нас» (АВ 11.2.31). Все это напоминает шаманскую технику экстаза, да и сама аскетическая техника медитации находит аналогии в шаманизме.

Целью подвижничества является расстройство профанической чувствительности, которое достигается мучительными испытаниями голодом, жаждой, жарой, дождем, самоистязанием, долгим сидением у костра или на солнце, лежанием на гвоздях и колочках, висением на дереве вниз головой⁵⁷⁸. Такие же способы применялись во время шаманских инициаций (шаманские чудееа) во многих районах мира, для того чтобы превзойти человеческое состояние, приобщиться к миру богов, вызвать экстаз и получить волшебные силы. О достижении цели свидетельствовало наступление со-

⁵⁷⁴Норман Браун У. Индийская мифология // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 313.

⁵⁷⁵Богораз В.Г. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии // Этнографическое обозрение. 1910. № 1-2.; Rahman R. Shamanistic & related phenomena in northern & middle India // Anthropos. Wien, 1959. V. 54. Fasc. 5. V. 54 P 742,

⁵⁷⁶Rahman R. Shamanistic & related phenomena in northern & middle India... P. 712.

⁵⁷⁷Gonda J. Vision of vedic poets... P. 96

⁵⁷⁸Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977. С. 263.

стояния «тапаса» магического жара, возникающего у отшельника в результате аскетических упражнений. Отшельник мог знать прошлое, настоящее и будущее, он поднимался на небо и боги милостиво принимали его в небесных чертогах, сами божества нередко посещали его хижину спускаясь на землю. Можно согласиться с А.Л. Бэшем в том, что «индийский аскетизм возник из стремления обрести магическую силу..., иную, чем у брахманов, для достижения которой требовались иные средства»⁵⁷⁹.

Мифологизированным, обожествленным образом отшельника муни выступает великий бог Шива, бог — медитирующий аскет. Шива - божество синкретическое и на сложение его образа без сомнения повлияли религиозные воззрения местных нсарийских народов, но в то же время многие черты божества составляют развитие линии ведийского Рудры. Рудра по-разному описывается в ведах: он бог бурь и ревуший отец ветров - Марутов, он исцелитель болезней и, в тоже время, сам насыпает их в качестве кары.⁵⁸⁰ Важнейшей его чертой является амбивалентность. Он, как и шаман, объединяет в себе все пары противопоставлений, осуществляя, таким образом, их медиацию. Следует отметить и то, что Рудра тесно связан с Варной кшатриев и является (как и Шива) объектом поклонения вратьев, которых многие исследователи считают либо кшатрийской сектой, либо индоарийскими шаманами, сохранившими черты доведийских или неведийских религиозных систем. В облике Рудры четко видны шаманские черты: он связан со смертью, с плодородием, он - врач, использует галлюциногенный напиток, его эпитет «капардин» - означает закрученные длинные волосы. Интересно, что Рудра занимает особое место в пантеоне Атхарваеды, связанной с магией и колдовством⁵⁸¹. Можно предположить, что Рудра не сразу был принят официальным культом. В поздневедической литературе Рудра представлен как бог, соперничающий, с богом Дакшей, покровителем брахманского сословия, за власть над богами и людьми⁵⁸².

Позднее этот бог сливается с богом Шивой, носителем близких черт и характеристик. При этом слиянии, очевидно под влиянием местных неарийских культов, шаманские черты выступили с новой силой в его мифологи-

⁵⁷⁹Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 264.

⁵⁸⁰Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1980. С. 295.

⁵⁸¹Гусева Н.Р. Индуизм... С. 89.

⁵⁸²Елизаренкова Т.Я. Об Атхарваеде // Атхарваеда. Избранное. М., 1977.

ческом портрете и неслучайно, что именно Шива Махадео является покровителем шаманов северо-индийских племен, к которому они и сейчас обращаются за помощью и поддержкой.

Шива нередко изображается двуполым существом или существом, меняющим пол: нара-нари, джагатпири-джаганматри⁵⁸⁴, причем травестизм нередко распространяется на наиболее интенсивных поклонников Шивы, вызывая аналогии с поведением сибирских шаманов⁵⁸⁵.

С Шивой ассоциируется представление о йоге, его именуют Махайога - великий аскет. Тесно связан Шива с использованием специальных приемов йогического транса. В состоянии медитации он предается процессу творения⁵⁸⁶.

Шива - медитирующий аскет, проповедующий отказ от всего мирского, испепеливший бога любви Каму. И в тоже время, он воплощение мужского начала, его символом является фаллос, а его самого постоянно именуют “хираньярета” - обладатель золотого семени.

Еще одной популярной ипостасью Шивы является Магараджа - царь танца. В этом образе он представляется богом, созидующим мир, путем вовлечения всей непрерывно движущейся материи в ритм своего танца, а также подпиранием ногами человеческие заблуждения, чтобы указать людям путь к спасению⁵⁸⁷. Судя по текстам речь идет о аномальном, “неистовом” танце, доводящем танцора до состояния транса или временного безумия⁵⁸⁸.

Экстатичность Шивы является общепринятым фактом: в пуранах Шива противопоставляется всем остальным богам ведийского пантеона, как тот, кто ведет себя необычайно, разнузданно, “как безумный”. Эпитет “сумасшедший” применительно к Шиве присутствует во всех гимнах бхакти, обращенных к этому богу. Источники этого экстатического состояния, переходившего от объекта к субъекту, могут быть различные: от сексуальных гипер- или гипофункций⁵⁸⁹ до галлюциногенов. В послеведическую эпоху нередко случаи описания того, как Шива употребляет наркотики, сделан-

⁵⁸³Rahman R. Shamanistic & related phenomena. P. 704.

⁵⁸⁴Гусева Н.Р. Индуизм... С. 92.

⁵⁸⁵Пятигорский А.М. Материалы по истории индийской философии. М., 1962. С. 158.

⁵⁸⁶Гусева Н.Р. Индуизм... С. 92.

⁵⁸⁷Гусева Н.Р. Индуизм... С. 96.

⁵⁸⁸Пятигорский А.М. Материалы по индийской философии. С. 153.

⁵⁸⁹Там же. С. 154.

ные из конопли. В живописи XVIII века он изображается в кругу семьи, на фоне гималайского пейзажа, принимающим из рук Парвати чашу с этим напитком. “Потускневшие и закатившиеся глаза Шивы красноречиво свидетельствуют о том, что это уже не первая его доза”. Члены аскетических сообществ, поклонники Шивы: садху и йоги, с древнейших времен употребляют наркотик с целью стимуляции мистических ощущений⁵⁹⁰.

Шива “любит бывать в пустынных местах, в пещерах, на горной вершине или в местах кремации, где разбросаны полусожженные человеческие останки, где кипшат питающиеся падалью шакалы, где бродят ведьмы и колдуны. Здесь он придает медитации, тело его вымазано пеплом, а голову венчает шапка отросших спутанных волос”⁵⁹¹. В Махабхарате говорится, что именно Шива сделал Яму царем мертвых⁵⁹². Сам Шива в эпосе называется: “на погребальных кострах живущий, неистовый вождь сонма злых духов, владыка, вместо чаши ты носишь череп, Рудра, брахмачария, носящий косы”. (МхБх X. VIII. 4). В таком виде Шиву называют “Капалин” - черепоукрашенный. Поклонница Шивы Кайраkkal в порыве божественной одержимости “отбросила плоть и стала женским привидением, отправилась, идя на голове, на Кайласу к Шиве”⁵⁹³.

У Шивы амбивалентность выражена еще ярче и полнее чем в образе Рудры. Шива, как мы видели, связан с гневом, страхом, болезнями, и в то же время он - источник благополучия. Сочетание полярных свойств отличает его и в сексуальной сфере. Владыка аскетов, он связан с половыми эксцессами. Примечательно, что уже осмысление главного имени бога - Siva, как “благодетельный”, “счастливый”, по мнению А.Я. Сыркина, является эвфемистической заменой более архаичного, но продолжающего жить в сознании Rudra - “ужасный”, “страшный”⁵⁹⁴. Такие амбивалентные признаки можно рассматривать как специфический способ реализации противопоставлений, образующих семантическое поле данной системы воззрений. Как известно, в шаманизме такое снятие противопоставлений осуществляется шаманом, а если вспомнить шаманские черты, присущие образу Рудры-Шивы,

⁵⁹⁰ Норман Браун У. Индийская мифология. С. 313-314.

⁵⁹¹ Там же. С. 313.

⁵⁹² Гусева Н.Р. Индуизм... С. 93.

⁵⁹³ Пятигорский А.М. Материалы по индийской философии... С. 125.

⁵⁹⁴ Сыркин А.Я. К характеристике индуистского пантеона // Труды по востоковедению П. Тарту, 1973. С. 161.

то представляется возможным трактовать его как обожествленный образ Великого Шамана. У ряда народов Сибири Великие шаманы прошлого деифицировались, входя в официальный пантеон⁵⁹⁵.

Чрезвычайно интересен в этой связи тот факт, что Шива постоянно конфликтует с божественными риши, которые отказываются его признавать в облике шамана. «Шива появился близ обители божественных мудрецов нагой, с телом, покрытым пеплом, с распущенными волосами, глаза его были налиты кровью, в руках он держал тлеющие головни. Он то смеялся ужасным смехом, то пел, то раздражался устрашающими криками. И на глазах добродетельных жен мудрецов, вышедших из своих жилищ, он пустился в дикую и бесстыдную пляску. И он то кричал по-ослиному, то ревел, как бык. Его пляска зачаровала жен мудрецов: и куда бы он не шел, приплясывая, они шли за ним следом, не сводя с него глаз»⁵⁹⁶. Такое описание бога Шивы находит поразительные аналогии в сибирских традициях, описывающих шамана в состоянии экстаза, подтверждая гипотезу о шаманских чертах этого образа.

Таким образом, мы обнаруживаем шаманские черты и у отшельников муни, тесно связанных с кшатрийскими религиями, сохранившими в своих эзотерических культах шаманские черты. Нередко великие кшатрии совершают практику аскезы, чтобы получить необходимую для своих подвигов волшебную силу. Так, в Махабхарате Юдхиштхира рассказывает: «Некогда странствовал я в лесу... и получил этот дар, предание это я принял, встретясь с дэва-ришей Ломашей (Волосатым). А божественное зрение получил еще раньше силой джняна-йоги». (МхБх XL XXVI. 18).

Необходимо подчеркнуть, что индоарийские племена вратьев, не принявшие религиозное учение брахманов, поклонялись божествам Рудре и Шиве (Шива нередко называется “экавратья” - единый для вратьев) и исповедовали фаллические и экстатические культы шаманского толка⁵⁹⁷. Р.К. Чоудхури, Э. Хопкинс, М. Винтерниц считали вратьев кочевыми небрахманскими племенами, обитавшими в восточной части Индии - Магадхе и промышленными охотой и набегами. Вратья, по их мнению, занимались

⁵⁹⁵Иванов В.В., Топоров В.Н. Комментарий к описанию кетской мифологии // Кетский сборник. М., 1969. С. 153.

⁵⁹⁶Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы... С. 47.

⁵⁹⁷Гусева Н.Р. Индуизм... С. 94.

магией, колдовством, им была известна и практика отшельничества: в Атхарваведе аскет называется вратья⁵⁹⁸. В тоже время некоторые ученые видят во вратьях экстатическую кшатрийскую секту, предтечу аскетов - шайвов, склонных к мистицизму и йоге (М Элиаде, И. Хауэр, М. Блумфилд)⁵⁹⁹. По нашему мнению, дело обстоит гораздо сложнее. Вратьи существовали внутри брахманской традиции, а не вне нее, они нередко обозначаются как брахманы, потерявшие чистоту, совершавшие некогда набеги на соседей как воины и теперь возвращающиеся обратно в брахманство⁶⁰⁰. Анализ, проведенный Хеестерманом показывает, что за вратьями скрывалась весьма разработанная и своеобразная теология и ритуалистика древних индоариев⁶⁰¹. Вратья в Атхарваведе (АВ 15.1.3) описывается с одной стороны как сверхъестественное существо, облаченное атрибутами великого бога, практикующее аскезу - "тапас", а с другой - как бродячий мудрец, которого чтит царь, и с разрешения которого молено совершать жертвенные возлияния⁶⁰².

Судя по всему, основная цель вратьев, следующих по пути своих предшественников *divya vratyah*, есть достижение небес. Первоначально они потерпели поражение, в отличие от богов, и заблудились, однако, в конце концов, они заставили марутов научить их жертвоприношениям (*vratyastoma*), вследствие чего вратья достигли богов (РВ XVII. 1.1). Особая обрядовая практика вратьев - вратьястома имеет весьма интересные цели и весьма интересные черты, уже давно связываемые с шаманизмом⁶⁰³. По мнению Я. Хеестермана, главными целями этого ритуала были: очищение, достижение небес, объединение в особую военную (!) группу. Еще одним показательным эпитетом в отношении вратьев является "бродячие в поисках небес", что, пожалуй, несколько иным образом позволяет взглянуть на традиционно номадический подход к вратьям. Гораздо более привлекательным выглядит религиозное понимание такого "брожения", не даром вратьи сравниваются с Дикшитом, который покинул этот мир, но не достиг еще небес или с жертвователем *раджасуйя*, который покинул этот мир, но не

⁵⁹⁸Chouhary R.K. *Vratyas in Ancient India*. Varanasi. 1964.

⁵⁹⁹Eliade M. *Le Yoga. Immortalite et liberie*. Paris, 1954. P. 113.

⁶⁰⁰Heesterman J.C. *Vratya and sacrifice* // III. Leiden, 1962. № 1. P. 2.

⁶⁰¹*Ibidem*, P. 36.

⁶⁰²*Ascetism in ancient India*. P. 8.

⁶⁰³Ruben W. *Schamanismus im alien Indien...* S. 165.

прибыл в мир богов⁶⁰⁴. Данная медиативная, с одной стороны и маргинальная с другой стороны позиция весьма похожа на положение в традиционном коллективе шамана.

Весьма интересно выглядит набор отличительных черт ритуалов вратьев. Как говорит Ригведа вратьи - это те, кто "проглатывают яд, кто ест чужую пищу, как брахманскую пищу, кто называет добрые слова плохими, кто бьет безвинных..., хотя и не иницируемый, говорит на языке иницируемых" (РВ XVII. 1.9). Здесь легко узнаются шаманские черты: непристойный язык вратьев есть форма священной ритуальной речи, яд, употребляемый вратьями, скорее всего, является отражением галлюциногенной практики. Кстати очищение, составляющее одну из важнейших целей вратьястома, осуществляется с помощью сомы и бани (avabhṛtha). Употребление запретной пищи и запретных действий, часто эротического содержания (махаврата) есть признаки особого медиативного статуса вратьев, вышедших за пределы обыденности. Особым сакральным статусом обладают и атрибуты вратьев: тюрбан, посох, звериная шкура. Ритуальной одеждой вратьев считался костюм с черной бахромой, имитирующей перья птицы. Большое значение в обрядовой деятельности вратьев придавалось музыке, пению, игре на лютне, танцам, подчас эротического содержания, завершающимся ритуальным совокуплением (махаврата). Еще одним отличительным признаком вратьев являются длинные распущенные волосы, их называют *kesinah*, что в очередной раз вызывает шаманские ассоциации и связывает вратьев с другими подобными группами индоариев (см. выше Кешин). Не случайно, что мифологическими прототипами вратьев считаются маруты, выступающие в качестве их учителей и жрецов (РВ XVII. 1.7), а нередко вратьи, как носители старой индоарийской религиозной системы и шаманской ритуальной практики вместе с марутами и ангирасами противопоставляются адитьям⁶⁰⁵.

В то же время не следует игнорировать и влияние на ариев местных культурных традиций. Ряд исследователей (Г.М. Бонгард-Левин, Н.Р. Гусева) относит к этим влияниям и аскетическую практику. Действительно, Логическая поза существа на печатях Хараппы, получившего в литературе название прото-Шива, как будто бы говорит о местных корнях этого явления⁶⁰⁶. Однако упоминания об аскегах-муни в Ригведе, содержание которой, по

⁶⁰⁴Heesterman J.C. Vratya & sacrifice... P.8

⁶⁰⁵Ididem. P. 6, 9, 13, 16, 20, 33.

⁶⁰⁶Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация... С. 17.

мнению В. А. Лифшица⁶⁰⁷ отражает даже более древний период, чем заселение индоариями равнин субконтинента, так называемый «золотой век» индоиранского единства, заставляет не согласиться полностью с этой гипотезой. В практике аскетической медитации, в институте отшельничества произошло органическое сплетение культов разных этнических традиций, в основе которых лежала общая идеологическая база - шаманизм. Именно наличием шаманских элементов в культурной практике индоариев можно объяснить ту легкость, с которой они воспользовались достижениями местной религиозной мысли и местной техники аскетизма, более приспособленной к новым условиям обитания. Особенно сильное влияние местных культов отмечается у кшатрийской знати, более легко вступавшей в контакты с аборигенами⁶⁰⁸, и часто в своем противостоянии с брахманами использовавшими поддержку неарийских кругов. Отражением этого процесса может служить, по мнению Н.Р. Гусевой, упоминание в мифологии ракшаса, который, встав на сторону Вишвамитры, сожрал 100 сыновей Васишти⁶⁰⁹. В то же время потомство 50 сыновей Вишвамитры было превращено в пограничные племена и в дасью. Возможно, таким образом, в мифологии отразились династические браки, заключавшиеся между представителями арийской знати и местными вождями, часто входившими впоследствии в варну кшатриев. Кроме того, следует напомнить, что вратьи обитали на границах арийского мира, где особенно сильны были ассимиляционные процессы. Следовательно, аборигены Индии являлись постоянно действующим источником, поддерживающим существование элементов шаманизма у индоариев и особенно в среде воинов-кшатриев.

Практика отшельничества, усиленно культивируемая кшатриями, естественно заняла особое место в так называемых кшатрийских религиях: буддизме, джайнизме, адживикизме. Буддийских бхикку и архатов можно считать продолжателями, но в иной метафизической плоскости, шаманской техники экстаза, доведенной ими до такой степени развития, которой она не достигала никогда в мире. В индуизме, где наиболее сильно ощущается влияние неарийского юга, создается целый культ медитирующего аскета -

⁶⁰⁷Лифшиц В.А. Выступления в прениях // Этнические проблемы древней истории Центральной Азии. М., 1978. С. 39.

⁶⁰⁸Гусева Н.Р. Раджастан. Гуджарат. Западная часть штата Мадхья-Прадеш // Этногенез и этническая история народов Южной Азии. М., 1994. С. 62-102.

⁶⁰⁹Гусева Н.Р. Индуизм... С. 119.

Шивы, составившего наравне с Вишну пару самых великих богов Индии.

В отличие от индоариев у иранцев развитие религиозных воззрений пошло несколько в ином направлении: если в Индии культ оказался монополизирован жреческой прослойкой, то в Иране, вероятно, победила иная тенденция, в результате которой иранским вождям, представителям сословия воинов-колесничих удалось удержать и религиозную власть. Как мы уже упоминали выше, религиозные функции шаманского типа отчетливо выявляются в деятельности иранских «кави». Исполнение вождями иранских племен сакральных функций подтверждается и данными археологии.

По мнению А.К. Акишева, таким вождем-жрецом могло быть лицо, захороненное в исыкском кургане IV в до н. э.⁶¹⁰ Примечательно, что многие атрибуты исыкского вождя близки по своему назначению 12 предметам экипировки авестийского *taesta* - представителя прослойки воинов-колесничих. В то же время золотая катафракта, в которую был облачен вождь, не обладала, естественно, никакой оборонительной функцией. Военное снаряжение, следовательно, получило особое ритуальное значение. Исследователи считают, что вождь выполнял и шаманские функции медиатора космических зон⁶¹¹. Об этом свидетельствует семантика головного убора, отражающая идею магического полета, и золотые бляшки катафракты, стилизованные под птичье оперение. Если же принять гипотезу А.К. Акишева, что в ритуальных чашах, стоявших у изголовья погребенного находился напиток хаома⁶¹², то можно говорить о том, что вожди восточно-иранских племен, как и кави Авесты, выполняли наряду с другими и шаманские функции, восходящие к эпохе индоиранского единства.

Сакральные головные уборы, напоминающие по своей семантике исыкский кулах, обнаружены в погребении Тилля-тепе в Афганистане, в Новочеркасском кладе, в кургане Хохляч. К этому же типу относятся и гуннские диадемы, восходящие в свою очередь к босиорским и сарматским.⁶¹³ Следует подчеркнуть, что изображение дерева с птицами помещались и на парадном головном уборе скифских царей и цариц. Этот убор представлял

⁶¹⁰Акишев А.К. Костюм «золотого человека» и проблема катафрактария // Военное дело древних племен Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С. 58.

⁶¹¹Акишев А.К. Идеология саков Семиречья (по материалам кургана «Иссык») // КСИА, 1978. Вып.154. С. 45.

⁶¹²Акишев К.А. Курган «Иссык» (Искусство саков Казахстана). М., 1978.

⁶¹³Кузьмина Е.Е., Сарпаниди В.И. Два головных убора из погребения Теллятепе и их семантика // КСИА. 1982. Вып. 170. С. 22.

собой или подобный исыкскому островерхий кулах, спереди украшенный диадемой, или скифский калаф с плоским верхом и передом в виде кокошника с диадемой. Таким образом, можно предположить, что во всем ареале расселения ираноязычных племен бытовало представление о сакральном царе или вожде как медиаторе космических зон, выполнявшем функции древнего шамана-кави. Гуннские племена, наличие у которых шаманизма зафиксировано китайскими источниками⁶¹⁴, заимствовали у иранцев практику изготовления ритуальных головных уборов, семантика которых так хорошо соответствовала их собственным религиозным воззрениям. В качестве подтверждения шаманского характера головного убора и ритуальной одежды исыкского вождя можно рассматривать наличие у шаманов Кореи и Индонезии подобных сакральных уборов⁶¹⁵, а также тот факт, что шаманские костюмы ряда народов Сибири восходят к военному защитному доспеху⁶¹⁶.

Таким образом, можно считать вероятным, что у иранских народов функции шамана частично выполнял вождь племени. Однако необходимо подчеркнуть, что элементы шаманизма сохранились и у жреческого сословия. Здесь достаточно вспомнить "атраванов" - жрецов огня, изображенных с птичьими чертами на плакетках из Аму-дарьинского клада, об этом же свидетельствуют и ритуальные взеземные путешествия, совершаемые сасанидскими жрецами. Особо хотелось бы остановиться на скифских жрецах - "энарях", женоподобных гадателях, носивших женское платье, усвоивших женские привычки и даже говоривших как женщины. По мнению А.М. Хазанова, энареи - это члены профессиональной жреческой прослойки, связанные с культом Афродиты-Аримаспы и гадающие с ее помощью. Корпорация энареев носила наследственный характер, также как и их наклонности. Членами корпорации были представители аристократических кругов, близких к царскому дому - царевич Анахарсис. Гадатели пользовались значительным влиянием и престижем⁶¹⁷. Надо сказать, что еще в нача-

⁶¹⁴Бернштам А.Н. Золотая диадема из таманского погребения на р. Каргалинке // КСИИМК, 1940, Вып. 5. С. 29.

⁶¹⁵Ионова Ю.В. Шаманство в Корее // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980. С. 18; Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии... С. 176.

⁶¹⁶Иванов С.В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде Сибири // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск. 1978.

⁶¹⁷Хазанов А.М. Социальная история скифов. М., 1975. С. 168-169.

ле XX века В. Халидой, А.Н. Максимов, К. Мейли видели в энареях шаманов, рассматривая их ритуальный травестизм, как признак шаманизма⁶¹⁸. В последствии данную позицию разделял В.Н. Басилов, относивший энареев к шаманам иранского типа. К такому шаманизму, по его мнению, восходит практика гадания на ивовых палочках, широко распространенная как у древних иранцев, так и у жителей Сибири, а также использование в ритуалах зеркал⁶¹⁹. В пользу этой гипотезы можно истолковать и слабую дифференциацию между жреческими функциями и мантикой, имевшую место в скифском обществе. Такое явление позволяет предположить существование в прошлом в скифском обществе деятеля, аккумулировавшего в своих руках всю культовую деятельность. В то же время наличие травестизма и уж, тем более некоторые сходства в технике гадания у скифов и современных народов Средней Азии и Сибири, само по себе не может быть доказательством шаманизма. Только вместе с дополнительными фактами, свидетельствующими о наличии у индоиранских народов шаманской мифологии и практики, эти данные можно рассматривать как косвенное подтверждение и не более.

5. Колдуны и маги

Мы уже неоднократно повторяли тезис о дисперсности и рассеянности шаманизма в целом и особенно шаманизма у индоиранцев. Однако до сих пор речь шла об элементах шаманизма в господствующей идеологии, в то время, как известно, что шаманизм, вытесненный из этой сферы, образует область колдовства, магии, народной низовой религиозности.

Несмотря на то что заговоры и магические заклинания встречаются уже в Ригведе, основным источником по изучению древнеиндийской магии является Атхарваведа, выделяющаяся из всей ведийской литературе и по содержанию и по ритуальным коннотациям. Отношения этих ритуалов к формирующемуся официальному культу было неоднозначно⁶²⁰.

Восходя к одному источнику часть из них подверглась канонизации,

⁶¹⁸Halliday W.R.A. Op. Cit.; Максимов А.Н. Превращение пола // Русский антропологический журнал, 1912. №1. С. 16.; Meuli K. Scythiica // Humes, 1935. Bd. 70.

⁶¹⁹Басилов В.Н. Среднеазиатское шаманство // Доклады советской делегации на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1973. С. 11.

⁶²⁰Елизаренкова Т.Я. Об Атхарваведе... С. 14.

другая же была осуждена и низведена до уровня запретного колдовства. Следует заметить, «сквозь заговоры Атхарваеды просвечивает индоевропейская древность - предыстория арийских племен, а также кое-где верования местных неарийских племен»⁶²¹. В то же время, несмотря на магическую окраску Атхарваеды следует помнить, что брахманы были не только редакторами, но и авторами ряда гимнов Атхарваеды, поэтому ее нельзя рассматривать как свод народных верований, враждебных высокой иератической религии. Однако нельзя не признавать того факта, что отдельные гимны, или даже ядро Атхарваеды могло быть создано вне брахманской среды.

Первоначальным названием текста было «Атхарва» или «Атхарвангираса», состоящее из имен двух мифических родов: атхарванов и ангирасов. Атхарван в индийской традиции (этот термин 14 раз упоминается уже в Ригведе) - это жрец огня и, одновременно, имя собственное их мифологического предка и его потомков. Связь этого названия со жрецами огня очевидна: заговоры произносились обычно над огнем, в который совершали жертвенные возлияния, уже в Ригведе четко проявляется особая роль Атхарванов в культе и практике Сомы, которою они употребляют и готовят (РВ IX. 112). В Атхарваеде атхарваны - это лекари, знахари, борца против приведений и призраков (АВ IV.37.7)⁶²². С огнем связаны и Ангирасы - полубожественные существа, мудрецы-риши, посредники между богами и людьми, враги Адитьев, стремящиеся найти свой путь на небеса⁶²³. По индийской традиции, с атхарванами связывают белую магию, а черную магию приписывают ангирасам.

Аналогичные жрецы огня существовали и в Иране, где с ними связывалась практика магических полетов. Здесь термин имеет значение «владелец Правды» и употребляется по отношению к истинным праведникам, которые еще при жизни вступили в контакт с духами Фравашпи и познали суть жизни в верхнем мире-«святищихся жилищах Asa». В основном подобный термин использовался по отношению к душе умершего, однако он мог обозначать и особую категорию священнослужителей, которые достигли блаженного состояния души еще при жизни в результате искусственной смерти, вызванной употреблением специальных средств наркотического плана

⁶²¹Елизаренкова Т.Я. Об Атхарваеде... С. 5.

⁶²²Rahurkar V.G. The seers of the RGVeda... P. 235.

⁶²³Keith A.B. Religion & philosophy of Vedas & Upanishadas... P. 223-224.

и уподобившихся таким образом божественным персонажам, например Сропу, который также имеет титул Artai. Самым примечательным из таких людей является Арда Вираз(ф), совершивший путешествие по мирам в точном соответствии с канонами древней “шаманской” традиции. Титул Artai он получает из рук Сроша, только в первую ночь после искусственной смерти - транса, что позволяет предположить соотнесение термину Artai именно с такими праведниками, которые специализируются на экстатических опытах вземных путешествий и являются носителями особой древней техники экстаза⁶²⁴. Кстати, по мнению Л.А. Лелекова, в Гатах термин «кави» употребляется в качестве синонима термина “атраван” для обозначения враждебного пророку архаического жречества кровавых жертвоприношения и культа хаомы⁶²⁵. Выделившись из жреческого сословия, атхарваны ограничили свою деятельность магией, стали специалистами по древнему колдовству, унаследовав ряд черт своего предшественника - шамана.

Надо сказать, что Атхарваведа часто упоминает и колдунов, т.е. лиц, проводящих злокозненную деятельность против автора гимна. Для того чтобы избежать неприятностей ему приходится обращаться к услугам атхарванов и ангирасов. Примечательно, что во время магических полетов колдунам приходилось исполнять функцию медиатора между миром людей и миром богов: “...ты, козел, идущий на небо, с твоей помощью ангирасы узнали путь на небо. Я хотел бы узнать путь в этот чистый мир” (АВ ГХ.5.16). Неслучайна и устойчивая связь ангирасы - Агни, посредник между мирами, божественный медиатор. Отсюда можно предположить отнесенность у древних ариев атхарванов и ангирасов к шаманскому комплексу. Это подтверждают и мифологические характеристики. Так Ангирасы рассматриваются как божественные дивные птицы, вестники боговони предки проводцев и поэтов (РВ 1.62.2), добывшие бессмертие у Индры и с помощью своих заклинаний добывшие свет и сжегшие скалу (РВ 1.71.2). Обнаружение света Ангирасами с помощью их видений является очень важным космогоническим актом, знаменующим творение нового мира: акт виденья после всеобщей темноты того, что было создано силой видения dhīh (РВ 4.10, 18)⁶²⁷. Ангирасы являются приверженцами весьма жестоких обрядов направ-

⁶²⁴Belardi W. The pahivi book of the Righteous Viraz // Bibliotheca di recerce linguistiche e filologiche 10. Rome, 1979. P. 111-112

⁶²⁵Лелеков Л.А. Авеста в современной науке... С. 258-259.

⁶²⁶Мифы народов мира. М., 1980. Т.1. С. 79.

⁶²⁷Gonda J. Vision of vedic poets... P. 101.

ленных на получение сверхъестественных сил и сверхъестественных знаний. К числу таких обрядов экстатического плана относится ритуал «держания огня на голове», специфический для последователей Атхарваведы. Кто не будет выполнять этот обряд, тот не достоин читать и понимать Атхарваведу⁶²⁸. Они установители специального ритуального воплощения гта, создатели гармонии Вселенной, изобретатели секретной ритуальной речи (РВ 172.6)⁶²⁹. Атхарван добывает трением огонь (РВ 1.83.5) и, с помощью жертвоприношения, прокладывает пути, на которых рождается солнце. Он - сын Брахмы, открывшего ему божественное знание, древний великий учитель (ШБ XIV.5.5.22). Атхарван несет кубок Сомы Индре, живет в небесах, в ритуалах активно использует мед, выступает знатоком поэтического искусства и вдохновения. Особенно интересна связь с медом, который давно приравнивают к соме. Именно благодаря одному из атхарванов - Дадхьянчу напиток бессмертия (мед) становится известен Апшвинам⁶³⁰. В IX мандале Ригvedы, посвященной богу опьяняющего напитка Соме, большая часть гимнов принадлежит именно Ангхрасам⁶³¹. В одном из текстов приводится весьма интересный рассказ о том, как один из Атхарванов - Udranta, оставил свое небесное жилище, чтобы научить нескольких провидцев достигать небесного мира. Суть способа, который провидцы вскоре освоили, заключалась в том, что сосуд Сомы является тем мостом, который соединяет небо и землю⁶³².

Таким образом, подводя итоги, можно заключить, что ни в Иране, ни в Индии письменные источники не фиксируют существование шамана как особого ритуального деятеля. Однако можно предположить существование такой фигуры в прошлом, о чем свидетельствуют шаманские черты в деятельности риши, мунги, кави и других ритуальных функционеров древности⁶³³. Дополнительным аргументом в пользу подобной точки зрения могут служить и элементы шаманизма, ярко представленные в практике современного индуизма, особенно пригималайского региона. Весьма показательна религиозная практика индоарийскоговорящих народов Северной Индии: paharis, у которых наряду с брахманами выделяется весьма об-

⁶²⁸Ascetism in ancient India... P. 24.

⁶²⁹Gonda J. Vision of vedic poets... P. 174.

⁶³⁰Keith A.B. Religion & philosophy... P. 226.

⁶³¹Rahurkar V.G. The seers of the RGVeda... P. 238.

⁶³²Gonda J. Kye & gaze in Veda. Leiden, 1969. P. 14.

⁶³³Ruben W. Op. oil. S. 165.

ширная группа религиозных практиков шаманского плана: хранители храмов, лекари, экзорцисты, *rujagies* и собственно шаманы — *baki*, которые во время своих обрядов вступают в состояние одержимости и устанавливают прямые контакты с духами или богами. Что особенно интересно местные брахманы нередко контактируют с шаманами и обращаются к ним за помощью, составляя некий религиозный симбиоз, столь характерный для шаманской практики в других странах⁶³⁴. Еще более важными представляются данные, полученные при изучении кафиров и дардов Гиндукуша, чья мифология, религия, язык сохранили очень архаичные формы, восходящие к эпохе индоарийского освоения Индии. Исследования Ж. Фюссмана установили, что их религия есть, прежде всего, религия медиумов, которые напоминают сибирских шаманов⁶³⁵. Кафирский *pshur*, читралский *bitan*, калашский *dehar*, шинский *da(i)yal* в состоянии экстаза устанавливают связи с богами, являют их волю, воюют со злыми духами, совершают магические полеты, употребляя для этого наркотические снадобья и музыку вплоть до сегодняшнего дня, являясь живыми следами архаичной индоиранской шаманской традиции⁶³⁶.

В качестве одного из наиболее вероятных кандидатов на пост индоиранского шамана можно, на наш взгляд, назвать поэта - кави, выполнявшего в обществе древних ариев не только религиозные, но и светские функции. Ярким примером такой полифункциональной практики у скотоводческих народов может служить деятельность огузского Коркута: патриарха, шамана, поэта, военного вождя. В дальнейшем, в результате специализации умственного труда происходит разделение функций шамана между различными сакральными персонажами: риши, муні, атхарванами, каждый из которых является продолжением в своей специфической сфере, синкретической фигуры шамана. Шаманизм, таким образом, оказывается рассеянным по различным сферам духовной жизни общества, а фигура шамана - профессионала исчезает.

Следует отметить и то значительное влияние, которое оказали неарийские народы на формирование института религиозных деятелей. Творчески

⁶³⁴ Berreman G.D. Brahmins & shamans in pahari relief // *Religion in South Asia*. Seattle, 1964. P. 53-70.

⁶³⁵ Fussman J. *Op.cit.* P. 43.

⁶³⁶ *Ibidem.* P. 43-45; Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 124-125. 198-199. 289-295.

восприняв культовую практику местных племен, индоарии получили, таким образом, новый импульс шаманизма, следы которого можно видеть в необыкновенной популярности практики аскезы. Этот шаманизм, органически слившись со сходными индоарийскими религиозными воззрениями, образовал особую устойчивую шаманскую традицию, которая в Индии дожила до сегодняшнего дня: садху, йога, факиры, и оказал значительное влияние на формирование различных религиозных систем (тантризм, буддизм, джайнизм, шактизм и т. д.).



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Шаманизм — это особая форма мировоззрения, существовавшая у всех народов на определенной стадии развития культуры. Такой подход позволяет говорить о его универсальности и дает право искать его следы в культовой практике различных народов.

В ходе проведенного исследования было установлено, что в мифологии древней Индии и древнего Ирана определяющую роль играют представления о трехчленном строении Вселенной и мировом дереве, особой посредствующей роли центральной зоны, изоморфизме микро и макрокосма, образующие космологическую компоненту шаманизма, его теоретическую базу. Следует подчеркнуть, что символизм такого типа пронизывает все содержание древнейших памятников религиозной мысли индоиранцев, например Ригведы, и относится к наиболее архаичному пласту индоиранского культурного наследия.

В то же время в индийской и иранской культурной традиции выделяется комплекс обрядов, направленных на установление связи между мирами, в которых ритуальные деятели осуществляют медиативную функцию. Такие обряды отражают весьма древнюю традицию, но, как правило, отличаются необыкновенной устойчивостью. По сути, и форме данные обряды вызывают устойчивые аналогии с шаманским камланием, что подтверждается единством ритуальных техник, которые применяют сакральные лица во время их проведения. И сами техники, и символизм, который в них присутствует, восходят к шаманскому комплексу. Наличие в Древней Индии и Древнем Иране обрядов восхождения, шаманских по своей символике, архаичной техники экстаза, культа галлюциногенного наливка, инициаций

шаманского тина, доказывает существование у индоиранцев развитого шаманского комплекса. Сформировавшийся шаманский комплекс включает в себя и ряд идеологических сфер, которые лишь отдельными чертами входят в него, существуя в то же время и совершенно независимо.

Шаманизм является подвижной не стабильной системой. В результате возникновения развитых мировых религий, он отгесняется на задний план, занимая сферу колдовства, магии, превращаясь в факиризм. Его преследуют и запрещают, с ним борются самыми различными способами. Отголосками такой борьбы, являются, возможно, упоминания в древнеиндийских сочинениях арийских племен Братьев, не исполняющих предписанных обетов.

Анализ деятельности различных категории индоиранских ритуальных деятелей: риши, кави, атраванов и т. д. показал их функциональное единство с шаманами. Несмотря на то что ни в Иране, ни в Индии письменные источники не фиксируют существование шамана, как особого ритуального деятеля, можно предположить существование такой фигуры в прошлом, о чем свидетельствуют шаманские черты в деятельности риши. муни, кави и других ритуальных функционеров⁶³⁷. Дополнительным аргументом в пользу подобной точки зрения могут служить и элементы шаманизма, ярко представленные в практике современного индуизма, особенно пригималайского региона.

В качестве одного из наиболее вероятных кандидатов на пост индоиранского шамана можно, на наш взгляд, назвать поэта - кави, выполнявшего в обществе древних ариев не только религиозные, но и светские функции. Ярким примером такой полифункциональной практики у скотоводческих народов может служить деятельность огузского Коркута: патриарха, шамана, поэта, военного вождя. В дальнейшем, в результате специализации умственного труда происходит разделение функций атамана между различными сакральными персонажами: риши. муни, атхарванами. каждый из которых является продолжением в своей специфической сфере синкретической фигуры шамана. Шаманизм, таким образом, оказывается рассеянным по различным сферам духовной жизни общества, а фигура шамана - профессионала исчезает.

⁶³⁷Rubén W. Schamanismus im alten Indien // Acta orientalia. Vol. XVIII. Pt. III. IV. 1940. S. 165.

Следует подчеркнуть и то значительное влияние, которое оказали неарийские народы на формирование института религиозных деятелей. Творчески восприняв культовую практику местных племен, индоарии получили, таким образом, новый импульс шаманизма, следы которого можно видеть в необыкновенной популярности практики аскезы. Этот шаманизм, органически слившись со сходными индоарийскими религиозными воззрениями, образовал особую устойчивую шаманскую традицию, которая в Индии дожила до сегодняшнего дня: садху, йога, факиры, и оказал значительное влияние на формирование различных религиозных систем (тантризм, буддизм, джайнизм, шактизм и т. д.).

Параллельно с оттеснением шаманизма на периферию духовной жизни, происходила его адаптация к новым религиозным системам. Шаманизм начинает существовать как бы в двух формах - собственно шаманской и жреческой. Такой процесс произошел, как мы видим, в Индии и Иране, где к шаманской технике прибегали в экстренных случаях основатели новых религий - Шакьямуни и Мани⁶³⁸ и зороастрийские жрецы (Картир, Кирдер). Как справедливо отмечал академик Д.С. Лихачев: "История культуры есть не только история изменений, но и история накоплений ценностей, остающихся живыми и действенными элементами культуры в последующем развитии. явления культуры не имеют строго хронологических границ"⁶³⁹.

Выявление у индоиранцев элементов шаманизма позволяет по-новому взглянуть на историю духовной культуры этих народов, помогает более определенно говорить о ее содержании и истоках.

В тоже время изучение индоиранского шаманизма, имеющего свою специфику, показывает еще одну сторону этого многообразного явления, а значит, помогает глубже понять его природу и ближе подойти к решению проблемы его происхождения. Данные индоиранской традиции, являясь древнейшим источником по шаманизму, способствуют выделению общих закономерностей его развития, позволяют по-иному ставить и решать кардинальные проблемы шаманологии: шаманизм и религия, отличия шамана от других ритуальных лиц и т. д.

⁶³⁸ Виденгрэн Г. Мани и манихейство. СПб. 2002. С. 208.

⁶³⁹ Лихачев Д. С. Развитие русской литературы в X-XVII в. Л., 1973. С. 5.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Авеста в русских переводах. СПб., 1998.
2. Авеста. Избранные гимны. Пср. И.М.Стеблина-Каменского. Душанбе, 1990.
3. Атхарваведа. Избранное. М., 1977.
4. Брихадараньяка-Упанишада. М., 1964.
5. Геродот. История в 9 книгах. Т.1-2. Пер. Ф.Г. Мншенко. М., 1888.
6. Геродот. История в 9 книгах. Пер. Г.А. Стратановского. Л., 1972.
7. Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шитова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.
8. Древнеиндийская философия. Начальный период. М, 1972.
9. Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. М, 1991.
10. Классическая йога. М., 1992,
11. Латышев В.В. Известия древних писателей, греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т.1-2. СПб., 1893-1906.
12. Махабхарата. Вып 1 -VIII. Пер. Б.Л. Смирнова. Ашхабад. 1955-1972.
13. Махабхарата. Араньякапарва. Пер. Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой. М., 1987.
14. Махабхарата. Дронапарва. Пер. В.И.Кальянова. М., 1992.
15. Махабхарата. Карнапарва. Пер. Я.В.Василькова и СЛ.Невелевоп. М, 1990.
16. Махабхарата. Удьяйапарва. Пер. В.И.Кальянова. Л., 1976.
17. Нарты. М., 1957.
18. Наршахи М. История Бухары. Ташкент, 1897.
19. Ригведа. Мандалы 1-Х. М., 1989-1999.
20. Сомадсва. Океан сказаний. Пер. И.Д.Серебрякова. М., 1989.
21. Тарих-и-систан. М., 1974.
22. Упанишады. М., 1967.
23. Фирдоуси. Шахиаме. Т. 1. Пер. Ц.Б.Бану. А.Лахути. М., 1957.
24. Фирдоуси. Шахиаме. Т. VI. Пер. Ц.Б. Бану-Лахути, В.Г.Березнева. М. 1989.
25. Чхандогья-Упанишада. М., 1965.

Литература

1. Абаев В.И. Скифский язык // Осетинский язык и фольклор. Т.1. М.-Л., 1949.
2. Аджиндал И.А. Кузнечное ремесло и культ кузни и железа у абхазов // Из этнографии Абхазии. Сухуми, 1969.
3. Акишев А.К. Идеология саков Семиречья (по материалам кургана Иссык) // КСИА. 1978. Вып. 154.
4. Акишев А.К. Костюм «золотого человека» и проблема катафрактариев // Военное дело древних племен Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1981.
5. Акишев А.К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984.
6. Акишев К.А. Курган «Иссык». М., 1978.
7. Акишев К.А., Акишев А.К. Происхождение и семантика иссыкского головного убора // Археологические исследования в Казахстане. Алма-Ата, 1979.
8. Акишев К.А., Акишев А.К. К интерпретации символики иссыкского погребального обряда // Культура и искусство Древнего Хорезма. М., 1981.
9. Алексеев Н.А. Шаманизм тюршязгчных народов юга Сибири. Новосибирск, 1984.
10. Алексеенко Е.А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
11. Анисимов А.Ф. Религия эвенков. М.-Л., 1958.
12. Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // СМАЭ. СПб., 1914. Т. 2. Вып. 2.
13. Ардзинба В.Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла // Древний Восток. Этнокультурные связи. М., 1988.
14. Ахундов М.Д. Генезис представлений о пространстве и времени // Философские науки. 1976. №4.
15. Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов // Ученые записки Казанского университета. Ч.III. Казань, 1846.
16. Басилов В.Н. Среднеазиатское шаманство // Доклады советской делегации на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1973.
17. Басилов В.Н. Коркут // Мифы народов мира. М., 1988. Т.2.
18. Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
19. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 3965.
20. Баюн Л.С., Орел В.Э. Фригийско-анатолийские языковые отношения // Палеобалканистика и античность. М., 1989.
21. Бернштам А.Н. Золотая диадема из шаманского погребения на р. Каргалинка // КСИИМК. 1940. Вып.5. С.23-31.
22. Богораз В.Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // ЭО. М., 1910. № 1-2.

23. Богораз В.П Чукчи. Л., 1939.
24. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М, 1980.
23. Бонгард-Левин Г.М. Волкова О.М., Пятигорский Л.М. Легенда о Марс и Упагупте// Идеологические течения современной Индии. М., 1965.
26. Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. М.. 1974.
27. Брагинский И.С. Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956.
28. Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литератур. М., 1972.
29. Брагинский И.С. Иранское литературное наследие. М.. 1984.
30. Бэшем А.Л. Чудо, которым была Индия. М., 1977.
31. Вавилов Н.И., Букинич Д.Д. Земледельческий Афганистан. Л., 1929.
32. Василевич Г.М. Эвенки. Л., 1969.
33. Васильев В.Н. Изображения долгано-якутских духов, как атрибуты шаманства // Новая старина. 1909. XVIII. Вып. 2-3.
34. Васильков Я.Б. Происхождение сюжета Кайратапарвы // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
35. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., 1940.
36. Виленгрэн Г. Мани и манихейство. СПб., 2002.
37. Выготский Л.С. Развитие высших психических функций. М. 1960.
38. Выготский Л.С. Психология искусства. М.. 1968.
39. Габорно М. Непал и его жители. М., 1985.
40. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1-2. Тбилиси, 1984.
41. Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. Ч.3. СПб., 1777.
42. Герценберг Л.Г. Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. Л., 1972.
43. Гиндин Л.А. Древнейшая ономастика Восточных Балкан. София, 1981.
44. Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т.1. М.. 1960
45. Горнунг Б.В. Рецензия на кн. Ф.П.Филина «Образование языка восточных славян» // В.Я. 1963. №3.
46. Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М, 1970.
47. Грантовский Э.А. Иран и иранцы до Ахеменидов. М., 1998.
48. Гусаков М.Г. Круглые жилища дьяковской культуры // Жрчество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С.131-134.
49. Гусева Н.Р. Индуизм. М., 1977.
50. Гусева Н.Р. Многоликая Индия. М., 3 980.
51. Гусева Н.Р. Раджастан. Гуджарат. Западная часть штата Мадхья-Прадеш // Этногенез и этническая история народов Южной Азии. М.. 1994. С-62 102.
52. Гусева Н.Р. Раджастханцы. М., 1989.
53. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
54. Давиденков С.Н. Эволюционно-генетические проблемы в нейропсихологии. М..

- 1947.
55. Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980.
 56. Диков Н.Н. Наскальные загадки древней Чукотки. М., 1971.
 57. Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.
 58. Дорошенко Е.И. Зороастрийцы в Иране. М., 1982.
 59. Древнеиндийская философия. Начальный период. М, 1972.
 60. Дрезден М. Мифология древнего Ирана // Мифологии древнего мира. М., 1977.
 61. Дьяконов И.М. История Мидии. М., Л., 1956.
 62. Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира // История иранского государства и культуры. М., 1971.
 63. Дьяконов М.М. Очерк истории древнего Ирана. М., 1961.
 64. Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
 65. Дэвлет М.А. Древние антропоморфные изображения из Саянского каньона Енисея. // Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975.
 66. Елизаренкова Т.Я. Древнейший памятник древнеиндийской культуры.// Риг веда. Избранные гимны. М, 1972.
 67. Елизаренкова Т.Я. Об Атхарваведе. // Атхарваведа. Избранное. М., 1977.
 68. Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.
 69. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере Сомы // Тезисы докладов IV летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970.
 70. Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
 71. Жирмунский В.М. Легенда о призвании певца // Сравнительное литературоведение. Л., 1979.
 72. Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
 73. Завитухина М.Н. Пазарык - древняя самобытная культура алтайских кочевников // Курьер ЮНЕСКО. 1977. № 1.
 74. Зарубин И.И. Сказание о первом кузнеце в Шугнани // Известия АН СССР. Сер. VI. Л., 1926. №9.
 75. Зеленин Д.К. Идеология сибирского шаманства // Известия АН СССР. Сер. общ. наук. 1935. №8.
 76. Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. М., Л., 1936.
 77. Иванов В.В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Ученые записки

- Тартуского университета (ТЗС IV). Тарту, 1971.
78. Иванов В.В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от "asva" - конь // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М. 1974.
 79. Иванов В.В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1974.
 80. Иванов В.В. Эстетическое наследие древней и средневековой Индии // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
 81. Иванов В.В., Топоров В.Н. Комментарий к описанию кетской мифологии. // Кетский сборник. М., 1969.
 82. Иванов В.В., Топоров В.Н. Этимологическое исследование семантики ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов // Славянское языкознание. М, 1973.
 83. Иванов В.В., Топоров В.Н. Проблемы функций кузнецов в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. 1.(5). Тарту, 1974.
 84. Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М.-Я., 1954.
 85. Иванов С.В. Скульптура народов севера Сибири XIX-первой половины XX в. Л., 1970.
 86. Иванов С.В. Элементы защитного доспеха в шаманской одежде Сибири // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
 87. Идеологические течения современной Индии. М., 1965.
 88. Из истории шаманства. Томск, 1976.
 89. Ионов В.М. Орел по воззрениям якутов.// СМАЭ. СПб., 1914. Т. 2. Вып. 4.
 90. ИONOBA Ю.В. Шаманство в Корее // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
 91. Иорданский В.Б. Африканский кузнец в мифах и действительности // Народы Азии и Африки. 1985. № 4.
 92. Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986.
 93. Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981.
 94. Катаров Н.Г. Образ дерева, растущего корнями вверх // Докл. АН СССР. 1929.
 95. Кагаров В.Г. Шаманство и явления экстаза в греческой и римской религиях. Л., 1935.
 96. Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской филологии. М., 1986.
 97. Кетский сборник. М., 1969.
 98. Кнорозов Ю.В. Пантеон древних майя // Доклады советской делегации на VII международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1964.
 99. Ковалев И.М. Судьбы индийских племен. М., 1982.
 100. Козлов В.И. Методологические проблемы этнографии // СЭ. 1977. №5.

101. Коновалов А.В. Пережитки шаманства у казахов Южного Алтая // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.
102. Конрад Н.И. Избранные труды. М., 1974.
103. Корнилов В. Обряд посвящения кузнеца // ИВСОРГО. 1908. Т. XXXIX.
104. Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М., 1983.
105. Крейнович Е.А. Кетские загадки // Кетский сборник. М., 1969.
106. Ксенофонтов Г.В. Хрестес. Шаманизм и христианство. Иркутск, 1929.
107. Ксенофонтов Г.В. Легенды и рассказы о шаманах. М., 1930.
108. Кузьмин Н.Ю. Генезис саяно-алтайского шаманизма по археологическим источникам // Северная Евразия от древности до Средневековья. Тезисы конференции к 90-летию со дня рождения М.П.Грязнова. СПб., 1992. С. 125-130.
109. Кузьмина Е.Е. Навершие со всадниками из Дагестана // СА. 1973. № 2.
110. Кузьмина Е.Е. О семантике изображения на Чертомлыцкой вазе // СА. 1976. № 3.
111. Кузьмина Е.Е. В стране Кавата и Афрасиаба. М., 1977.
112. Кузьмина Е.Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976.
113. Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1977.
114. Кузьмина Е.Е. Сюжет противоборства двух животных // КСИА. 1978. Вып. 154.
115. Кузьмина Е.Е., Сариниди В.И. Два головных убора из погребения Телля тепе и их семантика // КСИА. 1982. Вып. 170.
116. Кулемзин В.М. Шаманство васюгано-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск, 1976.
117. Культура древней Индии. М., 1975.
118. Курочкин Г.Н. Сюжетные изображения на войлочных кошмах из Пятого Пазарыкского кургана (к предыстории шаманизма в Южной Сибири и Центральной Азии) // Историография и источники изучения исторического опыта освоения Сибири. Новосибирск, 1988. С. 78-79.
119. Курочкин Г.Н. Скифо-сибирский шаманизм // Вторые исторические чтения памяти М.П.Грязнова. Ч. II. Омск, 1992. С. 39-41.
120. Курочкин Г.Н. Путешествия сибирских шаманов в «страну мертвых» (по археологическим и этнографическим данным) // Сибирские чтения. СПб, 1992. С. 51-53.
121. Курочкин Г.Н. Путешествие в преисподнюю: шаманские мистерии в глубинах скифского кургана // Скифы. Сарматы. Русь. СПб, 1993.

122. Леви В.Л. Охота за мыслью. М., 1967.
123. Леви-Строс К. Колдун и его магия // Природа. 1974. № 8.
124. Лелеков Л.А. О символизме погребальных облачений // Скифо-сибирский мир. Новосибирск. 1987.
- /25. Лелеков Л.А. Кави // Мифы народов мира. Т.2. М., 1987.
126. Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. М., 1992.
127. Литвинский В.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981.
128. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы в X-XVII вв. Л., 1973.
129. Максимов А.Н. Превращение пола // Русский антропологический журнал. 1912. № 1.
130. Мелетинский Е.М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971.
131. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.
132. Мифологии древнего мира. М., 1977.
133. Мифы народов мира. Т. 1-2. М., 1980-1982.
134. Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, 1980.
135. Михайловский В.М. Шаманство. Вып. 1. М., 1892.
136. Молодцова Е.Н. Естественнонаучные представления эпохи Вед и Упанишад // Очерки естественнонаучных знаний в древности. М., 1982.
137. Невелева С.П. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. М., 1979.
138. Новик Е.С. Камлание шамана как драматизированное описание вселенной // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.
139. Норман Браун У. Индийская мифология // Мифологии древнего мира. М., 1977.
140. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общества. Ч. 1. Бог «Сома». Одесса, 1884.
141. Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов Ригvedы. М., 1968.
142. Оранский И.М. Введение в иранскую филологию М., 1988.
143. Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982.
144. Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды. М., 1982.
143. Парнов Е.И. Боги лотоса. М., 1980.
146. Парнов Е.И. Восемь сторон света. М., 1981.
147. Переводчикова Е.В., Раевский Д.С. Еще раз о назначении скифских наветрий // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981.
148. Першиц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П. История первобытного общества. М., 1968.
149. Попов А.А. Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства северо-азиатских народов. Л., 1932.

150. Потапов Л.П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
151. Потапов Л.П. Шаманский бубен качинцев.// СМАЭ. Т. XXXVII. Л., 1981.
152. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
153. Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Под. Ред. М.С.Вдовина. Л., 1981.
154. Пятигорский А.М. Материалы по истории индийской философии. М., 1962.
155. Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
156. Раевский Д.С. Из области скифской космологии // ВДИ. 1978. № 3.
157. Раевский Д.С. Скифская модель мира. М., 1983.
158. Рапопорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971.
159. Рапопорт Ю.А. Космологический сюжет на Хорезминских сосудах // Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977.
160. Ревуненкова Е.В. О личности шамана // СЭ. 1974. №3.
161. Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980.
162. Розенберг Ф.А. О вине и пирях в персидской национальной эпопее // СМАЭ. Пг., 1918. Т. 5. Вып. 1.
163. Руденко С.М. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л., 1953.
164. Рыбаков Б.А. Геродотова Скифия. М., 1979.
165. Санжеев Г.Д. Тайлган бурятских кузнецов // Быт бурят в настоящем и прошлом. Улан-Удэ, 1980.
166. Сараджева Л. А. Древнейшие религиозные представления праармян и праславян // Историко-филологический журнал. Ереван, 1985. № 2.
167. Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.
168. Серебряков И.Д. «Океан сказаний» Соммадевы как памятник индийской средневековой культуры. М., 1989.
169. Сергеев В.М., Цымбурский В.Л. Заметки по этеокипрским надписям (2) // Надписи и языки древней Малой Азии, Кипра и Античного Северного Причерноморья. М., 1987.
170. Сидоров А.Н. Неоплатонизм и манихейство // ВДИ. 1980. № 3.
171. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
172. Снесарев Г.П. Под небом Хорезма. М., 1973.
173. Снесарев Г.П. Три хорезмийские легенды в свете демонических представлений // СЭ, 1973. № 1.
174. Снесарев Г.П. Хорезмские легенды. М., 1983.
175. Сорокин С.С. Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры // Культура Востока. Древность и средневековье. Л., 1978.

176. Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981.
177. Стеблин-Каменский И.М. Флора иранской прародины // *Этимология-72*. М., 1974.
178. Стеблин-Каменский И.М. Очерки по истории лексики памирских языков. М. 1982.
179. Сыркин А.Я. О снятии противопоставления «живое» - «неживое» // *Семиотика*. Тез. Докл. 3-й летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1968.
180. Сыркин А.Я. К характеристике индуистского пантеона // *Труды по востоковедению*. II. Тарту, 1973.
181. Таксами Ч.М. Шаманство у нивхов // *Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*. Л., 1982.
182. Теплоухов Ф.А. Древности пермской чуди в виде баснословных людей и животных // *Пермский край*. Т. II. 1893.
183. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. М., 1982.
184. Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971.
185. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1976.
186. Топоров В.Н. К реконструкции некоторых мифологических представлений // *НАА*. 1964. №3.
187. Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов. Палеолитическая эпоха // *Ранние формы искусства*. М., 1972.
188. Топоров В.Н. О структуре некоторых архангелских текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // *Ученые записки ТГУ*. ТЗС. V. Тарту, 1973.
189. Топоров В.Н. О Брахмане. К истокам концепции // *Проблемы истории языков и культуры народов Индии*. М., 1974.
190. Топоров В.Н. Семантика мифологических представлений о грибах // *Balkanica*. М., 1979.
191. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире // *Очерки по истории естественно-научных знаний в древности*. М., 1982.
192. Троицкая Т.Н. Явления травестизма в скифо-сибирском мире // *Скифо-сибирский мир*. Новосибирск, 1987. С. 59-63.
193. Трубачев О.Н. Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966.
194. Уолш Р. Дух шаманизма. М., 1996.
195. Фрайденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1936.
196. Хазанов А.М. Социальная история скифов. М., 1975.
197. Хангалон М.Н. Собр. Соч. Г1-3. Улан-Удэ, 1957-1960.
198. Харузина В.Н. Прimitивные формы драматического искусства // *Этнография*. 1928. № 1.
199. Чагдуров С.Ш. Происхождение Гэсэриады. Новосибирск. 1980.
200. Членова Н.Л. Татарские лошади. // *Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье*. М., 1981.

201. Шапошникова Л.В. Годы и дни Мадраса. М., 1971.
202. Шапошникова Л.В. Мы - Курги. М., 1978.
203. Шапошникова Л.В. Этногенез и Этническая история народов Южной Азии. М., 1994.
204. Шатилов М.Б. Драматическое искусство васюганских хантов // Из истории шаманства. Томск, 1976.
205. Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета. Владивосток, 1919.
206. Шрадер О. Сравнительное языкознание и первобытная история. СПб., 1886.
207. Шринивас М. Запомнившаяся деревня. М., 1988.
208. Штернберг Л.Э. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
209. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
210. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев, 1998.
211. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. М., 1999.
212. Эрман В.Г. Очерки истории индийской литературы. М., 1980.
213. Этимология 72. М., 1974.
214. Этнические проблемы древней истории Центральной Азии. М., 1978.
215. An introduction to ancient Iranian religion. Ed. W.W.Malandra. Minneapolis, 1983.
216. Arbmman E. Ecstasy or religious trance. V. I-III. Upsala, 1963-1970.
217. Ascetism in ancient India. New Dehli, 1977.
218. Bailey H. Zoroastrian problem in the ninth-century books. Oxford, 1971.
219. Bakay K. Scythian rattles in the Carpathian basin & their Eastern connections. Budapest, 1978.
220. Balazs The. Hungarian shaman's technique of trance induction// Popular beliefs and folklore tradition in Siberia. Budapest, 1968.
221. Barr K. Avesta. Kopenhagen, 1954.
222. Bartholome Chr. Altiranisches Worterbuch. Strassburg, 1904.
223. Belardi W. The pahlavi book of the Righteous Viraz // Bibliotheca di recerce linguistiche efilologiche 10. Rome, 1979.
224. Benveniste E. The Persian religion according to the chief Greek texts. Paris, 1929.
225. Benveniste E. Les infinitives avestiques. P., 1935
226. Berreman G.D. Brahmins and shamans in pahari religion // Religion in South Asia. Seattle, 1964.
227. Bhattacharyya N.N. History of Indian cosmogonical ideas. New Dehli, 1971.
228. Bolton J. Aristeas of Proconnesus. Oxford, 1962.
229. Boutellier M. Chamanisme et guerison magique. Paris, 1950.
230. Boyce M. Some remarks on the transmission of the Kayanian heroic cycle // Septa Cantabrigiensia. Wiesbsden, 1954.
231. Boyce M. Mithra - god of fire // Acta Iranica. Vol. 4. Leiden, 1975.
232. Boyce M. History of Zoroasrianism // Handbook des Orientalistik. Bd. 1. Hft. 2a.

- Leiden-Koln, 1975.
233. Boyce M. Haoma, priest of the sacrifice //W.B.Henning memorial volume. L., 1980.
234. Burga de Sean. Cobban Saer, the crafty artificer // Beitrage zur Indogennanistik und Keltologie. Innsbruck, 1967.
235. Burn A. R. Persia and the Greeks. The defence of the West. L., 1962.
236. Caplan B. The sacred mushroom in Scandinavia // Man. 1975. 10.
237. Carter M. Royal festal themes in Sasanian silverwork and their Central-Asian parallels // Commemoration Cyrus. Vol. 1. Leiden, 1974.
238. Choudhury R.K. Vratyas in ancient India. Varanasi, 1964.
239. Christensen A. Les Kayanides. Kubenhavn, 1931.
240. Closs A. Iranistikund Volkerkunde // Acta Iranica 4. Leiden, 1975.
241. Coomaraswamy A. A figures of speech or figures of thought. L., 1946.
242. Culture & mental health. N.Y., 1959.
243. Dalton O.M. The treasures of the Oxus. L., 1905.
244. Devereux G. Shamans as Neurotics // American anthropologist. Menasha, 1961, V.63
245. Edwards E. Priest, Priesthood (Iranian) // ERE. N/Y., 1918. T. X.
246. Eliade M. Yoga. Essay sur les origenes de la mystique Indienne. Paris, 1936.
247. Eliade M. Techniques du Yoga. Paris, 1948.
248. Eliade M. Elements chamaniques dans le lamaism. // France Asie. 1951 № 61-62.
249. Eliade M. The problem of the origins of Yoga // Forms & techniques of altruistic & spiritual Growth. Boston, 1954.
250. Eliade M. Shamanism & indian yoga techniques // Forms & techniques of altruistic & spiritual Growth. Boston, 1954.
251. Eliade M. Spiritual thread, sutratman, Catena Aurea // Paideuma. 1960. Bd. VII. H 4/6.
252. Eliade M. Myths, dreams & mysteries. L., 1976.
253. Esin E. The horse in Turkic art // CAJ. 1965.
254. Findeisen H. Schamanentum. Stuttgart, 1957.
255. Fussman J. Pour une probiematique nouvelle des Religions Indiennes anciennes JA. 1977. V277. № 1.
256. Gershwetich I. Avestan hymn to Mitra. Cambridge, 1959.
257. Gershwetich I. An iranisisf view of the Soma controversy // Memorial Jean de Menasce. Louvain, 1974.
258. Gignoux P.H. La sagnification du voyage extraterrestredans l'eschatologic mazdecnrr // Melanges d'histoire des Religions offerts a Henri Ch. Puech. Paris, 1974.
259. Gignoux P.H. Corps osseux et ame ossuse. Essai sur le Chamanisme dans l'li.m ancienne // JA. 1979. T. 279. № 1.
260. Gnoli G Politica religiosa e concezione della regalita sotto i Sassanidi // La Persia nel

Medioevo, 1971.

261. Gnoli G. Zoroastrian's time and homeland. Naples, 1980.
262. Goldman B. The development of the lion-griffin // AJA, 1960. V.64.JM.
263. Gonda J. Vision of Vedic poets. Hague, 1963.
264. Guignes J. Histoire generale des Huns, des Turces, des Mongoles et des autres Tartares. P., 1756. Pt. 2. S. 367.
265. Halliday W.R. A note on the Scythians // ABSA. 1912. V. XVII.
266. Hamayon R. Pas de Fumee sans Dieu // Voyages chamaniques. P, 1977.
267. Hamel von A.G. Odinn hanging on the tree // Acta philologicae scandinavica. 1932. V. 7. H. 3.
268. Hangar F. The Eurasian animal style & the Altai complex // Art A. 1952. V.XV №12
269. Harper E.B. Shamanism in South India // South-Western Journal of Anthropology. 1957. V.13. №3.
270. Harva U. Die Religiösen Vorstellungen der altaischen Volker // FF Communications. Helsinki, 1938. V. 52. №125.
271. Hauer W. Der Vratya, Stuttgart, 1927.
272. Heesterman J.C. Vratya and sacrifice // IJ. 1962. № 1.
273. Heim R. L. Amanite the Mouche nord-Americaine n'est pas la muscaria // Revue de mycologie. 1966. T. 30. Fasc.4.
274. Henning W.B. Zoroaster-politician or witch-doctor? L., 1947.
275. Henning W. B. The book of Giants // BSOAS. L., 1943. V.XI.
276. Hermanns M. Schamanen, Pseudo-schamanen, Erlöser und Heilbringer. Wiesbaden, 1970. Bd. 1-3.
277. Herzfeld E. Zoroaster and his world. Princeton, 1947.
278. Hildebeitel A. Nahusha in the sky // HR. Vol. 14. N 2.
279. Hocart A.M. Kings and councilors. Chicago, 1970.
280. Hocart A.M. Life-giving myth. L., 1970.
281. Hopkins E.W. Mythological aspects of trees & mountains in the Great Epic // JAOS. 1910. V.30. №4.
282. Hopkins E.W. Epic mythology. Varanasy, 1972.
283. How W.W., Wells J.A. A commentary on Herodotus. Oxford, 1928.
284. Hultkranz A. Conceptions of soul among North American Indians. Stockholm, 1953.
285. Hultkranz A. Ecological & phenomenological aspects of shamanism // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978.
286. James E. The nature and Function of the priesthood. L., 1935.
287. Jensen A. Mythos und Kult bei Naturvolker. Wiesbaden, 1951.
288. Keith A.B. Religion & philosophy of the Veda & Upanishads. V.1. Cambridge (Mass.), 1925.
289. Kellens J. Characters differentielles du Mihr Yasht // Acta Iranica. Vol. 17. Leiden, 1978.
290. Kellens J. Le Avesta comme source historique. La liste des Keyanides // Studies in

- the source on the history of predslamic Central Asia. Budapest. 1979.
291. Kirchner H. Ein Archaologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus // *Anthropos*. 1952. Bd. 45.
292. Klimkeit H.-J. Manichean kingship: gnosis at home in the world // *Numen*. 1982. V. XXIX.
293. Kramrish S. The triple structure of creation in the Rg Veda // *HR*. V. 2. N 1-2. 1962-1963.
294. Kuiper F.B.J. The Ancient Aryan verbal Contest // *IJ*. 1960. V. 4. Pt. 4.
295. Kuiper F.B.J. The Bliss of Asa // *IJ*. 1964. V. 8. Pt. 2.
296. Levesque P.-Ch. Histoire des differentes peuples sotimis a la domination des Russes ou suite de L'histoire de Russie. P, 1783. T. 1. S. 194-236
297. Levesque P.-Ch. Troisieme excursion sur l'origine septentrionale des Grecs. prouee par quelques de leurs opinions et la leurs pratiques religieuses // *Histoire des Theuydide. fils d'Olorus. traduite per P.Ch. Levesque. P, 1795. T. 3. S. 278-322.*
298. Levi-Strauss C. *Antropologie structurale*. Paris, 1958.
299. Levi-Strauss C. Dis-moi quels champignons // *L'Express*. 1958. V.10.
300. Leroi-Gourhan A. *La prehistorien ofi le Chamane // Voyages chamaniques*. Paris, 1977.
301. Lincoln B. The lord of the dead // *HR*, 20, 1981
302. Lincoln B. *Priests, Warriors and cattle*. Berkeley, Los Angeles & London, 1981.
303. Lincoln B. *Myth, cosmos and society*. Cambridge Mass. 1986.
304. Lincoln B. *Death, war, and sacrifice*. Chicago, 1991.
305. Linton K. *Culture and mental disorders*. L., 1956.
306. Lommei H. *Die Vast's des Awesta*. Guttingen-Leipzig. 1927.
307. Lommei H. *Die Religion Zarathustras*. Tubingen, 1930.
308. Mcuiy K. *Scythica // Hermes*. Bd. 70. H. 2.
309. Modi J. J. *Religious ceremonies and customs of the Parses*. Bombay, 1937.
310. Mole M. *Daena. Le pom Cinvat et Finitiation dans le Mazdeisme // Revue de Fhystori des religions*. 1960. T. CLVH. №2.
311. Morgenstiem G *Sarupabhabat // Sarap. Memorial volume*. 1954.
312. Nioradze G. *Der Schamanismus bei den sibirischen Volkem*. Stuttgart, 1925.
313. Nolle W. *Iranisch-nordasiatische Beziehungen im Schamanismus // Jahrbuch des Muzcums fur Volkerkunde zu Leipzig XJI*. 1953. S. 86-90.
314. Nolle W. *Awestisch «Chshathra Varya» // Paideuma*, 1, 1960.
315. Nyberg H.S. *Die Religionen des Alton Iran*. Leipzig, 1938.
316. O'Flaherty Doniger W. *Women, androgines and other mythical beasts*. L., 1980.
317. Oguibene B.L. *Sur le Symbolisme du type Chamanique dans le RV // Труды по востоковедению I. Тарту*. 1968.
318. Ohlmarks A. *Studien zum Problem des Schamanismus*. Kopenhagen, 1939.
319. Phillips E.D. *The legend of Aristeas // Art A*. 1955. V. XVIII, № 2.

320. Phillips E.D. A further note on Aristeas // *Art A.* 1957. V. XX. №2/3.
321. Quatrich-Wales H.G. Prehistory & religion of the South-East Asia. L., 1957.
322. Rahman R. Shamanistic & related phenomena in Northern & Middle India // *Anthropos.* 1959. V. 54. F. 5.
323. Rahrurkar V.G. The seers of the RG Veda. Poona, 1964. P. XV.
324. Rahrurkar V.G. The word rsi in Veda // *Taraporevala memorium volume.* Ahmadabad, 1959.
325. Redington R., Redington T. Inner eye in Shamanism & Totemism // *HR.* 1970. V. 10. №1. P. 39-51.
326. Rodewyhk A. Die Damonene-Besstnheit. Aschaffenburg. 1963.
327. Ruben W. Eissenschmiede und Damonen in Indien // *International Archiv fur Ethnographic.* 1939. V. 37. Suppl.
328. Ruben W. Sehamanismus im Aiten Indien // *Acta Orientalia.* 1940. Bd. 18. Pt. 30.
329. Schmidt H.-P. Zarathustra's religion and his pastoral imagery. Leiden, 1975.
330. Schmidt R. Dichtung und Dichtersprache in indogermatuscher Zeit. Wiesbaden. 1967. 375 S.
331. Schmidt W. Der Ursprung der Gottensidee. Bd. IX, XII. Munster in Westfallen. 1949, 1955.
332. Schroder D. Zur Stvuctur des Sehamanismus // *Anthropos,* 1953. Bd. 48. №4/6.
333. Seely C.B. Rama in the Nether World: Indian sources of inspiration // *J AOS.* 1982. V. 102. N3.
334. Skrzypek M. Ludzkie ssaletistwo oswieceniowy przekenn w adaniach nad szamanizmem // *Czlowiek i Swiatopoglad.* Warszawa, 1986. № 2. S. 47.
335. Silverman J. Sliamans and acute schizopfhrenia // *American anthropologist.* Menasha, 1967. V. 69.
336. Spencer D. The recruitment of shamans among the Mundas // *HR.* 1970. V. 10. № 1.
337. Stein A. On the ephedra, the hum plant and the soma // *BSOAS.* L., 1931. V. 6. Pt. 2.
338. *Studies in shamanism.* Ed. C. M. Endsman. Stockholm, 1967.
339. Voltaire. Histoire de L'empire de Russia sous Pierre ie Grande // *Oeuvres historiques de Voltaire.* P., 1957. S. 371-374.
340. Wallace A.F. Religion: an anthropologist view. N.Y., 1966.
341. Warder A.K. Indian Kavya literature. Delhi, 1974. Vol. 2.
342. Wasson R.G. Lightning-bolt and mushrooms: an essay in early cultural explorations // *For Roman Jacobson.* The Hague, 1956.
343. Wasson R.G. Soma. Divine mushroom of immortality. N.Y., 1968.
344. Wasson R.G. Soma of the Aryans: an ancient hallucinogen? // *Bulletin of narcotics.*
345. Webster H. Magic. A sociological study. L., 1948.

346. Widengren G. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965.
347. Widengren G. Iran and Israel in Parthian times // *Temenos*, 2. 1966
348. Zaehner R.C. Zurvan. A Zoroastrian dilemma, Oxford, 1955.
349. Zaehner R.C. The teachings of the Magi. A compendium of Zoroastrian beliefs. L.: N.Y., 1956.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВ	– Атхарваведа
ВДИ	– Вестник древней истории, Москва
ВЯ	– Вопросы языкознания, Москва
ИВСОРГО	– Известия восточно-сибирского отдела русского географического общества, Иркутск
КСИА	– Краткие сообщения института Археологии АН СССР, Москва
КСИИМК	– Краткие сообщения Института истории материальной культуры, Москва
МхБх	– Махабхарата
НАА	– Народы Азии и Африки
РВ	– Ригведа
СА	– Советская археология, Москва
СМАЭ	– Сборник Музея Антропологии и этнографии, Санкт-Петербург
СЭ	– Советская этнография
ТВ	– Труды по востоковедению, Тарту
ТЗС	– Труды по знаковым системам, Тарту
ШБ	– Шатанатха Брахмана
ШН	– Шахнаме
ЭО	– Этнографическое обозрение, Москва
ABSA	– Annual of the British School of Athens, London
AJA	– American Journal of anthropology, Princeton
Art A.	– Artibus Asiae, Ascona
BSOS	– Bulletin of the school of oriental studies, London
BSOAS	– Bulletin of the school of oriental & African studies, London
CAJ	– Current anthropology journal, N.Y.
ERE	– Encyclopedia of religion and ethics, ed. By J.Hastings, New York
HR	– History of religions. Chicago,
IJ	– Indo-Iranian journal, Hague
JA	– Journal Asiatique, Paris
JAOS	– Journal of American Oriental Society, New Haven
Mhbh	– Mahabharata
Ур	– Уранishada

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ШАМАНИЗМА ...	25
1. Первобытная космологическая схема	25
2. Трехотомия	29
3. Мировое дерево	31
4. Ритуальные эквиваленты мирового дерева.....	35
5. Микро и макрокосм	42
6. Мировое дерево как путь.....	51
Глава II. РИТУАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ШАМАНИЗМА	55
1. Ритуал и мифология.....	55
2. Шаманские инициации.....	61
3. Шаманские “Чудеса” и сверхъестественные способности.....	71
Магический жар	71
Магический полет	75
4. Способы достижения экстаза.....	88
5. Обряды левитации	104
Глава III. МЕДИУМНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ШАМАНИЗМА	109
1. Личность шамана	109
2. Ритуальные деятели шаманского типа	112
3. Индоиранские “кави”	127
4. Воины - колесничие	156
5. Колдуны и маги	169
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	175
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	
И ЛИТЕРАТУРЫ	178
Источники	178
Литература	179
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	193

Н а у ч н о е и з д а н и е

Запорожченко Андрей Владимирович

**Шаманские реминисценции
в духовной культуре индоиранцев**

В авторской редакции

Технический редактор *О.М. Вараксина*

Лицензия ЛР №020059 от 24.03.97 г.

Гигиенический сертификат №54.НК.05.953.П.000149.12.02 от 27.12.02 г.

Подписано в печать 06.04.07. Формат 60 x 84/16.

Бумага офсетная. Печать RISO. Гарнитура Таймс.

Уч.-изд.л. 12,25. Усл. печ. л. 11,39. Тираж 500 экз. Заказ №0522.

Педуниверситет, 630126, г. Новосибирск, ул. Виллойская, 28

Издательство “Сибпринт”, ул. М. Горького, 39, офис 206,
тел. (383) 218-00-36, e-mail: izdat@sibprint.siberia.net