

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ  
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«СЕВЕРО-КАВКАЗСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Д. В. Пикалов

# МИФ И РИТУАЛ НЕОЛИТА



Монография

Ставрополь  
2015

УДК 2-11-77:39

ББК 63.5+86.2

П 32

**Рецензент**

доктор философских наук, профессор **С. Т. Баранов**

**Под редакцией**

доктора социологических наук, профессора **Д. А. Лушникова**

**Пикалов Д. В.**

П 32 **Миф и ритуал неолита:** монография. – Ставрополь: Изд-во СКФУ, 2015. – 217 с.

ISBN 978-5-9296-0767-7

В монографии исследуется феномен неолитической революции не только как смены хозяйственных форм. Появление новых видов хозяйствования в эпоху неолита – всего лишь верхушка айсберга, под темными водами истории скрыты процессы смены и конфликта идентичности, порождённой новой мифосемантикой. Поэтому автор вполне закономерно обращает своё внимание на такие оттенки неолитической революции, которые ускользают из поля зрения исследователей или не становятся предметом обсуждения и теоретического осмысления. Ведь главное последствие неолитической революции – вовсе не увеличение производительности труда, а изменение повседневной вещной среды, окружающей человека, и, стало быть, смена всей системы мифосемантических кодов.

УДК 2-11-77:39

ББК 63.5+86.2

ISBN 978-5-9296-0767-7

© Пикалов Д. В., 2015

© ФГАОУ ВПО «Северо-Кавказский  
федеральный университет», 2015



## ПРЕДИСЛОВИЕ

Термин «неолитическая революция» был впервые использован основоположником антропологического неозволюционизма Гордоном Чайлдом, который рассматривал все развитие цивилизации как следствие двух событий, названных им революциями по аналогии с промышленной революцией. По его мнению, первая – неолитическая революция – сделала возможным производящее хозяйство (приручение и разведение домашних животных, земледелие) и распространение оседлых сельских общин. Вторая – урбанистическая революция – непосредственно связана с возникновением городов, цивилизаций и государственных институтов как таковых.

Неолитическая революция, по Г. Чайлду, «трансформировала человеческую экономику, дала человеку контроль над его собственным запасом продовольствия», создав тем самым условия возникновения цивилизации. Поскольку понятие «промышленная революция» к середине XX в. уже стало общепринятым, то и термин «неолитическая революция» быстро завоевал популярность. Другие варианты названий этого исторического события (например, революция в производстве пищи, земледельческая революция) не получили поддержки специалистов.

Сам Г. Чайлд считал главным содержанием неолитической революции переход от присваивающего хозяйства (*охота, собирательство, рыболовство*) к производящему хозяйству (*земледелие и скотоводство*). Ранее люди забирали у природы ее дары (*дикорастущие съедобные растения, зверей, рыбу*), теперь же они начали производить то, чего в природе до них не было (*производить селекцию культурных растений, выводить новые породы скота*). Именно эта смена основных видов производственной деятельности привела, по мнению Г. Чайлда, к развитию социальной дифференциации, археологическими показателями которой являются монументальная архитектура, иерархия поселений и развитое искусство.

Действительно, резко изменился темп роста народонаселения. Весьма показательны здесь материалы некоторых специальных демографических исследований. Американский биолог Эдуард Дивей, широко используя археологические и этнографические данные, попытался ориентировочно определить численность и плотность населения ойкумены до перехода к производящим формам хозяйства и в период неолитической революции. Он пришёл к заключению: если раньше на протяжении



десятков тысячелетий темп роста народонаселения был весьма незначительным, то примерно за одно тысячелетие неолитической революции население ойкумены возросло более чем в 16 раз, превысив 80 млн человек, а плотность его в древнейших очагах возросла в 2,5 раза и достигла 1 человека на 1 км<sup>2</sup>. Рост численности и плотности был непосредственным результатом перехода к производящему хозяйству<sup>1</sup>.

В качестве причины неолитической революции Г. Чайлд указывал климатический фактор и связывал экономические перемены к изменениям климата в конце ледникового периода, которые сопровождались засухой и миграциями людей и животных в оазисы, где и происходило одомашнивание как животных, так и растений. Жизнь в оазисах заставляла человека бережней относиться к природным ресурсам, заботиться об их воспроизведении. Он стал воздерживаться от охоты на стельных самок и детёнышей, затем стал подкармливать их во время засух. Нехватка мясной пищи побуждала жителя оазисов обратить больше внимания на собирание растительных продуктов, что, в конце концов, привело к одомашниванию (доместикации, как говорят учёные) растений – злаковых и бобовых.

Эти идеи, получившие в науке название теории оазисов, в настоящее время не получают подтверждения, так как ледниковый период закончился раньше, и предполагаемые климатические изменения относятся к другой эпохе. Тщательные палеоклиматические и палеоботанические исследования 1940–1950-х годов показали, что на переднем Востоке в XII–VIII тысячелетиях до н. э., климат существенно не менялся, и потому никаких особых оазисов, где бы протекала неолитическая революция, просто не существовало. Кроме того, самостоятельные очаги протонеолитических культур археологи обнаружили далеко за пределами Переднего Востока: в долине Дуная (Лепеньски Вир), в Индокитае (Хоа Бинь), в Японии (Дзёмон), на островах Малайского архипелага, в Перу и Мезоамерике. Климатические условия в этих районах были различны, а признаки перехода от палеолита к неолиту во многом были сходны.

Вместе с тем с эпохи неолита заметна неравномерность дальнейшего развития различных районов ойкумены. Ведь переход к производящему хозяйству был возможен лишь там, где имелся необходимый для этого процесса природный фон, т. е. в центрах распространения диких предков культурных растений и домашних животных. Определение

<sup>1</sup> Мерперт Н. Я. Неолитическая революция и ее памятники // Предисловие к кн. Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. – М., 1982. С. 5.



этих центров и выявление их роли в истории человечества в большой мере связано с исследованиями Н. И. Вавилова. Великий биолог выделил ряд центров происхождения культурных растений, бывших в то же время очагами возникновения сельскохозяйственной культуры. Пять таких центров были намечены им в горных тропических и субтропических областях Старого Света – от Балкан до Юго-Восточной Азии, два – в подобных же областях Южной Мексики и Перу<sup>1</sup>. Дальнейшие исследования полностью подтвердили как общие выводы Н. И. Вавилова, так и выделение им конкретных раннеземледельческих очагов.

Среди последних особое внимание учёных заслуженно привлекает Юго-западноазиатский очаг, охватывавший предгорья и речные долины Палестины, Ливана, Сирии, Южной Турции, Северной Месопотамии и уходящий далее на восток, в области Ирана и юга Средней Азии. С этим очагом связано происхождение важнейшей из сельскохозяйственных культур – пшеницы – и одомашнивание ряда основных видов животных. Здесь сформировались древнейшие центры производящего хозяйства, а позднее первые цивилизации Старого Света. У археологов эта территория получила романтическое наименование «полумесяц плодородных земель». Именно здесь сделаны наиболее значительные открытия раннеземледельческих поселений и прослежены последовательные этапы формирования производящей экономики. Неолитическая революция привела к тому, что многократно возросли возможности человека, расширилась сфера его деятельности, одно за другим исчезли ограничения предшествующего периода.

Но в разных очагах разной была и социокультурная обстановка, в которой совершался переход к земледелию. И это тоже влияло и на темпы, и на особенности перехода. В горах Мексики и Южной Америки земледелие зародилось в среде бродячих охотников и собирателей, в Сирии и Палестине оно возникло у высокоразвитых полуседлых охотников и собирателей, а в Юго-Восточной Азии и Сахаро-Суданском регионе – среди высокоразвитых племён рыболовов. Во многих азиатских очагах становление земледелия сопровождалось одомашниванием животных, а во многих районах Нового Света (кроме Центральноандийского) за исключением собак и птиц никаких домашних животных не было вовсе<sup>2</sup>. По сути дела, неолитическая революция

<sup>1</sup> Мерперт Н. Я. Неолитическая революция и ее памятники // Предисловие к кн. Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 6.

<sup>2</sup> Шнирельман В. А. Что такое неолитическая революция? // Знание – сила. 1988. № 10. С. 43.



являла собой период экспериментов по выработке сообществом оптимальных стратегий выживания в конкретных условиях природной, социальной и информационной среды, причём как внешней, так и внутренней с точки зрения пространственной организации<sup>1</sup>. В разных очагах этот процесс происходил с разной скоростью и с неоднозначными социально-экономическими последствиями: в одних случаях социальная организация при этом существенно не менялась, в других она менялась достаточно радикально. Нечто подобное происходило и в демографической сфере: с одной стороны, появлялись условия для роста населения, а с другой, ухудшалась эпидемиологическая обстановка, и это, конечно, неблагоприятно сказывалось на здоровье древних людей, вело к большей смертности<sup>2</sup>.

Исследователи, сомневаясь в аргументах Г. Чайлда, редко отвергают саму материалистическую предпосылку неолитической революции. Для них аксиоматичным остаётся убеждение, что бытие определяет сознание, и вопрос только в том, что такое бытие – внешние обстоятельства или стремление к лучшим материальным условиям жизни. Чайлд предполагал первое. Роберт Дж. Брейдвуд из Института ориенталистики Чикагского университета – второе<sup>3</sup>. По мнению этого видного теоретика археологии, революция была результатом «утлубления культурной дифференциации и специализации человеческих сообществ»<sup>4</sup>. Стремление человека к более надёжным источникам пищи постепенно привело его к одомашниванию растений и животных. Это, в свою очередь, способствовало появлению оседлых поселений, так как теперь не человек следовал за источниками пищи, но источники пищи были им приближены к местам своего обитания. А оседлая цивилизация, быстро развиваясь, породила разделение труда, город, государство, письменность.

Но опять же, в этой теории есть слабое место – постоянные укреплённые поселения открытого типа (не в пещерах, а состоящие из специально построенных жилищ под открытым небом) предшествовали эпохе одомашнивания часто на I–III тысячи лет во многих местах Переднего Востока, на Дунае, в Японии<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Бондаренко Е. С. Информационное поле неолита Ближнего Востока // История и современность. 2006. № 2. С. 52.

<sup>2</sup> Шницерльман В. А. Там же. С. 45.

<sup>3</sup> Zubov A. B. История религий. Книга 1. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php)

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.



Совсем не обязательно, что сельскохозяйственный образ жизни непременно включал, допустим, осёдлость, а несельскохозяйственный значительную подвижность. На самом деле соотношение осёдлости и подвижности могло меняться в зависимости от местных условий и особенностей хозяйственных систем. Например, многие сборщики саго были оседлы в гораздо большей степени, чем иные подсечно-огневые земледельцы<sup>1</sup>.

Имеется немало археологических памятников, указывающих на существование постоянных поселений без всяких признаков доместикиции. Эти древние поселения как будто подтверждают мнение ряда учёных о том, что иногда постоянные поселения порождают необходимость в доместикиции, а не наоборот.

«Долгое время считали, что климатические изменения не сыграли существенной роли в формировании земледелия даже на первых этапах этого процесса. Теперь отношение к роли климатического фактора изменилось. Установлено, что в конце мезолита в результате перемены климата стали заболачиваться прибрежные районы, расширилась зона распространения бобовых и дикорастущих злаков. Использование того, что могли дать водоёмы и прибрежная растительность, особенно чётко прослеживается в мезолите Палестины (Кебара) и в натуфийской культуре. Высказано предположение, что колебания климата должны были особенно сказаться на состоянии растений в окраинных районах их распространения, что заставляло людей не только заниматься их сбором, но и стремиться поддержать их существование путем создания благоприятных для них условий. В тех же местах, где природа предоставляла в распоряжение людей гарантированный запас готовой пищи, у них отсутствовал стимул развития производящей экономики. Такие условия существовали в богатых растительностью и имеющих разнообразный животный мир тропиках и субтропиках»<sup>2</sup>.

Попытка создать синтетическую теорию неолитической революции, предпринятая Кентом Флэннери в 1970-е годы, также не может считаться до конца удачной<sup>3</sup>. По мнению этого археолога, рост населения заставлял отдельные группы людей все дальше уходить от мест, удобных для добывающей экономики, в суровые области, где только

<sup>1</sup> Шнирельман В. А. Что такое неолитическая революция? // Знание – сила. С. 39.

<sup>2</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. – М.: Наука, 1982. С. 123.

<sup>3</sup> Клейн Л. С. История археологической мысли. – Режим доступа: [http://www.archaeology.ru/ONLINE/Klejn/Klejn\\_a\\_10.html](http://www.archaeology.ru/ONLINE/Klejn/Klejn_a_10.html).



собираательством и охотой тяжело было поддерживать существование племени. Именно там, на границах ойкумены началась, по К. Флэннери, неолитическая революция. Действительно, археологи отмечают, что часто очагами культивации становятся так называемые маргинальные области – места пересечения нескольких природно-климатических зон. Однако первоначальная культивация фиксируется не только на окраинах оптимальных зон, но и в их центре (Иерихон А, Нахал-Орен II, Мюрейбит III)<sup>1</sup>. Таким образом, одним экологическим фактором никак не объяснить переход от присваивающей экономики к производящей.

Но со времён Г. Чайлда не утихают споры о том, считать ли смену хозяйственных форм в неолите революцией, или это был эволюционный процесс. С одной стороны, проблематично представить себе революцию, растянувшуюся на несколько десятков тысячелетий<sup>2</sup>, с другой стороны, те изменения, которые были осуществлены ею, породили в конечном итоге совершенно новую реальность. Нередко самую неолитическую революцию сопоставляют по степени воздействия на историю с самим фактом выделения человека из природы<sup>3</sup>. С таким положением вещей не спорят даже те учёные, которые вслед за Г. Чайлдом воспринимают неолитическую революцию только как смену хозяйственных форм, а именно присваивающих (охоты и собирательства) на производящее (скотоводство и земледелие). На наш взгляд, смена хозяйственных форм – всего лишь верхушка айсберга, под темными водами истории скрыты процессы смены и конфликта идентичности, порождённой новой мифосемантикой. Нам бы хотелось обратить внимание на такие оттенки неолитической революции, которые ускользают из поля зрения исследователей или, во всяком случае, не становятся предметом обсуждения и теоретического осмысления. Как отмечает философ А. М. Лобок: «Подлинная тайна неолита заключается в том, что он является не просто хозяйственной, не просто экономической революцией, но и революцией мировоззренческой... Главное последствие неолитической революции – вовсе не увеличение производительности труда,

<sup>1</sup> Zubov A. B. История религий. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).

<sup>2</sup> Неслучайно М. Элиаде называет неолитическую революцию «самой долгой» в истории человечества. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. – М., 2008. Т. I. С. 42.

<sup>3</sup> Ламберг-Карловский К., Саблов Дж. Древние цивилизации. Древний Восток и Мезоамерика. – М., 1992.





а изменение повседневной вещной среды, окружающей человека, и, стало быть, смена всей системы мифосемантических кодов»<sup>1</sup>.

Именно проблему зарождения и развития мифосемантических конструктов<sup>2</sup> и кодов формирования идентичности земледельца нам бы хотелось рассмотреть более внимательно. А начнём мы своё исследование с одного известного сюжета, повествующего о древнем конфликте: с библейского рассказа о двух братьях, один из которых согласно Ветхому Завету был пастухом, а другой – земледельцем.

---

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. С. 532, 567.

<sup>2</sup> Мифоконструкт – искусственное интеллектуальное построение, которое становится доминирующим фактором взаимодействия с миром. Мифоконструкт отличается от мифа тем, что оно не включает человека как своего равноправного члена в партнерские отношения с другими элементами мифа, а создается одной группой людей для воздействия на другую группу, где роли их неравнозначны.



## • Грех Каина

Библейская история о двух братьях, Каине и Авеле, до сегодняшнего дня является одной из самых странных и нелогичных легенд Ветхого Завета. Ева – жена первочеловека Адама – родила от него Каина «и сказала: приобрела я человека от Господа». После родила Авеля – «и был Авель пастырь овец, а Каин был земледелец». Далее каждый из братьев приносит в дар Богу плоды трудов своих, и Бог принимает жертву Авеля «от первородных стада своего и от тука их» и не принимает жертву Каина «от плодов земли». Объяснение Бога относительно принятия даров вообще непонятно: «...если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечёт тебя к себе, но ты господствуй над ним». Далее Каин зовёт своего брата в поле и убивает его. И тут начинается совсем непонятное. Бог пытается узнать у Каина, где его брат и, не получив вразумительного ответа, заявляет: «И сказал [Господь]: что ты сделал? голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли; и ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей; когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанником и скитальцем на земле». Каин становится изгнанником, «поселился в земле Нод, на восток от Эдема. И познал Каин жену свою; и она зачала и родила Еноха. И построил он город; и назвал город по имени сына своего: Енох»<sup>1</sup>. Т. е. после братоубийства Каин вполне нормально живёт под защитой Бога, его потомство множится и процветает.

История о Каине и Авеле оставляет больше вопросов, чем дает ответов: остаётся только догадываться, что это за недобрые дела совершает Каин, и что за грех лежит у дверей его; зачем Каин зовет Авеля именно в поле, и там его убивает, и почему Бог не знает, что случилось в этом поле; почему земля отверзла уста свои принять кровь Авеля, хотя в тексте говорится, что земля за это прокляла Каина; и что это за наказание изгнанием, такое, когда изгнанник строит город, плодит потомство и живёт припеваючи под защитой Бога? И почему имя Авеля значит «пастух», а Каина – «кузнец»?<sup>2</sup>

На все эти вопросы вразумительного ответа текст Библии не даёт. Как не дают его древние и современные толкователи Библии, ограни-

<sup>1</sup> Бытие (4, 1–24).

<sup>2</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I. С. 209.



чиваясь утверждением, что «грех Каина» – это его зависть к брату или изначальное несовершенство, вызванное грехопадением Адама и Евы. Оно и понятно, ведь, как пишет М. Дуглас: «...оскверняющий человек всегда неправ. Он либо сделал что-то не так, либо просто пересёк какую-то черту, которую нельзя было пересекать...»<sup>1</sup>.

Собственно, можно было бы и ограничиться этими объяснениями, если бы у соседей древних иудеев – египтян – не было аналогичного мифа, в котором также «злой» земледелец убивает скотовода. И если в случае с древними иудеями, которые изначально были скотоводами, и только позже, поселившись в Ханаане, перешли к земледелию<sup>2</sup>, сюжет о «плохом земледельце» и «хорошем скотоводе» ещё можно как-то разумно объяснить, то вот аналогичный миф в земледельческой древнеегипетской культуре противоречит здравому смыслу. Но ведь «логика мифологического мышления отличается от логики реалистической»<sup>3</sup>, поэтому очень часто исследователи впадают в ошибку, пытаясь интерпретировать мифы с позиций здравого смысла.

## • Логика мифа

Ведь задачей и творцов Библии, и древнеегипетских мифов было не объяснение и упорядочение мира, а упорядочение мифов, доставшихся им с глубокой архаики. То, что создателей мифов менее всего волновал вопрос, а как на самом деле обстояли дела, совершенно естественно, поскольку их мышление является мифоцентристским.

В то же время нужно обязательно пояснить, что мифология, особенно древнейшая мифология, чужда каких-либо элементов рациональной логики, а основана на своих собственных законах. Именно поэтому этнографы, записывающие мифы, никогда не встречались с феноменом целостной мифологической системы, в которой различные фрагменты мифологической картины, различные мифологические

<sup>1</sup> Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. – М., 2000. С. 170.

<sup>2</sup> Щедровицкий Д. В. «Дождь ранний и поздний» (ритуал вызывания дождя в Библии и его аллегорическое осмысление на рубеже античности и средневековья) // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М., 1988. С. 2007.

<sup>3</sup> Голан М. Миф и символ. – М., 1992. С. 80.



сюжеты или отрывки сюжетов сплетались бы в сколько-нибудь законченный геометрический узор, складывались в целостную систему. Это обстоятельство привело к тому, что исследователи-этнографы и фольклористы делали эту работу сами. Даже такая полная и хорошо сохранившаяся до нашего времени мифология, как греческая, была систематизирована и упорядочена не античными авторами, а европейскими учёными (Р. Грейвс, А. А. Тахо-Годи, Н. А. Кун и др.). Вместе с тем, тот факт, что сами древние греки, судя по всему, не только не имели никакой целостной (*целостной в нашем понимании*) мифологической картины, но и не испытывали нужды в какой бы то ни было ее систематизации, оставался без объяснения. Что тогда говорить о культурах стоящих на более низком уровне развития?

Вот как, к примеру, описывал трудности сбора мифов у папуасов маринд-аним П. Вирц: «...Лишь немногие островитяне умеют рассказывать. Некоторые знают много мифов, но изложить их не могут. Их рассказ представляет обычно какой-то фрагмент без начала и конца, и бывает иногда весьма нелегко понять, о чем идёт речь, особенно вначале. Однако со временем я заметил, что во всей области, населённой маринд-аним, большинство мифов рассказывается одинаково, с незначительными отклонениями... Дело, следовательно, было лишь за тем, чтобы записать в разных местах рассказы как можно большего числа информантов. Получив, таким образом, общее представление обо всем материале, можно было дополнить фрагменты отдельных мифов другими. Это был единственно возможный путь. Каждый рассказчик, как правило, начинает своё повествование с того, что ему в данный момент пришло на ум. Чаще всего бывает, сразу даже трудно уловить какой бы то ни было смысл, какую-то последовательность. Но некоторое время спустя, удастся опять услышать фрагмент того же мифа. Так составляешь о нем все более и более полное представление, и можешь уже сам выяснить недостающие частности, задавая вопросы. (...) Встретить островитянина, который знал бы целый миф с начала и до конца, удавалось редко. К тому же у многих мифов и нет начала. Они представляют собой, скорее, продолжение, соединяются, переплетаются, переходят один в другой. Как правило, каждый предпочитает рассказывать лишь те мифы, которые ему наиболее близки, т. е. относятся к кругу его тотемно-мифологического родства»<sup>1</sup>.

Любопытно, что многим собирателям мифов, похоже, просто не приходило в голову, что фрагментарность мифа, его отрывочность и

<sup>1</sup> Вирц П. Мифы и предания папуасов маринд-аним. – М., 1981. С. 25–26.



несвязность – это не досадное недоразумение, а, так сказать, фундаментальный факт, свидетельствующий об очень существенной черте бытования мифа в первобытном социуме. Движимые лучшими побуждениями, этнографы стыковали друг с другом различные фрагменты «одного и того же мифа», пытаясь реконструировать картину этого мифа как целостную и последовательную. П. Вирц и Г. Неверман честно признаются, что их книжные тексты не являются буквальными воспроизведениями слышанного ими. «Маринд-аним далеко не всегда рассказывали мифы в полном виде, не обязательно передавали их как цельные нарративы: нередко какие-то мотивы и эпизоды, мифологические образы и реминисценции всплывали в разговорах, обнаруживались в составах ритуалов, вспоминались в связи с какими-либо предметами и т. д. Наблюдателям приходилось подчас самим восстанавливать рассказ как целое, объединять отдельные эпизоды и т. д.»<sup>1</sup>. Но ведь реальное существование мифа в первобытном обществе не имело подобия целостности, так как мифы представляют собой особую форму бытования семантических полей предметов и явлений окружающего человека мира. Но вот с какой стати эти семантические поля должны быть каким-то образом упорядочены?

Философ А. М. Лобок<sup>2</sup> обратил внимание на одну особенность, замеченную П. Вирцем: оказывается, можно «знать много мифов, но не уметь их изложить». Важное наблюдение, подчёркивающее то принципиальное обстоятельство, что мифы по своей сути не есть рассказы, не есть повествования; а есть нечто существенно другое. Иначе, как можно знать миф, но не уметь его рассказать? Это, кстати, то обстоятельство, на которое обращали внимание многие этнографы: миф в первобытном обществе – не повествование, не рассказ, а особый способ бытования сознания человека, прежде всего. Но что это за бытование сознания? В своей исходной ипостаси миф – это всего лишь размытое смысловое поле предмета, которое еще только должно когда-нибудь превратиться в рассказ. Иррациональность мифа станет более понятна, «если мы вспомним, что древние не удовлетворялись простым пересказом своих мифов... Они драматизировали мифы, видя в них особую силу, эффективность которой можно было повысить декламацией»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Вирц П. Мифы и предания папуасов маринд-аним. С. 17.

<sup>2</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. – С. 127.

<sup>3</sup> Там же. С. 127–130.

<sup>4</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. – СПб., 2001. С. 13.



И вот наступает такой момент в истории народа, когда возникает необходимость письменно зафиксировать многообразие этих смысловых полей, собрать множество рассказов в подобие единого текста. И авторы Ветхого Завета или древнеегипетские жрецы сталкиваются с теми же проблемами, которые позже преодолевал П. Вирц и другие этнографы XIX–XX веков, т. е. с фрагментарностью, разрозненностью и несистематичностью повествования. Но так как создатели Ветхого Завета, как и древнеегипетские жрецы, были сами носителями мифологического сознания, то они не пытались, в отличие от этнографов XIX–XX веков, «дополнить фрагменты отдельных мифов другими», а приводили их, как говорят, из первых рук. И их совершенно не смущала нелогичность и определённая бессвязность их повествования.

Но наша с вами задача ещё более трудна. Ведь основная проблема исследователя мифов и ритуалов состоит в том, что степень адекватности образа и объекта определяется уровнем знаний и вырабатывается в процессе познания, иначе, возможности восприятия, следовательно, и объяснения ограничены в воспринимаемом объекте. Отсюда восприятие зависит от навыков и опыта воспринимающего – от того, что он знает об объекте и субъекте. Поскольку любой объект находится в определённом контексте, современнику этого объекта не требовалось «подсказок», в контексте не существовало неизвестных моментов. Наши же возможности ограничены при попытке проникнуть в существо объекта, «неразборчиво написанных слов». Восстановление разрушенных схем и связей внутри закодированной структуры прошлого требует и воссоздания единого целого из отдельных разрозненных «заметок»<sup>1</sup>.

Сейчас уже не выяснить, были ли для создателей Ветхого Завета понятны ответы на вопросы, заданные нами, или же к моменту создания ветхозаветных текстов истинный смысл легенды был уже частично утрачен и именно с этим связана ее туманность и нелогичность.

Но мы попробуем дать ответы на поставленные вопросы, апеллируя к данным мифологии, этнографии и археологии, даже несмотря на то, что естественная многомерность, множественность и неоднозначность толкований мифосемантики делает ряд наших выводов гипотетичными. К этому стоит добавить ещё известное положение о том, что сама реконструкция не может быть абсолютной (окончательной), и почти во всех случаях исследователь вынужден говорить о степени

---

<sup>1</sup> Пяткин Б. Н. Представления древних людей о пространстве и времени по курганным надгробным сооружениям // Скифо-сибирский мир. – Новосибирск, 1987. С. 32–33.



реконструкции (или степени реконструируемого материала), о том или ином приближении к предполагаемому объекту, которое оказывается различным в зависимости от аспектов его рассмотрения.

## • «Плохой» земледельец и «хороший» скотовод:

### *египетский вариант*

Основополагающим мифоконструктом Древнего Египта было предание об Осирисе и Изиде. Уже в додинастический период (начало IV тысячелетия до н. э.) фиксируются определённые религиозные традиции, связанные с культом Осириса.

Заметим, что наиболее полной версией мифа об Осирисе является та, что изложена Плутархом (II век) в его трактате «Об Осирисе и Исиде»<sup>1</sup>. В самих египетских текстах упоминаются лишь отдельные эпизоды, что лишний раз подтверждает нашу идею об отсутствии целостного повествования, характерного для мифов древности. Несмотря на определённые разночтения и противоречия, которые могут быть следствием «соперничества» или синкретизации различных мифологических элементов, центральный миф, сложившийся после окончательной победы Осириса, легко поддаётся реконструкции. Согласно всем преданиям, Осирис был легендарным царём, чьё правление в Египте славилось мощью и справедливостью. По преданиям именно Осирис установил справедливые законы и был истинным судьёй для людей. Благодаря ему, на всей земле Египта установился длительный мир.

Плутарх пишет: «Но тайная смута против благодетельного и доброго Осириса все же возникла; ее возглавил родной брат Осириса Тифон, завидовавший его авторитету и популярности. Однажды Тифон (Сетх) и 72 его единомышленника устроили вернувшемуся из очередного странствия Осирису торжественную встречу.

Было объявлено, что великолепный, очень ценной работы сундук достанется тому, кому он придётся по росту. Желаящие получить подарок ложились в сундук, но он не приходился им по росту. Но вот в него лег Осирис, и, ко всеобщему изумлению, сундук оказался как бы

<sup>1</sup> Плутарх. Об Исиде и Осирисе // Вестник древней истории. 1977. № 4. С. 231–249.



специально сделанным для него (сундук и в самом деле был изготовлен по росту Осириса). Тифон (Сетх) и его шайка злодеев немедленно захлопнули крышку, забили её гвоздями, и по Танитскому рукаву Нила спустили сундук с Осирисом в море.

Море выбросило сундук на берегу финикийского города Библа, и здесь произошло чудо: из сундука выросло вдруг великолепное дерево, скрыв его своими корнями. Прибывшая Исида освободила сундук с останками Осириса от корней и доставила его в Дельту, укрыв в болотах близ города Буто, где находился сын Осириса Хор.

Но неугомонный и злобный Тифон (Сетх) добрался и сюда. Он извлёк из сундука тело Осириса и рассёк его на 14 частей, которые разбросал по всему Египту. Неутешная Исида разыскала все части тела мужа, за исключением фаллоса, проглоченного нильской рыбой. Каждую часть тела она хоронила там, где находила её – отсюда множество погребений Осириса по всему Египту»<sup>1</sup>.

Жене Осириса Исиде, «великой волшебнице», удалось забеременеть от мёртвого Осириса. Похоронив его тело, она бежала в Дельту; там, скрывшись в зарослях папируса, она родила сына Гора. Когда Гор вырос, он сначала заставил богов «Девятки» признать свои права, а затем напал на своего дядю.

Сначала Сету удалось вырвать у Гора один глаз, но борьба завершилась победой Гора. Он вернул свой глаз и передал его Осирису. Так Осирис снова ожил. После своей победы Гор спускается в страну мёртвых и объявляет добрую весть: признанный законным наследником своего отца, он коронован на царство. Таким образом, он «пробуждает» Осириса. Как говорят тексты, «приводит его душу в движение».

Возникает резонный вопрос: где тут «плохой» земледелец и «хороший» скотовод? В чем сходство с библейским рассказом о Каине и Авеле, кроме мотива братоубийства? К моменту фиксации мифа Плутархом эта связь Осириса и Сета со скотоводством и земледелием уже была оттеснена другими семантическими смыслами. Но кое-что осталось. Сет – хтоническое божество (металлы считались костями Сета), изначально он был лишён негативных черт, муж плодородной земли вокруг Нила (Небт-хет/Нефтис), покровитель мужской сексуальной силы и, вполне вероятно, плодородия, поэтому при гиксосах<sup>2</sup> он отождествлялся с Ваалом – общесемитским богом плодородия. Однако

<sup>1</sup> Плутарх. Об Исиде и Осирисе // Вестник древней истории. С. 235–246.

<sup>2</sup> Манефон переводит слово «гиксосы» как «цари-пастухи» или «пленники-пастухи», последнее подтверждается египетским «добыча», «пленник».





после вторжения гиксосов отношение египтян к иностранцам можно охарактеризовать как ксенофобию<sup>1</sup>, и, в конечном счёте, Сет как главное божество гиксосов стал воплощать все, что египтяне не любили в иностранных правителях, и таким образом он постепенно поглощал личности всех предыдущих злых богов, особенно Апопа.

Древнеегипетский Сет, как и древнегреческий Тифон, изображались черными, что собственно и позволило Плутарху использовать имя греческого хтонического божества в качестве замены собственно египетского. А. Голан пишет: «Вероятнее всего, чёрное было приписано Богу земли потому, что он обитал в подземелье, где господствует мрак, темнота, чернота... Да и сама земля чёрная. О том, что в архаических представлениях «чёрное» ассоциировалось не со злом, а с темнотой подземелья, может свидетельствовать, например, хеттское выражение «чёрная земля», которое обозначало мифический подземный мир. Чёрный цвет стал символом смерти и зла потому, что они считались исходящими от смертоносного божества, обитающего в темноте, в глубинах земли»<sup>2</sup>.

Вполне вероятно, функции плодородия Сета во времена Среднего Царства были перенесены на Осириса, который становится покровителем земледелия и царём загробного мира. Именно тогда появляются представления о том, что Осирис научил людей пахать землю, сеять зерно, собирать урожай. Так же он научил людей молотить зерно, делать муку, культивировать фруктовые деревья, укреплять виноградную лозу, собирать фрукты. А Сет соответственно теряет свои связи с земледелием, плодородием и царской властью<sup>3</sup>, и становится злым божеством кочевников гиксосов. Именно поэтому со времен Среднего царства его начинают ассоциировать с войной, различными бедствиями и кочевниками.

---

<sup>1</sup> Освобождение сопровождал рост национализма и ксенофобии. Потребовалось, по меньшей мере, столетие, чтобы утолить жажду мести гиксосам. Сначала властители Египта проводили карательные рейды. Но уже в 1470 г. до н. э. Тутмос III, предприняв операцию по уничтожению прежних гиксосских укреплений, положил начало серии военных кампаний в Азии. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. I. С. 133.

<sup>2</sup> Голан А. Миф и символ. С. 189.

<sup>3</sup> В период Древнего царства Сет наряду с Гором считался богом – покровителем царской власти, что отражено в «Текстах пирамид» и в титулах фараонов II династии (сочетание имён Сета и Гора означает «царь»). И даже в начале периода Нового царства имена «Сети» встречаются ещё достаточно часто; эти имена носили фараоны XIX династии: Сети, Сетнахт.



В то же время основные атрибуты власти Осириса – кнут (*нехех*) и жезл (*хека*), последний явно отголосок пастушеской жизни – посоха скотовода. Египетские фараоны также изображались с пастушеским посохом<sup>1</sup>, а само название «хека» означает «править» (*царь-пастух*). Вполне вероятно, образ Осириса-пастуха был вытеснен из сознания египтян образом Осириса-зерна<sup>2</sup>.

«Самое прямое отношение имеет к богу хлеба и предание об Осирисе, научившем людей земледелию. Рассказ же о том, что изувеченные останки бога были разбросаны по всей стране и захоронены в различных местах, можно считать аллегорией процессов сева и веяния. В пользу такого истолкования говорит предание, которое гласит, что отрезанные части тела Осириса Исида сложила в лукошко. Еще более вероятно, что это предание является отзвуком былого принесения в жертву представителя духа хлеба с последующим закапыванием частей его тела или рассеиванием его пепла в качестве полевого удобрения. Жители современной Европы, чтобы ускорить всходы, иногда разрывают на куски чучела Смерти и зарывают их в землю... Что же касается древних египтян, то принесение ими в жертву рыжеволосых людей, пепел которых рассеивали затем с помощью веялок, подтверждается авторитетом Манефона. В высшей степени знаменательным представляется также тот факт, что цари приносили эти варварские жертвы на могиле Осириса. Можно предположить, что жертвы эти представляли самого Осириса: в их лице бога каждый год убивали, разрывали на части и зарывали для того, чтобы быстрее поднялись посаженные в землю семена»<sup>3</sup>.

Вполне вероятно, что в эпоху Среднего царства мифоконструкт «жертвоприношения чужого»<sup>4</sup> (пастуха, кочевника) во благо урожая

---

<sup>1</sup> Египетские тексты называют фараона пастырем страны, пастухом Египта. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. С. 102–103.

<sup>2</sup> «Красноречивым и недвусмысленным свидетельством в пользу допущения такой связи являются набитые зерном статуэтки Осириса на могилах. Эти изображения являлись одновременно символом и орудием воскресения». Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. – М., 1983. С. 358.

<sup>3</sup> Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. С. 354–355.

<sup>4</sup> Египтяне рассматривали себя единственными реальными человеческими существами; иноземцы уподоблялись животным, и их можно было приносить в жертву. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I. С. 132.



и плодородия земли»<sup>1</sup>, был поглощён и трансформирован мифоконструктом «возрождения через смерть».

Как отмечают исследователи, причина этого – начавшийся во времена Среднего царства процесс «демократизации» культа Осириса<sup>2</sup>. Если ранее только умерший фараон становился Осирисом, то в эпоху Среднего царства утверждается идея, что «каждый скончавшийся египтянин становился богом Осирисом»<sup>3</sup>. Как отмечает М. Элиаде: «наряду с фараонами, многие заявляют о своём ритуальном участии в драме и апофеозе Осириса. Тексты, которые ранее высекались на стенах тайных камер в пирамидах, воздвигаемых для фараонов, теперь стали воспроизводиться на саркофагах знати и даже рядовых, непривилегированных членов общества»<sup>4</sup>. Теперь все египтяне могли наслаждаться вечностью на тех же условиях, которые в предыдущих периодах были доступны только фараонам. Естественно, такая демократизация культа привела к тому, что Осирис оказался в центре этических забот и религиозных надежд египтян, и, естественно, его роль в древнеегипетской религии сильно возрастает. Текст, относящийся ко времени Среднего царства, превосходно выражает возвышение Осириса как источника и основы всего творения: «Живу я или умер, я есмь Осирис, я вхожу и вновь появляюсь через вас, я распадаюсь в вас, я расту в вас... Боги живут во мне, ибо я живу и расту в зерне, которое их питает. Я покрываю землю, живу я или умер – я есмь Ячмень. Я неуничтожим. Я ввел Порядок... Я стал Властелином Порядка. Я возникаю из тела Порядка...»<sup>5</sup>. Естественно, что соперник Осириса стал наделяться демоническими чертами.

## • Гипотезы, гипотезы

Существуют и другие гипотезы. Шведский исследователь У. Лjungман<sup>6</sup> полагает, что человеческие жертвоприношения во благо урожая своими корнями уходят в Египет. Древнейшие церемонии такого рода,

<sup>1</sup> В Египте мы не встречаем образ Матери-Земли, так как божеством земли был Геб- супруг богини неба Нут.

<sup>2</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I. С. 127.

<sup>3</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии филологии. Духовные искания древнего человека. С. 141.

<sup>4</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I. С. 127.

<sup>5</sup> Там же. С. 126.

<sup>6</sup> Ljungman W. Euphrat-Rhein. – Helsinki : Suomalainen Tiedekatemia, 1979. S. 101–103.



по его мнению, можно найти среди доосирисовских ритуалов. В доисторические времена человека закатывали в папирус, отрубали ему голову, а тело либо бросали в воду, либо разрубали на куски (иногда в пруд бросали только детородный орган, а все остальное закапывали на поле). Это жертвоприношение олицетворяло ритуальную битву двух сил. В более поздней форме данного ритуала Осирис отождествлялся с обезглавленным или искалеченным человеком, упрятанным в сноп, а Сет отождествлялся с тем, кто наносил ему удар или бросал труп в воду. Принесение в жертву животного, символизирующего Сета (козу, гуся, иногда свинью или зайца), имитировало месть Осириса. Церемония устраивалась в конце жатвы (в середине мая). Считалось, что 17 июня, когда начинался разлив Нила, Исида выходила на поиски Осириса; в этот день все мужчины собирались на берегу и оплакивали убитого Бога. Возможно, торжественный проход по Нилу в лодке с огнями также был частью этого ритуала. В начале августа Исиду (обручённую с Нилом), которую олицетворял конический столб с колосьями пшеницы наверху символически оплодотворяли открытием нильских плотин, и богиня зачинала Гора, после чего бог Тот складывал вместе части тела Осириса, и последний возвращался к жизни. В честь этого события разбивались «сады Осириса»; в начале ноября устраивалось ритуальное вспахивание земли и ритуальный сев. Прорастание семян говорило о том, что Осирис ожил.

По мнению Люнгмана, эти ритуалы, в той или иной степени исполнявшиеся в Сирии, Месопотамии, Анатолии и Греции, способствовали распространению земледельческой обрядности по всему миру, причём распространялась она не только в древности, но и позже, в рамках христианства и ислама<sup>1</sup>.

Благодаря гипотезе Люнгмана, у исследований земледельческих верований и ритуалов появляются новые перспективы, однако ряд его выводов спорен. М. Элиаде поддерживал точку зрения Люнгмана на восточное происхождение человеческих жертвоприношений во благо урожая (Египет, Сирия, Месопотамия) и считал, что они развились из жертвоприношения, носившего театрализованный характер и устраиваемого с целью возрождения<sup>2</sup>. В то же время М. Элиаде отмечал: «Попытка же Люнгмана воссоздать доосирисовский ритуал не объясняет ни божественной природы Осириса, ни происхождения мифа об Осирисе. Между египетскими ритуалами жатвы и ритуалами осирисовско-

<sup>1</sup> Liungman W. Euphrat-Rhein. S. 103.

<sup>2</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999. С. 334.



го мифа различие столь же велико, как между адюльтером и «Госпожой Бовари» или «Анной Карениной». Миф, как и роман, прежде всего, представляет собой автономный акт разумного Творения»<sup>1</sup>.

В более позднюю эпоху, возможно, сам египетский погребальный ритуал стал являться повторением мифа об Осирисе. Умершего египтянина также расчленили, извлекая внутренние органы и помещая их в отдельные сосуды, для того, чтобы он, подобно Осирису, возродился в мире мёртвых<sup>2</sup>.

Но стоит вспомнить и тот факт, что Египет, как не парадоксально, очень поздно перешёл к производящему хозяйству. Как отмечают исследователи, «на сегодняшний день в долине Главного Нила, за исключением района Вади Хальфа у второго порога, почти не обнаружено человеческих стоянок периода XII–VIII тыс. до н. э.»<sup>3</sup>. Мало того, из 59 мужских, женских и детских скелетов древнейшего массового захоронения Джебель Сахаба близ Вади Хальфа (X тыс. до н. э.) свыше 40 % демонстрируют признаки насильственной смерти: каменные отщепы в черепках и костях, порезы и переломы конечностей. Это дало исследователям повод говорить о том, что на рубеже плейстоцена и голоцена население Нижней Нубии и Египта вело ожесточённую борьбу за ресурсы<sup>4</sup>. Дельта Нила X–VI тыс. до н. э. представляла собой песчаную равнину с редким растительным покровом, непригодную для земледелия и скотоводства: почвообразующие илистые наносы здесь пока не откладывались, а транспортировались рекой в море, где рассеивались и смывались прибрежными волнениями и течениями. Значительную роль при этом играл низкий базис эрозии Нила, ускорявший дельтовый сток реки: около X тыс. до н. э. уровень Средиземного моря был на 70 м ниже современного. Таким образом, почвенно-ботанические условия раннеголоценовой Дельты не благоприятствовали переходу к осёдлости и неолитическому производящему хозяйству. В Долине предварительно вырисовывается похожая социоестественная картина. Например, одна из редких раннеголоценовых стоянок в пойме Нижней Нубии, датируемая X тыс. до н. э., принадлежала палеолитическим охотникам и рыболовам и представляла собой «маленький сезонный

<sup>1</sup> *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. С. 335.

<sup>2</sup> *Ван Геннеп А.* Обряды перехода. – М.: Восточная литература, 1999. С. 143.

<sup>3</sup> *Прусаков Д. В.* О причине «позднего» перехода к неолиту и производящему хозяйству в Египте (материалы для ландшафтно-климатической реконструкции) // *История и современность.* 2005. № 2. С. 80.

<sup>4</sup> Там же. С. 80–81.



лагерь на островке суши»<sup>1</sup>. Как показали раскопки в ал-Кабе, следы человека на берегах верхнеегипетского Нила около VI тыс. до н. э. также носят непостоянный характер и, по мнению археологов, свидетельствуют преимущественно о рыболовстве на пойменном мелководье в сезон разлива, с июля по ноябрь<sup>2</sup>. В ходе потепления раннего голоцена в среднем к VIII тыс. до н. э. увлажнение климата Африки создало такие естественные условия жизни в Сахаре и Сахеле (*области саванн*) к югу от нее, которые по качеству далеко превосходили все, что могла дать людям пойма Нила.

Как отмечает Д. Б. Прусаков: «раннеголоценовые западные «пустыни» Нижней Нубии и Египта, включая оазисы, отличались богатейшим животным миром, существование которого было бы невозможно без обильной растительности, в том числе древесной. Найденные кости и наскальные рисунки указывают на носорога, бегемота, слона, жирафа, крупный и мелкий рогатый «скот», эквидов (*лошадиные*), страуса, среди которых промышляли хищники – крокодил, лев, каракал (*пустынная рысь*). На отдельных наскальных изображениях... видны «стада» в сопровождении «пастухов». К этому первобытному «пасторализму» некоторые исследователи приурочивали распространённые в бывших египетских саваннах россыпи больших тяжёлых камней с боковыми выемками или отверстием посередине, полагая, что эти «якоря» предназначались для привязывания пасущегося одомашненного скота... Очевидно, избыток пищи, образовавшийся в пустынях Северо-Восточной Африки с превращением их по окончании ледниковой эпохи в цветущие саванны, обусловил устойчивое предпочтение обитателями раннеголоценового Египта охоты и собирательства в Сахаре трудоемкому освоению неприветливой малопродуктивной долины Нила»<sup>3</sup>.

В конце VI тыс. до н. э. климат становится всё более сухим и жарким; саванны исчезали, превращаясь в пустыни. При этом долина Нила была, в сущности, единственным гигантским оазисом, куда были вынуждены переселяться многочисленные племена охотников и пастухов Сахары. Но не только изменения климата вызвали экологический кризис в Северной Африке. Существенную роль в этом сыграл и человек. Крупнейшим экологическим результатом неолитического

<sup>1</sup> Прусаков Д. Б. О причине «позднего» перехода к неолиту и производящему хозяйству в Египте. С. 81.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Прусаков Д. Б. О причине «позднего» перехода к неолиту и производящему хозяйству в Египте. С. 83–84.



скотоводства стало возникновение пустыни Сахара. Человек перевыпасом стад крупного рогатого скота и овец превратил саванну в пустыню<sup>1</sup>. Начавшееся тогда переселение жителей пустыни с их главной ценностью – скотом – в сторону единственного оазиса и привело к заселению долины Нила.

То есть племена, заселявшие дельту Нила, как и древние евреи, были преимущественно скотоводами. Тогда нечего удивляться, что в мифологии древних египтян появляется сюжет о «хорошем» пастухе и «плохом» земледельце.

К примеру, в шумерской мифологии нет столь драматического противостояния между скотоводами и земледельцами, хотя сам сюжет о конфликте идентичностей встречается не раз. Сыновья одного из главных богов шумеро-аккадского пантеона Энлиля – Энтен и Эмеш, один из которых пастух, а другой земледelec. Между братьями разгорелся спор, во время которого Эмеш заявил, что Энтен недостоин звания «земледельца богов», и после этого оба брата отправились со своими жалобами к Энлилю. Тот разрешает спор в пользу земледельца:

*«Воды, приносящие жизнь всем странам, поручены Энтену,  
Земледельцу богов, который производит всё.*

*Эмеш, сын мой, как же ты можешь сравнивать себя с твоим братом Энтенем!»<sup>2</sup>.*

«Так благополучно и мирно разрешился спор между двумя братьями, спор, который в значительно более молодой библейской притче о Каине и Авеле принял совершенно иной оборот: там вопрос о первенстве решила смерть. Как подчёркивают исследователи, общность мотивов в шумерском и древнееврейском преданиях не подлежит сомнению. В обоих притчах мы сталкиваемся с отголосками чрезвычайно знаменательного процесса – процесса вытеснения скотоводческого хозяйства земледелием, с конкурентной борьбой между пастухами и землепашцами за более высокое общественное и политическое положение»<sup>3</sup>. О причинах конфликта идентичности пастуха и земледельца можно поспорить с М. Белицким, и далее мы ещё неоднократно вернёмся к этому. Пока лишь отметим общую тенденцию, присутствующую в мифологии иудеев, египтян и шумеров.

<sup>1</sup> Воронцов Н. Н. Экологические кризисы в истории человечества. – Режим доступа: <http://www.pereplet.ru/obrazovanie/stsoros/855.html>.

<sup>2</sup> Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. – Режим доступа: [http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/133285/52/Belickiii\\_-\\_Shumery.\\_Zabytyii\\_mir.html](http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/133285/52/Belickiii_-_Shumery._Zabytyii_mir.html).

<sup>3</sup> Там же.





Другой шумерский миф «На Горе Небес и Земли» рассказывает о споре Лахар-Овцы и Ашнан-Зерна. Боги Энлиль и Энки вмешиваются в спор и выносят окончательное решение – победила богиня зерна<sup>1</sup>. Этот же сюжет мы видим еще в одном шумерском мифе «Сватовство Инанны», чьей руки добиваются бог пастухов Думузи и бог земледелия Энкимду. Инанна, в конце концов, останавливает свой выбор на Думузи и история заканчивается примирением сторон<sup>2</sup>.

Необходимо ещё отметить, что в шумерской мифологии древний человек, прежде чем принять облик цивилизованного земледельца, изображается бродячим скотоводом, а до того – охотником. Соответствующие сцены господствуют в месопотамской глиптике конца IV тыс. до н. э.<sup>3</sup>

Такая необычная для традиционных культур «толерантность», характерная для Шумера, вполне вероятно связана с особенностями формирования этноса, сформировавшегося из собственно шумеров и восточных семитов-скотоводов (аккадцев), в конце концов, полностью ассимилировавших шумеров. Если египтяне и евреи воспринимали себя единственными реальными человеческими существами, а иноземцев (чужих) считали за животных, то среди шумерского этноса с его подобиями ассирийцев, аккадцев и «приморцев» (*аккадизированных шумеров крайнего Юга Двуречья*), а также смешанным земледельческо-скотоводческим типом хозяйствования, не было столь жёсткого противопоставления.

## • Курганный герой

Мы же вернёмся к истории о Каине и Авеле и начнем рассматривать ее с конца: изгнанный Каин *«поселился в земле Нод, на восток от Эдема. И познал Каин жену свою; и она зачала и родила Еноха. И построил он город; и назвал город по имени сына своего: Енох»*<sup>4</sup>. Нигде ранее в Ветхом Завете не говорится о городах, и получается, что изгнанник Каин – первый человек создавший Цивилизацию. Ни Адам с Евой,

<sup>1</sup> От начала начал. Антология шумерской поэзии. – СПб., 1997. С. 74–79.

<sup>2</sup> Там же. С. 127–131.

<sup>3</sup> Афанасьева В. К. Мифология и эпос в шумерской глиптике: автореф. канд. дисс. – Л., 1965. С. 8–9.

<sup>4</sup> Бытие (4, 16–17).





ни Авель, а именно убийца и грешник Каин выступает как культурный герой<sup>1</sup>, создавая знакомый нам мир: «... и построил он город».

«Культурный герой часто является одним из братьев (например, Кват, Тагаро, Мауи в Океании), причём братьев может быть много, но из их числа выделяются двое, обычно соперничающие и враждующие между собой (у ирокезов Иоскеха и Тавискарон, у меланезийцев-гуанатунна То Кабинана и То Карвуу и многие другие), реже помогающие друг другу («мальчик из вигвама» и «мальчик из кустарника» в южной части Северной Америки). Такие близнецы часто являются фратриальными предками. Согласно концепции советских этнографов А. М. Золотарёва и С. П. Толстова, культурные герои-близнецы, как и некоторые другие близнечные пары в мифологии (Ашвины, Диоскуры, Ромул и Рем и др.), восходят к повсеместно существовавшей дуально-родовой организации. Отрицательный вариант культурного героя обычно немело подражает брату, положительному; например, То Карвуу, подражая То Кабинане, создаёт дурные «предметы» (смерть, акулу, гористую местность и др.); в греческой мифологии отрицательным вариантом Прометея является его брат Эпиметей»<sup>2</sup>.

Вполне возможно, что в архаических преданиях кочевников иудеев Каин выступал отрицательным вариантом культурного героя. В то же время именно Каин создаёт городскую культуру и вводит социальную организацию. Но тут следует указать, что культурный герой очень часто выступает в роли трикстера, нарушающего установленные правила. «Сочетание в одном лице серьёзного культурного героя и трикстера, вероятно, объясняется не только фактом широкой циклизации сюжетов вокруг популярных фольклорных персонажей, но и тем, что действие в этих циклах отнесено ко времени до установления строгого миропорядка – к мифическому времени»<sup>3</sup>.

Культурные герои древности вообще имеют, мягко говоря, сомнительный моральный облик (шумеро-аккадский Гильгамеш, греческие Зевс, Аполлон, Прометей и даже Одиссей, океанийский Мауи и т. д.). Это подчёркивает и М. А. Лифшиц в своём труде «Мифология древняя

<sup>1</sup> Культурный герой – мифический персонаж, который добывает или впервые создаёт для людей различные предметы культуры (огонь, культурные растения, орудия труда), учит их охотничьим приёмам, ремёслам, искусствам, вводит определённую социальную организацию, брачные правила, магические предписания, ритуалы и праздники. Мифы народов мира. В 2 т. Т. II. – М., 1992. С. 25.

<sup>2</sup> Мифы народов мира. Т. II. С. 26.

<sup>3</sup> Там же. С. 27.



и современная»: «Мифические существа, боги и герои, благодетели человеческого рода повсюду совершают деяния злые, тиранические или постыдные с точки зрения людей... Всей своей властью гарантируя моральное поведение простых смертных, сами они живут ...в атмосфере постоянных нарушений нравственного порядка»<sup>1</sup>.

Это же отмечает и А. М. Лобок: «То, что миф является, как бы это помягче выразиться, этически странным образованием, превосходно известно исследователям первобытной мифологии. Возьмём ли мы мифы, обработанные письменной традицией и дошедшие до нас из глубины веков в напоминание об образе мысли, господствовавшем в Древней Месопотамии, Древнем Египте, Древней Греции или Древней Индии, или же мы обратимся к мифоритуальной традиции, выражающей культурную самобытность современных аборигенов, возможно, первое, что бросится в глаза, это своего рода этическая неумяняемость действующих в них героев. И это странно, если исходить из того, что именно в мифе укореняются нормы социального порядка, и миф является высшей социально-этической реальностью древних обществ»<sup>2</sup>.

Возьмём, к примеру, деяния греческого Зевса: повелитель Олимпа насилует собственную мать богиню Гею, свержает отца, хитростью соблазняет и женится на родной сестре Гере и практически сразу начинает изменять ей, творит всяческие беззакония и в то же время остаётся верховным божеством, хранителем мира и порядка<sup>3</sup>. И эти деяния Зевса мало отличаются от походов других античных божеств и героев мифов, которые крадут, лгут, прелюбодействуют и убивают. Аполлон – бог гармонии, искусств и исцеления, основатель и строитель городов, родоначальник племён, но его стрелы несут смерть людям без всякого повода. Вместе с сестрой Артемидой они убивают детей и стариков, а в музыкальном состязании с сатиром Марсием Аполлон, разгневанный его дерзостью, сдирает с него кожу. Пенорожденная Афродита – богиня плодородия, вечной весны и жизни – изменяет мужу Гефесту с братом Аресом. Артемиды – богиня охоты, девственница и защитница целомудрия – требует человеческих жертв (Ифигении, дочери царя Агамемнона), безжалостно убивает нимфу Каллисто, охотника Ориона, превращает в оленя Актеона, которого в таком облике растерзали собственные псы. И ведь эти примеры девиантного поведения взяты из мифологии не папуасов маринд-аним,

<sup>1</sup> Лифшиц М. А. Мифология древняя и современная. – М., 1980. С. 63–64.

<sup>2</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 260.

<sup>3</sup> Грейвс Р. Мифы Древней Греции. – М., 1992. С. 37.



а древних греков, заложивших основы европейской цивилизации и культуры. Боги и герои в мифах нарушают те самые нормы и правила, которые сами же установили, и безоговорочное исполнение которых требовалось от их потомков. В этом и заключается один из главных этических парадоксов мифов<sup>1</sup>.

«Можно с уверенностью утверждать, что нет такого грязного и асоциального поступка (убийство, инцест, осквернение святынь), который бы не совершался героями мифологических сюжетов. Причем такого рода поступки – это, отнюдь, не периферия... мифов. Они составляют основную канву мифологических сюжетов. Все, что только можно придумать самого грязного и асоциального, в мифе конденсируется и самым настойчивым образом подчёркивается. А в результате мифы оказываются удивительно концентрированным средоточием садизма, психической невменяемости и всяческих сексуальных патологий. И, что самое важное, настойчиво демонстрируют эти формы отклоняющегося социального поведения не какие-то враги рода человеческого, не злодеи и негодяи, а... САМИ БОГИ, основатели космического порядка, тотемные предки человеческого рода, а так же культурные герои»<sup>2</sup>.

Но в этом «средоточии садизма, психической невменяемости и всяческих сексуальных патологий» кроется один из самых удивительных психолого-педагогических аспектов мифа. Ведь «в первобытном обществе миф – это не просто устный рассказ, созданный для улады слуха, но сложное ритуализованное действо, которое разыгрывают на протяжении многих дней и недель (а иногда на протяжении месяцев) все взрослые члены общества. Главные герои архаических мифов – это тотемные предки человека, ведущие подчёркнуто асоциальный образ жизни. Но что интересно: в процессе отправления мифологического ритуала взрослые члены племени как бы идентифицируются со своими тотемными предками, и в их обличье проживают странную, запрещённую жизнь. По сути дела, они вживаются в кровавые и мутные фантазии своего подсознания, осуществляя самые изощрённые ритуализованные убийства или вступая в кровосмесительные половые связи – с матерью и отцом, братьями и сёстрами – и, тем самым... психологически освобождаются от подсознательного груза этих фантазий. Следовательно, миф – это ни в коем случае не руководство к действию.

<sup>1</sup> Пикалов Д. В. Социально-моральное регулирование в мифах // Облики современной морали. – М., 2009. С. 58–60.

<sup>2</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 261.



Он находится в совершенно иных, гораздо более сложных взаимоотношениях с человеческой повседневностью. Снова обратимся за примером из детства. Когда пятилетний ребёнок бегает по комнатам, таращит глаза и грозно кричит: «Я страшный Волк, я сейчас всех съем!» – это менее всего означает, что он репетирует роль будущего садиста и убийцы. Совсем наоборот: он отыгрывает агрессию внешнего мира через игровую идентификацию с образом того, кто в его детском мифологическом сознании является агрессором по преимуществу. И это имеет огромное значение для освобождения от потенциала агрессивности. Чем в большей степени агрессивен окружающий ребёнка мир, тем в большей степени он пытается освободиться от своего страха через игровую идентификацию с мифологическим образом агрессора. И та же схема наоборотного управления поведением работает в мифологическом сознании первобытного человека. Когда первобытные люди снова и снова ритуально проигрывают свои кровавые и мутные фантазии, они отнюдь не становятся рабами и заложниками этих фантазий, наоборот, производят своеобразный акт психологического самоочищения в соответствии с некоей максимой, которую можно сформулировать примерно следующим образом: «Что позволено Тотему, то не позволено простому смертному». Принцип, который уже в эллинской культуре был переформулирован в знаменитое: QUOD LICET IOVI, NON LICET BOVI – Что позволено Юпитеру, то не позволено быку»<sup>1</sup>.

Мифы и ритуалы о брате, убивающем брата, у иудеев и египтян вводили жёсткий запрет на аналогичные деяния в обществе. Вся эта кровавая и аморальная вакханалия в мифах служит одной важной цели. Ведь «миф регламентирует и регулирует социальную жизнь человека не прямым предписанием «делай так, как я!», а предписанием наоборотным: «Я тебе запрещаю в повседневной жизни действовать по моему образу и подобию!». Но почему регулятивы мифа настолько сложны? Зачем им иметь такой – перевёрнутый – характер? Не легче ли было бы ограничиться прямыми запретами и предписаниями: «делай так-то!», «не делай того-то!»? Пожалуй, ключ к этой загадке лежит в области педагогики. Известно, что прямые указания лишают человека права на свободу и делают его рабом внешней регламентации. И если педагог огораживает своего воспитанника частоколом прямых предписаний и указаний, то он неизбежно провоцирует андеграундное поведение своего воспитанника... Это вообще можно рассматривать

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 262–263.



как главное педагогическое изобретение мифа: он осуществляет социально-моральную регуляцию не путём прямых указаний и прямых запретов, а путём весьма специфического – наоборотного – регулирования. Вместо того чтобы подробно и в деталях расписать, КАК НАДО строить социальные взаимоотношения, миф подробно и детально расписывает образцы того, КАК НЕ НАДО их строить. И не просто расписывает на словах, а заставляет человека этот свой странный сценарий запретного разыграть в лицах. И тем самым... ввести жёсткий запрет на исполнение этого сценария в повседневной жизни<sup>1</sup>.

В этом и заключается один из главных этических парадоксов мифа. Миф подробно и наглядно показывает не то, что делать нужно, а то, что делать не нужно. По сути, миф является моделью поведения наоборот. Он очень подробно раскрывает все стороны аморального и запретного, с точки зрения носителя данного мифа, поведения. Причём не только показывает аморальное, но и предупреждает, что так делать нельзя. И, если кару за совершенные, к примеру греческими богами, поступки, нередко несут их потомки (Геракл расплачивается за грехи отца), то уже персонажи героического эпоса сами несут наказания за свои деяния (Медея, предавшая родину, отца, участвовавшая в убийстве брата, в конце концов, брошена Ясоном, убивает своих детей, будущую невесту и тестя Ясона).

Сам сюжет мифа может быть обозначен триадой: герой – аморальный поступок (преступление) – наказание за него. Это касается как героического цикла, так и цикла о богах: двоюродный брат Зевса – Прометей – прикован к скале и страдает, потому что украл огонь у богов и нарушил установленный порядок вещей; супруга Зевса – Гера, уставшая от его бесконечных любовных походов, возглавляет заговор с целью свержения громовержца, и лишь вмешательство в последний момент сторукого Бриарея спасает правителя Олимпа.

«Входя в пространство мифа и идентифицируя себя (игровым образом) со своим тотемным предком, человек архаических сообществ отыгрывал комплексы, страхи и фантазии своего подсознания, перелагая их... на плечи своего Тотема (а впоследствии на плечи своего бога). И уже затем, возвращаясь из мифа обратно, в реальный мир, он все эти страхи, комплексы и фантазии оставлял в том параллельном мифологическом мире и обретал в своём повседневном существовании жёсткие запретительные линии – нельзя в обыденной жизни быть собственным Тотемом, собственным Богом: что позволено Юпитеру, то не

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 264–265.



позволено быку. И, следовательно, хаос, царящий в мифе, выступает как... условие порядка в реальной жизни»<sup>1</sup>.

Но если в мифах о богах древний грек самостоятельно должен был делать выводы об аморальности поступков небожителей, то в героическом эпосе само последующее поведение героя может нести следы морального раскаяния за совершенные проступки. Гильгамеш в начале эпоса – самолюбивый и жестокий правитель Урука, но он испытывает страдания, добывая бессмертие не столько для себя, сколько для своих соплеменников<sup>2</sup>. Царь Эдип ослепляет себя за отцеубийство и инцест. Геракл расплачивается за убийство жены и сыновей службой у трусливого Эврисфея. Ясон, нарушивший клятву, данную Медее, скитается бездомный и презираемый людьми по городам Эллады, пытается повеситься на носу корабля «Арго», но останки корабля обрушаются и давят его. Мидас, которому Дионис даровал возможность превращать все предметы в золото, лишь прикоснувшись к ним, страдая от голода и жажды, клянёт свою жадность и молит освободить его от необдуманной просьбы. В героическом цикле античных мифов не только подробно показаны аморальные поступки (как в божественном цикле), но и делаются попытки осмысления их сквозь призму существующих в обществе нравственных устоев. И если богам Олимпа в мифах не ведомы муки совести, то персонажи героического цикла осознают аморальность своих деяний и ищут искупления. Из этих ритуализированных мифодрам рождается греческий театр.

«Но это только одна из сторон поразительной эффективности педагогики мифа. Другая сторона – та, что за человеком сохраняется огромное пространство индивидуальной свободы, индивидуального выбора. Миф не навязывает какую-бы то ни было модель поведения, но ДРАЗНИТ запретной моделью, и притом предлагает человеку самому сформировать позитивную альтернативу. При этом запрет является максимально жёстким и даже жестоким. Он пугает и держит в напряжении. И потому педагогика мифа воистину сурова. Но одновременно с этим она сохраняет за человеком огромные возможности свободного выбора и даже свободного конструирования своей конкретной модели поведения»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 264.

<sup>2</sup> Литературные памятники. – М., 1960. С. 96–102.

<sup>3</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 266.



## • Порядок, вывернутый наизнанку

И вот как так получилось, что мирный земледелец Каин, труд которого менее всего связан с насилием и агрессией, убивает скотовода Авеля? Ведь убийство как способ добывания пищи и организации жизни скорее присущ именно скотоводу. *«Спустя несколько времени, Каин принёс от плодов земли дар Господу, и Авель также принёс от первородных стада своего и от тука их»*<sup>1</sup>. Не живых же животных, в самом деле, жертвовал Авель Богу? В том же Бытии далее описывается обряд жертвоприношения Авраама, которым Бог хотел испытать его: *«Авраам устроил жертвенник и разложил на нем дрова. Он связал Исаака, положил его поверх дров на жертвенник, достал нож и занёс над сыном»*<sup>2</sup>. То есть можно с полным основанием говорить, что жертвы Богу Авеля были связаны с убийством. Но в легенде о Каине и Авеле, убийцей выступает мирный земледелец. Исторический опыт показывает, что обычно насилие и агрессия исходили от скотоводческих культур. Кочевники-иудеи, скифы, сарматы, гунны, арабы, монголы воспринимали земледельческое население как добычу.

«Древние иудеи страстно желали навсегда обосноваться на плодородных равнинах. Но характерно, что они мечтали о землях, «текущих млеком и мёдом», а не о землях изобилующих урожаями, подобных тем, какие представляли себе в загробной жизни египтяне... Организованные государства древнего Ближнего Востока были земледельческими, но ценности земледельческой общины противоположны ценностям кочевого племени, а в особенности – их крайнего типа – кочевников пустыни. Уважение оседлых земледельцев к безличной власти и зависимость, принуждение, налагаемое организованным государством, означают для кочевника непереносимую нехватку личной свободы. Вечная забота земледельца обо всем, что связано с явлением произрастания, и его полная зависимость от этих явлений представляются кочевнику формой рабства. Более того, для него пустыня чиста, а картина жизни, которая в то же время есть картина гниения, отвратительна»<sup>3</sup>.

Ветхий Завет содержит массу примеров этого конфликта идентичностей кочевника и земледельца, кровавого противостояния двух ценностных систем: *«И прогневался Моисей на военачальников, тыся-*

<sup>1</sup> Бытие (3, 3–4).

<sup>2</sup> Бытие (21, 9).

<sup>3</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. С. 291.





ченачальников и стоначальников, пришедших с войны, и сказал им Моисей: [для чего] вы оставили в живых всех женщин? ...итак убейте всех детей мужского пола, и всех женщин, познавших мужа на мужеском ложе, убейте; а всех детей женского пола, которые не познали мужеского ложа, оставьте в живых для себя»<sup>1</sup>. Гнев Моисея вызвало то, что командиры после победы над мадианитянами, приказали убить только мужчин вражеского племени.

В Ханаане мы видим поголовное истребление местного населения кочевниками иудеями. При взятии Иерихона они «...предали заклятию все, что в городе, и мужей и жён, и молодых и старых, и волов, и овец, и ослов, все истребили мечом»<sup>2</sup>. Также поступили с городом Гай: «Когда Израильтяне перебили всех жителей Гая на поле, в пустыне, куда они преследовали их, и когда все они до последнего пали от острия меча, тогда все Израильтяне обратились к Гаю и поразили его острием меча. Падших в тот день мужей и жён, всех жителей Гая, было двенадцать тысяч. Иисус не опускал руки своей, которую простёр с коньём, доколе не предал заклятию всех жителей Гая; только скот и добычу города сего сыны Израиля разделили между собою, по слову Господа, которое Господь сказал Иисусу. И сожжёт Иисус Гай и обратит его в вечные развалины, в пустыню, до сего дня»<sup>3</sup>.

Как отмечает М. Элиаде, ведомая во имя Яхве война была священной. «Участвующие в ней воины освящены (*quiddes*, «освящать») и должны блюсти ритуальную чистоту. Что же касается добычи, то она «предавалась заклятию», т. е. её надлежало целиком уничтожить, принести в жертву Яхве»<sup>4</sup>. Семитский термин «заклятый» (*hèrèt*) происходит от корня, означающего «священное»<sup>5</sup>. И хотя археологи считают, что описанное в повествовании Иисуса Навина единое нашествие, было, скорее всего, серией затяжных региональных войн против конкретных ханаанских городов, в любом случае мы видим чёткую позицию кочевника пустыни по отношению к чуждому ему земледельцу. «Существует различные оценки, – пишет А. Мазар, – литературного повествования о израильском завоевании в Книге Иисуса Навина. Некоторые считают, что оно отражает реальную военную компанию. Другие рассматривают его как чисто литературное творение, причём созданное в значительно более поздний период. Тем не менее, даже эта

<sup>1</sup> Числа (31, 14–18).

<sup>2</sup> Книга Иисуса Навина (6, 20).

<sup>3</sup> Книга Иисуса Навина (8, 24–28).

<sup>4</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I. С. 229.

<sup>5</sup> Там же.





последняя точка зрения не исключает возможности отражения в рассказах отдельных исторических событий, имевших место в процессе израильского расселения»<sup>1</sup>.

С другими ханаанскими городами обошлись так же, как и с предыдущими: «И пошёл Иисус и все Израильтяне с ним из Македа к Ливне и воевал против Ливны; и предал Господь и ее в руки Израиля, [и взяли ее] и царя ее, и истребил ее Иисус мечом и все дышащее, что находилось в ней: никого не оставил в ней, кто бы уцелел [и избежал]...»<sup>2</sup>, «и предал Господь Лахис в руки Израиля, и взял он его на другой день, и поразил его мечом и все дышащее, что было в нем, [и истребил его] так, как поступил с Ливною»<sup>3</sup>, и так город за городом, пока «всю добычу городов сих и [весь] скот разграбили сыны Израилевы себе; людей же всех перебили мечом, так что истребили всех их: не оставили [из них] ни одной души»<sup>4</sup>, и не «поразил Иисус всю землю нагорную и полуденную, и низменные места и землю, лежащую у гор, и всех царей их: никого не оставил, кто уцелел бы, и все дышащее предал заклятию»<sup>5</sup>.

Судя по такой тактике, первоначально кочевники-иудеи, как и позже монголы Чингисхана, не имели намерений покорить земледельческие народы Ханаана и управлять ими. Отсюда и тактика выжженной земли, которую мы видим в Книге Иисуса Навина. Иерихон не просто был разрушен, всякая попытка восстановить его объявлялась преступлением: «...Иисус поклялся и сказал: проклят пред Господом тот, кто восставит и построит город сей Иерихон; на первенце своём он положит основание его и на младшем своем поставит врата его»<sup>6</sup>. И даже позже, когда иудеи, согласно Ветхому Завету, попали под власть филистимлян<sup>7</sup>, мы видим поведение настоящих кочевников: «И пошёл Самсон, и поймал триста лисиц, и взял факелы, и связал хвост с хвостом, и привязал по факелу между двумя хвостами; и зажгёт факелы, и пустил их на жатву Филистимскую, и выжег и копны, и нежатый хлеб, и виноградные сады, и масличные»<sup>8</sup>. Можно со всем скепсисом относиться

<sup>1</sup> Mazar A. Archaeology of the Land of the Bible, 10000-586 B.C.E. Cambridge, 1990. P. 331.

<sup>2</sup> Книга Иисуса Навина (10, 29–30).

<sup>3</sup> Там же (10, 32).

<sup>4</sup> Там же (11, 14).

<sup>5</sup> Там же (10, 29–40; 11, 5–22).

<sup>6</sup> Там же (6, 25).

<sup>7</sup> Народ, населявший приморскую часть Израиля, вероятно, пришел с острова Кафтор (Крит).

<sup>8</sup> Книга Судей (15, 4–5).



к рассказу о лисицах, несущих привязанные факелы. Но тот факт, что объектом мести Самсона стали именно «*копны и нежатый хлеб, и виноградные сады, и масличные*» крайне важен, ведь память об этих деяниях бережно хранилась и фиксировалась, а исполнитель предстаёт перед нами в образе национального героя.

Археологи фиксируют тотальное опустошение городов всей Западной Палестины в раннем бронзовом веке и резкое пресечение развития их культуры на целых три столетия. Ряд исследователей считает это следствием вторжения семитских кочевников-скотоводов. Н. Я. Мерперт отмечает связь между упадком городской цивилизации в Западной Палестине и библейскими преданиями об Иисусе Навине и разрушении иудеями ханаанских городов<sup>1</sup>.

Точно так же вели себя монголы по отношению к сельскохозяйственному населению. Презрение монголов к земледельцам было глубоким и всеобъемлющим. Люди, не носившие меча и питавшиеся тем, что росло из земли, а не мясом, были в их глазах чем-то вроде скота. Гнать в нужное место толпу крестьян было для них так же естественно, как гнать стадо коров, и обозначалось в их языке теми же терминами<sup>2</sup>. В работе Д. Уэзерфорда много раз указывается, что монголам Чингисхана был ненавистен сам уклад жизни земледельцев. Так, при захвате Северного Китая, «монголы не только планомерно сжигали города, но также затрачивали много времени и труда на разрушение ирригационных систем, что приводило к полному запустению больших территорий»<sup>3</sup>. Кочевники Чингисхана «приходили не для того, чтобы завоевывать и управлять, а для того, чтобы убивать, разрушать и грабить...»<sup>4</sup>, – отмечает Уильям Дюрант в своей многотомной «Истории цивилизации». Монголы «не только сравнивали с землёй города и разрушали замки, но также вырубали виноградники, сжигали сады, вытаптывали поля»<sup>5</sup>. Действия, по сути, ни чем не отличающиеся от тех, что мы видим у библейских Самсона или Иисуса Навина.

«Здесь мы вплотную подошли к осознанию – обнаружению – важнейшей ступени, отделявшей кочевника-охотника от оседлого земледельца. Разница их трудовых занятий была лишь внешним отличием. Глубинная же социально-психологическая несовместимость состояла

<sup>1</sup> Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. – М., 2000. С. 220–222.

<sup>2</sup> Уэзерфорд Д. Чингисхан. – М., 2005. С. 92.

<sup>3</sup> Там же. С. 119.

<sup>4</sup> Durant Will. The Age of Faith. - New York: Simon and Schuster. 1950. P. 340.

<sup>5</sup> Уэзерфорд Д. Чингисхан. – С. 148.



в другом. Земледелец жил в государстве, каждый член которого как бы отказался от естественного права человека на самозащиту и передоверил её кому-то другому – солдату, полицейскому, судье, стражнику, королю, тюремщику, палачу. Освобождённый от задач гражданского и военного управления земледелец мог все свои силы и время отдавать полезному труду. Не то кочевник-охотник. Внутри племенной структуры он сохраняет за собой все права и обязанности самозащиты – себя, своей семьи, своего рода-племени. Он и воин, смело идущий на бой с любым иноплеменником. Он и судья, знающий законы и обычаи отцов, следящий за исполнением их в своей семье и у соседей. Он и палач, приводящий в исполнение «приговор» над нарушителем. Он и верховный властитель, решающий на племенном совете, когда напасть на врага или на богатый караван, а когда отступить в безопасное укрытие. Эта ключевая разница и составляла главное препятствие для перехода кочевых народов в стадию оседлого земледелия. Кочевник мог научиться у земледельца приёмам вспашки и орошения земли, мог заставить себя попотеть на уборке урожая и постройке дома, на заготовке сена для скота. Но он не мог и не хотел расстаться со своими священными правами, которые давала ему принадлежность к племени, со своим обширным социальным я-могу. Земледелец, при всём его богатстве, выглядел в глазах кочевника бесправным бедолагой, утратившим понятие о чести, потому что он отказался от права защищать свою честь и свободу с оружием в руках. Это откровенное презрение, которое нищий и отсталый кочевник выказывал преуспевающему земледельцу, было отмечено тысячу раз в воспоминаниях и путевых заметках. Гордость бедуина, монгола, индейца, черкеса вошла в поговорки, заставляла цивилизованный мир проявлять почитательную опасливость по отношению к охотникам и кочевникам»<sup>1</sup>.

Но все это не объясняет, откуда в мифологии кочевников-иудеев взялся сюжет об убийстве земледельцем скотовода. Но мы забываем, что в традиционных культурах миф оказывается негативной матрицей реального культурного порядка. «Строгий и изощрённый ... социальный порядок, царящий в первобытном обществе, получает в мифе своё наоборотное отражение. А ...беспорядок и подчеркнутая асоциальность поведения тотемных предков словно бы имеет в виду порядок, господствующий в данном племенном сообществе. Скажем, если культурной ценностью данного племени является какой-то определённый тип брачной регуляции, то именно этот, а не какой-либо другой

<sup>1</sup> Ефимов И. Грядущий Аттила. – М., 2008. С. 162–163.



тип брачной регуляции будет дразняще ниспровергаться мифом. Мол, предки людей во времена сновидений жили ТАК, и оттого это закончилось ЭТИМ, и потому люди не должны жить ТАК, а должны жить ИНАЧЕ. И таким образом любой, самой мелкой детальке социально организованного пространства мифологическое сознание противопоставляет своего рода хаотический, асоциальный коррелят. Любая социальная связь имеет свой наоборотный миф, в котором она, во-первых, разрушена во всевозможный хаос, и только, во-вторых, стягивается за пределами этого искусственно сконструированного мифом хаоса в некую нехаотическую единицу»<sup>1</sup>. Рукотворный хаос мифа оказывается инструментом формирования социального порядка. Кочевник-иудей, ведущий себя по отношению к земледельцам Ханаана как хищник, убивая и грабя их, хранит и воспроизводит в своих обрядах миф о земледельце Каине – убийце и грешнике.

И если в своих ритуалах и обрядах кочевники-иудеи воспроизводили мифологический сюжет об убийстве земледельцем скотовода, то обратной стороной этих ритуалов становится утверждение социально-культурных норм, того самого поведения кочевников по отношению к земледельцам, которые мы фиксируем в истории. Мотивы греховности и изгнания Богом Каина – это способ дистанцирования от земледельца и, самое главное, обоснования своего хищнического поведения по отношению к нему у кочевника-иудея. Через несколько тысячелетий иудеи столкнутся с подобным же отношением к ним в Европе, где до сегодняшнего времени существуют представления о том, что они «обладают зловещим, хотя и неопределимым, преимуществом в сфере коммерции»<sup>2</sup>, чем и оправдывалась их дискриминация в недалеком прошлом.

Неслучайно же в сознании египтян Среднего Царства Сет приобретает черты враждебного божества «чужого», кочевника-гиксоса. Египтяне в эпоху Среднего Царства уже прекрасно понимали, кто является носителем основной угрозы для земледельческой цивилизации, и кому нужно противостоять.

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 267.

<sup>2</sup> Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 157.



## • Загадка зерновых культур

Цивилизацию, а город и городская культура есть основа цивилизации, создаёт земледелец Каин: *«поселился в земле Нод, на восток от Эдема. И познал Каин жену свою; и она зачала и родила Еноха. И построил он город; и назвал город по имени сына своего: Енох»*<sup>1</sup>. Оно и понятно, творцы Ветхого Завета прекрасно осознавали, что ни охотники и собиратели, ни кочевники не могли «построить города». Они могли лишь разрушать то, что создавалась руками земледельцев. Волны кочевников, проносившихся по Евразии, тому яркий пример. Скифы, сарматы, гунны, монголы приходили и уходили, но не оставили после себя ничего кроме могил, курганов и руин. Да и сами иудеи прошли путь от кочевников-скотоводов до оседлых земледельцев, и также беспощадно уничтожали во времена своих походов племена земледельцев, живших в Ханаане до них.

Понятно, что цивилизацию создают земледельцы. Но земледелие земледелию рознь – культивировать можно не только злаковые растения, но и клубневые. И вот здесь скрыта проблема, неоднократно привлекавшая внимание исследователей. Почему основой земледелия становятся именно злаковые культуры? Почему те культуры, которые выбрали злаковое земледелие, развились в цивилизации, а те, которые пошли по пути клубневого земледелия, так цивилизации и не построили. К примеру, папуасы, основой хозяйствования которых является ручное земледелие тропического пояса, специализируются на культивации кокоса, банана, таро, ямса. Но никакой цивилизации у папуасов не было и в помине. Ни металла, ни керамики они до прихода европейцев не знали. Неслучайно для образованных европейцев XIX века папуасы были символом дикости и примитивизма. Неслучайно русский философ В. С. Соловьев в своём произведении «Оправдание добра» противопоставляет Гёте и папуаса<sup>2</sup>. Земледелие есть, а цивилизации нет. Древнейшее земледелие в Юго-Восточной Азии «...основывалось не на злаковых сортах, а на разведении растений так называемой полной вегетации. При раскопках «пещеры духов» в Таиланде в слоях X–VII тыс. до н. э. обнаружено значительное количество остатков растений, многие из которых имеют явные признаки искусственного выращивания. Это слива, бобы, горох, бетель, а позднее фасоль, перец,

<sup>1</sup> Бытие (4, 16–17).

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/oprav/index.html>.



огурцы и бутылочная тыква. Однако возникновение зачатков земледелия в этом регионе так же, как и по среднему течению Ганга, отнюдь не вело к сложению цивилизации»<sup>1</sup>.

Наиболее чётко данную проблему сформулировал уральский философ А. М. Лобок в своём труде «Антропология мифа»: «Дело в том, что базовой земледельческой культурой неолитического человека в тех случаях, которые привели к возникновению наиболее динамичных цивилизаций, становятся злаковые. Однако с точки зрения самообеспечения себя продовольствием это более чем странный выбор. Ведь речь идёт не о сегодняшних злаковых, за которыми тысячелетия истории культурного земледелия, например, о дикой пшенице-однозернянке или двузернянке, или о двурядном ячмене, которые приходилось приручать неолитическому человеку. Однако пищевая эффективность специального выращивания именно таких растений достаточно невысока (много ли зерна получишь от таких растений, даже если засеешь ими большое поле!); что же заставило неолитического человека остановить свой агротехнический выбор именно на злаковых? Со всех сторон этот выбор выглядит, мягко говоря, странным – во всяком случае, до той поры, пока развитие агротехнических приёмов и многовековая селекционная работа не сделали возделывание пшеницы или ячменя целесообразным в практическом смысле занятием. Но откуда ранне-неолитическому человеку было знать о такой перспективе? В конце концов, если бы проблема действительно состояла в поиске неолитическим человеком новых источников пропитания, естественно было бы предположить, что его агротехнические эксперименты начнутся с такими растениями, которые обладают крупными плодами и уже в диких своих формах дают большие урожаи. В самом деле, не странно ли, что неолитический человек в целом ряде случаев – а, повторяю, именно эти случаи приводят в конечном итоге к возникновению наиболее динамичных цивилизаций – специализируется на выращивании злаков, а не на выращивании клубнеплодов типа ямса или батата?»<sup>2</sup>.

Урожай клубневых культур значительно превосходит зерновые, это вам скажет любой дачник, выращивающий на своих «сотках» картофель, а не ячмень с пшеницей. Это же подчёркивает известный антрополог В. А. Шнирельман: «По урожайности клубнеплоды примерно раз в десять превосходят злаки и бобовые. И значит, для получения столь же высоких урожаев злаков и бобовых нужно было обрабаты-

<sup>1</sup> Массой В. М. Первые цивилизации. – Л., 1989. С. 46.

<sup>2</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 548–549.



вать площадь в десять раз большую, что требовало, естественно, гораздо больших трудовых затрат. Выращивание злаков и бобовых быстрее истощало землю, чем разведение клубнеплодов, и это тоже усугубляло трудности. А с клубневыми вообще все было проще, например, их не нужно было так тщательно охранять, как злаковые и бобовые. И убрать их было легче – меньше требовалось людей и их усилий: созревшие клубни могли месяцами храниться в земле, а злаки и бобовые нужно было убирать в короткие сроки»<sup>1</sup>.

Именно это позволило коренным ирландцам пережить кампанию английского правительства по расселению отставных солдат Кромвеля на конфискованной у них земле после 1652 г., а также итальянским крестьянам в долине По в Италии, после того как они стали подданными испанской империи в 1535 г. «Постоянные, из года в год, реквизиции зерна вооружёнными группами испанских солдат, идущих по так называемой Испанской Дороге к Нидерландам спровоцировали крестьян на посадку картофеля, что могло спасти последним жизнь. Просто оставляя картошку в земле, пока она не требуется для еды, крестьяне могли быть уверены: кое-что им останется даже после того, как вооружённые отряды фуражиров выгребут все доступные склады зерна»<sup>2</sup>.

Веgekультура, возникающая как считается до появления злаковой и зависящая от вегетативного воспроизводства клубней, корней и корневищ, происходит, по всей вероятности, из влажных тропических долин Америки и Юго-Восточной Азии<sup>3</sup>. «Не очень хорошо изучены ранние формы вегекультуры и ее связи с культурой злаков. Некоторые этнологи склонны считать вегекультуру более древней, чем выращивание злаков; другие, напротив, видят в ней обеднённый вариант земледелия. Одно из немногих точных указаний было получено в ходе раскопок, проводившихся в Южной Америке. В долинах Ранчо Пелудо (Венесуэла) и Момиль (Колумбия) следы культуры маниока были найдены ниже уровня культуры маиса, что означает предшествование вегекультуры. Недавно в Таиланде было получено ещё одно доказательство древности вегекультуры: в ходе раскопок в пещере были найдены выращенный горох, бобы и корни тропических растений: радиоуглеродный анализ позволяет датировать их примерно 9000 г. до н. э.»<sup>4</sup>. Оно и понятно, ве-

<sup>1</sup> Шнирельман В. А. Что такое неолитическая революция? // Знание – сила. С. 42.

<sup>2</sup> Абсентис Д. Христианство и спорынья. – Режим доступа: [http://absentis.org/abs/lsd\\_14a\\_kartofel.htm](http://absentis.org/abs/lsd_14a_kartofel.htm).

<sup>3</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I. С. 52.

<sup>4</sup> Там же.





гекультура более продуктивна, требует меньше энергозатрат, нежели злаковая.

«Что ни говори, а ориентация на злаковое земледелие – во всяком случае, на первых порах – выглядит весьма и весьма нерациональным способом обеспечения пищей, когда речь идёт о неолитическом земледельце. Плюс ко всему применение в пищу злаков требует совершенно особых технологий их обработки, совершенно особых инструментов (ступка и пестик, зернотерки), особых кулинарных приёмов и, опять же, гигантских энергозатрат. И очевидно, что все это выглядит достаточно громоздким и неуклюжим по сравнению с теми способами обработки, которые предполагают клубнеплоды. Итак, злаковое земледелие в своих наиболее ранних формах – это весьма и весьма проблематичные результаты при огромных затратах физического труда. И все же оно возникает, развивается и, более того, становится поворотным пунктом в развитии человечества. Безусловный исторический факт заключается в том, что почему-то в некоторых древних сообществах именно злаковое, подчёркнуто непрагматичное (во всяком случае, на первых порах) земледелие становится приоритетным, и именно эти сообщества становятся родоначальниками цивилизации. Но как объяснить этот странный факт ориентации на злаки? Ведь очевидно, что если бы земледелие создавалось с целью обеспечения древнего человека постоянным источником пропитания, выбор едва ли совершился бы в пользу злаковых. Впрочем, так и обстоит дело в тех сообществах, которые так и не вступили в эпоху цивилизации. Так, папуасы Новой Гвинеи, выращивающие ямс, демонстрируют чрезвычайно высокий уровень прагматичности, учитывая, что клубни крупного ямса могут достигать веса во многие десятки килограммов. Точно так же подчёркнуто прагматичны древние культуры, специализирующиеся на выращивании овощей, однако именно эти культуры оказываются бесперспективны с точки зрения создания предпосылок для цивилизационного развития»<sup>1</sup>.

Вопрос, почему именно земледelec создаёт цивилизацию, думаем, не нуждается в длительных и подробных разъяснениях. Это и дальнейшее разделение труда, это и усложнение социальной структуры, когда земледельцу пришлось отказаться от части своих законных «природных» прав и обязанностей, характерных для охотничье-кочевых мира<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 550.

<sup>2</sup> «Являясь разновидностью производящего хозяйства, кочевое скотоводство также не позволяло обществу подняться выше предклассового или в редких случаях раннеклассового уровня. С точки зрения всемирно-исторического процесса высокоспециализированное хозяйство охотников, рыболовов, соби-





это и появление излишков продовольствия, которые необходимо было не только защищать, но и хранить и учитывать, это демографический рост сельскохозяйственного населения, который заставлял осваивать новые территории и проводить ирригационные работы, а последние требовали сложенного труда довольно большого количества людей, что, в свою очередь, привело к необходимости жёсткой централизованной власти обожествляемого правителя.

«То, что исторические последствия злакового земледелия оказались значительны – это очевидно. То, что именно злаковое земледелие становится основой формирования крупнейших древних цивилизаций – это факт. И это факт, который может иметь достаточно разнообразные и убедительные объяснения, представленные в соответствующей литературе. Непонятно другое: какой резон был древнему человеку НАЧИНАТЬ эксперименты с дикими злаками, выращивание которых выглядело на первых порах достаточно неперспективно? Какой смысл было НАЧИНАТЬ сельскохозяйственные эксперименты с растениями, совершенно неубедительными с точки зрения превращения их в основной источник пропитания? Ведь потребовалось не одно поколение земледельцев, прежде чем сложилась та элементарная культура земледелия, та совокупность элементарных агротехнических приёмов, которая позволила бы получать урожаи зерновых не символические, а такие, которые могли бы стать основным источником пропитания. Такое могло произойти только тогда, когда уже сложилась совокупность каких-то агротехнических приёмов возделывания злаков, и уже произошло какое-то окультуривание диких растений. Скажем, в Месопотамии в результате агротехнических экспериментов и создания систем искусственного орошения начинают выращиваться злаки с зернами в несколько раз крупнее, чем зерна тех же самых сортов, происходящие из районов богарного или полуполивного земледелия. Но ведь прежде чем это произошло, потребовались долгие столетия экспериментов! Что же могло послужить причиной этой настойчивости, коль скоро удовлетворение потребности в пище не может быть рассмотрено в качестве таковой причины? Что заставляло древнего человека прилагать гигантские усилия к выращиванию пшеницы-однозернянки или двурядного ячменя с микроскопически маленькими зёрнышками? Тем

рателей и кочевых скотоводов представляло собой тупиковый путь, и лишь земледельческое или комплексное земледельческо-скотоводческое хозяйство позволяло обществу беспрепятственно перешагнуть рубеж классообразования и успешно развиваться дальше». Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 404.



более, что процесс извлечения мелкого зерна из колоса чрезвычайно непросто и требует разработки каких-то специальных технологий. Ведь чтобы получить даже незначительный урожай пшеницы-однозернянки, надо обработать поистине огромное количество растений. Не менее неблагодарное занятие и извлечение зёрен из дикого двурядного ячменя, у которого зерно крепко держится в шелухе, а стебли колосков очень хрупки в отличие от культурных видов, имеющих более крупный колос, который не ломается при жатве и поддается лущению. Понятно, что все это ещё более увеличивает количество энергетических затрат, затрачиваемых первобытным земледельцем на «единицу» собираемого урожая, и еще более усложняет проблему мотивации к злаковому земледелию. Достаточно очевидно, что должны были быть достаточно сильные и веские причины, заставившие неолитического человека перейти к систематическому возделыванию злаковых растений, и причины эти, похоже, не имеют отношения к проблеме создания новых ресурсов питания»<sup>1</sup>.

Все это никак не объясняет, почему именно злаковое земледелие привело к динамичному развитию цивилизации, в то время как клубневое, так и не стало «рычагом прогресса». Позже мы ответим на этот вопрос, а пока вернёмся к нашей легенде о Каине и Авеле: *«И сказал [Господь]: что ты сделал? голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли; и ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей; когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанником и скитальцем на земле»*<sup>2</sup>.

Итак, Каин стал изгнанником и скитальцем. Почему? Вполне возможно ответ на этот вопрос мы найдём, если проанализируем, что за недобрые дела совершает он, и какой «грех лежит» на нем.

## • «Ничтожнейший из ничтожных»

Начнём мы с предположения о том, что за недобрые дела совершает Каин, и что за грех лежит у его дверей. Каин – земледelec, его брат Авель – скотовод. Именно здесь и кроется ответ на поставленный вопрос. Труд Авеля естественен, он подчиняется законам природы,

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 551.

<sup>2</sup> Бытие (4, 10–12).



установленным, как считали создатели Ветхого Завета, Богом. Сами-то иудеи в период формирования Ветхого Завета были кочевниками-скотоводами. Каин – земледелец, его опасность для кочевника связана именно с его маргинальностью. Как отмечает А. ван Геннеп, опасность заключается в переходном состоянии, в маргинальности<sup>1</sup>. Тот, кто находится в этом состоянии, представляет опасность для себя и для окружающих.

В таком же положении находятся участники инициатических ритуалов в архаических обществах. «В течение маргинального периода, отделяющего ритуальную смерть от ритуального возрождения, проходящие инициацию временно оказываются на положении изгнанников. Во время ритуала им нет места в обществе. Иногда они действительно уходят жить в какое-нибудь другое место. Но иногда они живут достаточно близко для того, чтобы могли происходить случайные контакты между ними и полноценными членами общества. В этом случае мы обнаруживаем, что они ведут себя как опасные уголовники. Они могут нападать, красть, грабить. Такое их поведение даже приветствуется. Антиобщественное поведение – подходящее выражение маргинальности их состояния. Находиться в пограничном состоянии – значит, соприкасаться с опасностью...»<sup>2</sup>.

Тут ещё стоит упомянуть о характерных для архаических культур, и в частности для древнеиудейской<sup>3</sup>, запретах на осквернение. Авель, как пастух, имеет контакт с «чистыми» с точки зрения Ветхого Завета животными: овцами, козами, крупным рогатым скотом. Контакт с этими животными не требовал очищения перед тем, как войти в Храм<sup>4</sup>. «В каком-то смысле люди так же заключают союз со своей землёй и своим скотом, как Бог заключает союз с ними. Люди придают особое значение перворожденным своего скота, соблюдение субботы касается и людей, и скотины. Скот одомашнивается в буквальном смысле, принимается в дом, как рабы. Скот должен быть включён в социальный порядок, чтобы благословение коснулось и его»<sup>5</sup>. Если учитывать тот факт, что древние иудеи были изначально кочевниками, а лишь позже перешли к земледелию, то можно предположить, что в их кочевой среде существовали определённые запреты на занятие земледелием,

<sup>1</sup> Ван Геннеп А. Обряды перехода. – М., 1999. С. 134.

<sup>2</sup> Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 147.

<sup>3</sup> Левит (11–15).

<sup>4</sup> Дуглас М. Там же. С. 89.

<sup>5</sup> Там же.



какие мы видим у других народов<sup>1</sup>. Мы не можем это утверждать, но есть очень интересный фрагмент из Левит, который стоит процитировать: «Всякое животное, пресмыкающееся по земле, скверно для вас, не должно есть его; всего, ползающего на чреве, и всего, ходящего на четырёх ногах, и многоножных из животных, пресмыкающихся по земле, не ешьте, ибо они скверны»<sup>2</sup>. Данный фрагмент относит к нечистым животным из всех пресмыкающихся животных, змей, червей, ящериц и т. д., т. е. всех тех, чья связь с землёй (хтоном) представлена явно. И не могли ли представления о нечистоте хтонических животных быть связаны с нечистотой земледельца в сознании охотника и кочевника? Выше мы уже отметили конфликт идентичности кочевника и земледельца, наглядно показав ту степень презрения к последнему со стороны первого.

Ещё в XIX веке в ряде охотничьих культур этнографами фиксируются запреты на занятие земледелием. М. Элиаде пишет: «Смохалла, вождь племени уанапум, отказывался обрабатывать землю. Он полагал, что ранить, резать, разрывать, царапать «нашу общую мать», производя на ней сельскохозяйственные работы, есть великий грех. Он добавлял: «Вы требуете от меня, чтобы я обрабатывал землю? Но могу ли я взять нож и вонзить его в чрево своей матери? Ведь если я так поступлю, она никогда не примет в себя вновь моё мёртвое тело. Вы требуете от меня, чтобы я взрыхлял почву и вытаскивал камни? Но могу ли я уродовать тело матери, добираясь до самых костей? Ведь если я так поступлю, я более не смогу войти в него, чтобы возродиться вновь. Вы требуете от меня, чтобы я косил траву, заготавливал сено, продавал его и обогащался подобно белому человеку? Но осмелюсь ли я повредить причёску моей матери?». Эти слова были произнесены менее века тому назад, но они уходят далеко в глубь истории»<sup>3</sup>.

И здесь мы также видим следы конфликта идентичности, порождённые неолитической революцией. Табу на земледелие, фиксируемое у охотников и собирателей, вряд ли могло возникнуть, не будь рядом земледельцев, с их более чем странным занятием.

Но дело не столько в табу, сколько в отсутствии культурной парадигмы земледелия в среде охотников и собирателей. В. Р. Кабо отмечает: «охотники-бороро относились к посевам соседей-земледельцев, как и к другим дарам природы: при любой возможности они вырывали

<sup>1</sup> Элиаде М. Священное и мирское. – М., 2000. С. 318–319.

<sup>2</sup> Левит (11, 41–42).

<sup>3</sup> Элиаде М. Священное и мирское. С. 318–319.



корни молодой маниоки, пекли их и ели»<sup>1</sup>. Именно отсутствие культурной парадигмы и не позволяло ряду племён охотников и собирателей осуществить переход к земледелию в XIX в., как бы в этом им не помогали белые колонисты. В одних случаях охотники и собиратели сразу же съедали розданные им для посева семена, а в других случаях вырывали из земли ещё незрелые молодые растения, показавшиеся на обработанных белыми специалистами полях, и тут же на месте употребляли их в пищу.

В XIX веке правительство Бразилии избрало для такого эксперимента племя собирателей и охотников бороро. Они получили пахотную землю и семена, поля были обработаны для них специалистами, присланными правительством. Племя получило съестные припасы в количестве, достаточном, чтобы прожить до времени уборки урожая. Но едва только бороро сделались счастливыми обладателями топоров, как они начали валить деревья пики, на которые раньше они были вынуждены взбираться, чтобы достать их плоды. Плантации сахарного тростника приходилось охранять днём и ночью, чтобы спасти их от полного уничтожения, а плантации маниоки погибли, так как женщины, привыкшие выкапывать дикие корни, бежали на поля со своими палками-копалками и извлекали из земли ещё не созревшие клубни<sup>2</sup>.

«Один миссионер, который пытался приобщить африканское племя собирателей и охотников васекеле одновременно к благам христианства и познакомить их с земледелием, был поднят туземцами на смех, и все его предложения отвергались такого рода аргументами: «Разве обезьяны голодают? Мы знаем и леса, и реки, и ручьи. Бог желает, чтобы мы свободно кочевали, и нет его воли на то, чтобы мы взяли за мотыгу»<sup>3</sup>.

Аборигены острова Лусон отказывались учиться искусству выращивания растений, потому что «они не желали оставаться на одном и том же месте»<sup>4</sup>. Даже те племена, которых уговорили посадить несколько видов овощей, по большей части покинули район посадки ещё до наступления времени жатвы. Вполне возможно, что тут роль сыграли и грубые административные методы, обычно применяемые колониальными властями и миссионерами, что могло даже привести к

<sup>1</sup> Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. – Режим доступа: [http://aboriginals.narod.ru/primitive\\_preagricultural\\_community.htm](http://aboriginals.narod.ru/primitive_preagricultural_community.htm).

<sup>2</sup> Липс. Ю. Происхождение вещей. Очерки первобытной культуры. – М., 1995. С. 11–12.

<sup>3</sup> Там же. С. 12.

<sup>4</sup> Липс Ю. Происхождение вещей. Очерки первобытной культуры. С. 12.



жёсткому табу на земледелие, которое отмечает М. Элиаде у индейцев Северной Америки.

Но, кроме того, следует отметить и психологические факторы. «Пигмеи и земледельцы относились друг к другу с некоторым презрением, считая противоположную сторону людьми второго сорта или даже животными»<sup>1</sup>, – отмечает М. В. Козловская. Банту иногда брали в жены женщин из лесного племени пигмеев, обратных же браков никогда не заключалось. Скотоводы были более агрессивными по отношению к соседним бушменам – охотникам и собирателям, так как им было необходимо расширять свои пастбища. Бушмены же, испытывая давление, также занимали агрессивную позицию, все чаще угоняя скот. У них не возникало желания принять этот образ жизни, они говорили: «Лучше одна корова в желудке, чем десять в загоне»<sup>2</sup>. Австралийские аборигены полуострова Кейп-Йорк и обитатели островов Торресового пролива общались с земледельцами-папуасами и знали принципы выращивания растений, но сами настоящим земледелием не занимались<sup>3</sup>.

«Одним из лучших примеров, доказывающим полную неспособность собирателей и охотников понять смысл и задачи земледелия, является история о пигмеях Бельгийского Конго, записанная патером Шебеста. Эти племена гордятся своей отвагой и своим свободным образом жизни, и хотя они постоянно общаются с сельскохозяйственными негритянскими племенами, они никогда не пытались перенять образ жизни своих высокорослых соседей. В их предании рассказывается, почему пигмеи имеют право собирать бананы на плантациях негров. «Один пигмей, бродя однажды в девственном лесу в сопровождении негра, попал вместе с ним в деревню шимпанзе. Там они впервые увидели банановые деревья с висющими на них гроздьями золотистых бананов. Полагая, что это ядовитые плоды, они не решались их отведать. Однако негр стал уговаривать пигмея попробовать бананы, пока тот не отведал их и не нашёл, что они удивительно вкусны. Сам негр все же не отважился их попробовать. Так они легли спать, причём негр был в полном убеждении, что его спутник умрёт, отравившись бананами. На следующее утро он первым делом вспомнил о карлике, который, к его великому удивлению, пробудился от сна здоровым и невредимым. Тогда и негр отведал бананов и тоже нашёл их великолепными. Оба начали размышлять, как бы им посадить бананы и у себя в деревне.

<sup>1</sup> Козловская М. В. Пищевые новации производящего хозяйства. – Режим доступа: [http://imp.rudn.ru/psychology/anthropology/ch9\\_5.html](http://imp.rudn.ru/psychology/anthropology/ch9_5.html).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Шнирельман В. А. Что такое неолитическая революция? С. 40.



Пигмей взял с собой плоды банана, назвал негра дураком за то, что тот предпочёл взять с собой дерево в качестве саженца. Карлик посадил плод, а негр – дерево, и когда, спустя некоторое время, листья на дереве завяли и опали, бамбути очень этому радовался. Но хитрый негр понимал, в чем суть этого дела, и пригласил пигмея зайти в деревню через несколько месяцев. Карлик же тем временем тщетно ждал, когда начнут расти его бананы. Плоды, которые он закопал в землю, сгнили, и из его затеи ничего не вышло. Каково же было его удивление, когда через несколько месяцев он пришёл в негритянскую деревню и увидел там роскошно красующиеся банановые деревья с плодами. Теперь очередь смеяться наступила для негра, который угостил своего гостя первыми бананами. После этого карлик заявил, что он не годится в земледельцы и ему лучше по прежнему заниматься охотой, в то время как негр может продолжать разводить бананы, которые он охотно будет есть. С этого времени бамбути считают, что они имеют право на бананы, разводимые неграми, потому что негры узнали о бананах только благодаря им»<sup>1</sup>.

Только под воздействием кризисных факторов, а не экономической эффективности, часть племен охотников и собирателей в XVIII–XIX вв. постепенно переходит к земледелию. В конце XIX века племена бакайри еще помнили, что их деды «ничего не знали о маисе и маниоке». И только острый продовольственный кризис заставил бакайри, как и байнингов, перенять у соседей простейшие приёмы земледелия. В настоящее время охота является для них второстепенной, подсобной отраслью хозяйства<sup>2</sup>. В последние годы выяснилось, что многие бушмены, бродячие охотники и собиратели ботсваны умели выращивать растения, но занимались этим лишь в дождливые годы, так как в периоды засух не умели сберечь урожай. На острове Муралуг вначале XIX века лишь несколько мужчин в социально престижных целях выращивали завезённый с Новой Гвинеи ямс, который не играл никакой существенной роли в пищевом рационе. Но когда в 1848–1849 годах традиционное хозяйство переживало кризис (резко упал улов черепах, и наблюдался неурожай дикого ямса), местные обитатели повсюду начали сажать дикий ямс<sup>3</sup>.

Слова индейского пророка Смохаллы о том, что «ранить, резать, разрывать, царапать «нашу общую мать», производя на ней сельско-

<sup>1</sup> Липс. Ю. Происхождение вещей. Очерки первобытной культуры. С. 12–13.

<sup>2</sup> Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. – Режим доступа: [http://aboriginals.narod.ru/primitive\\_preagricultural\\_community.htm](http://aboriginals.narod.ru/primitive_preagricultural_community.htm).

<sup>3</sup> Шнирельман В. А. Что такое неолитическая революция? С. 40.





хозяйственные работы, есть великий грех»<sup>1</sup>, как ни парадоксально, находят параллели в воззрениях земледельческих народов. В. Н. Топоров приводит пример русского духовного стиха, в котором говорится о том, что когда впервые стали пахать землю, она кричала от боли, и борозды от плуга наполнялись кровью. Тогда Бог и сказал земле, чтобы она не плакала и не пускала крови, что будет отныне кормить людей, «но ты же и съешь их всех»<sup>2</sup>. Учитывая, что русские духовные стихи содержат достаточно архаичный дохристианский пласт верований, вышеприведенный стих вполне соответствует широко распространенным у некоторых народов представлениям, которые приводит М. Элиаде: «Кочевые земледельцы байта, одно из первобытных дравидских племен Центральной Индии, сеяли только в золе, остающейся на участках, где выгорали джунгли. Их не останавливали трудности такого земледелия, потому что резать плугом грудь своей матери они почитали грехом. И некоторые алтайские и финно-угорские народы считали ужасным грехом вырывать траву, потому что земле это так же больно, как человеку, у которого вырывают волосы или бороду. Вотяки (удмурты), которые по обычаю использовали для жертвоприношений ямы, следили, чтобы подношения не делались осенью, так как в это время земля спит. Черемисы (марийцы) думали, что земля часто болеет, и в такие периоды избегали садиться на неё. Есть немало других подтверждений сохранения отдельных верований, связанных с культом Матери-Земли, как у земледельческих, так и у неземледельческих племён. Культ земли, даже если он и не является, как полагают некоторые учёные, старейшей религией человека, изживает себя с трудом»<sup>3</sup>.

Стоит указать и на другой аспект. Убийство Авелем животных для пропитания ничем не отличается от аналогичных действий животных-хищников или охотников. У многих примитивных народов доныне жизнь охотника пользуется большим престижем, нежели жизнь оседлого земледельца. Характерный пример: колумбийские десана называют себя охотниками, хотя 75 % своего питания они добывают рыболовством и садоводством. Но в их глазах лишь жизнь охотника – это настоящая жизнь<sup>4</sup>. Первобытные племена нередко представляли себе загробный мир как страну богатых охотничьих угодий. В. М. Массон утверждает, что охота давала жителям древнейшего в Средней Азии

<sup>1</sup> Элиаде М. Священное и мирское. С. 318.

<sup>2</sup> Топоров В. Н. К реконструкции образа Земли-Матери // Балто-славянские исследования 1998–1999. – М., 2000. С. 277.

<sup>3</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 235.

<sup>4</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I. С. 50.





поселения земледельцев Джейтуна (V тыс. до н. э.) только 25 % мясной пищи, остальную же поставляли домашние животные<sup>1</sup>. В то же время примечательно, что на одном из джейтунских поселений – Песседжик-депе – обнаружена настенная роспись, изображающая охоту. Видимо, охотничьи образы в представлениях земледельцев продолжали играть важную сакральную роль.

В. А. Шнирельман отмечает: «В отличие от охотников и собирателей ранние земледельцы питались менее разнообразно, в их рационе преобладали углеводы, и они испытывали белковое голодание, избежать которого можно было, только регулярно занимаясь охотой и рыболовством. Но развивать земледелие, оставаясь охотниками и рыболовами, было невозможно»<sup>2</sup>. У земледельцев мясная пища приобретала особую притягательность. Именно поэтому мясо и его добыча со временем получили особый социально престижный смысл. «Здесь-то и кроются причины парадоксального, на первый взгляд, явления, когда наиболее престижным видом занятий ранние земледельцы нередко считали именно охоту. Так, индейцы Десана, обитающие в Северо-Западной Амазонии, считали себя охотниками, и именно с охотой здесь были связаны основные ценностные ориентации, хотя на практике охота давала не более четверти дневного рациона, и многие мужчины в большей степени занимались рыболовством, а основным источником пищи служило земледелие»<sup>3</sup>.

Тот же феномен отмечен историками значительно позже у казаков: отдельные казаки, как и целые их объединения, носили характер «добычников». Хлебопашцев казаки презирали и держались от них особняком. «Жён не держат, землю не пашут, питаются от скотоводства, звериной ловли и рыбного промысла, а в старину больше в добычах, от соседственных народов получаемых, упражнялись». Казакование было особым методом добывания средств к жизни, и тот же Папроцкий, воспевавший казаков, как рыцарей, признается в одном месте, что в низовьях Днепра «сабля приносила больше барышей, чем хозяйство»<sup>4</sup>.

М. Элиаде отмечает: «Через несколько тысячелетий после победы земледельческой экономики мировоззрение первобытных охотников снова скажется в истории. Вторжения и завоевания индоевропейцев

<sup>1</sup> Массон В. М. Поселение Джейтун. Проблема становления производящей экономики. – Л., 1971. С. 121.

<sup>2</sup> Шнирельман В. А. Что такое неолитическая революция? С. 39.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Запорожское казачество: историческая справка. – Режим доступа: [http://evenings.rpg.by/inf\\_hist.htm](http://evenings.rpg.by/inf_hist.htm).



и тюрко-монголов будут предприняты исключительно под знаком охотника, «хищника». Члены индоевропейских военных союзов и кочующие всадники Центральной Азии вели себя в отношении оседлого населения, на которое они нападали, как хищники, преследуя, душа и пожирая степных травоядных или домашний скот. Многочисленные индоевропейские и тюрко-монгольские племена носили эпонимы хищных зверей (прежде всего, волка) и вели своё происхождение от териоморфного мифического предка. Воинские инициации индоевропейцев предполагали ритуальное превращение в волка: парадигматический воин усваивал поведение хищника. Ко всему прочему, преследование и убийство дикого животного становится мифологической моделью покорения территории и основания государства. У ассирийцев, иранцев и тюрко-монголов способы охоты и войны сходны до неразличимости. Повсюду в евразийском мире, от появления ассирийцев до начала нового времени, охота служит для суверенов и военной аристократии как школой и испытательным полем, так и любимым спортом...»<sup>1</sup>. Охота – удел благородных сословий – от египетских фараонов<sup>2</sup> до аристократов Европы, важная часть их великосветской жизни, в средневековой Англии она являлась основным развлечением короля и нормандской аристократии в периоды между военными походами и заботами по управлению страной. По выражению Ричарда Фитц-Нигеля, автора «Диалога о Палате шахматной доски» (ок. 1180 г.): *«Леса – это священные заповедники королей и источник их высочайшего наслаждения, они приезжают в леса охотиться, оставив на время свои заботы и набираясь свежих сил. Леса являются естественным отдохновением от двора, и здесь король может вдохнуть глоток чистой свободы. Поэтому проступки против леса подлежат наказанию по воле короля»*<sup>3</sup>. Это привело к появлению такого феномена как королевский лес или заповедный лес – лесные массивы в средневековой Европе, находящиеся в собственности королей и являющиеся объектом особого феодального лесного права, которое характеризовалось крайне суровыми санкциями за ущемление прав монарха на охоту и распоряжение лесными

<sup>1</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I. С. 50–51.

<sup>2</sup> «Нет практически ни одной гробницы, где бы ни было изображения ее хозяина, поражающего меткими стрелами газелей и антилоп». Монтэ П. Египет Рамзесов. Повседневная жизнь египтян во времена великих фараонов. – М., 1989. С. 131, 214–215.

<sup>3</sup> The Dialogue Concerning the Exchequer. circa 1180. [Электронный ресурс] // The Dialogue Concerning the Exchequer. – Режим доступа: <http://avalon.law.yale.edu/medieval/excheq.asp>.



ресурсами. Наибольшего развития институт королевских заповедных лесов получил в Англии конца XI – начала XIII веков<sup>1</sup>.

Сотни тысяч лет, прожитые человеком в своего рода мистическом симбиозе с животным миром, оставили неизгладимые следы. Более того, оргиастический экстаз способен реактуализировать религиозное поведение древнейших палеогоминид – поедание жертвы в сыром виде; это происходило в Греции, среди поклонявшихся Дионису, или уже в XX веке, у марокканских айссава<sup>2</sup>.

Действия земледельца странны и даже противоестественны с точки зрения мировосприятия охотника. Он оскверняет и ранит землю, вскапывая её, он «хоронит» зерно и ждёт пока оно «воскреснет», он уничтожает зерно, превращая его в муку и хлеб<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> В Англии правовая система королевского леса была одним из немногих новых институтов, введённых в стране после нормандского завоевания, которые затронули практически всё английское общество. В поздний англосаксонский период также существовали леса, принадлежавшие королю, а Кнуд Великий устанавливал наказания за охоту в его заповедниках, однако англосаксонское государство не выделяло лесное право в качестве самостоятельной отрасли права. В период англо-нормандской монархии отношения по поводу леса превратились в совершенно особый институт, выведенный из системы обычного права и регулируемый исключительно королевскими предписаниями. С самого начала лесное право Англии отличалось жёсткими наказаниями за нарушения королевских указов в отношении леса. По свидетельству англосаксонской хроники, Вильгельм Завоеватель установил, что за убийство оленя в королевском лесу полагается ослепление. Наказания ещё более ужесточились при Вильгельме II и его преемниках. Важность лесного права была настолько велика, что при переиздании Великой хартии вольностей в 1217 г. её положения, касающиеся заповедных лесов, были выделены в отдельный закон – Лесную хартию Генриха III // Википедия. – Режим доступа: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Королевский\\_лес](http://ru.wikipedia.org/wiki/Королевский_лес).

<sup>2</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I. С. 51.

<sup>3</sup> Есть многочисленные свидетельства об использовании хлеба в космогонических (новогодних) ритуалах земледельческих народов, а высокое количество различных предписаний и табу, сопровождающих процесс выпечки и потребления хлеба в культурах мира, позволяет выделить его как один из главных сакральных символов земледельческих цивилизаций. К примеру, у славян не разрешалось, чтобы хлеб пекла «нечистая» женщина – во время месячных, после полового акта, после родов; нельзя было печь хлеб в великие праздники, в воскресенье, а иногда и в другие дни. Хлеб кладут в печь в молчании, и пока он в печи, не разговаривают громко и не шумят, не бранятся, не метут пол и т. д. Пока хлеб в печи, никто не должен выходить из дома. Славянская мифология. – М., 1995. С. 385.



Не поэтому ли труд земледельца, как и он сам, презирались во все времена? Вот что пишет Пьер Монтэ в своей книге «Египет Рамзесов»: «Писец относился с презрением к любому, занимавшемуся физической работой, но ниже всех он ставил земледельца. На своей работе земледельцы изнашивались так же быстро, как их орудия. Их били и нещадно эксплуатировали хозяева и сборщики налогов, их обкрадывали соседи и грабили мародёры, их подводила погода, разоряли саранча и грызуны, на них ополчались все враги рода человеческого – такова была доля земледельца. Жену его могли бросить в тюрьму, детей забрать за долги. Земледелец являл собой законченный образ несчастного человека...»<sup>1</sup>. Презрение к земледельцу мы видим и в другом древнеегипетском тексте «Поучение Ахтоя, сына Дуауфа»<sup>2</sup>. Спустя несколько тысяч лет отношение к земледельцам не изменилось: «Угрюмые животные, самцы и самки рассеяны по стране; грязные и мертвенно бледные, испалённые солнцем, прикованные к земле, которую они роют и перелопачивают с неукротимым упорством; они даже владеют своего рода даром членораздельной речи, и когда выпрямляются, то на них можно заметить человеческие лица, и они действительно люди. Ночью они возвращаются в свои логова, где они живут на чёрном хлебе, воде и кореньях»<sup>3</sup>, – пишет в XVII века Жан де Лабрюйер о французских крестьянах своего времени.

Адам и Ева, как повествует ветхозаветный текст, пребывая в райских садах Эдема, жили естественной жизнью собирателей, и лишь изгнанные оттуда стали земледельцами: «И выслал его (Адама) Господь Бог из сада Эдемского, *чтобы возделывать землю, из которой он взят*»<sup>4</sup>. Земледельческий труд Ветхий Завет однозначно трактует как элемент наказания за первородный грех.

Адам и Ева, как позже и Каин, стали изгнанниками. Но откуда и куда их изгнали? Вполне возможно ответ на этот вопрос лежит в эпохе, предшествующей неолитической революции, в эпохе верхнего палеолита и мезолита.

<sup>1</sup> Монтэ П. Египет Рамзесов. С. 103.

<sup>2</sup> Берлев О. Д. Древнейшее описание социальной организации Египта: проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. – М., 1984. С. 87–88.

<sup>3</sup> Stannard D. E. American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World. – Oxford University Press, 1992. P. 57–60.

<sup>4</sup> Бытие (3, 23).



## • Роль палеолитического охотника в второй экологический кризис

Начало верхнего палеолита соотносится со второй половиной среднего вюрма (валдая – для Восточной Европы) – 50–24 тыс. лет тому назад. Это межледниковье (молого-шекснинское) или мегаинтерстадиал характеризовалось достаточно тёплым климатом, временами аналогичным современному. В средневалдайском мегаинтерстадиале выделяют, по меньшей мере, три периода с благоприятными условиям (три климатических оптимума), разделенных более холодными фазами. Последний из этих оптимумов был, по-видимому, наиболее теплым и наиболее продолжительным: он длился с 30-го по 22-е тысячелетие до н. э.

Начало позднего валдая (осташковское время) – 24–20 тыс. лет назад – характеризовалось постепенным похолоданием, наступлением ледника, достигшего своего максимального распространения около 20–18 тыс. лет назад. Это самый холодный период в течение всего вюрма. Конец вюрма, позднеледниковье (15–13,5–12 тыс. лет тому назад) – время некоторого улучшения климата, отступления ледника, происходившего не плавно, а как бы пульсациями: кратковременные периоды потепления чередовались с периодами похолодания.

В зависимости от колебаний климата состав животных в том или ином регионе иногда очень резко менялся. В эпоху последнего оледенения (20–10 тыс. лет назад) холодолюбивые животные (северный олень, песец) проникли далеко на юг вплоть до юго-запада Франции и северных районов Испании. Это связывается с самым большим за весь плейстоцен похолоданием и обусловленным этим широким распространением околледниковых ландшафтов.

Около X–VIII тыс. до н. э. обширные покровные оледенения, постепенно отступая, исчезают, и наступает современная геологическая эпоха – голоцен.

В эпоху верхнего палеолита основой жизни человеческого общества была охота на крупных животных. Как было показано членом-корреспондентом АН СССР М. И. Бudyко<sup>1</sup> и другими учеными, культура верхнего палеолита закончилась экологическим кризисом, охватившим огромные территории. Этот кризис был вызван уничтожением охотниками этой эпохи крупнейших животных. Среди исчез-

<sup>1</sup> Бudyко М. И. Климат в прошлом и будущем. – Л., 1980. С. 26–54.



нувших животных преобладали самые доступные для охоты либо те, от которых можно было получить много мяса и шкуры.

Обычно, несмотря на всю сложность связей в экологических системах, численность организмов регулируется посредством разнообразных питательных цепей. Веками сложившуюся регулировку нарушил человек. Первобытный человек перешёл определённый рубеж. В силу своего разума человек перестал подчиняться действию биологических закономерностей, определяющих численность популяций и видов животных и растений.

«Материалы археологии позволяют говорить о формировании уже в позднем палеолите различных типов социально-культурной адаптации к различным объективным условиям первобытного присваивающего хозяйства, а это, в свою очередь, даёт основание предполагать и некоторую вариативность в типах социального развития. Культура, формы социальной организации, образ жизни древних обитателей приледниковой Европы, жителей тундры и холодных степей, вероятно, так же отличались от культуры, социальных форм, образа жизни древних охотников европейских субтропиков Средиземноморья, как отличается, например, культура современных аборигенов Калифорнии от культуры эскимосов»<sup>1</sup>.

Специализация первобытных охотников (а ведь в то время существовали племена, охотившиеся только на мамонтов, пещерных медведей, бизонов, мастодонтов и т. д.) и хищническое истребление животных, в свою очередь, поставили первобытного человека на грань самоуничтожения. Во всяком случае, в ряде обширных районов с благоприятными ландшафтно-климатическими условиями резко сократилась численность животных, да и самого населения.

Тысячелетия верхнего палеолита ознаменованы беспрецедентным развитием «охотничьей автоматики» и дистанционного оружия. Люди научились рыть хитроумные ловчие ямы, изобрели копья, дротики, копьеметалки, лук со стрелами. Это создало весьма благоприятные условия для демографического роста и распространения человечества по территории Земли. Население достигло 4–7 млн человек, не знавших иных способов хозяйствования, кроме охоты и собирательства. Поскольку же для стабильного прокорма одного охотника-собирателя требуется территория в среднем 10–20 км<sup>2</sup>, то ресурсы планеты приближались к исчерпанию<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. – Режим доступа: [http://aboriginals.narod.ru/primitive\\_preagricultural\\_community.htm](http://aboriginals.narod.ru/primitive_preagricultural_community.htm).

<sup>2</sup> Цивилизационные кризисы. – Режим доступа: <http://gordon0030.narod.ru/archive/21537/index.html>.



Но дело не только в демографическом росте (который сам становится функцией соотношения технологии и психологии). Археологам открываются следы настоящей охотничьей вакханалии верхнего палеолита. Если природные хищники в силу установившихся естественных балансов добывают, прежде всего, больных и ослабленных особей, то оснащённый охотник имел возможность и, самое главное, желание убивать самых сильных и красивых животных, причём в количестве, далеко превосходящем биологические потребности<sup>1</sup>. Обнаружены целые «антропогенные» кладбища диких животных, большая часть мяса которых не была использована людьми<sup>2</sup>.

Жилища из мамонтовых костей строились с превышением конструктивной необходимости, с претензией на то, что теперь называется словом «роскошь». В Сибири на строительство одного жилища расходовались кости от 30 до 40 взрослых мамонтов плюс множество черепов новорождённых мамонят, которые использовались в качестве подпорок и, видимо, в ритуальных целях. На территории Восточной Европы археологи находят около жилища ямы-кладовые мамонтовых костей не всегда с понятным назначением<sup>3</sup>. На стоянке Пршедмости, площадь которой достигала почти 10 тыс. м<sup>2</sup>, в одном из средних культурных слоёв, наиболее мощном, найдены остатки не менее 1 тыс. мамонтов<sup>4</sup>. Загонная охота приводила к ежегодному поголовному истреблению стад<sup>5</sup>.

Прирост биомассы мамонтов за год на 100 км<sup>2</sup> составлял 4 тыс. кг. На мясо использовалось 40 % веса, т. е. 2500 кг/год на 100 км<sup>2</sup>. По расчётам С. Н. Бибикова и В. М. Массона<sup>6</sup>, суточный рацион охотников включал не менее 600–700 г мяса. Стало быть, минимальная потребность в мясе орды в 25 человек составляет 5930 кг/год, а в пересчёте на живой вес – 14800 кг/год. Такая орда должна была осваивать охотничью территорию в 370 км<sup>2</sup>, убивая около шести взрослых мамонтов в год. Аналогичным образом могут быть рассчитаны пищевые ресурсы и других видов охотничьих животных<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Цивилизационные кризисы. – Режим доступа: <http://gordon0030.narod.ru/archive/21537/index.html>.

<sup>2</sup> Аникивич М. В. Повседневная жизнь охотников на мамонтов. 1989. С. 26.

<sup>3</sup> Цивилизационные кризисы. Там же.

<sup>4</sup> Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. – Режим доступа: [http://aboriginals.narod.ru/primitive\\_preagricultural\\_community.htm](http://aboriginals.narod.ru/primitive_preagricultural_community.htm).

<sup>5</sup> Цивилизационные кризисы. Там же.

<sup>6</sup> Материалы по четвертичному периоду СССР. – М.–Л., 1950. С. 154–156.

<sup>7</sup> Воронцов Н. Н. Экологические кризисы в истории человечества. – Режим доступа: <http://www.pereplet.ru/obrazovanie/stsoros/855.html>.



Если принять во внимание, что численность кроманьонцев составляла 2,5 млн особей, и предположить, что на протяжении всего лишь 10 лет человечество питалось одними мамонтами в умеренной зоне или слонами в тропиках и субтропиках, то за это время человек уничтожил бы 6 млн мамонтов и слонов. Однако, как видно из сравнения с ныне живущими видами крупных млекопитающих, такой суммарной численности хоботные вряд ли когда-нибудь достигали<sup>1</sup>.

«Некоторые позднепалеолитические общины объединяли до 200 человек. В большинстве же общин, вероятно, число членов не превышало 100. Поэтому можно полагать, что мясная пища не потреблялась полностью»<sup>2</sup>. По мнению С. Н. Замятнина, первобытные охотники уничтожали больше животных, чем могли потратить<sup>3</sup>. В Амвросиевке стадо зубров численностью около тысячи особей было уничтожено в ходе загонной охоты, в которой приняло участие, по расчётам И. Г. Пидопличко, около 100 охотников. Холодный климат, вечная мерзлота позволяли долго хранить какую-то часть мяса в ямах-хранилищах. Но большое количество мяса животных, добытых на охоте, так и не было использовано<sup>4</sup>.

Такая охотничья вакханалия вполне могла иметь и социальные причины. До сегодняшнего дня у ряда африканских племён вождями становятся самые умелые охотники, добывшие больше всех животных. Можно предположить, что такое тотальное истребление животных в эпоху верхнего палеолита могло быть связано и с состязательностью первобытных охотников, желавших продемонстрировать племени свои навыки и удаль.

Когда было установлено, что на острове Врангеля карликовые мамонты жили ещё 4–4,5 тыс. лет назад, пока там не появились люди, мнение об антропогенной причине гибели всех остальных мамонтов в верхнем палеолите дополнилось решающим аргументом. Самые первые признаки уничтожения мегафауны фиксируются уже около 50 тыс. лет назад в Африке, но ужасающих размеров этот процесс достиг около 20 тыс. лет назад в Евразии и около 11 тыс. лет назад в Америке. Ис-

<sup>1</sup> Воронцов Н. Н. Экологические кризисы в истории человечества. – Режим доступа: <http://www.pereplet.ru/obrazovanie/stsoros/855.html>.

<sup>2</sup> Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. – Режим доступа: [http://aboriginals.narod.ru/primitive\\_preagricultural\\_community.htm](http://aboriginals.narod.ru/primitive_preagricultural_community.htm).

<sup>3</sup> Замятнин С. Н. Некоторые вопросы изучения хозяйства в эпоху палеолита // ТИЭ. 1960. Т. 54. С. 100.

<sup>4</sup> Пидопличко И. Г. Позднепалеолитические жилища из костей мамонта на Украине. – Киев, 1969. С. 150.





кусные охотники впервые проникли на территорию Америки, быстро распространились от Аляски до Огненной Земли, полностью истребив крупных животных, в том числе слонов и верблюдов – стада, никогда прежде не встречавшиеся с людьми и не выработавшие навыки избегания этих опаснейших хищников. Аналогичными эффектами сопровождалось появление людей в Океании и Австралии. В общей сложности с лица Земли тогда исчезло до 90 % крупных животных, успевших ранее пережить 20 климатических циклов плейстоцена<sup>1</sup>.

В течение плиоцена и в особенности в плейстоцене древние охотники оказывали существенное давление на природу. Представление о том, что вымирание мамонта, шерстистого носорога, пещерного медведя, пещерного льва связано с потеплением и концом ледникового периода впервые было подвергнуто сомнению украинским палеонтологом И. Г. Пидопличко<sup>2</sup>, высказавшим казавшуюся тогда крамольной гипотезу о том, что в вымирании мамонта был повинен человек. Позднейшие открытия подтвердили справедливость этих предположений<sup>3</sup>.

Развитие методов радиоуглеродного анализа показало, что последние мамонты (*Elephas primigenius*) жили в самом конце ледникового периода, а кое-где дожили до начала голоцена. На Пржедмостской стоянке палеолитического человека (Чехословакия) были найдены остатки тысячи мамонтов. Известны массовые находки костей мамонтов (более 2 тыс. особей) на стоянке Волчья Грива под Новосибирском, имеющие возраст 12 тыс. лет. Последние мамонты в Сибири жили всего 8–9 тыс. лет назад. Уничтожение мамонта как вида, несомненно, – результат деятельности древних охотников<sup>4</sup>.

«Следует подчеркнуть, что человек мог не поголовно истребить тех или иных крупных млекопитающих. Резкое снижение численности в результате охоты ведёт к расчленению ареала вида на отдельные островки. Судьба малых изолированных популяций плачевна: если вид не в состоянии быстро восстановить целостность ареала, происходит неизбежное вымирание из-за эпизоотий или нехватки особей одного пола при переизбытке другого. Уничтожены были мамонты, пещерный лев и пещерная гиена (*Crocota spelaea*). Исчез спутник человека – пещерный медведь, вдвое превышавший по размерам бурого медведя.

<sup>1</sup> Цивилизационные кризисы. – Режим доступа: <http://gordon0030.narod.ru/archive/21537/index.html>.

<sup>2</sup> Пидопличко И. Г. О ледниковом периоде. В 4 т. – Киев, 1956. Т. 4. С. 335.

<sup>3</sup> Воронцов Н. Н. Экологические кризисы в истории человечества. – Режим доступа: <http://www.pereplet.ru/obrazovanie/stsoros/855.html>.

<sup>4</sup> Там же.



Этот вид был приурочен к карстовым ландшафтам и стал не только конкурентом человека по использованию убежищ, но и важным объектом охоты. Массовому уничтожению подверглись зубры<sup>1</sup>.

Загонно-облавная охота на крупных млекопитающих могла прокормить ограниченные по численности популяции человека. Согласно расчётам В. М. Массона, во времена верхнего палеолита в эпоху ашель в Пруто-Днестровском междуречье могли существовать 10–12 охотничьих орд общей численностью 250–300 человек<sup>2</sup>. В эпоху мустье население этой территории возросло на треть и составило 320–370 человек. Основу их питания составляли пещерный медведь, тарпан, зубр, северный олень, на долю которых приходилось до 83 % добычи. Возрастание численности человека усиливало антропогенный пресс и привело практически к полному истреблению пещерного медведя. На территории Молдавии известны палеолитические стоянки времён ашеля и мустье, где найдены остатки до 6 тыс. особей пещерного медведя. К концу верхнего палеолита пещерный медведь исчезает из рациона первобытного человека и на Кавказе. Интенсивный антропогенный пресс испытали и другие виды млекопитающих, хотя они и не были полностью уничтожены. На стоянке Солютре (середина верхнего палеолита) во Франции были найдены остатки около десятка тысяч диких лошадей – тарпанов. На Амвросиевской стоянке на Украине были найдены остатки тысяч зубров<sup>3</sup>.

«Позднепалеолитические поселения на Днестре, Десне и на Дону 24–16 тыс. лет тому назад находились почти на границе сезонных стадий. Это способствовало тому, что население круглый год было обеспечено мясной пищей. Находки говорят о налаженном коллективном хозяйстве. Огромные скопления костей животных на поселениях свидетельствуют об их стационарности и интенсивности охоты. Специализированное рыболовство в эту эпоху было ещё неизвестно, но собиравательство существовало – на это указывают терочные плиты. Но уже в этот период на территории современной Восточной Европы возникли две большие хозяйственно-экологические зоны – зона расселения оседлых охотников на плейстоценовую мегафауну, охватывающая Русскую равнину, и зона обитания охотников горных лесов Крыма и

<sup>1</sup> Воронцов Н. Н. Экологические кризисы в истории человечества. – Режим доступа: <http://www.pereplet.ru/obrazovanie/stsoros/855.html>.

<sup>2</sup> Массон В. М. Первые цивилизации. – Л., 1989. С. 58.

<sup>3</sup> Воронцов Н. Н. Экологические кризисы в истории человечества. – Режим доступа: <http://www.pereplet.ru/obrazovanie/stsoros/855.html>.



Кавказа. В позднеледниковое время дифференциация хозяйственно-экологических зон усиливается: постепенно выделяются зона обитания оседлых охотников на мамонтов, зоны кочующих охотников на северных оленей и на бизонов. По мере приспособления отдельных групп к различным экологическим условиям складываются и различные хозяйственно-культурные типы. Так, у охотников на северного оленя, живших в мадленское время на юго-западе Русской равнины, наиболее распространённым типом поселений были сезонные охотничьи стойбища, а наиболее распространённым типом орудий – орудия многоцелевого назначения, связанные с вкладышевой техникой и характеризующие мобильность хозяйства. Такие орудия почти не встречаются в зоне расселения охотников на мамонта. На приазовских стоянках кочующих степных охотников на бизона (Мураловка и Каменная Балка II) жилища вообще не выявлены. Люди вели подвижный образ жизни, приспосабливаясь к миграциям бизонов. В то же время в зоне обитания охотников на мамонтов и в позднем плейстоцене сохранялся прежний стационарный образ жизни. Об этом в частности свидетельствуют жилища: по-прежнему, преимущественно округлые в плане полуземлянки площадью в среднем около 20 м<sup>2</sup> (Мезин, Межирич, Супонево, Гонцы – нижний слой, Гагарино, Костенки IV – верхний слой и др.), хотя известны поселения и с длинными жилищами (Авдеево, Костенки I – верхний слой, Костенки IV – нижний слой). Такие поселения принадлежали относительно оседлым общинам, специализирующимся на добыче мамонтов. Этот хозяйственный тип сохранялся здесь до конца палеолита»<sup>1</sup>.

Палеолит около 15 тыс. лет назад начал постепенно сменяться мезолитом. Изобретение лука и стрел в мезолите способствовало расширению числа охотничьих видов, привело к возникновению новых форм охоты с использованием собак при загоне. На рисунках мезолита впервые появляются сцены сражений. В жизнь человечества вошли войны»<sup>2</sup>.

Вымирание животных привело к тому, что охотникам приходилось чаще перемещаться за добычей, покрывая нередко тысячекилометровые расстояния<sup>3</sup>. Поэтому в мезолитическую эпоху археологи часто встречают небольшие по площади кратковременные стоянки

<sup>1</sup> Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. – Режим доступа: [http://aboriginals.narod.ru/primitive\\_preagricultural\\_community.htm](http://aboriginals.narod.ru/primitive_preagricultural_community.htm).

<sup>2</sup> Воронцов Н. Н. Экологические кризисы в истории человечества. – Режим доступа: <http://www.pereplet.ru/obrazovanie/stsoros/855.html>.

<sup>3</sup> Зализняк Л. Л. Охотники на северного оленя Украинского Полесья эпохи финального палеолита. – Киев, 1989. С. 118.



охотников, порой не имеющие следов каких-либо жилых конструкций<sup>1</sup>. Наскальная живопись, столь богатая в эпоху верхнего палеолита, практически исчезает. Аналогичные процессы тотального истребления фауны учёные наблюдали в XIX–XX веках в Центральной Африке, когда среди племён охотников и собирателей стало распространяться современное огнестрельное оружие. Это привело как к уничтожению фауны, интенсификации кочевого образа жизни охотников Африки, утрате искусства наскальной живописи, в частности у бушменов, так и к более ожесточённым и кровопролитным схваткам между племенами за охотничьи угодья.

Вполне возможно, что приручение волка, происходившее в эпоху верхнего палеолита и мезолита, было ещё одним ответом на системный кризис. «Союз с волком – нестандартное решение, какое всегда принимается в период кризиса. Таким кризисом был экологический, мир менялся на переходе от плейстоцена к голоцену. Именно к этому периоду относятся кости собаки в слоях пещеры Ла Феррасси во Франции и на стоянке Сюрень II в Крыму<sup>2</sup>. Но, как верно замечает В. А. Шнирельман, что для выведения собаки потребовалось не одно тысячелетие общения человека с волком<sup>3</sup>. Вероятно, это общение человека с волком началось намного раньше мезолита, во времена первого экологического кризиса в истории человечества, произошедшего приблизительно 74–73 тыс. лет назад. На это могут косвенно указывать кости волка, обнаруженные на некоторых позднепалеолитических стоянках Восточной Европы. Как правило, их находят у очагов. «На стоянке Пушкари I шейные позвонки волка лежали у очага в положении естественного сочленения. В Мезине у очага найден целый скелет волка, кости которого сохранили анатомический порядок. На крыше над входом в одно из мезинских жилищ был укреплен череп волка, а вокруг жилища лежали скелеты трёх волков. Возможно, волк, как и у обитателей пещеры Лазаре во Франции, считался хранителем очага и жилища»<sup>4</sup>.

К концу ледникового периода, около X тыс. до н. э., на Ближнем и Среднем Востоке обитали группы людей, хозяйство которых оставалось присваивающим. Появились в это время и новые орудия, например, мелкие кремнёвые – микролиты, часто геометрической формы.

<sup>1</sup> Мезолит. Археология СССР. – М., 1989. С. 198.

<sup>2</sup> Палеолит. Археология СССР. – М., 1984. С. 221–222.

<sup>3</sup> Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства. – М., 1980. С. 41.

<sup>4</sup> Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. – Режим доступа: [http://aboriginals.narod.ru/primitive\\_preagricultural\\_community.htm](http://aboriginals.narod.ru/primitive_preagricultural_community.htm).



Они, очевидно, вставлялись в костяные или деревянные основы, образуя составные орудия. Многочисленные мелкие наконечники указывают на то, что население пользовалось луком и стрелами – это было важным достижением в технике охоты. Возможно, что объединения пришельцев были более крупными и лучше организованными, чем их предшественников. Однако у них не обнаружено ни зернотёрок, ни курантов, которые обычно являются показателями употребления в пищу злаков. Новое население не оставило после себя никаких произведений искусства, которые указывали бы на наличие досуга и на то, что люди освободились от постоянных забот о пище<sup>1</sup>. Характер культурных остатков в пещерах, навесах и на открытых поселениях говорит о том, что собирательство стало более интенсивным. Это косвенно указывает на тот факт, что охота уже не могла полностью удовлетворить потребность в пище. Как отмечает Дж. Мелларт, в отдельных районах Ирана материалы, свидетельствующие об охоте крайне незначительны, а рацион жителей состоял из ящериц, лягушек или жаб<sup>2</sup>. То же отмечает и В. М. Массон по отношению к верхнепалеолитической культуре Зарзи горного района Загроса, одного из древнейших центров неолитической революции. Племена культуры Зарзи занимались охотой на горных козлов, газелей и сбором съедобных улиток<sup>3</sup>. Вероятнее всего, это было следствием экологического кризиса, начавшегося в эпоху верхнего палеолита, но он был не первым в истории человечества. За несколько десятков тысячелетий до описываемых событий человечество уже сталкивалось с экологическим кризисом.

## • Первый экологический кризис

Выше мы рассматривали второй экологический кризис, который пережил человек, и он был в целом делом его рук. Первый глобальный экологический кризис в истории человечества произошёл приблизительно 74–73 тыс. лет назад. Причиной его стало сверхизвержение вулкана Тоба на острове Суматра, приведшее к изменению климата на планете. По словам исследователей, извержение вулкана Тоба вызвало

<sup>1</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 19.

<sup>2</sup> Там же. С. 25.

<sup>3</sup> Массон В. М. Поселение Джейтун. Проблема становления производящей экономики. С. 112.



«мгновенный ледниковый период» – резкое похолодание из-за отражения солнечных лучей от поверхности суши, покрытой пылью, а также поглощения солнечной радиации аэрозольными частицами соединений серы, оказавшимися в верхних слоях атмосферы. Как утверждают учёные, средняя температура воздуха на планете снизилась приблизительно на 16 градусов. Это похолодание, по их мнению, продолжалось почти 2 тыс. лет.

Последние исследования показывают резкое снижение генетического разнообразия среди представителей людей современного типа 100–50 тысяч лет назад. Феномен в науке получил название «бутылочного горлышка». Это указывает на то, что человечество было поставлено на грань вымирания. По мнению ученых, популяция людей уменьшилась приблизительно с одного миллиона до нескольких тысяч. «Эта климатическая катастрофа, практически лишившая тропики растительности, вероятно, отразилась и на наших предках, которым, по всей видимости, пришлось в большей степени полагаться друг на друга, чтобы выжить. Эти зачатки кооперативного поведения могли помочь им позже вытеснить другие виды людей с лица планеты», – считает профессор Стэнли Амброзе<sup>1</sup>. Поэтому версия о том, что экологический кризис после извержения вулкана Тоба смогли пережить только те, кто был способен к изменению поведенческих установок, а именно к взаимодействию и кооперации, остается актуальной и заслуживающей внимания. Особенно после последних исследований о строении тела неандертальца. Выяснилось, что у него нет системы полостей (гортани, ларинкса и фаринкса), которая у нас формирует гласные. У неандертальца нет нашего подбородка – это тоже важный элемент формирования полости рта. Согласные он мог произносить. У него мог быть язык из согласных с малым количеством гласных, что встречается и в человеческих языках<sup>2</sup>. Т. е. способность неандертальцев к общению и, следовательно, к передаче информации и опыта была существенно ниже, чем у кроманьонца.

Особенности строения тела неандертальца были более приспособлены к существованию в окружающей среде ледникового периода. Об этом косвенно говорят раскопки в израильских пещерах Схул и Кафзех, которые периодически «переходили из рук в руки». До 130 тыс. лет

<sup>1</sup> Извержение вулкана Тоба чуть не уничтожило людей 73 тысячи лет назад // РИА Новости. – Режим доступа: <http://eco.ria.ru/natural/20091124/195205261.html>.

<sup>2</sup> Иванов В. В. Целесообразность человека. Часть 2. // Новая газета. № 92 от 17.08.2012. – Режим доступа: <http://www.novayagazeta.ru/society/53995.html>.



назад там жили неандертальцы, между 130 и 80 тыс. лет – кроманьонцы, между 65–47 тыс. лет – снова неандертальцы, затем вновь люди современного типа. Вероятно, первая попытка кроманьонцев закрепиться в этом районе закончилась неудачей, что свидетельствует о паритете двух групп людей в технологиях. Учёные предполагают, что движущей силой мог быть климат, изменения которого накладываются на смену популяций первого человека: при похолоданиях одерживали верх неандертальцы, при потеплениях – более теплолюбивые *Homo sapiens*.

Мышечная масса неандертальца была на 30–40 % больше, чем у кроманьонца, скелет тяжелее. Неандертальцы были лучше приспособлены к субарктическому климату, поскольку большая носовая полость лучше подогревала холодный воздух, тем самым снижая риск простуды. Как считают учёные, неандертальцам были незнакомы многие наследственные болезни современного человека.

Карен Штейдель-Намберс из Висконсинского университета в Мадисоне определила, что вследствие плотного телосложения и укороченной берцовой кости, сокращающей шаг, энергетические затраты на передвижение у неандертальцев были на 32 % выше, чем у современного человека<sup>1</sup>. В условиях экологического кризиса способность к менее энергетически затратному передвижению в поисках пищи становится немаловажным преимуществом человека современного вида.

К тому же неандертальцы не обладали дистанционным оружием, их деревянные копья были предназначены для ближнего боя, что в условиях «мгновенного ледникового периода» и массового вымирания животных и растений, существенно снижало их шансы на выживание. Мы не можем утверждать, но вполне вероятно, что появление у кроманьонца дистанционного оружия было следствием извержения вулкана Тоба и наступившего вслед за этим экологического кризиса. Последние исследования показывают, что древнейшие кремнёвые наконечники стрел, найденные в Пещере Сибуду (Африка), имеют возраст 64 тыс. лет.

При помощи модели Эндрю Фрейля из Калифорнийского университета в Сан-Диего и Стивена Черчилля из Университета Дьюка уточнено, что ежедневная потребность в пище неандертальца по сравнению с кроманьонцем, обитающим в тех же климатических условиях, была больше на 100–350 килокалорий. А специальные химические исследования костной ткани показали, что неандертальцы ели в основном

<sup>1</sup> Вонг К. Закат неандертальцев. – Режим доступа: <http://rnn.ru/hitech/126550-zakat-neandertalcev.html>.





мясо, в отличие от кроманьонцев, диета которых была более разнообразной, что немаловажно в моменты экологических кризисов<sup>1</sup>. Современный человек, обладая преимуществом в эффективности энергопотребления, смог обойти неандертальцев. Он расходовал меньше ресурсов для выполнения основных функций, следовательно, мог себе позволить уделить больше сил репродукции и сохранению потомства.

Все это вместе с увеличением в этот период продолжительности жизни кроманьонцев привело к удлинению репродуктивного периода и, самое главное, к появлению большего времени для усвоения и передачи социального опыта и специальных знаний. Короткий же период жизни неандертальцев (порядка 20–23 лет), по мнению учёных, часто приводил к безвозвратной утрате социальных навыков.

Кроме того, учёные отмечают, что в 50 % случаев неандертальские захоронения – детские. Этот факт даже позволил интерпретировать их как жертвоприношения, так как большой процент детских захоронений не может быть объяснён высокой детской смертностью, потому что эти захоронения единичны и немногочисленны. Среди взрослых захоронений – три четверти женские, попытки объяснить это тем, что мужчины были якобы пришлыми из других кровнородственных коллективов явно не состоятельны. Наоборот, имеющие данные свидетельствуют о замкнутости поздних палеоантропов, об их эндогамии<sup>2</sup>. С чем связаны эти факты учёным ещё предстоит разобраться, но уже то, что в неандертальских пещерах, служивших жильём на протяжении многих поколений, находят всего одно, реже несколько захоронений, крайне странно. Особенно учитывая тот факт, что часто погребение устраивалось до заселения в пещеру<sup>3</sup>. Вероятнее всего, неандертальцы предпочитали хоронить своих покойников подальше от места проживания, как это делали кроманьонцы. Поэтому найденные археологами погребения в пещерах предшествуют их заселению. На наш взгляд, говорить о погребениях неандертальцев как о человеческих жертвоприношениях пока рано, так как нет фактов, явно это подтверждающих.

«Сознание неандертальца – это сознание, в котором происходит трудная и противоречивая выработка раннемировоззренческих схем, но в общем и в целом оно не находит тех предельных мифосеманти-

<sup>1</sup> Вонг К. Закат неандертальцев. – Режим доступа: <http://rnns.ru/hitech/126550-zakat-neandertalcev.html>.

<sup>2</sup> История первобытного общества. – М., 1986. С. 76.

<sup>3</sup> Герасимов М. М. Условия находки костей ребенка в пещере Староселье // Советская этнография. 1954. № 1. С. 16–24.





ческих оснований, которые могли бы стать основой упорядочения всевозможности многообразия, открывавшегося неандертальцу в его предметной деятельности. В этом и заключалась проблема неандертальца, чьё сознание не справляется с феноменом изобретённой им предметной вариативности. У неандертальца не было достаточно мощных мировоззренческих, мифосемантических опор для его весьма и весьма разнообразной предметно-орудийной деятельности. Иначе говоря, он так и не сумел создать достаточных КУЛЬТОВЫХ оснований для своей деятельности, и потому его предметная деятельность так и не стала подлинной КУЛЬТУРОЙ. Неандерталец не сумел изобрести ту мировоззренческую рамку, с помощью которой можно было бы упорядочить открывающийся в предметной деятельности хаос возможностей. Отсутствие такого рода предельной мировоззренческой рамки не мешало неандертальцу осуществлять достаточно разнообразные вещные эксперименты... Однако само по себе развитие предметной деятельности без достаточного внимания к развитию мировоззренческих схем, способных охватить феномен предметной всевозможности, неизбежно должно было завести в тупик и привести к кризису, что, судя по всему, и случается с неандертальцем, чья предметная активность в какой-то момент достигает той критической точки, когда его умственных способностей оказывается недостаточно для того, чтобы удерживать последствия собственной предметной активности. И именно это обстоятельство было истолковано нами как причина того, почему мощный, жизнеспособный неандерталец, обладающий развитой и достаточно совершенной каменной индустрией, уступает своё историческое место относительно более хрупкому и менее жизнеспособному неантропу. Неоантроп побеждает именно потому, что ему удаётся создать качественно новый мифосемантический фундамент своей предметной активности. Он создаёт ту предельную рамку, посредством которой удаётся удержать открывающийся в предметной деятельности феномен взаимопревращения вещей, феномен того практически неограниченного многообразия возможностей, которые открываются в любом предмете в контексте практической деятельности»<sup>1</sup>.

Вероятно, именно эти факторы и определили видовое доминирование кроманьонца, наступившее после извержения вулкана Тоба.

---

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 554–555.

## • Изобретение лука

Но вернёмся ко второму экологическому кризису верхнего палеолита. Палеолит около 15 тыс. лет назад начал постепенно сменяться мезолитом. Изобретение лука и стрел в палеолите способствовало расширению числа охотничьих видов, привело к возникновению новых форм охоты с использованием собак при загоне. На рисунках мезолита впервые появляются сцены сражений. Они сохранились в Испанском Леванте. На мезолитическом могильнике Васильевка III были обнаружены останки людей с засевшими в костях наконечниками стрел и черепами со следами сильных ударов<sup>1</sup>.

Заметим, беспощадное уничтожение видов интенсифицировалось с приближением голоцена, т. е. послеледникового периода, который мог бы способствовать расцвету присваивающего хозяйства. На деле же именно в это время присваивающее хозяйство зашло в тупик. Природа не могла бесконечно выдерживать давление со стороны столь бесконтрольного агрессора. Ничем не регулируемая эксплуатация ресурсов привела к их истощению, разрушению биоценозов и обострению межплеменной конкуренции. За последние тысячелетия верхнего палеолита население средних широт планеты сократилось в несколько раз. Человечество вымерло на 90 %. Это не могло быть климатическое вымирание – климат улучшался.

Существует еще одна гипотеза, пытающаяся объяснить тотальное сокращение населения в конце верхнего палеолита. В основе ее лежит идея, что с изобретением лука развитие человечества приостановилось, и даже начался регресс и вырождение. На наш взгляд, стоит рассмотреть эту гипотезу подробнее.

Отбор людей палеолитического периода, как мы уже отметили выше, шел по интеллекту и физической силе, притом, что физически примерно все были равны. Человек прогрессировал медленно, но постоянно. Племена, не желавшие по тем или иным причинам прогрессировать, вытеснялись или уничтожались соседями.

Яркий пример – байнинги – коренное население п-ова Газель, говорящее на одном из так называемых папуасских языков, в далеком прошлом были оттеснены вглубь полуострова меланезийцами. По словам Р. Паркинсона, байнинги по своему культурному развитию –

---

<sup>1</sup> Куценков П. А. Начало. Очерки истории первобытного и традиционного искусства. – М., 2001. С. 92.



самый примитивный народ из всех, встреченных им в Океании. Их культурный инвентарь беден и ограничен, отсутствуют лук и стрелы, они пользуются простейшими копьями без наконечников. Примитивна и их социальная организация: расселением небольшими общинами, низкой плотностью населения, аморфностью общественной структуры, отсутствием племенной организации байнинги напоминают тасманийцев и других охотников и собирателей<sup>1</sup>.

«Эволюция и ранее не жаловала людей со слабым зрением. Когда появился лук, преимущество получили люди, обладающие не просто хорошим, а лучшим зрением. При изобретении лука отбор по интеллекту временно сменился отбором по зрению, по линии повышения остроты зрения. Именно поэтому древние люди могли видеть и знать планеты, открытые только в последние века с помощью оптических приборов»<sup>2</sup>.

Изобретя лук, первобытный человек в 2–3 раза увеличил дальность полёта разящего оружия по сравнению с тем же метательным копьём. В последнем отношении дальше всего пошли лесные веды – охотники и собиратели Шри-Ланки: натягивая лук ногами, они бросали стрелу на треть километра, а на расстоянии 35 метров навывлет пробивали оленя<sup>3</sup>.

Лук стал и оружием, а любое новое оружие приводит к увеличению размеров военных союзов. Возможно, в это время появились и профессиональные военные специалисты. История пошла по пути, позднее пройденному цивилизацией современной. Лук против копья более эффективен, чем мушкет против лука. О революционной эффективности свидетельствует и тот факт, что лук как боевое оружие применялся отдельными русскими частями в Европе вплоть до XIX века. Цепочка развития, а именно толчок в развитии, выстраивается следующим образом: сначала лук, потом специализация, потом цивилизация.

Уже в мезолите хорошо видно, как охота с луком вытесняет иные виды охоты, в первую очередь загонную<sup>4</sup>. Это связано с тем, что основным объектом охоты становится олень. Оленихи с детёнышами паслись группами не более 20 особей, самцы же вообще бродили в одиноч-

<sup>1</sup> Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. – Режим доступа: [http://aboriginals.narod.ru/primitive\\_preagricultural\\_community.htm](http://aboriginals.narod.ru/primitive_preagricultural_community.htm).

<sup>2</sup> Эра лучника // Эра лучника. – Режим доступа: [http://taina-vz.narod.ru/taina3\\_3.html](http://taina-vz.narod.ru/taina3_3.html).

<sup>3</sup> Алексеев В. П., Першиц А. И. История первобытного общества. – М., 2007. С. 197.

<sup>4</sup> Мезолит. Археология СССР. С. 198.



ку<sup>1</sup>. В зимнее время к оленю трудно подойти на расстояние ближе, чем 100 метров<sup>2</sup>. Другие виды охоты, в частности покоюги на переправах через реки, ямы-ловушки и западни использовались эпизодически<sup>3</sup>. Основным орудием охоты становится лук. «Охота с луком, конечно, не была каким-то застывшим и не изменявшимся видом хозяйства. С течением времени она видоизменялась, усложнялась и дифференцировалась, о чем свидетельствует расширение ассортимента форм накопителей стрел в позднемезолитическое время»<sup>4</sup>.

Преобладание охоты с луком заставило изменить состав охотничьих экспедиций. Теперь уже не было необходимости участия в охоте больших групп. Охота стала прерогативой небольших мобильных групп, что делало её более эффективной и давало возможность посылать такие группы в разных направлениях от мест обитания, полнее осваивая охотничью территорию. Это привело к интенсификации охоты и более быстрому уничтожению животных на охотничьей территории.

Применение лука вывело охоту на промышленный уровень. С 15000 года до н. э. начинается массовое вымирание животных. Пик вымирания приходится на период с 11000 по 9000 годы до н. э. Вместе с мамонтами исчезло свыше 100 видов животных, причём во всех случаях или эти животные служили пищей человеку, или человек служил пищей им. Обычная норма исчезновения видов составляла 1 вид за 10 тысяч лет.

Интенсификация охоты и сокращение охотничьей добычи привели к развитию в мезолите иных видов хозяйствования – собирательства и рыболовства. Собирательство, естественно, появилось значительно раньше, ещё в палеолите. Однако именно в мезолите оно приобрело характер выборочного. Об этом говорят находки моллюсков на ряде стоянок, скорлупы лесных и водяных орехов<sup>5</sup>, а также дикорастущие злаки. Так что знакомство с пищевыми достоинствами злаков произошло задолго до неолита.

Сторонники концепции катастрофизма приводят факт нахождения в Сибири и на Аляске целых кладбищ разорванных, но не съеденных животных. Единственное, что можно предположить в данной ситуации – это последствия падения метеорита или группы метеоритов

<sup>1</sup> Зализняк Л. Л. Охотники на северного оленя Украинского Полесья эпохи финального палеолита. – Киев, 1989. С. 118.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Мезолит. Археология СССР. Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Мезолит. Археология СССР. С. 198.



типа тунгусского, взорвавшихся в воздухе. Как и в 1908 году, при громадных локальных разрушениях катастрофа не была всемирной; более того, в Канаде и Западной Сибири ничего подобного не обнаружено. Кроме того, животные вымирали на достаточно широком временном промежутке: некоторые исследователи предполагают, что королевские бизоны вымерли только в VI тысячелетии до н. э., а мамонты в Америке только в IV тысячелетии до н. э. Эстонский мамонт датируется 7850 г. до н. э. Кроме последней, цифры сомнительны, но так или иначе период вымирания был очень долгим. К тому же животные вымирают и сейчас, и это есть результат действий человека.

«Изобретение новых орудий охоты, в первую очередь лука, привело к тому, что еды стало больше чем достаточно, когда люди с лучшим зрением считались лучшими во всем. Они были и лучшими охотниками, и лучшими воинами. Но если раньше отбор на успешность шёл по большому числу факторов, то с изобретением лука он пошёл по зрению и по точности движения. Лучники стали главными – они получили все. Старая, сложившаяся тысячелетиями система отбора нарушилась, да и потерь в столкновениях стало гораздо больше. Лук оказался изобретением, в принципе изменившим весь мир. Он был не только средством для стрельбы, не только оружием. Лук – это и универсальная зажигалка, поскольку только «дикари» в фильмах и современные туристы пытаются получить огонь, вращая палочку руками; люди конца палеолита вращали палочку с помощью тетивы. Лук – это и универсальный сверлильный станок, позволяющий получить более совершенные орудия и оружие. Лук явился и социальным фактором, поскольку для охоты достаточно было немногих членов рода... Тот, кто лучше стрелял, тот больше и получал. Разумеется, кризис произошёл не потому, что лучники друг друга перестреляли. Он произошёл, поскольку успешной оказалась очень узкая группа людей – эта группа и дала максимально моногеничное потомство по одному признаку. Вариабельность упала, приспособляемость упала следом, возникла социальность – вот и получают действительные причины кризиса»<sup>1</sup>.

Неслучайно наверное, что в поселениях натуфийцев и докерамическом Иерихоне А практически не встречаются наконечники стрел<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Эра лучника. – Режим доступа: [http://taina-vz.narod.ru/taina3\\_3.html](http://taina-vz.narod.ru/taina3_3.html)

<sup>2</sup> Единичные находки наконечников стрел в Иерихоне А связаны, по мнению исследователей, с иной этнической группой, предположительно, с представителями так называемой тахунийской культуры. Николаева Н. А., Сафронов В. А. Истоки славянской и евразийской мифологии. – М., 1999. С. 259.



В ранненатуфийском поселении Эйнан вообще нет наконечников стрел. Хотя охота являлась основным способом добычи пищи для натифийцев. То же относится и к селищу ранних земледельцев в Джармо в северном Ираке, обнаруженным американским археологом Р. Брэй-двудом и датировемым серединой VII тысячелетия. Среди множества кремневых и обсидиановых орудий труда, ступок с пестиками, костей животных и остатков ячменя, пшеницы, гороха, не было ни одного наконечника стрел<sup>1</sup>. Есть все основания считать, что появление осёдлости – характерная черта маргинальных областей (мест пересечения нескольких природно-климатических зон), где вопрос выживания стоял наиболее остро. «Охота и рыболовство, очевидно, не могли послужить основой роста Иерихона, и, чтобы прокормить население в две тысячи человек или более того, надо было заниматься земледелием. Однако не похоже, чтобы оно процветало в Иерихоне»<sup>2</sup>. Ниже мы остановимся подробнее на проблеме добычи пищи в зонах зарождения производящего хозяйства. На наш взгляд, именно в эти маргинальные области и были, скорее всего, оттеснены те, кто не являлся лучником. И именно в таких зонах появились первые неолитические поселения. В. М. Массон, отмечая характер раннеземледельческого поселения Джейтун и его окрестностей, делает вывод, что, несмотря на развитую кремнёвую индустрию, там практически не встречено наконечников стрел, дротиков или копий<sup>3</sup>. Вместе с тем совершенно ясно, что без дистантного оружия охота на степных животных вряд ли будет продуктивной. Особенно ярко, по мнению В. М. Массона, это противоречие выступает на примере мезолитических памятников Южного Туркменистана, где охота поставляла основной продукт питания, а наконечники дротиков или стрел не представлены совершенно<sup>4</sup>.

«Лучники оказались на вершинах появившегося социального общества. Это именно они установили свою власть и распределение национальных богатств в свою пользу. Когда перебили всех неспособных к этому ремеслу и оттеснили всех неспособных к этому своих, тогда на волне сокращения вариабельности популяций и грянул кризис вырождения. Потому что интеллектуальных тоже должны были оттеснить – интеллект ни точности стрельбе, ни дальности стреле не до-

<sup>1</sup> Шумер: города Эдема. – М., 1997. С. 72.

<sup>2</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 38.

<sup>3</sup> Массон В. М. Поселение Джейтун. Проблема становления производящей экономики. – Л.: Наука, 1971. С. 90.

<sup>4</sup> Там же.



бавляет. Именно это и привело к исчезновению пещерной живописи и обеднению религиозно-мифологической традиции»<sup>1</sup>.

Даже в более позднюю эпоху фараонов и правителей часто изображали с луком как символом власти. Неслучайно основатель Персидской империи Дарий I изображал себя в образе царя-лучника, чтобы показать, что он является не завоевателем и покорителем, а мудрым правителем всех входящих в его огромное государство народов. Лучник считался символом не только храбрости, но и мудрости – ведь для меткого выстрела ему приходилось держать в голове множество различных факторов, влияющих на полет стрелы. Образ царя-лучника регулярно встречается в изображениях и других персидских царей, неслучайно ряд исследователей рекламы считает образ царя-лучника первым «логотипом» в истории. Герои Махабхараты Панду и Арджуна названы великими лучниками, а натягивание богатырского лука последним во время сваямвары<sup>2</sup> напоминает аналогичное действие в «Одиссее» Гомера. Сюда же можно отнести и многочисленные сюжеты из сказок народов мира, когда либо поиск невесты, либо состязательная борьба за нее с отрицательным персонажем (Кощею) связаны со стрельбой из лука.

Геродот передаёт легенду о Скифе – прародителе скифов, который получил власть, натянув лук своего отца Геракла<sup>3</sup>. Сюда же можно отнести и многочисленные изображения стреляющих из лука шаманов в искусстве народов Сибири и Дальнего Востока. В джагатайском, шорском и алтайском языках термин «шаман» одновременно обозначает «стрелок», «лучник»<sup>4</sup>. А сама мифологема лука относится к древнейшим мифологическим пластам, о чем свидетельствует её особая роль в шаманских ритуалах и мифах. У сибирских шаманов до появления бубна главным орудием культового действия был лук<sup>5</sup>.

Лук в более позднюю эпоху ассоциируется не только с царской властью, но и с верхней, небесной зоной мироздания. «В мировом искусстве очень част мотив лука, висящего в ветвях дерева, которое по ряду признаков может быть интерпретировано именно как Мировое древо, поэтому он может трактоваться как атрибут и знак верхней части Мирового древа, сохраняющий это значение даже при изолированном

<sup>1</sup> Эра лучника. – Режим доступа: [http://taina-vz.narod.ru/taina3\\_3.html](http://taina-vz.narod.ru/taina3_3.html).

<sup>2</sup> Свободного выбора жениха невестой.

<sup>3</sup> Геродот. История. (IV, 9)

<sup>4</sup> Мифы народов мира. Т. II. С. 76.

<sup>5</sup> Там же.





воплощении... Как известно, в скифской космологической схеме, соотношённой с сословно-кастовой стратификацией, верху (небу, солнцу) соответствует сословие воинов, а лук по одному из вариантов скифского мифа (Геродот, IV, 9) является атрибутом именно этого сословия. Поэтому лук – знак верхней зоны мироздания»<sup>1</sup>, – отмечает известный исследователь мифологии кочевников Евразии Д. С. Раевский. В искусстве народов Сибири встречается изображение «космического лучника» с антропоморфной стрелой<sup>2</sup>. Все эти многочисленные примеры, как нельзя лучше характеризуют тот факт, что образ лучника сохраняет свои сакральные черты и в более поздние эпохи.

Но вернёмся назад, в преднеолитическое время. Под влиянием войн и при наличии специализации общества стали социализироваться, а принципы социализации нанесли удар по институту свободного выбора партнёра. Могло возникнуть что-то вроде института многожёнства с захватом жён. Возможно, именно об этом говорят обряды использования лука и стрел в брачных ритуалах и их ярко выраженный эротический код. Грузинская мифология включала в себя представление о том, что стрела способствует повышению потенции у мужчин. Буряты считали стрелу «заместителем» жениха на свадьбе, когда невеста в ходе обряда должна была держать в руках стрелу как его временную замену. В «Упанишадах» Пранава<sup>3</sup> иногда уподоблялась женским половым органам, изображавшимся как лук. Неолитические петроглифы Южной Африки ещё более натуралистичны: в сценах охоты женские и мужские гениталии заменяют лук и стрелы<sup>4</sup>. Саамы для лечения женского бесплодия приглашали на лучшую охоту страдающих этим женщин. В ряде мифологий есть образы богов, в функции которых входили любовные отношения, непременным атрибутом этих богов были лук и стрелы (*Эрот, Купидон, Кама*). В монгольской свадебной поэзии лук – непременный атрибут брака: «натягивайте лук, увеличивайте семью»<sup>5</sup>. До наших дней сердце, пронзённое стрелой, остаётся символом любви, а близость охоты как вида деятельности и охоты как желания позволила отождествить любовную страсть с поиском добычи. Охота воспринималась как свадьба, а свадьба – как охота. Стрела в мифоло-

<sup>1</sup> Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. – М., 1985. С. 122.

<sup>2</sup> Мифы народов мира. Т. II. С. 76.

<sup>3</sup> Священное слово (санскрит).

<sup>4</sup> Кирилюк А. С. Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф. – Одесса, 1996. С. 107.

<sup>5</sup> Мифы народов мира. Там же.





гических и сказочных сюжетах определяет выбор невесты (Арджуна, Одисей, «Царевна-лягушка»)<sup>1</sup>.

Общество, тысячелетиями руководствовавшееся биологическими принципами, с антропологической точки зрения мгновенно пришло к принципам небологическим. Сразу качество населения упало настолько резко, что произошла биологическая катастрофа. Только когда почти все стали лучниками, ситуация начала постепенно выправляться.

Всех людей можно условно разделить на две группы: обладающих хорошим абстрактным мышлением и обладающих хорошим вниманием. Лук изобрели люди с абстрактным мышлением. Но получить от его использования максимум преимуществ могли только люди с хорошим вниманием. В результате доминирования этого типа людей человеческий прогресс, столь быстрый в конце палеолита, сменился культурной и технологической стагнацией. Об этой смене говорит и исчезновение пещерной живописи<sup>2</sup>.

«К власти пришла моногеничная группа. А любая моногеничная группа не располагает всем необходимым для развития комплексом биологических возможностей. Моногеничность власти и моногеничность успеха, по сути, одно и то же. Моногеничная группа склонна к быстрому вырождению. А если эта группа располагает властью над нацией с невысокими биологическими параметрами, то она становится провокатором национального вырождения, национальной биологической деградации. Женщины выбирают успешных партнёров. Степень успеха личности в обществе определяется совпадением её биологических параметров и социальной конъюнктуры: в какой-то момент более успешны люди с абстрактным мышлением, в какой-то – с хорошим вниманием, в одно время более успешны сотрудничающие с нацией (соблюдающие правила), в другой – противопоставляющие себя нации (нарушающие правила). Моногеничность власти – моногеничность успеха – моногеничность женского выбора. Получается, что институт свободного выбора собственно свободного выбора лишается. Для нормального биологического развития нации нужны не только разные люди (потенциал варибельности признаков), но и разные люди во власти. Иначе говоря, понятие успеха не должно быть однозначным, степени успеха должны определяться не одним типом биологических параметров, а несколькими типами. Эти типы – аналоги весовых категорий в спорте. В нациях с высоким биологическим качеством этот

<sup>1</sup> Кирилюк А. С. Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф. С. 106.

<sup>2</sup> Эра лучника. – Режим доступа: [http://taina-vz.narod.ru/taina3\\_3.html](http://taina-vz.narod.ru/taina3_3.html).



принцип срабатывает автоматически. В нациях с низким качеством он может быть реализован только при обеспечении качественной дифференциации»<sup>1</sup>.

Люди с хорошей реакцией и хорошим зрением, в данном контексте – лучники, стали единственной успешной группой, преимущественно оттеснив в том числе и от воспроизводства группы другие группы. Возникла ситуация, когда к реальной власти пришла узкая моногеничная (не обладающая широким разбросом признаков) группа людей. В течение поколений успешными оставались люди только одного биологического типа, что привело к следственной моногеничности целых сообществ. Моногеничные сообщества не обладают высокими адаптационными параметрами, и перестройка среды делает их не адаптированными к новым условиям. Дефектные гены, присущие моногеничным группам, распространяются в целом моногеничном сообществе, и его качество начинает падать. Накопление ранее ограниченных группами дефектных генов в целом сообществе на фоне изменения климатических условий привело к быстрому падению биологического качества, особенно в интеллектуальной сфере<sup>2</sup>.

Падение качества в условиях отсутствия конкуренции (*она отсутствовала, поскольку все конкурирующие сообщества использовали одну и ту же модель поведения и «формулу успеха»*) провоцирует дальнейшее падение качества. И уже второе, спровоцированное падение стало причиной массового вымирания населения<sup>3</sup>.

Впервые на протяжении своей истории человечество столкнулось с системным (экономическим и экологическим) кризисом в верхнем палеолите. Методы загонно-облавной охоты и изобретение метательного оружия привели к истреблению людьми одних видов и резкому сокращению численности других, что и ввергло человечество в кризис. Оставались мало освоенными охотничьи виды, для которых загонно-облавная охота не была эффективной: многих копытных равнинных и горных ландшафтов было трудно добыть с помощью копья и даже лука. При этом численность населения Земли по археологическим оценкам уменьшилась на порядок. Кардинальный выход из этого экологического кризиса был найден неолитической революцией – переходом от собирательства и охоты к растениеводству и животноводству. А это обозначало отход от той модели идентичности, которая была выработана тысячами охотничьей жизни.

<sup>1</sup> Эра лучника. – Режим доступа: [http://taina-vz.narod.ru/taina3\\_3.html](http://taina-vz.narod.ru/taina3_3.html).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Эра лучника. – Режим доступа: [http://taina-vz.narod.ru/taina3\\_3.html](http://taina-vz.narod.ru/taina3_3.html).



«Выработка сообществом оптимальных стратегий выживания в конкретных условиях природной, социальной и информационной среды (как внешней, так и внутренней с точки зрения пространственной организации) является результатом вовлеченности отдельного элемента (в данном случае сообщества) в единое информационное поле. Последствия выбора подобных стратегий видимы по следам кардинальных изменений, имевших место в начале неолита на Ближнем Востоке, в частности в Леванте, и получивших у современных исследователей название периода экспериментов. Огромное количество типов неолитических общин Ближнего Востока, прослеживаемое по археологическим данным, указывает на существование некоего общего поля, нематериального образования, поскольку только «сильная» в информационном и энергетическом плане структура способна выразить себя посредством огромного количества экспериментов, при благоприятных условиях, приводящих к многообразию форм существования. Пусковым механизмом эволюции являются, по-видимому, процессы не в хозяйственной деятельности, а в ментальности, поскольку изменения, происходящие во всех сферах, начинаются, должно быть, не в экономике (что ярче всего фиксируется по археологическим данным), а в сознании людей. Различия, видимые как хозяйственные, экономические, связанные с оседлым или мобильным образом жизни, имеют гораздо более глубокие корни, таящиеся в разных системах ценностей и типах социальной организации, что, на наш взгляд, свидетельствует о разных способах восприятия информации и выражении этого восприятия как в сознании, так и в общественном бессознательном»<sup>1</sup>.

## • Идеологический кризис и стремление к оседлости

Итак, более сильные племена вытесняют слабых в маргинальные зоны, где им приходится экспериментировать с новыми формами хозяйствования, приведшими, в конце концов, к экстенсивному земледелию. В этой связи вспомним мотив изгнания, в результате которого Адам становится земледельцем: «Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь

<sup>1</sup> Бондаренко Е. С. Информационное поле неолита Ближнего Востока // История и современность. 2006. № 2. С. 52–53.



питаться от неё во все дни жизни твоей; терния и волчицы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травой; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься»<sup>1</sup>. Итак, первые земледельцы – это парии, изгнанные с охотничьих угодий более сильными соседями. В условиях постоянно растущего давления первобытных охотников и собирателей на окружающую их природную среду часть из них, обитавшая в маргинальных природно-климатических зонах, была вынуждена обратиться к земледелию, которое первоначально могло обеспечить лишь полуголодное существование. Как отмечает В. М. Массон: «Начавшись в горных районах, неолитическая революция достигает наиболее быстрого и стремительного расцвета в первую очередь на равнинных пространствах. Если обитатели гротов и пещер с их первыми кремнёвыми серпами стоят у начала этого процесса, то создатели чатал-хююкских святилищ знаменуют его завершение»<sup>2</sup>. Но, на наш взгляд, ситуация была значительно сложнее.

«Наиболее благоприятный для жизни человека климат сохранялся в эпоху вюрмского оледенения в Восточном Средиземноморье. Именно здесь в это время наблюдалось непрерывное развитие культуры от позднего палеолита до раннего неолита на протяжении более 10 тыс. лет, причём известны десятки и даже сотни соответствующих памятников. Ничего подобного в других районах Передней Азии не отмечено. В период вюрмского максимума в горах Загроса встречались лишь редкие малочисленные группы бродячих охотников. В это время почти повсюду в Передней Азии существовали очень холодные и сухие условия, и господствовала степная растительность. Лишь местами, например в Центральном Леванте, встречались леса. Позже климат начал меняться к лучшему, уровень моря постепенно повышался, степь отступала, и на ее месте появлялись вначале маки, а затем и дубово-фисташковые рощи. 16–14 тыс. лет назад лесная полоса достигла низовий долины Иордана, где сейчас даже отдельные деревья встречаются редко. В конце плейстоцена в некоторых ныне пустынных районах Синая встречались озера. Если общей тенденцией заключительной фазы вюрмской эпохи в Передней Азии было потепление и повлажнение, то в самом конце плейстоцена этот процесс нарушался рецидивами холода и сухости. Периоды временного возврата к более суровым климатическим условиям фиксировались в ряде областей Леванта в XII–XI

<sup>1</sup> Бытие (3. 17–19).

<sup>2</sup> Массон В. М. Поселение Джейтун. Проблема становления производящей экономики. С. 119.



тысячелетиях до н. э. и IX тысячелетии до н. э.»<sup>1</sup>, – отмечает В. А. Шнирельман. То же отмечает и Дж. Мелларт. В районах Курдистана, Анатолии и Ливана происходит уменьшение численности населения между XXV и X тысячелетиями до н. э.<sup>2</sup> Для нас очень важен факт, что области возникновения древнего земледелия, были далеко неблагоприятны для основы присваивающего хозяйства – охоты. На этот факт указывает и В. А. Шнирельман: «в некоторых первичных очагах земледелия начало растениеводства совпало с неустойчивым климатом»<sup>3</sup>.

Земледелие предположительно возникает в условиях продовольственного кризиса, оседлых племён охотников и собирателей, представителей так называемой позднелитургийской культуры<sup>4</sup>, когда в некоторых местах могли начаться небольшие посадки растений. Основным источником мяса для литургийцев оставалась охота, «главным объектом которой во многих областях являлись газели. Во многих случаях кости газелей составляли до 80–94 % остеологических находок (в районе горы Кармел, в Западной Галилее, у Тивериадского озера, в нижней части долины Иордана и т. д.). В некоторых районах наряду с газелями добывали большое число диких ослов, горных коз, кабанов, туров и пр.»<sup>5</sup>. Но, видимо, охота совсем не покрывала потребности в пище, если существовала необходимость интенсивного собирательства диких растений и спорадическая их культивация, рыболовство и ловля моллюсков.

Согласно одной из распространённых гипотез, наступление более тёплых и влажных условий в конце вюрмской эпохи в Леванте привело к широкому распространению злаков и зернобобовых, которые к литургийскому времени стали важнейшим источником питания. Это сопровождалось ростом осёдлости и увеличением численности народонаселения, вынужденного широко расселяться, причём не только в наиболее благоприятных для жизни районах, но и на их окраинах. Однако на окраинах таких областей в периоды рецидивов сухости людям грозили неурожаи и голод. Поэтому именно там могла начаться забота о растениях и в итоге совершился переход к их выращиванию<sup>6</sup>. Интересно, что следы древнейшего земледелия встречены именно в таких

<sup>1</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 34.

<sup>2</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. – М., 1982. С. 14.

<sup>3</sup> Шнирельман В. А. Что такое неолитическая революция? // Знание – сила. С. 41.

<sup>4</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 40.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Шнирельман В. А. Проблема происхождения литургийской культуры // Советская археология. 1975. № 4. С. 56–61.



периферийных ранненеолитических посёлках, расположенных в зоне, получающей сейчас менее 200–250 мм осадков в год<sup>1</sup>. Так, «Анатолия, долго рассматривавшаяся как варварская окраина «полумесяца плодородных земель», теперь должна считаться наиболее развитым центром неолитической культуры на Ближнем Востоке»<sup>2</sup>.

Исследования археологов показывают, что продолжительность жизни первых земледельцев была ниже, чем у окружавших их охотников и собирателей. Анализ костных останков показывает, что питание земледельцев было значительно скуднее<sup>3</sup>, чем у охотников и собирателей, земледельцы чаще болели, как вследствие скудности питания, так и большой плотности населения<sup>4</sup>, да и сами кости земледельцев значительно меньше, так как изменился характер физической нагрузки. Использование каменных зернотёрок приводило к тому, что песчинки камня попадали в муку и хлеб, и со временем стирали зубную эмаль. Поэтому зубы ранних земледельцев более изношены. Как отмечают археологи, детская смертность в Иерихоне была предельно высокой, средний возраст его обитателей 20 лет, до 40–45 лет редко кто доживал. Людей постарше в Иерихоне, очевидно, вообще не было<sup>5</sup>.

Как отмечает В. А. Шнирельман, в Леванте в мезолите и раннем неолите упадок охоты при отсутствии домашнего скота создавал серьёзную проблему, связанную с белковым голоданием<sup>6</sup>. А обнаруженный археологами высокий процент наследственной патологии у обитателей пещеры Хайоним в Леванте, возможно, говорит о близкородственных отношениях общинников. Это может свидетельствовать либо о малочисленности и замкнутости раннеземледельческих общин, либо о табуировании брачных отношений между охотниками и земледельцами, как это происходит между современными пигмеями и банту.

<sup>1</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 42.

<sup>2</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 79.

<sup>3</sup> В настоящее время обстоятельному научному анализу были подвергнуты останки только ранних земледельцев Америки. Ученые обнаружили убедительные свидетельства неправильного питания ранних земледельцев Америки: следы повышенного потребления углеводов и пониженного – протеинов и некоторых весьма важных аминокислот, что указывает на маисовую диету. Строители погребальных холмов и обитатели пещер. – М., 1997. С. 58–59.

<sup>4</sup> Скелеты ранних земледельцев Америки несут вдвое больше следов воспаления костей – периостита и остеомиелита, чем костные останки охотников и собирателей того времени. Там же. С. 59.

<sup>5</sup> Церен Э. Библийские холмы. – М., 1986. С. 282.

<sup>6</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 51.



М. В. Козловская в статье «Пищевые новации производящего хозяйства» отмечает: «В целом, можно сказать, что земледелие увеличивает долю углеводов в пище и снижает количество и разнообразие белков... Малые размеры тела аборигенного населения Юго-Восточной Азии связаны с традицией питания преимущественно углеводной, а не белковой пищей. В полной мере это может быть отнесено к населению, ассоциированному с древними очагами американского сельского хозяйства – Центральная и Южная Америка, где очень велик процент низкорослых групп среди индейцев Мексики, Гватемалы, Венесуэлы, Гвианы, Перу, Боливии, Аргентины. Как правило, территории, где аборигенное население характеризуется пониженной длиной тела, отмечены и пониженными значениями массы тела»<sup>1</sup>.

Не это ли имели в виду авторы Ветхого Завета, когда говорили об изгнании сначала Адама и Евы, а после и Каина, обречённых *«со скорбью... питаться от неё (земли) во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастят она тебе; и будешь питаться полевой травой»*<sup>2</sup>? Не стал ли труд земледельца восприниматься творцами Ветхого Завета именно как наказание («проклята земля за тебя» – следствие первородного греха) и греховное занятие («...не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечёт тебя к себе...»). Сами-то иудеи были кочевниками.

«...Мы должны сделать однозначный вывод, что распространённое представление о тяжёлом повседневном труде как условии выживания первобытного человека – это не более чем иллюзия здравого смысла. «Они не сеют, не жнут», значит, принципиально не знают феномена изнуряющего труда. В этом библейском образе заключена глубочайшая историческая истина. Образ Сада Эдемского, где жили первые люди, сотворённые Господом, прежде чем были изгнаны из рая, – это абсолютно точное воспоминание о характере человеческого существования в донеолитическую эпоху. Феномен труда как чего-то принципиально трудного возникает только с возникновением земледелия. И тот фундаментальный культурно-психологический перелом, который происходит в результате возникновения феномена земледелия, с удивительно точной образностью зафиксирован в текстах Библии. Кто такие Адам и Ева, эти первожителы Сада Эдемского? В сущности, это типичные собиратели, не знающие труда. И лишь пережив искушение познанием, будучи изгнаны из рая, они оказываются обречёнными на труд

<sup>1</sup> Козловская М. В. Пищевые новации производящего хозяйства. – Режим доступа: [http://imp.rudn.ru/psychology/anthropology/ch9\\_5.html](http://imp.rudn.ru/psychology/anthropology/ch9_5.html).

<sup>2</sup> Бытие (3, 17–18).





возделывать землю. И это крайне важно: неолитический человек переживает земледельческий труд как проклятие, как наказание Божие»<sup>1</sup>.

*«...В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься»*<sup>2</sup>. В этих словах, как нельзя лучше, передана горечь наказания Адама за послушание, и земледелие тут часть Божьего проклятия. Проклятия, жертвой которого потом станет библейский Каин.

«Но какие бы трактовки ни давали мы библейскому мифу, факт заключается в том, что возникновение изматывающее систематического земледельческого труда – это, конечно, большая загадка. Пожалуй, не возникало бы особых вопросов, если бы земледелие возникло в качестве факультативного рода деятельности, дополняющего традиционные охоту и собирательство. Однако факт заключается в том, что у неолитических народов, которые начинают заниматься систематическим земледелием, происходит практически полный отказ от традиционных форм охоты и собирательства, и это крайне странно, поскольку эффективность земледелия на ранних его этапах крайне низка, трудовые затраты чрезвычайно велики, а питательная ценность получаемого продукта не сопоставима с той, которая обеспечивалась традиционными формами обеспечения продовольствием. Но с какой стати вольные охотники и собиратели добровольно отказываются от традиционных форм самообеспечения продовольствием и возлагают на себя ярмо тяжелейшего, изматывающего труда? Обычные ссылки на практическую целесообразность этого перехода, попытки объяснить возникновение феномена земледелия поиском новых источников пропитания совершенно не убедительны. Говорят, что стали истощаться охотничьи угодья, оскудели дикие источники пропитания растительного происхождения – но ведь это попросту неправда. В эпоху, которая непосредственно предшествовала неолитической, естественные источники пропитания в тех местах, в которых исторически возникает земледелие – это долины крупных рек – оставались изобильными и разнообразными, и ничуть не более бедными, нежели в тех, где земледелие так и не возникло – на этом настаивают сегодня многие авторитетные учёные»<sup>3</sup>.

С последним утверждением А. М. Лобок можно поспорить, и мы выше привели массу фактов о прогрессирувавшем в преднеолитическую эпоху системном кризисе, но в целом постановка вопроса, на наш

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 544.

<sup>2</sup> Бытие (3, 19).

<sup>3</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 545.



взгляд, кажется верной. Ни о какой практической целесообразности раннего земледелия не может быть речи.

Но уже предельно ясно, что не голод был главным двигателем неолитической революции. «В прошлом, когда считали, что охотники и собиратели жили в большой нужде, влача полуголодное существование, ответ на этот вопрос не вызывал больших затруднений: полагали, что переход к земледелию облегчал труд по добыче пищи и давал больше свободного времени для других занятий. В последние десятилетия стала очевидной упрощённость такого подхода. Выяснилось, что условия жизни многих охотников и собирателей были не столь тяжёлыми, а голодовки не столь неизбежными, как считали раньше...»<sup>1</sup>. К. Леви-Стросс пишет: «Обитателям пустынного региона в Южной Калифорнии... – индейцам каюлла, числом в несколько тысяч, не удавалось истощить природные ресурсы; они жили в изобилии. Поскольку в этой стране, выглядевшей обездоленной, они знали не менее 60 пищевых и 28 других растений с наркотическими, стимулирующими, либо лекарственными свойствами»<sup>2</sup>. Один из первых исследователей Австралии Дж. Грей отмечает: «Абориген точно знает, что производит его земля, и в какое именно время года, он знает, какими способами обеспечить себя всем необходимым. Соответственно он распределяет свои посещения различных частей принадлежащей ему охотничьей территории; и я могу только засвидетельствовать, что в хижинах туземцев всегда царит изобилие... За два – три часа они могут добыть пищи на целый день»<sup>3</sup>. Так же обстоит дело и в наше время в общинах австралийцев, ведущих традиционный образ жизни. Взрослые члены двух локальных групп, изученных в 1948 г. Ф. Маккарти и М. Макаптур, трудились в среднем четыре – пять часов в день. И этого времени вполне хватало для того, чтобы обеспечить каждого члена группы достаточным и по составу, и по калорийности количеством пищи<sup>4</sup>.

Как отмечает В. Р. Кабо, советский и австралийский этнограф-австраловед, лауреат премии имени Миклухо-Маклая: «Для того чтобы обеспечить себя достаточным количеством пищи каждому взрослому бушмену, достаточно было трудиться 2,5 дня в неделю, считая рабочий день равным 6 часам, что составляет 2 ч 9 мин в день»<sup>5</sup>. Подсчёты по-

<sup>1</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. – М., 1989. С. 368.

<sup>2</sup> Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М., 1999. С. 116–117.

<sup>3</sup> Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. – Режим доступа: [http://aboriginals.narod.ru/primitive\\_preagricultural\\_community.htm](http://aboriginals.narod.ru/primitive_preagricultural_community.htm).

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Кабо В. Р. У истоков производящей экономики // Ранние земледельцы: этнографические очерки. – Л., 1980. С. 65.



казывают, что труд одного человека – охотника и собирателя – может обеспечить пищей четыре – пять человек, а работоспособная часть населения составляет у бушменов 61,3 %. Дж. Вудберн пишет, что охотники и собиратели хадза, живущие в Восточной Африке, затрачивают на добывание пищи в среднем не более двух часов в день<sup>1</sup>. А наши палеолитические предки жили в более благоприятных условиях.

В книге «Экономика каменного века»<sup>2</sup> М. Салинз сформулировал парадоксальный вывод: ранние земледельцы трудились больше, но имели уровень жизни ниже, чем позднепервобытные охотники и собиратели. Известные в истории раннеземледельческие народы работали, как правило, гораздо большее число дней, чем тратили на добывание пищи дожившие до XX в. первобытные охотники и собиратели. По мнению М. Салинза, средств, имеющихся в распоряжении первобытного доземледельческого общества, вполне достаточно для удовлетворения его потребностей. Представление о голодной жизни отсталых народов также оказалось очень сильно преувеличенным – у земледельцев голодовки носили более тяжёлый и регулярный характер. Дело в том, что при присваивающем хозяйстве люди забирали у природы далеко не все, что она могла им дать. Причина – не мнимая лень отсталых народов, а специфика их образа жизни, не придающая значения накоплению материального богатства (которое к тому же часто и невозможно накапливать из-за отсутствия технологий длительного хранения пищи). Возникает парадоксальный вывод, который называют парадоксом Салинза: в ходе неолитической революции совершенствование аграрного производства ведёт к ухудшению уровня жизни<sup>3</sup>.

Удивительно, но даже у ряда племён, частично перешедших к скотоводству, существуют пищевые табу на поедание одомашненных животных. М. Дуглас приводит данные о племени леле, в котором чистым и безопасным считается мясо дичи, добытое в лесу стрелами и ловушками охотников. Мясо куриц и коз, которых разводят леле, в пищу практически не употребляют. Куриц считают неподходящим для употребления только женщинами, коз же вообще не едят, а разводят для обмена с другими племенами<sup>4</sup>. Все это указывает, что недостатка

<sup>1</sup> Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. – Режим доступа: [http://aboriginals.narod.ru/primitive\\_preagricultural\\_community.htm](http://aboriginals.narod.ru/primitive_preagricultural_community.htm).

<sup>2</sup> Салинз М. Экономика каменного века. – М., 1999. С. 19–53.

<sup>3</sup> Шнирельман В. А. Что такое неолитическая революция? // Знание – сила. С. 36.

<sup>4</sup> Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 245.



в пищу, полученной с помощью охоты, леле не испытывают, наоборот, раз у них остаются ещё силы и время ухаживать за одомашненными животными, которых они не употребляют в пищу.

Эти примеры как нельзя лучше показывают, что практическая целесообразность перехода к земледелию отсутствовала. Сам переход к земледелию был процессом, лишённым утилитарности, древние земледельцы были мотивированы иными, нежели желание сытой жизни, причинами. И причины эти лежат в плоскости нематериального. Древними земледельцами двигали новые мировоззренческие установки, полностью отсутствующие у племён охотников и собирателей.

## • *Метафизические искания*

Но возникает резонный вопрос: «А откуда взялись эти новые мировоззренческие установки?» Далее мы к этому вопросу будем ещё не раз возвращаться и постараемся ответить на него.

Сейчас попытаемся понять, как формируются новые мировоззренческие установки, и разрушить устойчивое представление о первобытном мышлении как мышлении коллективистском. Л. Леви-Брюль в связи с этим критиковал Э. Тайлора за образ размышляющего дикаря-философа, интеллектуально постигающего мир, считая, что для традиционного (архаичного) общества большую значимость имеют эффективная направленность, коллективные чувства, нежели чисто умственная деятельность<sup>1</sup>. И если в отношении умственной деятельности с Л. Леви-Брюлем можно согласиться, то считать что первобытному человеку не свойственны индивидуальные метафизические поиски, на наш взгляд, не вполне верно.

«Вансина с теплотой описывает трёх независимых мыслителей, встреченных им среди бушонгов, пожелавших поделиться с ним своими личными философскими системами. Один из них, старик, пришёл к заключению, что реальности не существует, что весь опыт – это только зыбкая иллюзия. Другой разработал метафизическую систему нумерологического типа, а последний придумал невероятно сложную космологическую схему, которую, кроме него, никто не мог понять»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – Режим доступа: [http://philosophy.ru/library/myth/levi\\_brul.html](http://philosophy.ru/library/myth/levi_brul.html).

<sup>2</sup> Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 136.



Этнографами собраны многочисленные свидетельства метафизических исканий у маори. Публикация эзотерических знаний жреческой школы фаре-вананга маори, сделанная в Веллингтоне в начале XX в., заняла два объёмных тома<sup>1</sup>. А сколько ещё эзотерических знаний тех же маори осталось вне поля зрения этнографов!

Но тут нужно пояснить, что подобного рода метафизические конструкции не имеют никакого отношения к «философии», а есть продукт индивидуального трансперсонального опыта, как правильно замечено Е. А. Торчиновым. «Рассматривая мифологическое мышление как тип, предшествующий логико-дискурсивному, мы, однако, отнюдь не склонны считать его как низшее или примитивное. Более того, мы позволим себе высказать предположение о трансперсональных корнях этого типа мышления, поскольку для архаического человека трансперсональная сфера психики была, видимо гораздо более доступна, чем для «исторического» человека»<sup>2</sup>. И, действительно, в изменённых состояниях сознания, в снах и обмороках, безумии, религиозное сознание первобытного человека пытается найти те силы и истины, которые не могут быть получены в результате осознанных действий. Так, у эханзу – племени в центральной части Танзании – одним из общепринятых способов обретения необходимых для знахаря умений считают доведение себя до сумасшествия в лесу. Также поступают и жители Андаманских островов<sup>3</sup>. Сам феномен шаманской болезни, о котором постоянно упоминает М. Элиаде, также основан на представлении о том, что шаманскую силу может получить только тот, кто может выйти из-под контроля своего разума<sup>4</sup>.

Как отмечает А. Г. Сафронов, «цель подобных психопрактик, а это именно психопрактики, поскольку соответствующие действия выполняются совершенно добровольно, испытываемые сами контролируют свои действия, состоит в том, чтобы разрушить в сознании посвящаемого привычные ему ролевые стереотипы, и тем самым высвободить необходимую внутреннюю энергию для психической трансформации. Разрушение привычных ролей имеет и дополнительную функцию – «экзистенцирование» человека, кристаллизация его внутреннего «Я», отличного от привычно играемых ролей»<sup>5</sup>. Как отмечает Хайдеггер,

<sup>1</sup> Сказки и легенды маори // Из собраний А. Риды. – М., 1981. С. 7.

<sup>2</sup> Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. – СПб, 1997. С. 54.

<sup>3</sup> Дуглас М. Там же. С. 143–144.

<sup>4</sup> Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/okkultizm/Eliade/06.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/Eliade/06.php).

<sup>5</sup> Сафронов А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. – Харьков, 2004. С. 107.



именно ролевой конфликт является основой для ощущения своего бытия<sup>1</sup>. Практику деприваций, т. е. безусловных ограничений, абсурдных действий, а также преднамеренного «выбивания» человека из уже привычного набора социальных ролей, взяли на вооружение практически все известные религиозные системы. Достаточно вспомнить ритуалы послушания в христианстве или техники абсурда, использованные доном Хуаном в книгах Кастанеды<sup>2</sup>.

«Учёные, подробно доказывающие, что первобытный человек обладает «дологическим» мышлением, любят ссылаться на магию или религиозную практику, забывая тем самым, что они прилагают кантовские категории не к чисто логическому ходу мысли, но к актам в высшей степени эмоциональным»<sup>3</sup>.

Но с другой стороны, неверно было бы считать, что метафизические поиски первобытного человека являются чем-то совершенно оторванным от жизни и непрактичным. «Неверно было бы рассматривать такие идеи... как часть какой-то философии, или просто как нечто продуманное и систематизированное... Все они складываются из представлений и отчасти – из практики»<sup>4</sup>. Ниже мы подробно остановимся на месте и роли трансперсонального опыта в жизни первобытного человека.

Пока мы лишь хотим отметить тот факт, что метафизические искания – важнейший фактор жизни первобытного человека. Но сами эти искания есть не пустой академический интерес и не философские размышления, а продукт практической заинтересованности в таинстве жизни. Было собрано множество свидетельств чисто практического ограничения интересов человека, что является характерной чертой не только первобытных культур. Это также применительно и к нашей культуре, и к нам лично, конечно, если мы не являемся профессиональными философами. Являясь учителями, врачами, домохозяйками и бизнесменами, мало кто из нас имеет время, силы и желания для систематических размышлений о метафизических проблемах. Наши представления о мире состоят из множества отдельных фрагментов, появляющихся в результате столкновения с конкретными практическими задачами.

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997.

<sup>2</sup> Сафронов А. Г. Там же. С. 108.

<sup>3</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. – СПб., 2001. С. 18.

<sup>4</sup> Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 136.



Описывая представления азанде о колдовстве, Эванс-Причард говорит о том, что интересы людей концентрируются вокруг конкретных единичных событий<sup>1</sup>. Если старое и гнилое гранатовое дерево упало и убило кого-то, кто сидел в его тени, это событие приписывается действию колдовства. И хотя азанде знают, что гнилые и старые гранатовые деревья падают, а также что если человек подолгу сидит в тени такого дерева, он может быть раздавлен, когда оно упадёт. Но вопросы, которые занимают азанде, совершенно иные: почему дерево не упало тогда, когда под ним никто не сидел? Почему дерево упало именно на этого человека, а не на кого-то другого? Какие меры принял этот человек, чтобы предотвратить несчастье? Кто виноват в том, что дерево упало? Т. е. вопросы, которыми задаются азанде, уводят их в метафизические поиски о месте человека во Вселенной. Как отмечают учёные, «для мифопоэтического склада ума «то, что волнует», равнозначно «тому, что существует»<sup>2</sup>. «Жизненно важными для любых теистических представлений о мире будут вопросы: почему погибли посевы этого фермера, а не его соседа? Почему буйвол поднял на рога именно этого человека, а не кого-то из тех, кто был с ним на охоте? Почему у этого человека умерли дети и коровы? Почему я? Почему сегодня? Что здесь можно предпринять? Этот постоянный поиск объяснений сосредоточен на беспокойстве человека о самом себе и о своём сообществе»<sup>3</sup>.

О серьёзности метафизических исканий охотников и собирателей плодородного полумесяца говорит обнаруженный в середине 90-х годов XX в. на юге Турции храмовый комплекс Гёбекли-Тепе. Его возраст составляет не менее 12000 лет, ориентировочно он датируется по меньшей мере IX тысячелетием до н. э. На территории памятника находятся до 20 каменных колец диаметром от 10 до 30 м, вдоль стен расположены почти 20-тонные Т-образные столбы из известняка – большинство из них трёхметровой высоты<sup>4</sup>. Столбы украшены резьбой по камню в виде животных и абстрактных пиктограмм. Они, скорее всего, не могут быть системой письма, но отражают общеупотребительные

<sup>1</sup> Эванс-Причард Э. Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде. – Режим доступа: <http://religimira.narod.ru/praz2.html>.

<sup>2</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. С. 20.

<sup>3</sup> Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 138.

<sup>4</sup> Культовый центр космополитов неолита // Правда ру. – Режим доступа: [http://www.pravda.ru/science/mysterious/past/22-03-2012/1111806-gobeki-tepe\\_news-0/](http://www.pravda.ru/science/mysterious/past/22-03-2012/1111806-gobeki-tepe_news-0/).





сакральные символы, известные и для других неолитических культур. Среди узнаваемых изображений – львы, быки, кабаны, лисы, газели, змеи и другие рептилии, насекомые, паукообразные, птицы, чаще всего грифы и водоплавающие. Изображения грифов связывают с особенностью местного культа; предполагается, что мёртвых не хоронили, а оставляли на съедение грифам (*позже это было принято у огнепоклонников*)<sup>1</sup>, а их головы отделяли от туловища и хранили как предмет культа предков (*как в предшествующей натуфийской культуре*). Изображений человека немного, среди них изображение обезглавленного тела, окружённого грифами. На Т-образных колоннах имеются также изображения рук<sup>2</sup>.

Возможно, таким образом, создатели Гёбекли-Тепе пытались передать идею трансцендентного божества. «Уже в самых ранних поселениях в эпоху протонеолита встречаются странные объекты, местоположение которых свидетельствует об их почитании. Это вертикально поставленные необработанные или почти необработанные камни. Иногда на них изображались глаза. Такие камни ставились близ очагов или даже помещались в специальные стенные ниши против входа. Такое помещение с нишей, где на глыбе камня, как на постаменте, установлена колонка высотой в 40 см и диаметром в 16 см было раскопано К. Кэньон в Иерихоне. В Бейдо (Северная Аравия) в странной трехчастной постройке, отстоящей метров на пятьдесят от поселения, в центральном нефе возвышалась необработанная скала песчаника. В библейской истории повествуется об Иакове, поставившем камень на месте, где видел он во сне лестницу, восходящую к Богу, «и возлил елей наверх его», т. е. воздал ему почитание, приличное Богу. И эти находки, восходящие к началу VIII тысячелетия до н. э., и это древнее предание говорит об одном: было время, когда человек ясно сознавал полную неподобность Бога ничему земному, ничему из сотворённого Им. Избегая какого-либо конкретного «тварного»

<sup>1</sup> Дж. Мелларт отмечает, что население Чатал-Хююка хоронило покойников под платформами домов только после удаления мягких тканей, возможно, из гигиенических соображений. Мягкие ткани склеивали грифы, и процесс первоначальной экскарнации проводили в легких сооружениях, построенных из тростниковых плетенок и циновок, подобных изображенным на стене святилища. Затем очищенные кости собирали, заворачивали в одежды, шкуры или циновки и погребали в домах перед их ежегодным ремонтом. Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 87.

<sup>2</sup> Schmidt K. Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. – München, 2006. PP. 232–238, 261–264.



образа Творца, человек неолита предпочитал бесформенность камня всем формам мира. Мудрый царь Соломон сказал как-то о Боге: «Он благоволит обитать во мгле». А древний христианский автор, которому церковная традиция присвоила имя Богослов (329–389) отмечал: «Божественная природа есть как бы некое море сущности, неопределённое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия и времени, и природы. Если наш ум попытается создать слабый образ Божий, созерцая Его не в Нем Самом, но в том, что Его окружает, то этот образ ускользнёт от нас прежде, чем мы попытаемся его уловить, озаряя высшие способности нашего ума, как молния, ослепляющая взоры». В другом месте он же написал о Боге, перефразируя слова Платона из диалога «Тимей»: «Изречь невозможно, а уразуметь ещё более невозможно. Конечно, может показаться, что бедному обитателю ранне-неолитических деревень было далеко до столь возвышенного богословствования. Мы не знаем и, скорее всего, никогда не узнаем, как он объяснял свою склонность, отображать Бога бесформенной глыбой камня. Но нет серьёзных оснований сомневаться, что им владела та же интуиция, что и константинопольским епископом Григорием. Бог не познаваем, и потому изображение Его не может и не должно давать пищу для познания. В памятниках Иерихона, Бейды и им подобных мы встречаемся почти наверняка не с примитивным обожествлением каменной глыбы, не с литолатрией, но с глубоко продуманным, точнее, глубоко пережитым образом божественной безобразности. Камень, твердейший и неразрушимейший из всех земных материалов, говорил древнему человеку ещё об одном, крайне важном свойстве Бога – о Его вечности и незыблемости. Смертный, легко разрушимый человек, желал соединить себя с Существом, над которым не властны смерть и тление. И, видимо, поэтому камень стал для людей неолита «иконой» непостигаемого Бога, «иконой», перешедшей позднее в Египет («пуп» Амона в Оазе Сива), в Элладу (камень Афродиты в Пафе) и даже в знаменитую мекканскую Каабу мусульман»<sup>1</sup>. Кроме того, необработанные камни, предположительно символизирующие божество, встречаются в домашних святилищах докерамического Иерихона<sup>2</sup>.

Тот факт, что идея трансцендентного божества присутствует во всех без исключения религиозных традициях вплоть до верований австралийских аборигенов и папуасов наглядно доказал М. Элиаде<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Зубов А. Б.* История религий. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).

<sup>2</sup> *Мерперт Н. Я.* Очерки археологии библейских стран. С. 75.

<sup>3</sup> *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. С. 50–126.



«Трансцендентное качество «высоты» (надземного, бесконечного) открывается человеку сразу и в целом – как разуму, так и душе. Этот символизм молниеносно осеняет человека, т. е. того, кто осознает себя человеком, кто осознает своё место во Вселенной; это первобытное откровение настолько органично связано с его жизнью, что тот же самый символизм определяет одновременно и работу его подсознания, и наиболее достойные поступки его духовной жизни. Следовательно, очень важно, что хотя символизм и религиозная ценность Неба не выводятся логически из спокойного и объективного созерцания ононого, но они не выводятся также и исключительно из мифологической деятельности и иррационального религиозного опыта. Повторимся: Небо воплощает в себе трансцендентность ещё до того, как ему начинают придавать определённую религиозную ценность. Небо символизирует трансцендентность, мощь и неизбежность уже в силу своего местоположения. Оно таково потому, что оно высокое, бесконечное, неизменное, могущественное»<sup>1</sup>. Эта идея трансцендентного небесного божества нагляднее всего присутствует в сознании охотника и кочевника: эзотерические боги неба австралийских аборигенов, африканцев и жителей Андаманских островов, Тенгри («Вечное небо») – тюрко-монголов, Яхве – иудеев. И если у земледельцев трансцендентное божество неба постепенно оттесняется божествами плодородия, то у кочевников оно сохраняет свое доминирующее положение. «Ибо повсюду, где мы находим связь с явлениями жизни и произрастания, мы находим и заботу об имманентности божества и о форме его проявления. Но в абсолютном одиночестве пустыни, где ничего не меняется, ничто не движется, где черты ландшафта – лишь вехи, указатели, не имеющие собственного значения, здесь можно ожидать, что образ Бога будет трансцендентен совокупности конкретных явлений. Человек, встречаясь с Богом, будет не созерцать его, а слышать его голос и приказания, подобно Моисею, и пророкам, и Мухаммеду»<sup>2</sup>.

В храмах Гёбекли-Тепе найдено множество кремнёвых артефактов (*преимущественно наконечники стрел и скребла*), а также кости животных. Предполагается, что храмовый комплекс был объектом паломничества для людей, обитавших за сотни километров от него. Здесь происходили ритуальные фиесты и, возможно, жертвоприношения. Тем не менее, при храме постоянно жило некоторое количество служи-

<sup>1</sup> Там же. С. 51.

<sup>2</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. С. 291–292.



телей культа. Однако здесь до сих пор не обнаружено ни одного жилого помещения с очагом, бытовых предметов и кладбищ, следовательно, люди здесь не жили. Поэтому учёные считают, что Гёбекли-Тепе возвели исключительно как культовый центр. Если рассматривать особенности обработки найденных здесь обсидиановых и каменных орудий, то получается, что в Гёбекли-Тепе стекались люди с территорий современного Ирака и Ирана, а также обитатели Восточного Средиземноморья и среднего течения Евфрата.

Как считают исследователи, комплекс появился еще до неолитической революции. В то же время постройка столь грандиозного сооружения требовала усилий большого количества людей и определённой социальной организации. Для мезолита это нехарактерно. По приблизительным оценкам, для изготовления и доставки колонн массой 10–20 т от каменоломни до постройки, которые разделяют до 500 м, при отсутствии тягловых животных требовались усилия до 500 человек. На самом деле некоторые колонны весят до 50 т, поэтому людей нужно было ещё больше. Предполагают даже, что на таких работах использовали рабский труд, что также нехарактерно для сообществ охотников и собирателей. Такие работы требовали планомерных усилий и наличия социальной иерархии, в которой многие люди были подчинены одному религиозному или военному лидеру, и религиозный лидер должен был затем контролировать проведение ритуалов. В таком случае само существование храмового комплекса в столь далёкую историческую эпоху свидетельствует о социальном расслоении на очень раннем этапе развития неолитической культуры<sup>1</sup>. Социальная дифференциация отмечается исследователями уже в натуфийской культуре. «В коллективных могилах натуфийцев богатые украшения (ожерелья, браслеты, диадемы из раковин, кости и камня) всегда сопровождали лишь одного из погребённых, другие хоронились почти без инвентаря. Интересно, что среди таких «выдающихся» личностей встречались как мужчины, так и женщины»<sup>2</sup>.

Хотя в последнее время появились исследования, ставящие под сомнение тотальное господство вождества в неолитических культурах Ближнего Востока. «У вождества, предполагавшего постоянное или временное лидерство, появилась альтернатива в виде самоуправляемой общины, регулировавшей свое поведение при помощи традиций,

<sup>1</sup> Гёбекли-Тепе // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Гёбекли-Тепе>.

<sup>2</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 43.



а не благодаря созданию вертикальной системы управления. Выявление подобного типа общественной организации стало возможно при исследовании некоторых архаических обществ Тибета, а также непосредственно на примере неолитических общин Ближнего Востока, предпринятого Е. И. Березкиным. «Акефальная автономная прото-городская община» там занимала то место на эволюционной шкале, которое в Новом Свете принадлежало обычно вождеству. Подлинной эволюционной альтернативой петербургский исследователь называет существовавшие до появления государств на Ближнем Востоке и на юге Центральной Азии «среднемасштабные интегрированные общества», в которых не удаётся обнаружить никаких свидетельств централизованного управления. К началу XXI века появляются представления о многомерном пространстве – поле, измерениями которого служат показатели социальной эволюции, или о нелинейном подходе, о непрерывном эволюционном поле, в рамках которого движение в равной степени возможно в любом направлении»<sup>1</sup>. Об этом очень наглядно говорит феномен Чаёню, на котором мы подробнее остановимся ниже.

Археолог Клаус Шмидт, изучающий памятник, считает, что Гёбекли-Тепе могла быть «свидетельством последнего взлёта полукочевой цивилизации, которая вскоре была вытеснена земледельцами», основывая своё утверждение на том, что на столбах нет символов плодородия, которые постоянно присутствуют на других памятниках эпохи неолита<sup>2</sup>.

В начале VIII тысячелетия до н. э. храмовый комплекс Гёбекли-Тепе утратил прежнее значение. Но он не был просто покинут и забыт, чтобы постепенно разрушиться в результате естественного выветривания. Он был намеренно засыпан под 300–500 м<sup>2</sup> земли. Кем и почему это было сделано, неизвестно. Некоторые учёные считают, что после социального переворота в соседнем неолитическом поселении Чаёню окрестное население таким образом «похоронило» свои прежние верования и идеологию<sup>3</sup>.

Но сам факт того, что племена охотников и собирателей Анатолии построили такой культовый комплекс, свидетельствует о серьёзных

<sup>1</sup> Бондаренко Е. С. Информационное поле неолита Ближнего Востока // История и современность. С. 51.

<sup>2</sup> Schmidt K. Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. – München 2006. P. 263.

<sup>3</sup> Брозийус Б. Социальная революция в эпоху неолита: от Чаёню к Чатал-Гююку. – Режим доступа: [http://www.great-country.ru/rubrika\\_articles/history/00006.html](http://www.great-country.ru/rubrika_articles/history/00006.html).



причинах, побудивших их к этому. Это уже не просто наскальные рисунки трансовых видений шаманов древности<sup>1</sup>, а планомерные усилия многих сотен человек, возможно, подчинённых одному религиозному и военному лидеру, или осознающих свою сакральную миссию и готовых ради неё на сверхусилия.

Как отмечает М. Дуглас, метафизические искания характерны для всех религиозных культур, от азанде до буддистов, христиан и мусульман<sup>2</sup>. Разница только в одном: у азанде значительно больше времени для таких поисков. Ведь они тратят намного меньше времени на добывание пищи и материальных благ, чем «цивилизованный» человек.

## • Женщина и Земледелие

Продолжим далее выявлять следы конфликта идентичности, порождённые неолитической революцией, и обратимся к эротическому символизму земледелия и изменению роли женщины в социуме эпохи неолита. «Первым и, может быть, важнейшим следствием открытия земледелия является кризис ценностей палеолитического охотника: на смену отношениям религиозного порядка с животным миром пришло то, что можно назвать мистической солидарностью между человеком и растительностью. Если дотоле существо и сакральность жизни символизировались костью и кровью, то отныне они воплощаются в сперме и крови. Кроме того, на вершину иерархии вззошли женщина и женская сакральность. Поскольку женщины играли решающую роль в одомашнивании растений, они стали собственниками возделываемых полей, что повысило их социальное положение и породило характерные институты, подобные, например, матрилокальности, когда муж обязан жить в доме своей жены»<sup>3</sup>. На этом важном моменте, а именно на изменении статуса женщины в неолитическом социуме, мы остановимся подробнее.

<sup>1</sup> О «трансовой» гипотезе происхождения наскальной живописи палеолита мы подробнее скажем ниже.

<sup>2</sup> Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 139.

<sup>3</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I. С. 55–56.



До сегодняшнего дня вопрос о существовании матриархата<sup>1</sup> и особой роли женщины в культурах палеолитических охотников и собирателей является предметом острой дискуссии. Несмотря на то, что в последнее время в науке утвердилось мнение, что матриархат есть выдумка кабинетных учёных XIX века, таких как И. Я. Бахофен, Л. Г. Морган, Ф. Энгельс, до сегодняшнего дня ещё можно встретить статьи и монографии, где матриархат представлен как определённый период в жизни древнейшего человека. И это при том, что в истории не существовало ни одного достоверно известного матриархального общества<sup>2</sup>. Но в качестве основного аргумента существования матриархата его сторонники приводят многочисленные женские изображения, так называемых венер палеолита.

«Открытие женских изображений, относящихся к последнему ледниковому периоду, поставило перед учёными проблемы, которые обсуждаются до сих пор. Ареал этих статуэток размером от 5 до 25 см из камня и из кости, в том числе слоновой, весьма широк: от Юго-Восточной Франции до озера Байкал в Сибири и от Северной Италии до Рейна. Без всяких на то оснований они получили прозвище Венер. Самые знаменитые – Венеры из Леспюжа, Виллендорфа (Австрия) и Лосселя (Дордонь). Однако благодаря тщательности в проведении раскопок самыми показательными образцами считаются находки в Гагарино и Мезине на Украине. Найденные в тех же пластах, что и человеческие жилища, они, по всей вероятности, связаны с домашней религией. В Гагарино обнаружено шесть фигурок из мамонтовой кости неподалёку от стен жилища. Они стилизованы: *выпяченный живот и нет черт*

<sup>1</sup> Матриархат (или гинекократия) является такой формой общества, в котором лидирующая роль принадлежит женщинам, в особенности матерям семейств этого общества // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Матриархат>.

<sup>2</sup> В качестве дополнительного аргумента существования матриархата некоторые исследователи приводят мифы о главенстве женщин. К примеру, у папуасов о мифологической женщине Абере, являющейся людоедкой и имеющей довольно сложные отношения с мужчинами: с одной стороны она принуждает к половой связи всех встреченных ей мужчин, с другой, она их ненавидит, избегает постоянных контактов с ними и многих убивает. Ранее мы уже говорили о том, что миф – это вывернутый наизнанку социальный порядок. И задача мифа таким вот способом, имеющим название «наоборотное социально-моральное регулирование», поддерживать существующие в обществе нормы. Поэтому наличие подобных мифов совсем не указывает на наличие матриархальных отношений в прошлом.





лица. В мезинских фигурках ещё меньше реализма, иногда женские формы сведены к геометрическим элементам (такого типа скульптура распространена по всей Центральной Европе), другие, скорее, похожи на птиц. Фигурки украшены разнообразными геометрическими знаками, среди прочих – свастикой»<sup>1</sup>. И хотя М. Элиаде предполагает, что эти изображения, возможно, представляют прародительницу, Владычицу зверей или Великую мать мира, на наш взгляд, увидеть эти сакральные образы в венерах можно с большой натяжкой. Мы считаем, что анализ семантики венер палеолита должен быть проведён совместно с изображениями животных в пещерной живописи.

Долгое время наскальные изображения животных ассоциировали с охотничьей магией, предполагая, что палеолитический человек изображал тех животных, которые были объектами его охоты. Но последние исследования показывают, что основными объектами охоты были совершенно иные животные, нежели те, которые изображались в труднодоступных частях пещер. На сегодняшний день только часть наскальных рисунков можно ассоциировать с охотничьей магией. Это, как правило, изображения раненых и утыканных копьями животных. Большинство же наскальных изображений верхнего палеолита, связаны, на наш взгляд, с совершенно иными мифосемантическими конструктами.

Во-первых, следует отметить, что в изображении животных на стенах палеолитических пещер и в пластике малых форм есть определённая закономерность. Как у изображений животных, так и палеолитических венер, упор сделан в первую очередь на тело, в то время как конечности и головы представлены схематично, и часто они значительно меньше по размеру, чем туловище. Что заставляло первобытного художника именно так изображать животных и людей, представление ли о теле как вместилище жизненной силы (*жизнь – живот*) либо более примитивный конструкт (*больше, значит, лучше*), основанный на животных инстинктах, мы в настоящее время не знаем.

Во-вторых, интересен сам выбор изображаемых объектов – это звери и женщины; так называемые мужские изображения встречаются крайне редко, да и назвать их мужскими можно с большой натяжкой. Везде на так называемых мужских изображениях представлены совсем не человеческие головы и лица, да и сами фигуры большей частью напоминают фантастических персонажей.

Причем упор на телесность в изображении женщин позволяет поставить под сомнение, как идеи о женщине – продолжательницы рода

<sup>1</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I. С. 31–32.



(фигур беременных или кормящих младенцев венер не встречено), так и идеи о женщине – хранительнице очага и кормилице (нет ни одного женского изображения у очага, огня или раздающего добычу). Более того, общеизвестно, что племена, живущие охотой и собирательством, не заинтересованы в росте общины, следовательно, и в повышении рождаемости.

А вот заострённое внимание первобытного художника на половых органах наглядно говорит о том, что это не образы Владычицы зверей или Великой матери мира, а наглядное представление такой жизненной категории, как секс. По мнению историка искусства П. А. Куценкова, создание таких женских изображений могло быть тем предохранителем, который «снял» невроз, возникавший на сексуальной почве и «возвращал перволудей в «нормальное» состояние. К «богине-матери» это не имело ни малейшего отношения»<sup>1</sup>.

То же самое мы видим в современных студенческих граффити. Вот что пишет исследователь К. Э. Шумов в статье «"Эротические" студенческие граффити»: «Обращает внимание то, что наиболее тщательно на них проработаны признаки пола; ступни, руки, лицо, голова проработаны условно либо вообще не изображены»<sup>2</sup>. Данное наблюдение, сделанное исследователем студенческих граффити, вполне может быть отнесено к изображениям венер палеолита. Стоит отметить, ещё одно наблюдение К. Э. Шумова: «подавляющее большинство – изображения обнажённого женского тела, что практически не оставляет сомнений в мужском авторстве...»<sup>3</sup>. Палеолитическая культура – это культура мужчин-охотников, и тот факт, что они изображали больших и сильных животных, а также венер с ярко выраженными половыми признаками, говорит в большей степени об общности процессов, происходящих в сознании человека, чем о культурных или религиозных особенностях. Современные охотники также хвастаются размерами своей добычи и сексуальными победами, часто преувеличивая и то и другое, как и охотники палеолита.

Вот описание А. К. Филиппова женских барельефов в пещере Ля Магделен: «Женские фигуры классических форм как бы проявляются на скале... Женщина полулежит на правом боку, одна нога вытянута, другая слегка приподнята в колене, ступни незавершенны, голова без

<sup>1</sup> Куценков П. А. Начало. Очерки истории первобытного и традиционного искусства. – М., 2001. С. 54.

<sup>2</sup> Шумов К. Э. «Эротические» студенческие граффити // Секс и эротика в русской традиционной культуре. – М., 1996. С. 476.

<sup>3</sup> Там же.



черт лица опирается на правую руку. Спокойная поза ассоциируется с отдыхом. Почти напротив находится второй барельеф женщины. Её поза существенно иная: ноги сильно поджаты, спина выгнута, и верхняя часть её тела с раскинутыми висящими грудями резко отброшена назад; левая, согнутая в локте рука закинута за голову, *женский треугольник акцентирован*<sup>1</sup>. Возможно, что с большой долей фантазии тут можно увидеть образы Владычицы зверей или Великой богини, но, на наш взгляд, они не имеют ничего общего с женскими барельефами из Ля Магделен.

Палеолитический охотник изображал две основополагающие категории жизни – пищу и секс, от которых зависело его существование и существование его рода. С момента своего появления человек всегда решал и решает две фундаментальные проблемы: удовлетворение потребности в пище и удовлетворение полового инстинкта. Охотник эпохи палеолита был здесь не исключением. Но анализ артефактов эпохи палеолита показывает, что потребность в пище была более актуальной, нежели потребность в сексе.

И только в период неолита появляются изображения Великой богини, восседающей на троне и покрытой символами плодородия. Уже в Чатал-Хююке фиксируется образ богини «в трёх ипостасях: в виде молодой женщины, матери, дающей жизнь, и старой женщины<sup>2</sup>, в одном случае сопровождаемой хищной птицей, возможно, грифом. Более примитивными и устрашающими являются ее фигурки из сталактитов или конкреций с человеческой головой, что, возможно, подчёркивает хтонический характер богини, связанный с пещерами и подземным миром»<sup>3</sup>. Одна из фигур изображает двойную богиню, а группа из трёх статуэток передаёт образы девочки, женщины и мальчика-бога, стоящих позади или сидящих на леопардах – священных животных богини.

«Следует специально подчеркнуть тот факт, что в доисторической пластике встречаются два типа женских статуэток, – отмечает Карл

<sup>1</sup> Филиппов А. К. Происхождение изобразительного искусства. – СПб., 1997. С. 76–78.

<sup>2</sup> Образ триединой богини, впервые зафиксированный в Чатал-Хююке, присутствует и в других земледельческих культурах. В кельтской и древнеегипетской традициях есть образы троичной богини. Рудиментарно этот образ сохранился в греческой мифологии: три Мойры, три Грации, три Парки, три женских божества времен года, три богини, спор между которыми должен был решить Парис. Афина имела эпитет «трижды рожденная», Геката изображалась троичной. Голан А. Миф и символ. С. 144.

<sup>3</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 89.



Блеекер. – Помимо изображений матери, пышной беременной женщины, встречаются также изображения стройной девицы, девственницы. Важно и существенно, что богиня земли меняет своё обличье, доказывая тем самым, что мы неверно понимаем её сущность, когда называем её только «матерью», производящей на свет. Она оказывается также и прекрасной девой. Именуя её только «матерью», мы слишком очеловечиваем её. На самом деле это – Божественная госпожа»<sup>1</sup>.

Н. Я. Мерперт считает, что эти изображения резко отличны от венер палеолита по смысловой нагрузке, так как связаны идеей всеобщности, «объединяющей начала плодородия, материнства, бессмертия, власти над животными (изображения женщины на троне, поддерживаемом леопардами)»<sup>2</sup>.

И самое главное, на что специально указывает Дж. Мелларт, это отсутствие сексуального символизма; «внимание сосредоточено на передаче беременности или на сценах, в которых богиня даёт жизнь бычьей или бараньей голове. Часто богиня в двух аспектах показывается рядом или комбинируется в двойной фигуре, одна из которых изображена рожаящей»<sup>3</sup>. То же отмечает и А. Б. Zubov: «важнейшим сюжетом святилищ Чатал-Хююка являются изображения женщин с широко расставленными, почти перпендикулярными корпусу руками и ногами, с животом и грудью последних недель беременности. Как правило, это барельефы, но встречаются и живописные изображения и статуи... Все эти многочисленные фигурки беременных женщин лишены какого-либо сексуального символизма. Внимание сосредоточено на передаче чревоношения и нередко на сценах родов»<sup>4</sup>. В поселениях халафской культуры миниатюрные терракотовые изображения рожавшей или беременной богини часто носили на шнурке на шее.

Также богиня в Чатал-Хююке изображается как мать, держащая на руках ребёнка – образ, ретранслируемый позже в различных религиях, от древнеегипетского культа Исида до Богородицы в христианстве. И это совсем иная семантика, чем та, которая была заложена в венерах палеолита, и в которой некоторые исследователи видят следы матриархата. Но даже обилие изображений богини в Чатал-Хююке и в других

<sup>1</sup> Bleeker C. J. The Divine Lady // The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion. – Leiden, 1963. P. 86, 90.

<sup>2</sup> Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. С. 61.

<sup>3</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 91.

<sup>4</sup> Zubov A. B. История религий. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).



раннеземледельческих поселениях совсем не говорит о наличии матриархальных отношений в этот период.

«Патриархальная (с властью отца) структура семьи у человека удивительна – это свойство приматов. Матриархат первобытных людей был придуман кабинетной наукой XIX века, в действительности его никогда не могло быть. Если социальные процессы в цивилизованных обществах – от Древнего Рима до наших дней – приводили к освобождению женщин от мужчин, то это всегда сопровождалось снижением стабильности семьи. Столь простую идею брака при полном равенстве полов, гуманную и разумную, нам, оказывается, неожиданно трудно осуществлять на практике именно потому, что ради нее постоянно приходится подавлять древние инстинкты... Раньше думали, что «отсталые» народы донесли до нас образ жизни, строй мысли и верования доисторических людей. Это было заблуждением. Отсталые народы не просто отстали от других, они либо вторично деградировали, либо когда-то пошли по неудачному пути, заведшему их в тупик. А магистральный путь человечества через эти тупики не проходил. Он был во многом иным. Что характерно для отсталых народов? В первую очередь интеллектуальный застой, страшный консерватизм, отсутствие изобретательности, зачастую поразительная нелогичность мышления. Зато необычайно развиты всякого рода ритуалы, запреты, табу, причём в большинстве своём совершенно нелепые. Их суеверия образуют какие-то нагромождения и почти не соответствуют картине мира. Их общественная организация бывает либо невероятно вычурной, либо крайне упрощённой, но всегда какой-то несуразной. В прошлом веке этнографы именно у таких зашедших в тупик племён нашли примеры отсутствия иерархической организации, отсутствия собственности, уравнильное распределение, доминирование старух, власть шаманов, многожество и прочие совершенно противоестественные для приматов выверты. А некоторые философы увидели в этих примерах доказательства теориям о том, что древние люди жили в коммунизме или при матриархате»<sup>1</sup>.

Именно эти «выверты» учёные XIX века и приняли за доказательства матриархата, который, по их мнению, существовал у первобытного человека и стал исчезать с началом классовообразования. В действительности же именно на начальном этапе развития культуры земледелия наблюдается некоторый рост женского статуса, однако неправомерно идентифицировать такой рост со «становлением матриархата»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Дольник В. Р. Непослушное дитя биосферы. – М., 2004. С. 73, 175.

<sup>2</sup> «Если эта культура и не была матриархальной в политическом отношении, она, тем не менее, носила материнский характер: опека и пестова-



М. Элиаде пишет: «Никто не сомневается в том, что земледелие изобрели женщины. Мужчина почти всегда охотился или пас скот. Женщина же с её острой, хотя и ограниченной способностью к наблюдению могла заинтересоваться тем, как падают в землю и прорастают зерна, и попытаться воспроизвести этот процесс искусственно. Кроме того, будучи связанной с двумя другими центрами космической фертильности – Землёй и Луной – женщина получила исключительное право распоряжаться фертильностью и влиять на неё. Это основная причина, по которой женщины играли доминирующую роль в земледелии на его ранней стадии, особенно когда оно было только женским занятием, а в некоторых цивилизациях играют до сих пор»<sup>1</sup>.

Действительно, в этот период археологи наблюдают процесс установления полового равенства. Ян Ходдер посвящает этой теме специальную статью об отношениях между полами в неолитическом Чатал-Хююке, где приводит доказательства равноправия между полами. Между мужчинами и женщинами, отмечает он, не было значительной разницы ни в еде, ни в величине тела, ни в образе жизни. Из изношенности костей вытекает, что оба пола занимались очень похожей деятельностью. Оба пола вели себя одинаково как в доме, так и вне его, в равной мере были заняты на кухне и в изготовлении орудий. В отличие от народов, и ныне живущих на сопоставимой стадии развития, в Чатал-Хююке нет никакого указания на разделение труда по принципу пола. Только из художественных изображений можно заключить, что вне дома мужчины охотились, а женщины занимались земледелием, как считает Я. Ходдер<sup>2</sup>. На самом же деле настенные рисунки, опубликованные в отчётах Д. Мелларта о раскопках, показывают в сценах охоты и женщин вместе с мужчинами<sup>3</sup>. И одинаковое погребение мужчин и женщин указывает на равенство в смерти, женщинам клали в качестве погребальных даров орудия труда точно так же, как и мужчинам<sup>4</sup>.

Тот же феномен отмечает и Дж. Мелларт в ранненеолитических поселениях Кипра: «в женские погребения клали богатые заупокойные приношения; из этого можно заключить, что женщины были равны ние жизни». Мамфорд Л. Миф машины. – Режим доступа: <http://aitrus.info/node/2077>.

<sup>1</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 244–245.

<sup>2</sup> Hodder I. Catal Huyuk – Stadt der Frauen? // Spektrum der Wissenschaft. 2004. №. 9. P. 36–43.

<sup>3</sup> Mellaart J. Catal Huyuk – Stadt aus der Steinzeit. Bergisch Gladbach. 1967. P. 86–101.

<sup>4</sup> Там же. P. 43–103.



с мужчинами»<sup>1</sup>. В. М. Массон отмечает, что большинство древнейших строений раннеземледельческих племён Древнего Востока было рассчитано на парную семью<sup>2</sup>.

Дополнением и подтверждением равноправия полов служат настенные рисунки Чатал-Хююка, которые изображают мужчин, танцующих с детьми, – сюжет, вообще не встречающийся в искусстве классовых обществ вплоть до XIII в. до н. э., да и позднее являющийся маргинальным. В Чатал-Хююке обнаружены не только погребения женщин с детьми, но и мужчин, что вообще практически не встречается в иных культурах<sup>3</sup>. Однако жители Чатал-Хююка не только клали в могилы женщинам орудия труда, но и погребали мужчин вместе с украшениями, иногда в немалых количествах. Наоми Гамильтон, отвечавшая в команде Я. Ходдера за обработку погребений и тем самым за анализ отношений между полами, сомневается в том, что сама концепция гендера, т. е. определение социального пола отдельно от биологического, вообще применима для дискуссий о Чатал-Хююке. Она рассматривает концепцию гендера как привязанную к нашему времени, но принимает во внимание, что люди неолита отнюдь не воспринимали мужчину и женщину как нечто полярное<sup>4</sup>. Ян Ходдер еще в 1990 г. выдвинул тезис, что главная полярность в неолитическом мировосприятии могла иметь совсем иную природу<sup>5</sup>. Вполне допустимо, что полярность полов, столь характерная для племён охотников и собирателей, в эпоху неолита меняется. Исследователь взаимоотношения полов Эльке Хайдефрау пишет: «По всей вероятности, дискуссия о поле... больше говорит о нашей собственной культуре – культуре, при которой кажется невероятно важным знать половую принадлежность сидящего напротив (вспомним первый вопрос, который задаётся при рождении ребёнка). Нам кажется почти невыносимой культура, в которой это не так. Так что подобные мысли могли бы открыть перед нами новые горизонты и тем самым обогатить ведущиеся в настоящее время гендерные дискуссии»<sup>6</sup>. Со всей очевидностью, тогда речь шла об от-

<sup>1</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 56.

<sup>2</sup> Массон В. М. Поселение Джейтун. Проблема становления производящей экономики. С. 105.

<sup>3</sup> Hamilton N. Figurines, Clay Balls, Small Finds and Burials // I. Hodder (Ed.). On the Surface: Catalhoyuk 1993-95. - Cambridge and London, 1996. P. 215-263.

<sup>4</sup> Там же. P. 262.

<sup>5</sup> Hodder I. The Domestication of Europe. – Cambridge, 1990. P. 62.

<sup>6</sup> Heidefrau E. Kontinuum der Subjektivitat // S. Bergmann, S. Kastner, E.-M. Mertens (Eds.). – 2004. P.148.





дельном, конкретном человеке, и если тот любил украшения, то у него их не отбирали и после смерти – независимо от его пола. А орудия труда изготавливали люди, они владели ими и использовали их, и потому сохраняли их и в могиле – опять-таки, независимо от пола<sup>1</sup>.

Но кроме феномена полового равенства, наблюдаемого в период так называемого мотыжного земледелия, следует ещё упомянуть появление представлений о благоприятном воздействии женщины на урожай.

До сих пор в Уганде и в Индии видят опасность влияния бездетной женщины на урожай. В Никобаре верят, что урожай будет богаче, если семена сеет беременная. Мужчины племени равнинных арапешей несколько месяцев после женитьбы наблюдают за ростом батата, считая, что урожай последнего напрямую зависит от сексуальности жены<sup>2</sup>. На юге Италии распространено поверье, что все дела, которые делает беременная, будут успешны, и что все, посеянное ею, будет расти, подобно зародышу. На Борнео «...женщины играют ведущую роль в обрядах, сопровождающих выращивание padi, и в самом выращивании; мужчин призывают только расчистить землю и помочь на каких-то последующих стадиях. Женщины отбирают и хранят семенное зерно; они же – хранительницы связанного с ним фольклора. Похоже, жители острова чувствуют природное родство женщин и плодородного зерна, о котором они говорят, что оно забеременело. Женщины иногда спят на полях в период созревания padi, возможно, для усиления своей собственной плодovitости или для увеличения урожая. Но они очень неохотно говорят на эту тему»<sup>3</sup>.

Как отмечает известный исследователь неолитической символики А. Амброз, «ромб с крючками», один из популярнейших символов, связанный с плодородием в земледельческих культурах, «судя по его месту в различных композициях, мог означать землю, растение и женщину одновременно»<sup>4</sup>.

Индейцы бассейна Ориноко предоставляли своим женщинам сеять маис и сажать корнеплоды; «так как женщины умеют зачинать и вынашивать детей, семена и корнеплоды, посаженные ими, приносят

<sup>1</sup> Броиус Б. Социальная революция в эпоху неолита: от Чаёню к Чатал-Пююку. – Режим доступа: [http://www.great-country.ru/rubrika\\_articles/history/00006.html](http://www.great-country.ru/rubrika_articles/history/00006.html).


<sup>2</sup> Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 219.

<sup>3</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 245.

<sup>4</sup> Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ «ромб с крючками» // Советская археология. 1966. №. 1. С. 20.



гораздо больший урожай, чем посаженные мужскими руками»<sup>1</sup>. Как верят в Ниасе, в пальме, посаженной женщиной, больше сока, чем в пальме, посаженной мужчиной. Аналогичные верования бытуют у эве в Африке. Хиваро – индейцы Южной Америки – верят в то, что «женщины оказывают особое, таинственное влияние на рост культивируемых растений»<sup>2</sup>. У папуасов в обрядах, сопровождающих посадку растений, постоянно присутствуют мотивы ритуальной имитации зачатия и рождения<sup>3</sup>. Вера в родство женщины и плодородной почвы сохранилась и после того, как земледелие стало занятием мужчин, а примитивный заступ был заменён плугом. Именно появление плужного земледелия понизило статус женщины в земледельческих культурах, несмотря на это, представления о воздействии ее на урожай сохранилось.

В древнеегипетском языке плуг, обрабатывающий землю, и мужской половой член одинаково произносятся *hnp* (хенен), хотя иероглифически изображается несколько различно: <sup>4</sup>, жена же называется в египетских текстах: «поле, полезное для владыки его», т. е. мужа<sup>5</sup>. И это неслучайно, ведь «одной из наиболее заметных черт культуры всех земледельческих обществ является параллелизм представлений о плодovitости почвы и детородной способности женщин. Греки и римляне очень долго отождествляли почву с женской утробой, а земледельческий труд – с актом воспроизводства человека. И во множестве других цивилизаций мы находим такое же отождествление, породившее немало верований и обрядов. Так, Эсхил говорит, что Эдип «посмел посеять семя в священную борозду, где сам был зачат, и посадил кровавую ветвь». У Софокла много раз упоминаются «родительские борозды», «другие земли, которые можно вспахивать», «пахарь, хозяин далёкого поля, которое он посещает однажды, в период сева». Дитерих, добавляя к этим классическим текстам ещё множество аналогичных ссылок, отмечает также случаи появления мотива *arat-amat* (пашет – любит) в латинской поэзии. Однако, как и следовало ожидать, сравнение женщины со вспаханной бороздой и акта воспроизведения

<sup>1</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 245.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Путилов Б. Н. Песни южных морей. – М., 1978. С. 19.

<sup>4</sup> Zubov A. B. История религий. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).

<sup>5</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. С. 94.



человека с трудом земледельца есть очень распространённое и примитивное представление. И мы должны выделить те несколько элементов, которые составляют это мифорелигиозное целое: идентификацию женщины с пахотной землёй, идентификацию фаллоса с плугом, идентификацию пахоты с половым актом»<sup>1</sup>. У древних славян существовал обычай магического опахивания села бороздой, причем обряд исполнялся обнажёнными женщинами<sup>2</sup>. Этот обычай напоминает архетипический союз богини Деметры и Ясона в начале весны на свежезасеянном поле<sup>3</sup>. На аланских зеркалах изображалась пахота<sup>4</sup>. Учитывая тот факт, что зеркала в скифской и сармато-аланской традиции – непреходящий женский атрибут брачной обрядности, вполне вероятно, что перед нами схожая семантика, так как иные образы, встречаемые на аланских вотивных<sup>5</sup> зеркалах (змея, свастика) имеют ярко выраженную символику плодородия<sup>6</sup>.

Идентификация женщины со вспаханной бороздой встречается во многих цивилизациях, сохранилась она и в европейском фольклоре. «Я – земля» – восклицает возлюбленная в египетской любовной песне. В «Видевдат» незасеянная земля сравнивается с бездетной женщиной; в сказках бесплодная королева оплакивает себя: «Я, как поле, на котором ничего не растёт». С другой стороны, в гимне XII века Дева Мария прославляется именно как *terra non arabilis quae fructum parturit* («непаханая земля, которая даёт плод»). Баала называли «супругом полей». У всех семитских народов сравнение женщины с почвой было самым обычным. В памятниках исламской литературы женщина называется «полем», «лозой с виноградными гроздьями» и т. п. В Коране говорится: «Твои жены тебе, что твои поля». Индусы отождествляли борозду с вульвой (йони), а семена с *semen virile* (мужским семенем). «Эта женщина явилась, как живая почва, сейте в неё, мужчины!» Законы Ману также указывают, что «на женщину можно смотреть как на поле, а на мужчину как на семена». Нарарада комментирует это так: «Женщина –

<sup>1</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 243–244.

<sup>2</sup> Голан А. Миф и символ. – С. 104.

<sup>3</sup> Элиаде М. Там же. С. 245.

<sup>4</sup> Котович В. Г. Археологические работы в горном Дагестане // Материалы по археологии Дагестана. – Махачкала, 1961. Т. II. С. 47–48.

<sup>5</sup> «Посвященные богам», т. е. предметы ритуального назначения.

<sup>6</sup> Пикалов Д. В. Зеркало в мифологических воззрениях скифских и сармато-аланских племен Северного Кавказа // Аланы и асы в этнической истории регионов Евразии: материалы всероссийской научной конференции. – Карачаевск, 2010. С. 205–212.



это поле, а мужчина – сеятель». Финская поговорка гласит: «У дев поле в их теле»<sup>1</sup>.

Но как справедливо замечает М. Элиаде: «Мать-Земля и ее человеческая ипостась – женщина, играя доминирующую роль в этом ритуальном комплексе, все же играют её не в одиночку. Есть ещё мужчина и Бог. Плодоношению предшествует иерогамия»<sup>2</sup>.

Как отмечает В. Н. Топоров, славяне считали, что небесные молнии (*перуны*), оплодотворяющие Мать-Землю, ударяют в неё, бьют ее, взрывают почву. «Образ пахоты-боронования, проведения борозды, взрыхления почвы, в которую только после этого может быть брошено семя, соединяет участников «космологического» соития и выступает как метафорическое описание этого акта (ср. пахать в значении «coïre»). Плуг, соха, борова, лемех – орудия соития, своего рода «земные» молнии; ими при пахоте – орании – нарушается целина Земли...»<sup>3</sup>.

Идентификация женщины с бороздой предполагает идентификацию фаллоса со вспахивающим орудием, а пахоты с актом репродукции человека. В мифе о рождении Ситы, героини «Рамаяны», также найдём пример отождествления земледелия с актом репродукции. Отец Ситы Янака (чьё имя означает «прародитель»), нашёл её в поле во время пахоты и назвал её Сига, т. е. «борозда». В одном из ассирийских текстов есть молитва, обращённая к богу, «чей плуг оплодотворил землю». Подобные антропо-теллурические сравнения могли возникнуть только в цивилизациях, где уже знали земледелие и понимали причины зачатия. В некоторых австралийских языках слово *lak* означает одновременно «фаллос» и «лопату»<sup>4</sup>. Это тождество – фаллос-плуг – постоянно появляется в графических образах. Истоки же этих образов уходят в более далекое прошлое: на рисунке касситского периода к плугу присоединено символическое изображение полового акта. Первобытные ассоциации такого рода долго не уходят не только из разговорной речи, но и из языка серьёзных писателей. Ф. Рабле пишет: «Член мы называем землепашцем природы»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 244–245.

<sup>2</sup> Там же. С. 244.

<sup>3</sup> Топоров В. Н. К реконструкции образа Земли-Матери // Балто-славянские исследования 1998–1999. – М., 2000. С. 266.

<sup>4</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 244.

<sup>5</sup> Там же.



## • Концепт греха и человеческие жертвоприношения

Грех совокупления с землёй должен быть искуплен, а грешник очищен. Не за этим ли Каин зовёт Авеля в поле? И не является ли убийство Авеля жертвоприношением Матери-Земле на пашне, «...которая отверзла уста свои принять кровь брата...». А. Голан приводит пример древнееврейского ритуала, когда кровь жертвы, приносимой божеству, выливали на землю, иногда даже при этом засыпая её<sup>1</sup>.

Археологи фиксируют, что в ритуальной практике первых земледельцев появляются человеческие жертвоприношения<sup>2</sup>. Останки детей и подростков находят в основаниях фундаментов домов, иногда состояние скелета свидетельствует о том, что в момент смерти тело было грубо разрублено на части (Ярымтепе, Месопотамия). Смешанность детских костей с овечьими может быть результатом заупокойной жертвы, но не исключено, что сам ребёнок был такой жертвой вместе с ягнёнком. Под основанием странной постройки, напоминающей бассейн, обнаруженной в Иерихоне (докерамический неолит), находились десятки детских погребений.

Но если находки, сделанные на Переднем Востоке, позволяют лишь предполагать принесение людей в жертву, то в Средней Европе в VI–V тысячелетиях, безусловно, имели место какие-то культы, требующие убийства людей. В Южной Германии в пещерах Большой и Малый Офнет найдены десятки обезглавленных трупов, головы которых аккуратно были сложены в специальные гнезда, посыпаны охрой и обращены лицом на запад. В этой находке можно было бы усмотреть своеобразный погребальный обряд, но тщательное исследование останков убедило учёных, что обезглавленные люди были специально умерщвлены ударом деревянного молота в левый висок. Позднее аналогичные находки были сделаны и в иных местах Центральной Европы. Большинство принесённых в жертву – молодые женщины и дети, хотя есть несколько и мужчин<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Голан А. Миф и символ. С. 46.

<sup>2</sup> И хотя есть предположения, что человеческие жертвоприношения появились еще у неандертальцев, все же ученые именно у земледельцев фиксируют неопровержимые доказательства их существования. Вполне возможно, что среди охотников и собирателей, как позже и у кочевников, покойник сам выступал в роли жертвы.

<sup>3</sup> Zubov A. B. История религий. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).



То же относится к ранненеолитическим поселениям Анатолии. Как отмечает Вульф Ширмер, в храмах всех слоёв поселения Чаёню, проливались целые реки крови, о чем свидетельствует толстая корка на обнаруженных кинжалах, жертвенных камнях и в специально проложенных отводных шахтах<sup>1</sup>. Анализ на гемоглобин подтвердил, что речь идёт о человеческой крови. В кладовых одного из этих храмов лежали черепа более 70 человек и части скелетов более чем 400 различных людей, «уложенные в штабеля до краёв»<sup>2</sup>. В других поселениях Восточной Анатолии ситуация была схожей<sup>3</sup>. Все эти жертвоприношения совершаются земледельцами. Так что вполне возможно предположить, что убийство Авеля в поле было именно жертвоприношением, после которого «убийца-изгнанник» Каин построил город и плодил потомство. Об этом может косвенно говорить вот этот фрагмент книги Бытия: *«И сказал ему Господь: за то всякому, кто убьёт Каина, отмстится всемеро. И сделал Господь Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его»*<sup>4</sup>. Т. е. Каин – не банальный убийца и преступник, каким бы он являлся, если бы убил брата из эгоистических целей. Д. Д. Фрезер, анализируя феномен «каиновой печати» в своём труде «Фольклор в Ветхом Завете», отмечает факт изоляции убийц у ряда африканских и американских племён и связывает его с идеей осквернения<sup>5</sup>. Но стоило бы отметить и тот факт, что войны, во время которых как раз и совершаются убийства, являются священными и предельно ритуализированными. Вспомним хотя бы так называемые «маорийские войны»<sup>6</sup>, войны папуасов или «войны Цветов» у ацтеков. У последних эти войны устраивались с единственной целью – для захвата пленных. «Войны

<sup>1</sup> Schirmer W. Drei Bauten des Cayönü Tepesi // Bohmer, Hauptmann (Eds.). 1983. S. 466, 475.

<sup>2</sup> Schirmer W. Some Aspects of Building at the 'aceramic-neolithic' Settlement of Cayonu Tepesi // World Archaeology. 1990. № 21/3. P. 382.

<sup>3</sup> Брозиус Б. Социальная революция в эпоху неолита: от Чаёню к Чатал-Хююку. – Режим доступа: [http://www.great-country.ru/rubrika\\_articles/history/00006.html](http://www.great-country.ru/rubrika_articles/history/00006.html).

<sup>4</sup> Бытие (4, 15).

<sup>5</sup> Фрезер Д. Д. Фольклор в Ветхом Завете. – М., 1985. С. 49–62.

<sup>6</sup> Войны маори велись по определенному ритуализированному «кодексу чести». Врагов всегда предупреждали о дне атаки. Окруженному противнику посылали еду, чтобы он не голодал. Когда одного из вождей во время так называемых маорийских войн с англичанами спросили, почему он не захватил английский транспорт с оружием и продовольствием, тот ответил: «Если бы мы забрали их порох и пищу, как бы они стали воевать?». Сказки и легенды маори. С. 9.



Цветов» были до предела ритуализированы – два императора заранее договаривались о сроках начала военной кампании для того, чтобы добыть в бою больше пленных, так называемых «возлюбленных Сыновей», которых затем приносили в жертву богам. Одному только Тлалоку – богу дождя, грома и властелину съедобных растений ежегодно приносились в жертву 20000 человек. Убитые в войне противники также ассоциировались с жертвоприношением. Подобное толкование гибели в сражении самого воина или убийства им противника как жертвоприношения, находит выразительные типологические аналогии в культурных традициях широкого хронологического и территориального диапазона. У хеттов «герои и войско» упоминаются как один из видов жертвы божеству наряду с быками и овцами, мукой и т. п., в чем современные исследователи обоснованно усматривают указание на то, что гибель на войне рассматривается как жертвоприношение богу. С таким же пониманием смерти на войне связано, видимо, существование у тех же хеттов праздничных ритуалов, в ходе которых коллектив делился на две группы, имитирующие сражение между собой, причём одна из групп должна была схватить пленного и преподнести его божеству. По свидетельству Цезаря, галлы еще до сражения посвящали богу всю будущую военную добычу, а всех врагов, захваченных в ходе сражения живыми, непременно затем приносили ему в жертву. Происходило как бы уравнивание в этом отношении воинов противника, убитых в ходе битвы, с уцелевшими, отправляя вторых вдогонку за первыми в качестве жертвы божеству. А. А. Потенбя обращал специальное внимание на древнескандинавское представление, согласно которому воинов, павших в битве, валькирии отбирают для Одина, причем употребляемая для обозначения этого лексика идентична той, которая обозначает принятие жертвоприношения<sup>1</sup>. Сходные представления о гибели в бою как варианте жертвоприношения существовали и у коренных народов Мезоамерики. В предании ацтеков боги создали чичимекский народ, чтобы получить жертвенную кровь в человеческих войнах и ритуальных жертвоприношениях пленных воинов. Легенда о Топилцин Кецалькоаттле повествует о том, как он вступает в схватку с врагами, «убивает их, приносит их тела в жертву»<sup>2</sup>.

Ритуалы человеческих жертвоприношений во благо урожая, хотя и в редуцированном виде, зафиксированы повсеместно в сельскохозяйственных культурах. Вот что об этом пишет М. Элиаде: «Во многих областях

<sup>1</sup> Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. – М., 1985. С. 153.

<sup>2</sup> Карраско Д. Религии Мезоамерики. Космовидение и ритуальные центры // Религиозные традиции мира. – М., 1996. Т. 1. С. 160.





Европы незнакомца, проходящего мимо поля, где работают жнецы, или мимо тока, в шутку предупреждают, что его могут убить. Ещё кое-где его бьют по пальцам, приставляют к его шее серпы и т. д. В некоторых районах Германии жнецы связывают его и требуют выкуп за освобождение. Эту игру сопровождает пение, из которого отчётливо видны их намерения. Так, в Померании главный жнец объявляет:

*Люди готовы,  
Серпы изогнуты,  
Пшеница велика и мала,  
Господина нужно скосить.  
В районе Щецина:  
Погладим господина  
Обнажённым мечом,  
Которым подстригаем луга и поля...*

Вполне вероятно, что перед нами пережитки ритуального сценария, включавшего в себя настоящее человеческое жертвоприношение. Конечно, это не означает, что все без исключения аграрные общины, которые до сих пор встречают случайного прохожего мнимым пленением и мнимыми угрозами, некогда во время жатвы приносили в жертву людей... Даже в античности человеческие жертвоприношения при сборе урожая были не более чем отдалённым воспоминанием. Так, в одной греческой легенде рассказывается о внебрачном сыне фригийского царя Мидаса – Литиэрсе, который прославился своим чрезмерным аппетитом и особым отношением к жатве. Всех, кто случайно проходил мимо его поля, Литиэрс приглашал в гости, затем выводил на поле и заставлял жать вместе с собой. Тех, кто жал хуже него, он связывал, как сноп, отрезал им головы серпом, а тела бросал на землю. В конце концов, Литиэрс повстречался с Гераклом, который победил его в состязании жатвы, сам срубил ему голову и бросил его труп в реку Меандр... По всей вероятности, фригийцы действительно приносили в жертву людей во время жатвы; существуют указания на то, что такие жертвы были распространены и в других областях Восточного Средиземноморья<sup>1</sup>.

Сейчас человеческие жертвы для увеличения урожая заменяются на животных, например, в практике племен холмов в северо-восточных областях Ратанакири и Мондулкири в Камбодже или на петухов в Перу<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999. С. 315–316.

<sup>2</sup> Соколов М. Н. Христос у подножия Мельницы-Фортуны. – Режим доступа: <http://deja-vu4.narod.ru/Melnitsa.html>.



Вполне возможно, что сжигание масленичного чучела у славян также восходит к обрядам жертвоприношения. Как отмечает В. Пропп: «...куклу вывозят не просто за деревню, а на оземь, т. е. на засеянное поле», где её сжигают, а «горящие головки разбрасывают по всем прилегающим озимым посевам»<sup>1</sup>. Эти действия должны были обеспечить озимым успешный рост.

Убийство Авеля Каином перекликается с другим известным мифом об Осирисе и его брате Сете, рассмотренным нами выше. Осириса убивает и расчленяет<sup>2</sup> его брат Сет. Воскрешение Осириса праздновалось в момент появления первых всходов. В Древнем Египте существовал погребальный обряд, в процессе которого символом возрождения умершего в царстве мёртвых служили зерна, посаженные во влажную землю, заполняющую глиняную форму. Появление всходов отождествлялось с возрождением умершего под покровительством Осириса.

Но если в случае с Осирисом мы видим явное ассоциирование его с колосом и зерном (Сет-земледелец убивает Осириса, расчленяет и прячет-закапывает его части в земле, где они воскресают-прорастают), то в случае с Авелем таких явных ассоциаций нет. Но в то же время следует отметить, что и в том и в другом случае братоубийцей оказывается земледелец, что вряд ли является случайностью.

Немецкий этнолог А. Е. Йенсен, анализируя мифы о происхождении растений, выявил два характерных сюжета, названных им мифологией «Хаинувеле» и «Прометея»<sup>3</sup>. Для первого ряда мифов характерен такой сюжет: из расчленённого и погребённого тела юной полубогини Хаинувеле растут дотоле невиданные растения, прежде всего, клубни. Это изначальное убийство радикально изменило существование человека, поскольку с ним в мир пришли сексуальность и смерть, а также религиозные и общественные институты, действующие до сих пор. Мифы «Прометея» связаны с изначальной кражей. Злаки существуют, но на небе, ревниво охраняемые богами. Культурный герой взбирается на небо, прихватывает несколько зёрен и дарит их людям. Йенсен связал эти два типа мифологий соответственно с земледелием палеолита (вегекультурой) и земледелием как таковым (злаковой культурой).

<sup>1</sup> Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. М., 2000. С. 87.

<sup>2</sup> Мотив убийства и расчленения Бога или первосущества проанализирован нами в работе «Мифосемантический конструкт «творение как жертвоприношение» в мифопоэтической традиции и изобразительном коде народов Древней Евразии» (Социально-гуманитарные знания. 2009. № 9. С. 158–163.

<sup>3</sup> Jensen Ad. E. Das religiöse Weltbild eines frühen Kultur. P. 35.



Различие действительно существует. Однако в том, что касается двух типов мифов о происхождении, оно не столь отчётливо, как думал Йенсен, поскольку ряд мифов объясняет убийством изначального существа появление злаков<sup>1</sup>.

В мифах папуасов культурный герой Соидо убивает свою первую жену, которая принадлежала к «жителям леса»<sup>2</sup> и разбрасывает части её тела по огороду – так появляются первые образцы культурных растений. У племени киваи имеется миф о том, что вторую жену Соидо Пекаи, увидевшую, как мужчины исполняют на огороде секретный танец, убивают, и части тела разбрасывают, из них появляются различные сорта ямса и батата<sup>3</sup>.

Для нас же интерес представляет то, что оба процесса обретения земледелия связаны с девиацией, будь то убийство брата, полубогини, жены, изначального существа или воровство. Не это ли имели в виду авторы Ветхого Завета, когда говорили устами Бога земледельцу Каину: *«у дверей грех лежит; он влечёт тебя к себе»*, ещё до того, как он убил брата. Возможно, что в сознании неолитического человека зарождается концепт греха, неведомый охотнику и собирателю. М. Элиаде пишет: «Существенно то, что земледelec связывает с убийством труд как нельзя более мирный, дающий ему средства к существованию; тогда как в обществах охотников ответственность за убийство возлагается на другого, на чужака. Можно понять охотника: он боится мести убитого животного (точнее, его «души») или же оправдывается перед Владыкой диких зверей. Что же касается земледельцев, то миф об изначальном убийстве, конечно, оправдывает такие кровавые обычаи, как человеческое жертвоприношение и каннибализм, но выяснить его исходный религиозный контекст нелегко»<sup>4</sup>.

На наш взгляд, убийство Авеля вполне может быть жертвоприношением Каина как земле<sup>5</sup>, смывающее с него «грех земледельца» (именно с этим и связаны эпизоды с приглашением брата в поле и упоминание земли, отверзшей уста свои чтобы принять кровь Авеля и

<sup>1</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. С. 55.

<sup>2</sup> В этих мифах четко прослеживается маркировка свой-чужой, чужой всегда приносится в жертву.

<sup>3</sup> Путилов Б. Н. Песни южных морей. С. 98.

<sup>4</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. С. 64.

<sup>5</sup> Точно так же убийство и расчленение Сетом Осириса может трактоваться как жертвоприношение богу земли – Гебу – его первородного сына; обычай, распространенный на Древнем Востоке.



сравнительно мягкое наказание для братоубийцы<sup>1</sup>), так и жертвоприношением во благо урожая, хотя нужно отметить, что семантически тут нет противоречия.

Историк иудаизма М. И. Зильберман тоже считает мотив убийства Авеля жертвоприношением. По его мнению, причиной убийства было архаичное раннеземледельческое представление о греховности смешивания даров богу-отцу и богине-матери, просьб (даже косвенных) об их покровительстве и защите, которое сохранилось и нашло отражение в Книге Левит: «в одежду из разнородных нитей, из шерсти (*продукт животноводства – бог-отец*) и льна (*богиня-мать*), не одевайся»<sup>2</sup>.

М. И. Зильберман предполагает, что известный инцидент, возникший «между Каином и Авелем в результате того, что Бог отверг приношение Каина (*продукты растительного мира*), но охотно принял дар Авеля (*животное, видимо, агнца*), может быть понят в свете намерения братьев совершить жертвоприношение Великому Богу-отцу, богу вод, земли и преисподней. Дар Каина – плод растительного плодородия, по раннеземледельческой классификации – приношение богине-матери, богине Неба<sup>3</sup>, и Бог-отец его, естественно, не приемлет. И тогда чересчур перепуганный Каин (*«и поникло лицо его»*), совершивший столь пагубную оплошность, дабы задобрить Бога-отца и вымолить у того прощение, приносит ему в жертву великий универсальный дар, самое дорогое из того, что есть у него, – убивает своего брата и проливает его кровь (душу) на землю – на алтарь Бога-отца. Не исключено также (как считается), что этот библейский сюжет отражает антагонизм между пастухами и первыми земледельцами (отчуждение выгонов под посевы, потрава посевов) эпохи раннеземледельческой культуры»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Д. Д. Фрэзер в своей работе «Фольклор в Ветхом Завете», исследуя упоминание о «каиновой печати» приводит многочисленные данные этнографии, в которых показывает, что в архаических культурах даже убийца врага считался человеком «зачумленным, окруженным ядовитой атмосферой, зараженным дыханием смерти», одно лишь прикосновение которого способно погубить. И лишь многочисленные и сложные ритуалы позволяют очистить его от скверны. Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом Завете. – М., 1985. С. 49–62.

<sup>2</sup> Зильберман М. И. Отцы Авраама. – Режим доступа: [http://samlib.ru/z/zilxberman\\_m\\_i/otcyawraama.shtml](http://samlib.ru/z/zilxberman_m_i/otcyawraama.shtml).

<sup>3</sup> Тут нужно отметить, что согласно последним исследованиям религиоведов в эпоху неолита Бог был связан с землей, а Богиня с небом как в египетской мифологии. И лишь позже в бронзовом веке порядок был изменен на противоположный. Голан А. Миф и символ. С. 12–97.

<sup>4</sup> Зильберман М. И. Отцы Авраама. – Режим доступа: [http://samlib.ru/z/zilxberman\\_m\\_i/otcyawraama.shtml](http://samlib.ru/z/zilxberman_m_i/otcyawraama.shtml).



## • *Натуфийцы: оседлые охотники и собиратели*

Долгое время в науке считалось, что оседлый образ жизни возник одновременно с переходом к земледелию. Пока археологами не была обнаружена так называемая натуфийская культура эпохи мезолита, существовавшая на территории Леванта около 12500–9500 лет до н. э. и предположительно развившаяся на основе гибрида местных, но более ранних, кебарской и мушабийской культур. Антропологические данные свидетельствуют о том, что натуфийцы принадлежали к евроафриканской расе, были приземисты, с удлинненными черепами (долихоцефалы). Средний их рост несколько более 150 см<sup>1</sup>. Среди основных занятий натуфийцев были охота<sup>2</sup>, рыболовство<sup>3</sup> и сбор зерна дикорастущих злаков, для чего они делали специальные жатвенные ножи и строили зернохранилища. Натуфийцы были предшественниками первых земледельческих культур региона, некоторые исследователи полагают, что переход от собирательства к возделыванию злаков первыми в мире совершили сами натуфийцы. Они наряду с носителями соседней зарзийской культуры были одними из первых людей, которые одомашнили собак. В их погребениях, относящихся к поздненатуфийскому периоду, обнаружены скелеты щенков и взрослых собак, похороненных рядом с человеком.

Но самое главное, мы видим у натуфийцев серьёзную смену идеологических и поведенческих установок. Натуфийцы первыми из людей стали селиться рядом с могилами своих предков. Погребения расположены прямо среди домов, а очень часто и непосредственно под полом. Под полами чаще хоронили детей и подростков, а взрослых сородичей хоронили между домами в специальных обмазанных глиной колоколовидных ямах. Большинство захоронений были вторичны: видимо, тела

<sup>1</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 29.

<sup>2</sup> Во время раскопок ранненатуфийской деревни – поселения Эйнан – были получены данные о рационе жителей: дикий бык, козел, лань, газель, дикий кабан, гиена, лиса, заяц, мелкие хищники и грызуны, бесчисленные птицы и рыбы, черепахи, ракообразные и улитки из оз. Хуле. Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 27.

<sup>3</sup> Рыболовство имело большое значение для ранних натуфийцев, особенно для жителей Эйнана на оз. Хуле и поселения Вади Фалла на побережье Средиземного моря. Частой находкой являются рыболовные крючки, а гарпуны встречаются даже в удаленном от побережья Иерихоне (натуфийская культура – единственная ближневосточная культура, где они применялись). Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 27.



сначала выносили из поселения, помещая их во временные могилы или оставляя на открытом воздухе. После распада мягких тканей кости вновь вносили в поселение и предавали окончательному захоронению.

Погребального инвентаря в могилах практически нет. Обычны только средиземноморские раковины – денталии, формой напоминающие клыки; возможно, они являлись распространённым элементом погребальной одежды. Лучшие экземпляры изделий из этих раковин – диадемы или головные уборы – были найдены в скорченных погребениях пещеры Эль Вад. Другие ожерелья изготавливались из фаланг (костей стопы) газели<sup>1</sup>. Но бедность погребального инвентаря отнюдь не говорит о равнодушии натуфийцев к своим усопшим. Внимание теперь сосредоточено не на заупокойных дарах и «откупе» ими от покойника, а на приближении умерших к живым. В эпоху палеолита дома смерти и дома жизни редко совпадали. И неандерталец, и кроманьонец, и кочевник в более позднее время избегали жить рядом с их могилами. Натуфийцами овладевает совершенно иное представление: род должен быть связан воедино и топографически<sup>2</sup>. Что лежало в основе этой трансформации представлений, мы можем только догадываться, так как «каждая первобытная культура – это мир для себя»<sup>3</sup>. Был ли это коллективный или индивидуальный трансперсональный опыт или метафизические поиски всего племени, жрецов и старейшин – мы не можем знать. Но тот факт, что столь глобальная поведенческая трансформация коснулась самого консервативного социального ритуала (погребального), позволяет предположить серьёзные причины, лежащие в её основе. Ведь, как отмечают все исследователи религии, процесс трансформации сознания и ломки стереотипа особенно сложен в отношении погребального ритуала, поскольку «точность выполнения погребального ритуала обеспечивает преодоление смерти, возрождение к новой жизни»<sup>4</sup>.

Очень интересным в натуфийской культуре является погребение вождя, найденное в Эйнане. Как отмечает Дж. Мелларт, «круглая гробница диаметром 5 м и глубиной 0,8 м, возможно, первоначально была жилищем этого вождя. Гробницу окружал парапёт, обмазанный

<sup>1</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 28.

<sup>2</sup> Zubov A. B. История религий. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).

<sup>3</sup> Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 26.

<sup>4</sup> Топоров В. Н. К семантике троичности (слав. \*trizna и др.) // Этимология. – М., 1979. С. 19.



глиной и окрашенный в красный цвет; по краю его выложен круг из камней диаметром 6,5 м. В центре гробницы лежали два полностью сохранившихся скелета. Они были положены на спину, ноги, отделившись после разрушения тела, были перемещены. Один из скелетов, принадлежавший взрослому мужчине, был частично перекрыт камнями и опирался на каменную кладку; лицо было обращено на снежные скалы горы Хермон. У другого скелета, по-видимому, женского, сохранился головной убор из раковин денталии. Ранее погребённые здесь останки были сдвинуты (поэтому их черепа оказались смещёнными), чтобы освободить место для этих покойников. Затем погребение засыпали землёй, а сверху соорудили каменную вымостку, на которой был сложен очаг. Около очага положен ещё один череп, и поверх насыпанной земли была сделана ещё одна вымостка, круглая, диаметром 2,5 м, окружённая низкой стеной. В центре последней вымостки лежали три больших камня, окружённые маленькими». Мы не можем однозначно утверждать, являются ли женские останки в погребении и череп у очага, сопроводительными жертвами вождю, так как явных доказательств нет.

Погребения в жилищах или возле них вообще характерны для большинства памятников протонеолита и неолита «плодородного полумесяца», от Эйнана и Иерихона до Чатал-Хююка и Библа<sup>1</sup>. Сходные представления мы видим и у современных племен, сохранивших традиционную культуру. Лушеи – племена, обитающие в Ассаме на северо-востоке Индии, основным видом хозяйствования которых является равнинное и подсечно-огневое земледелие, умершего, одетого в свои лучшие одежды, с наступлением вечера кладут в могилу, вырытую рядом с домом<sup>2</sup>. В старообрядческих поселениях Сибири также фиксируется погребения возле домов<sup>3</sup>. Если допустить, что старообрядческая культура в условиях изоляции на Урале и в Сибири архаизировалась, то вполне вероятно, что мы имеем и в этом случае возрождение древней мифологемы. Тем более, что «архаические формы поведения не являются элементом только первобытного общества. Значительное количество исследователей так или иначе указывали на то, что при определённых обстоятельствах современный человек может вести себя как первобытный. Эта теория, впервые сформулированная Г. Ле-Бонем<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 59.

<sup>2</sup> Геннен А. Обряды перехода. – М., 1999. С. 147.

<sup>3</sup> Самигулов Г. Х. К вопросу о погребальном обряде русских Урала и Сибири XVIII века. – Режим доступа: <http://forum.relicvia.ru/lofiversion/index.php/t4616.html>.

<sup>4</sup> Ле-Бон Г. Психология социализма. – СПб., 1995.





постепенно нашла своих приверженцев и соответствующие доказательства в рамках психологии, антропологии и социологии»<sup>1</sup>.

В районе VIII тысячелетия до н. э. на основе натуфийской культуры оформляется мезолитическая земледельческая культура Иерихона, сохранившая традицию хоронить умерших под домом. Группы черепов без скелетов говорят о существовании вторичных погребений, а скопление детских черепов, найденное под сооружением в форме бассейна, могут быть остатками человеческого жертвоприношения<sup>2</sup>. Несколько черепов, раскопанных К. Кенъон, хранят следы необычной обработки: нижним частям придана форма с помощью гипса, а глаза выделены раковинами так, что черепа напоминают настоящие портреты. Некоторые из этих черепов, возможно бывшие объектами поклонения в культе предков, имеют следы росписи, отмечавшей волосы и в одном случае усы<sup>3</sup>. Можно предположить, что тут мы видим почитание черепов, известное у многих народов. Но, может быть, здесь это и попытка сохранить живой память о человеке<sup>4</sup>. Следы культа черепов обнаружены также в Телль-Рамаде (в Сирии, близ Дамаска), где в ходе раскопок были найдены черепа с окрашенным красной краской лбом и долевой частью.

Покойник для натуфийцев и впоследствии для земледельцев становится посредником между живыми сородичами и духами растений, земли и плодородия. Его уже не отдают от мира живых, как это было в культурах охотников и кочевников, наоборот, хоронят рядом с жилищем или вообще под полом дома. Могилы предков были максимально приближены к живым, стали частью мира живых. Потомки должны были зачинаться и рождаться буквально «на костях» праотцов, захоронения часто находят под теми глинобитными скамьями неолитических домов, на которых сидели и спали живые<sup>5</sup>.

Таким образом, желание жить рядом с местом погребения предков и было основным движущим фактором перехода к оседлому образу жизни. Не земледелие привело к осёдлости, как утверждалось наукой ранее, а оседлый образ жизни привёл к поиску новых форм хозяйствования и зарождению земледелия. Осёдлость явилась не следствием

<sup>1</sup> Сафронов А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. – Харьков, 2004. С. 101.

<sup>2</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С.39.

<sup>3</sup> Там же. С. 44.

<sup>4</sup> Зубов А. Б. История религий. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).

<sup>5</sup> Зубов А. Б. История религий. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).



смены хозяйственных форм и утилитарно-бытовых нужд, а продуктом новой религиозной парадигмы, суть которой – создание единого семантического поля между живыми, мёртвыми и землёй, в которой они покоятся.

Ничего подобного нет в культурах охотников и кочевников. Как утверждают учёные, уже в эпоху верхнего палеолита появляются религиозные представления о посмертном существовании. Погребения, фиксируемые у неандертальцев, совершались по определённому ритуалу, они наглядно демонстрируют, что будущая жизнь человека мыслилась продолжением его предсмертного существования. Помещение в могилу орудий и предметов, которыми пользовался умерший при жизни, а также пищи и лекарственных растений, служит доказательством существования представлений о загробном мире. Последний элемент, а именно лекарственные растения, возможно, указывает на то, что смерть воспринималась как болезнь (*аномалия*)<sup>1</sup>.

Кроме того, есть предположение, что покойник воспринимался как угроза живым, об этом свидетельствуют и следы предполагаемого связывания мёртвого, и удалённость погребений от места проживания. Косвенно об этом говорит и термин «упырь», обозначающий в русском языке блуждающего мертвеца и сосущего кровь у живых. Появление у славянских народов представлений о упырях Б. А. Рыбаков относит ко доземледельческим временам<sup>2</sup>.

Как уже было отмечено, австралийские аборигены покидают стоянку, сжигая все хижины, после смерти соплеменника. Иранская «Видевдата» указывает, что в случае смерти человека люди должны искать дахну (естественный холм или курган), причём если им легче перенести умершего, они унесут его и оставят на месте жилище, если же легче перенести жилище, то они унесут его и оставят на месте труп. Как отмечают исследователи, перед нами обычай кочевого народа с легко переносимым жилищем<sup>3</sup>.

«Все известные погребальные обряды древности свидетельствуют о страхе перед умершим, о желании, чтобы он не вернулся к живым... Для этого покойника, прежде всего, связывали. Связывание

<sup>1</sup> Пикалов Д. В. Мифологические представления в эпоху верхнего палеолита // Университетская наука – региону: материалы 54-й научно-методической конференции. – Ставрополь, 2009. С. 247–248.

<sup>2</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – Режим доступа: <http://www.rodon.org/rba/yads.htm#a5>.

<sup>3</sup> Мейтарчян М. Б. Погребальный обряд зороастрийцев. С. 45.



покойников существовало ещё в палеолите и практиковалось у некоторых племён вплоть до XX века. У некоторых племён покойника не только связывали, но и замахивались на него оружием, даже наносили ему увечья»<sup>1</sup>. Подобные обряды приводит Ю. Липс в своём труде «Происхождение вещей», отмечая, что тасманийцы связывали покойников по рукам и ногам, а австралийцы, хоронившие мёртвых в дуплах деревьев, протыкали их копьями<sup>2</sup>.

Схожие представления мы видим и у кочевых народов. Монгольский обычай предписывал выбирать место погребения подальше от поселений, дорог и путей кочевников, его не принято разглашать, чтобы умерший покоился в мире. В ритуальной практике ираноязычных кочевников Евразии существовали специальные обряды «обезвреживания покойника»: связывание конечностей, отрезание стоп, «запирание» мёртвого железными ножами или мечом, над жизненно важными частями тела укладывали большие камни, а нередко и разрушали костяки в самих погребениях. Ю. А. Прокопенко приводит пример такого обряда в богатом сарматском женском захоронении, предположительно жрицы, из Ипатовского кургана Ставропольского края. Из левой глазницы черепа погребённой торчала длинная бронзовая булавка с щитком, отделанным золотой накладкой. «Таким образом, колдунью «заперли». Вернуться в мир людей она уже не может – в ногах расположен меч. Воздействовать на живых посредством своих чар – тоже, левый – самый опасный глаз – проткнут булавкой»<sup>3</sup>.

Да и сам обряд погребения покойника у кочевников сопровождался различными предписаниями, направленными на нейтрализацию угроз исходящих от него. К примеру, у монголов до сегодняшнего дня лицо умершего покрывают белым хадаком, согласно монгольской поговорке: «При жизни скрывай интимные места, а в смерти – лицо». Запрещается не только смотреть на лицо усопшего, но и притрагиваться к телу, особенно к лицу. Притрагиваться к телу и готовить его к погребению мог только яс баригч – особый человек из близких родственников мужского пола, который родился с усопшим в один год. Другим мужчинам можно было прикасаться к телу только после того, как яс баригч дотронется рукой до его ключицы. Женщинам же вообще запрещалось прибирать тело и участвовать в погребении. Очень аккуратно следовало

<sup>1</sup> Голан А. Миф и символ. С. 45.

<sup>2</sup> Липс Ю. Происхождение вещей. Очерки первобытной культуры. С. 189.

<sup>3</sup> Прокопенко Ю. А. Связи населения Центрального Предкавказья (вторая половина I тыс. до н. э.). – LAP LAMBERT Academic Publishing – LLAP, 2011. С. 318–320.



упоминать имена умерших, особенно при их родственниках. Обычно в таких случаях говорят «усопший».

«Авеста» – один из древнейших памятников индоиранцев – требует сложных очистительных церемоний от всех, кто касался покойника. «Авеста» запрещает человеку оставаться наедине с мертвым, расценивая это как тяжкий грех, для которого нет очищения, и согрешивший таким образом оставался навеки нечистым. Страх осквернения был так велик, что умирающий у иранцев зачастую оставался в последние минуты жизни практически без присмотра<sup>1</sup>. А само место захоронения «считается одним из несчастливейших мест на земле»<sup>2</sup>. Схожие представления существуют и в Индии. Брахман становится ритуально нечистым, если соприкасается с мёртвым. В еврейском религиозном законе людей, осквернённых через контакт с покойником, так же требуется ритуально очистить<sup>3</sup>. Стоит напомнить ещё раз, что формирование этих религиозных представлений у индоиранцев и иудеев относится к периоду кочевого образа жизни.

У земледельцев опасливое отношение к покойникам сохраняется лишь в отношении «чужих» (*так называемых «нечистых» покойников – оборотней, колдунов, маньяков, отлучённых от церкви и т. д.*) и иногда своих, но умерших без надлежащего погребального ритуала (*утопленников, погибших на чужбине и т. д.*). В последнем случае опасливое отношение связано именно с прерыванием связи между живыми и мертвыми, утопленник или умерший на чужбине выпадает из единого семантического пространства рода. Как отмечает А. Голан, в Европе и на Ближнем Востоке предписывалось заваливать камнями могилы *ненавистных покойников*<sup>4</sup>. «Те умершие, по поводу смерти которых не были выполнены похоронные обряды, так же, как и дети (некрещённые, не получившие имени и не прошедшие инициацию), обречены на жалкое существование. Они никогда не смогут проникнуть в мир мёртвых и включиться в сообщество, которое там сложилось. Это самые опасные мертвецы: они хотели бы вновь приобщиться к миру живых, но поскольку у них нет возможности это сделать, они ведут себя по отношению к этому миру как враждебно настроенные чужаки. Им не хватает средств существования, которые другие умершие находят в ином мире, и потому они вынуждены обеспечивать себя за счёт живых. Кроме того, эти умершие, не имея, как говорится, ни кола, ни двора, часто

<sup>1</sup> Мейтарциян М. Б. Погребальный обряд зороастрийцев. С. 112.

<sup>2</sup> Там же. С. 102.

<sup>3</sup> Мейтарциян М. Б. Погребальный обряд зороастрийцев. С. 156.

<sup>4</sup> Голан А. Миф и символ. С. 45.



испытывают острое желание мести... Категория подобных мертвецов пополняется, согласно верованиям разных народов, различным образом: в неё входят бессемейные, самоубийцы, умершие в пути, погибшие от удара молнии, лишённые жизни за нарушение табу и т. д.»<sup>1</sup>.

Если такой серьёзной трансформации у натуфийцев и ранних земледельцев был подвергнут такой самый консервативный из всех социальных ритуалов, как погребальный, то можно предположить, что в эпоху мезолита и раннего неолита в культурах плодородного полумесяца шла тотальная ломка старых поведенческих стереотипов и зарождение новых. Это и новая картина мира, и человека в нем, и модели времени, и социальные ритуалы – все то, что позже фиксируется у земледельческих народов<sup>2</sup>. Только в этом случае стремление к взаимодействию и кооперации было направленно не на иноплеменников, как это было после извержения вулкана Тоба, а на умерших предков и сородичей, ставших «духами хранителями», «духами предками».

Погребение умерших рядом с жилищем или вообще под полом домов должно было связать воедино живых и мёртвых. Могилы предков нужно было максимально приблизить к живым, сделать частью мира живых. Кочевой образ жизни, характерный для палеолита, вступал в столкновение с новыми религиозными ценностями. Если могилы предков должны быть как можно ближе к дому, тогда или дом должен быть недвижим, или кости должны переноситься с места на место. И поэтому единственное, что оставалось человеку мезолита, это осесть на землю. Новый строй жизни был труден и непривычен, но тот духовный переворот, который произошёл в сознании людей около 12 тысяч лет назад, требовал выбора: или пренебречь родом, общностью с предками ради более сытой и удобной бродячей жизни, или связать себя навсегда с могилами предков нерасторжимыми узами единства земли<sup>3</sup>. А хлеб, созданный из растущих из земли зёрен, осмысливался как часть тела предков, вкушение которого доводило эту связь до наивысшей точки религиозного напряжения. Символика, позже переосмысленная христианством: «Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира... Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ван Геннеп. Обряды перехода. С. 146.

<sup>2</sup> Пикалов Д. В. Модель времени неолитического человека // Социально-гуманитарные знания. – М.: Минобрнауки. 2010. № 7. С. 187–190.

<sup>3</sup> Zubov A. B. История религий. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).

<sup>4</sup> Евангелие от Иоанна (6:52–58).

Археологи фиксируют, что только в энеолите появляются первые некрополи, хотя все ещё встречаются погребения под полами домов. Однако захоронения в посёлках в энеолите становятся уже редкими. При большинстве поселений энеолита, прежде всего самых значительных, открыты вынесенные за пределы кладбища. И сразу же фиксируется многообразие погребальных сооружений: дольмены, цисты – могильные ямы с облицованными каменными плитами стенами и каменные холмы. Ряд исследователей связывает изменение погребальных ритуалов с влиянием полукочевых скотоводов<sup>1</sup>. Традиция эта сохраняется в Палестине и Сирии в эпоху бронзы. У жителей стабильных сельскохозяйственных поселков превалируют трупоположения, а у полукочевых скотоводов – вторичные погребения в круглых каменных гробницах.

## ● «Сектанты» каменного века

«Свидетельством свободы является их образ жизни. Никто из них не имеет ничего собственного: ни дома, ни раба, ни земельного участка, ни скота, ни других предметов и обстановки богатства. Внося всё в общий фонд, они сообща пользуются доходами всех. Живут они вместе, создавая товарищества по типу фиасов и сисситий, и всё время проводят в работе на общую пользу... Одни из них, сведущие в делах посева и обработки земли, трудятся на земле, другие ведают стадами, имея на попечении разнообразных животных, некоторые заботятся об ульях пчёл. Часть же занимается ремёслами, чтобы не терпеть недостатка ни в чем, что необходимо для жизни, однако они ничего не накапливают сверх того, что необходимо для повседневных нужд... У них вы не найдёте ремесленника, изготавливающего луки, стрелы, кинжалы, шлемы, панцири, щиты, и вообще никого, делающего оружие, орудие или что бы то ни было, служащее для войны... Ежедневно питаюсь вместе, за общим столом, они радуются одному и тому же, будучи сторонниками малых потребностей и отвергая расточительность, как болезнь тела и души. Общим у них является не только стол, но и одежда... И если кто-нибудь из них заболит, то его лечат из общих средств, и все помогают ему заботами и вниманием. Старики же, если они окажутся бездетными, обычно завершают жизнь не только как многодетные, но как имеющие очень хороших детей; у них счастли-

<sup>1</sup> Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. С. 109.



вейшая и прекраснейшая старость, они удостоиваются привилегий и почёта со стороны большого числа людей, которые считают нужным ухаживать за ними по добровольному решению, скорее, чем по закону природы...»<sup>1</sup>. Этот отрывок из недошедшего до нас произведения Филона Александрийского, сохранённый историком церкви Евсевием Кесарийским, описывает жизнь одной из иудейских сект в Иудее в I в. до н. э. – I в. н. э. – ессеев. О разрыве ессеев с официальным культом свидетельствуют новый характер ритуальных омовений, особый обряд захоронения, собственные молитвы, гимны и, наконец, резкие выпады против нечестивых стяжателей – иерусалимских священников. Это наглядно свидетельствует о начавшемся разрыве с иерусалимским храмовым культом и постепенном отходе от традиционного иудейства. Члены общины считали иерусалимское храмовое жречество нечестивым, а иерусалимский храм – осквернённым этими жрецами. Отказываясь в силу этого от традиционных жертвоприношений животных в храме, ессеи искали «заменителей» в виде добрых дел и чувств.

Но причём тут сектанты ессеи, жившие в Иудее в I в. до н. э. – I в. н. э.? Какое отношение они имеют к неолитической революции?

Чтобы понять мировоззренческие механизмы натуфийцев и ранних земледельцев нужно осознать тот факт, что они, по сути, являлись такими же сектантами, как и ессеи. Без этого факта, на наш взгляд, невозможно понять, зачем натуфийцы и ранние земледельцы обрекли себя на тяжёлый, изматывающий труд и голодное существование. Неоднократно отмечено, что «необходимым элементом любой религии является система ограничений и табу, накладываемых на ее последователей. Даже наиболее архаичные из известных религий располагали развитой системой табу. При этом нельзя не заметить, что далеко не все подобные запреты можно объяснить с позиций оптимизации социального устройства, заботы о здоровье, гигиены и т. п. Многие религии используют систему запретов, явно понижающую потенциал выживания данной популяции или являющуюся совершенно иррациональной»<sup>2</sup>. Основоположник европейской школы психоанализа Вильгельм Райх, исследовавший этот феномен, пришёл к выводу о том, что религия повышает уровень невротизма человека, накладывая запреты на свободную реализацию его потребностей, а затем анализирует возникающее напряжение, предоставляя возможность символического

<sup>1</sup> Евсевий Кесарийский. Церковная история в 10 книгах. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfil/cerkovist/history.html>.

<sup>2</sup> Сафронов А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. Харьков, 2004. С. 30.





удовлетворения таких потребностей<sup>1</sup>. Кстати, системой табу и ограничений пользуются, по мнению В. Райха, и тоталитарные системы для управления массами<sup>2</sup>.

К сожалению, у натuffийцев и первых земледельцев не было своих Иосифов Флавиев и Филонов Александрийских, которые могли бы письменно зафиксировать особенности их религиозно-мировоззренческих установок. А для современного исследователя изучение идеологических представлений бесписьменных народов неимоверно трудоёмкий процесс. Это попытка собрать мозаику из разрозненных и часто сильно фрагментированных элементов, имея в лучшем случае археологические свидетельства ритуалов и обрядов. Но ведь традиционный обряд или ритуал представляет собой культурный текст (*характеристика Н. И. Толстого*), включающий в себя элементы различных кодов: акциональный (обряд как последовательность определённых ритуальных действий), реальный или предметный (в обряде производятся действия с некоторыми обыденными предметами или со специально изготовленными ритуальными предметами), вербальный (обряд содержит словесные формулы, приговоры, благопожелания и т. п., сюда же относятся терминология и имена), персональный (ритуальные действия совершаются определёнными исполнителями и могут быть адресованы определённым лицам или персонажам), локативный (действия приурочены к ритуально значимым элементам внешнего или внутреннего пространства или вообще пространственно ориентированы – вверх, вниз, вглубь и т. д.), темпоральный (действия, как правило, производятся в определённое время года, суток, до или после какого-либо события семейного или социального), музыкальный (в сочетании со словом или независимо), изобразительный (изобразительные символы ритуальных предметов, пищи, одежды, утвари и т. п.)<sup>3</sup>. В этой связи любое предприятие историка религий представляется много более сложным и дерзким, чем то, что делает любой другой историк, которому нужно восстановить событие или ряд событий на основе сохранившегося скудного материала. Он должен не только проследить историю некоторой иерофании (ритуала, мифа, божества или культа), но в первую очередь понять и сделать понятной модальность сакрального, раскрываемую этой иерофанией.

<sup>1</sup> Райх В. Психология масс и фашизм. – СПб. – М.: Университетская книга, 1997. С. 158.

<sup>2</sup> Там же. С. 210.

<sup>3</sup> Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. С. 167–168.



Непосредственно археологический материал в лучшем случае даёт нам изобразительный и предметный код (последний крайне редко), все же другие вне наративных источников для нас просто недоступны. Поэтому многие проблемы археологии и ранней истории бесписьменных народов решаются комплексно с привлечением данных и методов других наук – этнографии, лингвистики и этнолингвистики, семиотики, антропологии, культурологии и религиоведения. «В реконструкции древней информационно-культурной среды может помочь современная психология, поскольку древние ритуалы, бывшие одним из механизмов распространения информации, являются также средствами психотренинга. Глубинные процессы, затрагиваемые в ходе подобных мероприятий, довольно хорошо изучены. В связи с тем, что на протяжении достаточно долгого времени своего существования вид *Homo sapiens* практически не меняется, логично предположить, что процессы, происходящие в его сознании на протяжении тысячелетий, сохраняют некие базовые установки (*известные всем архетипы*)»<sup>1</sup>.

Действительно, любая попытка изучения мифологем бесписьменных народов древности есть реконструирование их на основе фрагментарных данных археологии, письменных свидетельств этнографов и общих мифологических мотивов. Также нет нужды доказывать самоочевидную истину, что любая интерпретация ритуала и мифа может быть только метафизической реконструкцией.

Но даже те немногочисленные факты, о которых нам свидетельствует археология, позволяют утверждать, что в эпоху неолита произошла в первую очередь мировоззренческая революция. В то же время естественная многомерность, множественность и неоднозначность толкований культурно-мифологической символики делает ряд выводов этой работы гипотетичными, и автор данного исследования это прекрасно понимает. К этому стоит добавить еще известное положение о том, что сама реконструкция не может быть абсолютной (окончательной), и почти во всех случаях исследователь вынужден говорить о степени реконструкции (или степени реконструируемого материала), о том или ином приближении к предполагаемому объекту, которое оказывается различным в зависимости от аспектов его рассмотрения.

Действительно, мы не можем знать, какие именно мотивы двигали натуфийцами и первыми земледельцами, заставив их отказаться от привычного кочевого образа жизни, выбрав для себя тяжёлое и голод-

<sup>1</sup> Бондаренко Е. С. Информационное поле неолита Ближнего Востока // История и современность. – М., 2006. № 2. С. 61–62.



ное существование рядом с могилами предков. Мы лишь можем предположить, что причины этого выбора были основаны на новых религиозных идеях. Неоднократно отмечено, что «всякая состоятельная и состоявшаяся антропологическая стратегия или модель имеет своим порождающим ядром некоторый мистический опыт. Однако это ядро или генеративный пласт может быть глубоко скрытым, так что его выявление будет достаточно затруднительно, а сам опыт априори может принадлежать некоему неизвестному, неопisanному роду»<sup>1</sup>. Поэтому мы возьмём на себя смелость назвать натуфийцев и ранних земледельцев – «сектантами» каменного века.

Вполне вероятно, что значительно позже в Иудее I в. до н. э. – I в. н. э. людьми двигали те же мотивы, когда они уходили на берега Мёртвого моря в общины ессеев, также отказываясь от привычного образа жизни и предпочтя ему трудное в плане быта и многочисленных религиозных предписаний и запретов, временами полуголодное, но наполненное новым религиозным смыслом существование. Ведь «религиозные ценности не сводимы к рационалистическим формулам»<sup>2</sup>.

И самое удивительное то, что отмечает Филон Александрийский у ессеев, а именно социальное равенство и совместный труд, фиксируется археологами в протогородах Анатолии. Как отмечает Б. Брозиус «приблизительно 7200 году до н. э. в Чаёню дома знати на северной стороне большой площади были сожжены, причём так быстро, что владельцы не успели спасти свои богатства. Храм был снесён и сожжён, даже пол был выкорчеван, каменные столбы вокруг площади повалены, а самые крупные из них разбиты на куски. Сама площадь, за которой до этого в течение почти тысячи лет ухаживали, содержа в полной чистоте, была переделана в место сброса отходов со всего поселения. Именно в это время, как отмечают археологи, был засыпан и заброшен храмовый мегалитический комплекс Гёбекли-Тепе. Вполне вероятно, что это указывает на то, что жители Чаёню полностью отказались от своих прежних верований и идеологии. После короткого и хаотического переходного периода начался снос всех домов в Чаёню. Трущобы в западной части поселения исчезли навсегда, а всего лишь в нескольких шагах от места, где были руины домов богатых соплеменников, стоял теперь новый Чаёню. Новые дома по размерам были сравнимы со старыми домами богатых соплеменников, но плохо построен-

<sup>1</sup> Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 6.

<sup>2</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. С. 30.



ных домов или хижин больше не было. Во всех домах жители работали, и любые указания на социальные различия были стёрты. После научной документации этих находок в 1989 г. руководитель раскопок в Чаёну Мехмет Ёздоган смог в 1997 г. исключить вторжение чужеземных народов, войну, эпидемии и природные катастрофы и пришёл к выводу, что единственной причиной этой перемены мог быть только социальный переворот»<sup>1</sup>.

Археологи отмечают полное отсутствие изображений, говорящих о проявлениях агрессии, таких как «конфликт или борьба, не говоря уже о войне, избиении или пытках. Нет ни малейшего следа тех вещей, какие появляются с началом цивилизации»<sup>2</sup>. Равным образом отсутствуют изображения суда и вынесения приговора. Если изображения актов войны и агрессии, столь популярные в мезолите, полностью отсутствуют, то встаёт вопрос, чем это отсутствие объясняется. Вполне возможно тем, что акты насилия расценивались обществом как нежелательные и потому не подлежали изображению, или же тем, что в обществе табуировалось насилие. То есть война и акты насилия подверглись десакрализации, перестали считаться священными и богоугодными деяниями. Как это перекликается со словами Филона Александрийского о ессеях: *«у них вы не найдёте ремесленника, изготавливающего луки, стрелы, кинжалы, шлемы, панцири, щиты, и вообще никого, делающего оружие, орудие или что бы то ни было, служащее для войны»*. В поселениях натуфийцев археологи практически не находят наконечников стрел, эта же тенденция прослеживается в культурных слоях докерамического Иерихона А. Был ли это сознательный акт отказа от использования оружия оседлыми охотниками и собирателями, или они были вытеснены в маргинальные природные зоны мало пригодные для охоты, более сильными и удачливыми соседями – мы не знаем. Но археологи фиксируют миролюбие, характерное как для натуфийской культуры. Это представляет разительный контраст с данными полученными с дельты Нила X тыс. до н. э., где, как мы уже отмечали, свыше 40 % погребённых имеют следы насильственной смерти<sup>3</sup>. Феномен гуманизма натуфийской культуры прослеживается и позднее, и относится не только к Чатал-Хююку, вплоть до последних

<sup>1</sup> Брзиус Б. Социальная революция в эпоху неолита: от Чаёну к Чатал-Хююку. – Режим доступа: [http://www.great-country.ru/rubrika\\_articles/history/00006.html](http://www.great-country.ru/rubrika_articles/history/00006.html).

<sup>2</sup> Mellaart J. The Goddess of Anatolia. Vol. II. – Milano, 1989. P. 22.

<sup>3</sup> Прусаков Д. В. О причине «позднего» перехода к неолиту и производящему хозяйству в Египте (Материалы для ландшафтно-климатической реконструкции) // История и современность. С. 80.



дней существования поселения, но и на протяжении 1500 лет был характерен для Анатолии, а с 6500 до 4000 г. до н. э. Он характерен и для всей балканской культуры. Это то самое принципиальное миролюбие земледельческих культур неолита, которое подчёркивал ещё Г. Чайлд.

Дж. Мелларт отмечает высокий уровень материальной культуры в Чатал-Хююке: «С побережья Средиземного моря в большом количестве привозили раковины, особенно денталии, для бус, также камень различных пород, из него изготавливали великолепные сосуды, бусы и подвески, ложила, зернотёрки, ступки и песты, а также небольшие культовые статуэтки (для изготовления их использовали алебастр, мрамор, чёрный и коричневый известняк). На краю долины добывали диорит, из которого делали целиком шлифованные тесла, топоры и украшения. Охра и другие краски добывались из окружающих долину холмов, как и окаменелые раковины, лигнит, медная и железная руда, самородная медь, киноварь и свинец. Все эти сырые материалы использовались обитателями поселения, но местоположение мастерских ещё не определено. Не менее изумителен уровень технологии: наконечники копий и стрел из обсидиана и церемониальные кремнёвые кинжалы с прекрасной отжимной ретушью оставили далеко позади все аналогичные изделия Ближнего Востока. Зеркала изготавливали из полированного обсидиана и аккуратно закрепляли в рукоятке при помощи известковой массы; бусы делали из синего или зелёного камня – апатита, отверстия в них тонки и для современных игл. Такие же отверстия просверливались и в обсидиановых подвесках. Применялась инкрустация одного камня другим, уже в IX горизонте появляются медные и свинцовые бусы, подвески и другие украшения, часто изготовленные из рудного металла. Прекрасные ткани (возможно, шерстяные) были настолько высокого качества, что не заставили бы устыдиться и современного ткача. Деревянная посуда, заменявшая вместе с плетёной керамикой в нижних слоях поселения, демонстрирует такое разнообразие форм, техническое мастерство и изысканный вкус, что подобной ей не было в неолитическое время на всем Ближнем Востоке»<sup>1</sup>.

Исследования в Анатолии показывают полное отсутствие деструктивного обращения с людьми в религиозных целях. Не было ни трепанации черепов, как в неолитической Центральной Европе, ни деформации черепов, как у центральноамериканских народов или в Древнем Египте, ни ритуального увечья рук, как в пиренейских пещерах ледникового периода, ни выбивания зубов при инициации, как

<sup>1</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 85–86.



у австралийских аборигенов, ни кровавых жертв. Животные забивались в целях потребления, но не обнаружено никаких признаков ритуальных убийств<sup>1</sup>. О равенстве полов в Чаёне мы уже писали выше. «Нельзя не прийти к заключению, что люди Чатал-Хююка видели вещи иначе, чем мы. Они сконцентрировались на непрерывности жизни... форме и способе обеспечить её. Создаётся впечатление, что они... поняли значение... того факта, что жизнь должна продолжаться; фундаментальная истина, которую мы рискуем потерять из виду»<sup>2</sup>.

Феномен социального переворота, который археологи отмечают в Анатолии, возник значительно раньше. «С возникновением земледелия завершается эпоха абсолютного субъективизма, завершается эпоха, в которую человека принципиально не волновал вопрос: «А как на самом деле?». Завершается эпоха, когда принципиально мифологический взгляд на мир являлся для человека высшей культурной ценностью, а сама культура являлась тождественной мифологии. Земледелие – это первая форма деятельности, которая начала отделяться от мифа и создала основу для открытия феномена объекта, феномена природы. И поэтому, кстати, именно земледелие является своего рода производственным условием религиозно-эпического переконструирования мифологии. Ведь религия – это диалог с дистанцированным мифом, с мифом, превращённым в объект, с мифом, превращённым в бога; понятно, что такой диалог невозможен в эпоху, когда отсутствует сама идея объекта. А земледелие – это именно та деятельность, в которой впервые возникает идея объекта. И потому эпохе земледелия соответствует в духовной сфере не всепоглощающий и всеохватный миф, а совершенно особый институт, который мы называем религией: ведь боги – это мифы, которые обрели свои, так сказать, объективированные формы существования. Религия – это институт, в котором миф перестаёт быть субъективной реальностью, но впервые становится объективной реальностью, т. е. богом, существующим вне и независимо от человека. Но если возникновение земледелия – это подлинная предпосылка изобретения объективированных богов, то оно же и подлинная предпосылка философствования: ведь благодаря объективации мифа у человека впервые появляется возможность вступать со своей собственной мифологией в рефлексивный диалог. В доземледельческую эпоху человек сращён со своей мифологией и не способен отделить себя от своего мифа. Его сознание является тотально мифологическим

<sup>1</sup> Mellaart J. Catal Huyuk – Stadt aus der Steinzeit. – Bergisch Gladbach, 1967. P. 95.

<sup>2</sup> Mellaart J. The Goddess of Anatolia. Vol. II. – Milano, 1989. P. 11.



и не способно к диалогу с самим собой, т. е. не способно к самосознанию, рефлексии. Теперь же, когда миф обретает объективированное существование, когда миф становится богом (или, точнее, множеством богов), у человека впервые возникает возможность диалога с собственным сознанием. Следовательно, религиозная объективация мифа, обожествление мифа создаёт принципиальную возможность рефлексии. Поэтому земледелие суть подлинная предпосылка рефлексии и в перспективе – философии»<sup>1</sup>.

На смену индивидуальным метафизическим исканиям шаманов, характерным для культур охотников и собирателей, приходят коллективные мифоконструкты. Неолитическая революция становится подлинной эпохой экспериментов, не только в способах хозяйствования, религиозной жизни, но и социального устройства.

«Принято считать, что открытие земледелия радикально изменило ход истории, поскольку человечество стало иметь достаточное количество пищи, и тем самым произошёл колоссальный демографический взрыв. На самом же деле открытие земледелия имело столь важное значение по совершенно другой причине. Ход истории определило не изобилие пищи и не демографический взрыв, скорее, теория, которую человек вывел, открыв земледелие. Основным уроком для него стало то, что он увидел в зерне, то, чему он выучился при работе с ним, то, что он понял, наблюдая за слиянием семени с землёй. Земледелие дало человеку откровение о фундаментальном единстве всей органической жизни; отсюда аналогии между женщиной и полем, между половым актом и посевом, отсюда же более глубокий, интеллектуальный синтез – ритмичность жизни, смерть как возврат к единству и т. д. Именно этот синтез, ставший возможным лишь после открытия земледелия, столь существенно повлиял на развитие человечества. Одну из самых важных основ надежды на спасение следует искать в доисторической мистике земледелия: как семя в земле, так и умершие могут вернуться к жизни в новом обличье. Однако и пессимистический, даже скептический, взгляд на жизнь проистекает из того же созерцания мира растительности: ибо человек подобен полевому цветку...»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 534–535.

<sup>2</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999. С. 331.





## • И построят они город...

Одним из дискуссионных вопросов современной дописьменной истории является проблема возникновения древних городов. Безусловно, появление городов стало переломным этапом как в социально-экономическом и политическом, так и в культурном развитии человечества. Александр Мень отмечал: «Город – это скопление жилищ, как бы в страхе жмущихся друг к другу, обычно обнесённых стеной. Город – двуликое трагическое детище двойственной истории человечества – стоит у её истоков. «Городская революция» есть рубеж исторического и доисторического миров... Город – символ изоляции человека от природы и одновременно символ его творческой активности»<sup>1</sup>.

Становление первых городов, таких как Иерихон и Чатал-Хююк, неотрывно связано с общим процессом урбанизации, с возникновением самого феномена города. Этот процесс крайне сложен, неоднозначен и специфичен в различных природно-климатических условиях и при различии социально-экономических, культурных и духовных характеристик общества. Ряд исследователей отмечает отсутствие чёткого набора признаков, характеризующих феномен города. В то же время нельзя отрицать само существование феномена города лишь на том основании, что его характеристики не соответствуют нашим представлениям о нем. «Безусловно, общее в понимании феномена города, объединяющее конкретные, зачастую резко различные его формы и пути формирования, это определяющая их роль в переходе на новую ступень исторического развития, отмеченную сложением государственности и цивилизации. Это в равной мере относится к городам и Ближнего Востока, прежде всего, Месопотамии и Сиро-Палестинского региона, и к городам Эгеиды, долины Инда, Юго-Восточной Азии, наконец, Мезоамерики и Перу при всех отличиях экономической базы и характера урбанизационных процессов этих глубоко специфических территорий»<sup>2</sup>.

Гордон Чайлд даже предложил использовать термин «городская революция», считая его равнозначным по своим последствиям феномену неолитической революции. По его мнению, важнейшими характеристиками городской революции являются возникновение крупных

<sup>1</sup> Мень А. История религии. В поисках пути истины и жизни. В 2-х т. – М., 1991. Т. II. С. 63.

<sup>2</sup> Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. С. 126.



поселков с особо возросшей плотностью населения и застройки, выделившиеся внутри поселенческих общин и превратившиеся в их центры, корректирующие в значительной степени всю деятельность населения. Это было обусловлено широким спектром климатических и антропогенных факторов, взаимодействующих друг с другом и определявших специфику процесса урбанизации. К этим факторам Г. Чайлд относил, прежде всего, основанное на земледелии сельское хозяйство, причём как в мелких посёлках, так и в крупных конгломератах; в последних оно приводило к концентрации продовольственных излишков, необходимых для существования слоёв населения, непосредственно не занятых земледелием (ремесленников, торговцев, жрецов, чиновников). Г. Чайлд особо подчёркивает наличие храмов как обязательный признак формирования древних городов. Кроме того, Г. Чайлд отмечает и другие явления, характерные для процесса урбанизации, а именно: локализованные в крупных поселениях ремесленные и торговые центры, возникновение письменности, математики, астрономии и календаря<sup>1</sup>.

Несомненно, общим фактором появления феномена города стало появление так называемого прибавочного продукта и значительная концентрация его в крупных центрах. В большинстве случаев это было связано с развитием земледелия. Именно поэтому творцы Ветхого Завета и связывают появление города именно с земледельцем Каином: *«И построил он город; и назвал город по имени сына своего: Енох»*<sup>2</sup>.

Однако в отдельных случаях, в частности в Перу, значительное накопление прибавочного продукта и процессы урбанизации стали возможны благодаря особенно продуктивным формам присваивающего хозяйства – рыболовству, охоте на морского зверя, собирательству. Именно поэтому постулированные Г. Чайлдом признаки древнейших городов не могут считаться универсальными. Но цивилизации Перу – это, скорее, исключение из правил, так как в других частях Американского континента, процессы урбанизации базировались на развитом земледелии.

Единственный универсальный признак, приведённый Г. Чайлдом и характерный для городов древности – это наличие культовых сооружений, храмов. Они обнаружены во всех слоях древнейших городов и непосредственно их предшественников – протогородов. В большинстве случаев храмы занимают центральное положение и являются наиболее массивными и долговременными постройками. Н. Я. Мерперт

<sup>1</sup> Childe V. G. The Urban Revolution. In: «Town Planning Review», 1950. P. 10.

<sup>2</sup> Бытие (4, 1–24).



отмечает, что наличие храмового сооружения и является универсальным признаком древнейших городов<sup>1</sup>.

Причём эти культовые места и сооружения сохраняют свое значение на протяжении многих веков и даже тысячелетий, начиная с маленьких святилищ и до массивных и крупных архитектурных комплексов возникших городов. Особенно это хорошо заметно в Мезоамерике, когда новый храм строится поверх старого, как бы погребая его стены под своими. К примеру, храм Теночтитлана состоит из 7 слоёв, каждый раз новые стены возводились поверх старых, а пространство между ними заполнялось булыжниками. Самой первой постройкой на месте храма Теночтитлана было святилище, сооружённое из тростника, соломы и дёрна. Также «выразительным примером этого является южномесопотамский город Эриду, поставленный на первое место в шумерских списках городов: для самих шумеров он был уже легендой, его они считали возникшим ранее всех прочих городов, с ним связывали появление первочеловека и нисхождение с неба царской власти. При его раскопках открыты 16 святилищ и храмов, последовательно сооружавшихся на едином «священном участке» с V по конец III тыс. до н. э. Перекрывая один другой, они маркируют не только совершенствование культовых сооружений, от маленького святилища (4 м<sup>2</sup>) убейдийской культуры до массивного закурата периода III династии Ура, но и этапы развития и совершенствования самого посёлка вплоть до превращения его в город»<sup>2</sup>. Тоже самое отмечено и в палестинском Мегиддо, где открыт храм, существовавший еще в эпоху энеолита и фактически представленный в целой серии перекрывавших его культовых сооружений последующих периодов. Город Ашшур, как повествуют позднейшие надписи ассирийских царей, был построен неким Киккиа, вторым по списку после группы «обитателей шатров», вокруг храма бога Ашшура, т. е. стены города были возведены позже храма, видимо, до этого храм охранялся племенами, жившими в шатрах, возможно, скотоводами<sup>3</sup>.

Крупный специалист по культуре древней Месопотамии Г. Ленцен связывает происхождение культовых сооружений – зиккуратов – с культом плодородия и хранением зерна<sup>4</sup>. Это особенно интересно в

<sup>1</sup> Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. С. 127.

<sup>2</sup> Там же. С. 128.

<sup>3</sup> Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. С. 25.

<sup>4</sup> Lenzen H. J. Die Entwicklung der Zikkurat von ihren Anfängen bis zur Zeit der III Dynastie von Ur. Leipzig, 1941.



свете того, что раскопанные археологами наиболее значительные сооружения в древних городах Палестины (Беф-Джерах и др.) являлись как культовыми, о чем говорят найденные там статуэтки и обожжённые кости животных, так и общественными зернохранилищами<sup>1</sup>. Мы видим совмещение двух функций, ритуальные действия, связанные с культом плодородия, в том числе и освящение зерна, совершаются на участке его хранения.

Аналогичную картину мы наблюдаем у скотоводов африканского племени карамоджонгов, где загон для скота – это и основное культовое место для проведения обрядов и жертвоприношений, тут же хоронят вождей, в то время как остальных умерших относят подальше от поселения и, придав позу спящего, просто прикрывают ветками.

Вполне возможно, что именно культовые места и сооружения и являлись той основой, вокруг которой и формировались древние города. И выделение крупных поселений, ставших позже городами, было связано с наличием в них особо сакральных мест. Таким образом, мы сталкиваемся с тем феноменом, что двигателем развития человечества на этом этапе, как и в случае с неолитической революцией, был не приоритет экономических интересов, а метафизические поиски и стремление к трансцендентному.

## • Хлеб жизни

«Хлеб – всему голова», «Хлеб да вода – богатырская еда», «Был бы хлеб, а у хлеба люди будут», «Без хлеба куска везде тоска», «Будет хлеб – будет и обед» – эти и сотни других пословиц и поговорок у разных земледельческих народов показывают, какое важное место в их жизни занимает хлеб. Но почему именно хлеб? Почему не мясо? не каша? И откуда это сакральное отношение к хлебу, с которым нам приходится сталкиваться, когда общаемся с людьми традиционной культуры? Нам, выросшим в городской цивилизации, сложно было понять это почти религиозное отношение к хлебу, когда в условиях современного городского изобилия пожилые люди не выбрасывают чёрствый хлеб и хлебные крошки.

Объяснить этот феномен исключительно трудностью жизни предшествующих поколений или голодом не возможно. И хотя ряд пожилых людей пытался объяснить своё исключительное отношение к

<sup>1</sup> Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. С. 141.



хлебу именно военным и послевоенным годом – все равно оставались вопросы. Ведь это почти религиозное отношение к хлебу не распространялось на мясо и молоко, сыр и масло, которых тоже не хватало в голодные годы.

Позже, изучая мифологию и русский фольклор, автор неоднократно отмечал, что сакральное отношение к хлебу уходит корнями в глубокое прошлое. «Бросить Хлебом в кого-нибудь считалось тягчайшим грехом; если Хлеб почему-либо не мог быть съеденным, его сушили в печке, а сухари прятали «на чёрный день». Дающий Хлеб крестился точно так же, как и получающий. Нищий, приходя, получал Хлеб, клал его в сумку и крестился. Также крестилась и хозяйка. В этом случае видно, что это не простое уважение к Хлебу, который даёт Жизнь, а как благоговение по отношению к Дару Небес»<sup>1</sup>.

Этнография даёт массу примеров сакрального использования хлеба в традиционной земледельческой культуре. Хлеб употребляли при всех торжественных событиях в жизни: на рождинах, крестинах, новоселье, именинах, свадьбе – хлеб служит выражением благополучия и богатства. Особенно почитали круглый хлеб – каравай – символ солнца. Каравайные ритуалы особенно широко применяли на свадьбах: с хлебом приходили сваты в дом невесты, караваем благословляли молодых, кусок свадебного каравая давали каждому гостю. Хлеб был не только символом богатства и изобилия, но и очищения, мира, способствовал плодородию и воссозданию силы жизни. Существовали особые каравайные моления, с хлебом в Белоруссии проводили праздники призывания весны, в Болгарии хлебом встречали весеннее солнце, в Гродненской губернии с хлебом обходили поля, хлеб преломляли над новорождённым и клали его в колыбель, обрядовый хлеб давали скоту, хлеб употребляли на похоронах и поминках, но при этом никогда не использовали круглый хлеб-каравай. Почитание хлеба свойственно всем земледельческим народам, например, в Бретани огромный каравай хлеба нового урожая возлагали на алтарь церкви<sup>2</sup>.

Как отмечает мифолог А. Л. Топорков, «хлеб – наиболее сакральный вид пищи, символ достатка, изобилия и материального благополучия. Осмыслиется как дар Божий и одновременно как самостоятельное живое существо или даже образ самого божества. Требуется к себе особо почтительного и почти религиозного отношения»<sup>3</sup>. Как один

<sup>1</sup> Миролюбов Ю. Сакральное Руси. – М., 1997. С. 352.

<sup>2</sup> Русанова И. П., Тимошук Б. А. Языческие святилища древних славян. – М., 2007. С. 145–149.

<sup>3</sup> Славянская мифология. С. 384.



из наиболее позитивно окрашенных символов хлеб в фольклоре упоминается в сочетании с Богом, землёй, солнцем, он практически лишён негативных значений. Архаичный характер имеет представление о том, что Бог наделяет хлебом человека, причём, вместе с частью хлеба, человек наделяется и своим счастьем. Считалось, что от обращения с хлебом зависят сила, здоровье и удача человека. В различных культурах существует запрет на доедание хлеба за другим человеком: считалось, что можно забрать его силу и счастье. Нельзя было есть хлеб за спиной другого человека. Давшего во время еды хлеб собакам ожидала бедность. Нельзя было оставлять кусок хлеба на столе – «он тебя есть будет» или станет гоняться за оставившим на «том свете». У восточных славян считалось, если крошки хлеба во время еды валяются изо рта, это предвещает скорую смерть. В этом случае предписывалось поднять все хлебные крошки, поцеловать их и съесть или бросить в огонь<sup>1</sup>. Все эти факты свидетельствуют только о том, что хлеб в традиционных земледельческих культурах воспринимался в первую очередь как доминантный сакральный символ и лишь второстепенно как продукт питания. Вероятнее всего, что ещё в натуфийскую эпоху зерно, мука и хлеб были элементом ритуала, священнодействия и лишь постепенно проникли в профанную, обыденную сферу жизни.

«Дело в том, что злаки – это такой природный продукт, который, прежде чем стать приемлемым для человеческого организма, должен пройти ряд совершенно уникальных стадий кулинарной обработки – стадий, которые обладают несомненным мировоззренческим измерением, и, позволю себе высказать предположение, что в случае со злаковым земледелием мы имеем прецедент того, что можно было бы назвать социокультурными и мировоззренческими последствиями кулинарных технологий. В самом деле, зерно – это чрезвычайно странный и трудоёмкий растительный продукт не только с точки зрения его выращивания и сбора урожая, но и с точки зрения его кулинарной обработки. Можно было бы даже сказать, что в чисто кулинарном отношении зерно – это исключительный растительный материал: прежде чем стать пищей, оно должно пройти МНОГОСТУПЕНЧАТУЮ систему обработки. А в этой многоступенчатой системе кулинарной обработки есть два главных звена, которые и делают злаковые мировоззренческим феноменом. Это, во-первых, растирание зёрен в муку с помощью каменных зернотёрок, во-вторых, вылепливание из приготовленного теста хлебной лепёшки»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Славянская мифология. С. 385.

<sup>2</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 552.



С VII тысячелетия до н. э. распространяется почитание процесса выпекания хлеба. Хлеб становится не только священной пищей, соединяющей предков с потомками, но и символом нового качества человека, прошедшего через смерть и победившего её. Выпекание хлебов, прохождение смеси муки с водой через огонь вполне могло казаться древнему земледельцу образом жертвоприношения и даже само быть жертвоприношением. Как малосъедобные зерно и мука в огне хлебной печи превращаются в прекрасную пищу, так и умерший, прорастая в иной мир, на огне жертвоприношения обретает новые качества, роднящие его с небесным божественным началом, к которому стремятся языки жертвенного огня<sup>1</sup>.

«Приготовление обрядовых хлебов и поднесение их божествам – постоянный элемент обрядов всех религий «исторического периода», – указывает Е. В. Антонова. – Известна финикийская терракота эллинистического времени, изображающая группу из нескольких фигур, среди которых беременная богиня. Посередине находится предмет, напоминающий сводчатую печь. Возможно, вся сцена передаёт ритуал печения хлеба в присутствии богини»<sup>2</sup>.

До нашего времени дошло несколько моделей жертвенных хлебов эпохи неолита, сделанных из глины: Потпоранье (Восточная Югославия), Баньница (под Белградом). На их верх нанесены образующие треугольники и ромбы, насечки со вдавленными точками или настоящими зёрнами. Такие же треугольники и ромбы с заключёнными в них точками или зёрнами находим мы и на многочисленных статуэтках беременных женщин из жилищ и погребений VII–V тысячелетий до н. э. Поскольку эти знаки, как правило, рисовались на животе, ягодицах и в районе половых органов, они, видимо, обозначали внутренние органы деторождения, принявшие в себя семя<sup>3</sup>. «Похороны в утробе сходны с посаженным в землю зерном, и в обоих случаях вполне естественным было ожидание появления новой жизни из старой»<sup>4</sup>, – указывала М. Гимбутас.

По крайней мере, в Восточной и Балканской Европе VI–IV тысячелетий до н. э. получают большое распространение модельки хлебных

<sup>1</sup> Зубов А. Б. История религий. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).

<sup>2</sup> Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных землевладельцев Востока. – М., 1990. С. 225.

<sup>3</sup> Зубов А. Б. Там же.

<sup>4</sup> Gimbutas M. The Earth Fertility Goddess of Old Europe // Dialogues d'histoire ancienne. – P., 1987. P. 21.





печей с нарисованными над зевом-ртом глазами. Антропоморфные черты получают энеолитические очаги и в Анатолии. Из этих же районов происходят и модели целых домов, в которых женщины растирают зерно и выпекают в печах хлеб. Труба в таком доме-модели нередко оформляется в виде головы, а крыша имитирует груди кормящей женщины. В посёлке трипольской культуры (Украина, Молдавия IV тысячелетия до н. э.) Сабатиновка II археологи обнаружили и прототип таких моделей – дом площадью в 70 м<sup>2</sup> с печью, зернотёрками, сосудами для хранения зерна и крестообразным алтарём против входа. Около печи и зернотёрок лежали женские статуэтки, кроме того, 16 статуэток находились на торцовой скамье. Две из них восседали на стульчиках с увенчанными рогами спинками. Исследователь этого памятника Т. Г. Мовша предположила, что здесь, в храме трипольской культуры, осуществлялся магический обряд растирания зерна и выпечки хлеба. Определение обряда как магического ничем не подтверждается в исследовании, но само предположение о культовом характере выпечки хлебов и приготовления муки в Сабатиновке II, видимо, справедливо. Тогда и модельки святилищ и печей с Украины и Балкан имеют тот же смысл. Это картины священнодействия, позволяющие в соответствии с законами религиозного изображения, открытыми ещё в верхнем палеолите, символически повторять изображённое бесчисленное множество раз. Трипольские модели святилищ – это вечно длящиеся жертвоприношения хлебов. Что же касается изображений печей, то они, скорее всего, суть символические образы самой Матери-Земли в её ритуальном облике преобразовательницы мёртвого в живое, под образом превращения холодной и несъедобной смеси муки с водой в тёплый и вкусный хлеб. Примечательно, что печь сохранила в восточноевропейском фольклоре характер защитницы от смерти. В неё прячутся спасающиеся от Бабы-Яги дети после того, как отведали испечённых в ней пирожков. Когда же дети отвергают дары печи, они попадают во владения смерти<sup>1</sup>.

«Именно в этом духовно-мировоззренческом контексте и следует рассматривать возникновение ранних земледельческих хозяйств как хозяйств храмово-религиозных. Случайно ли то, что всякое земледельческое поселение было центрировано религиозным комплексом, религиозным святилищем? Культивирование злаков, начиная с эпохи раннего неолита, это глубоко КУЛЬТОВЫЙ процесс, и именно этот аспект

<sup>1</sup> *Зубов А. Б.* История религий. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).



следует рассматривать в качестве глубинной причины возникновения культуры земледелия там, где она возникает (что, впрочем, не исключает появления цивилизаций на неземледельческой основе). Таким образом, процесс начинающегося возделывания зерновых культур может быть интерпретирован как процесс своеобразного религиозного священнодействия. Земледелие возникает как своеобразный ПРАРЕЛИГИОЗНЫЙ акт. Культ зерна, связанный с принципиальной возможностью культовой лепки, и перерастает, в конечном итоге, в культуру земледелия. Возделывая землю и выращивая злаки, неолитический человек манифестирует свое новое мировоззрение, и уже с ориентацией на это новое мировоззрение происходит переориентация структуры его питания: если в предшествующий палеолитический период употребление злаков носило случайный и необязательный характер, то по мере развития феномена религиозного земледелия происходит все более и более интенсивная переориентация питания на потребление зерна<sup>1</sup>.

Хлеб, который выпекается в священной печи, – это сам человек, умерший и побеждающий смерть в жертвенном огне, возносящем его к небу. Вкушение от таких обрядовых хлебов означало подготовку к победе над смертью, залог той жизни, которая проросла из умершего в земле зерна, дав колос нового хлеба<sup>2</sup>.

Среди исследователей неолитических ритуалов бытует мнение, что умерший по представлениям того времени призван был вечно возрождаться на земле, подобно зерну, падающему из колоса, но как раз почитание печи и выпекаемого в ней хлеба говорит об ином. Земля призвана была родить умершего не себе, но вечному Небу<sup>3</sup>.

Возможно именно поэтому уже натуфийцы совершали захоронения в обмазанных глиной ямах, до того использовавшихся для хранения зерна. Этот обычай захоронения в ямах и сосудах для зерна встречается повсеместно. В Палестине он постоянно фиксируется и в более поздние эпохи<sup>4</sup>. В натуфийском поселении Хайоним (Палестина) ступки использовались в качестве могильных камней. Иногда их вкапывали в землю даже углублением вниз. На горе Кармил в местечке Нахал-Орен большие ступки также отмечали погребения. Они отличались такой массивностью, что не были скрыты культурным слоем

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 559.

<sup>2</sup> Zubov A. B. История религий. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. С. 110.



и до начала раскопок возвышались над землёй. В Эйнане – натуфийском городище близ западного берега озера Хуле (Северная Палестина) в одном из круглых домов (зарегистрированном в археологическом отчёте под номером 26/3) на полу лежало более 20 пестиков и зернотёрки. Семь из них были расположены так, что воспроизводили абрис человеческой фигуры<sup>1</sup>.

«Итак, зерно, злаки – это не просто разновидность пищи, и не просто источник питания, но некая символическая реальность, с помощью которой манифестируется новое мировоззрение. Это источник принципиально новой – революционной! – мировоззренческой схемы. Мировоззренческой схемы, которую можно выразить формулой: раздробить, чтобы вылепить, или уничтожить, чтобы создать. Снова и снова, воспроизводя акцию дробления (растирания) зерна и сотворения хлебной лепёшки, неолитический человек не просто утоляет голод, а манифестирует новый мировоззренческий миф, суть которого может быть выражена как «творение из ничего» или «творение через уничтожение». И потому в определённом смысле ранние земледельцы возделывают не столько источник пищи, сколько этот новый миф. Это миф, в котором будущее неравновесно с прошлым и осуществляется за счёт уничтожения прошлого. В известном смысле это не что иное, как миф существования в истории, тот миф, который становится определяющим для развития человечества на ступени цивилизации»<sup>2</sup>.

## • Миф о творении как жертвоприношении

Сюжет мифа о творении как жертвоприношении в различных вариантах встречается в мифологиях различных народов. Вот как этот мифосемантический конструкт представлен в «Ригведе»:

*«Когда боги предприняли жертвоприношение  
С Пурушей в качестве жертвы,  
Весна была его жертвенным маслом,  
Лето – дровами, осень – жертвой.  
Его в качестве жертвы кропили на жертвенной соломе,  
Пурушу, рождённого вначале.*

<sup>1</sup> Зубов А. Б. Там же.

<sup>2</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 558.



Его принесли в жертву боги,  
Садхья и риши.  
Из этой жертвы, полностью принесённой,  
Было собрано расплавленное жертвенное масло.  
Из него он сделал животных, живущих в воздухе,  
В лесу и в деревне.  
Из этой жертвы, полностью принесённой,  
Гимны и напевы родились;  
Метры родились из неё,  
Ритуальная формула из неё родилась.  
Из неё кони родились  
И те (животные), у которых два ряда зубов;  
Быки родились из неё,  
Из неё родились козы и овцы.  
Когда Пурушу расчленили,  
На сколько частей разделили его?  
Что его рот, что руки,  
Что бедра, что ноги называется?  
Его рот стал брахманом,  
Его руки сделались раджанья,  
Его бедра (стали) вайшья,  
Из ног родился шудра.  
Луна из (его) духа рождена,  
Из глаз солнце родилось,  
Из уст – Индра и Агни,  
Из дыханья родился ветер.  
Из пупа возникло воздушное пространство,  
Из головы развилось небо,  
Из ног – земля, стороны света – из уха.  
Так они устроили миры.  
У него было семь поленьев ограды костра,  
Трижды семь поленьев – для сожжения было сделано,  
Когда боги, совершая жертвоприношение,  
Привязали Пурушу, как (жертвенное) животное.  
Жертвою боги пожертвовали жертве.  
Таковы были первые формы (жертвоприношения).  
Эти же могущества последовали на небо,  
Где находятся прежние боги – садхья»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ригведа. Избранные гимны. Перевод с санскрита. – М., 1972. С. 260–261.



С древнеиндийскими представлениями перекликается иранский миф. В одном из иранских текстов имеется сюжет о сотворении вселенной из тела Ахурамазды – верховного божества иранской религии: «... затем он образовал одну за другой все вещи из своего тела. Первым небо было создано из его головы... Ахурамазда помещался внутри него со своим творением. И земля была создана из его ног... И воды были созданы из его слез... И растения были созданы из его волос... И огонь был сотворён из его духа...»<sup>1</sup>.

Аналогичные воззрения существовали и у других народов Евразии. В одном из орфических греческих гимнов говорится о всепорождающем и всеодержащем Зевсе: «Его голова и прекрасное лицо его – это блестящее небо..., глаза – это солнце и противостоящая луна... плечи бога и грудь его, и широкая спина – это далеко простирающийся воздух... Подошвы его ног – корень земли, мрачный тартар и крайние пределы преисподней»<sup>2</sup>. В германо-скандинавской мифологии боги во главе с Одином создают мир из тела убитого ими великана Имира, заполнив им ужасную пропасть Гиннунгагап:

*«Имира плоть  
стала землёй,  
кровь его – морем,  
кости – горами,  
череп стал небом,  
а волосы – лесом.  
Из век его Мидгард  
людям был создан  
богами благими;  
из мозга его  
созданы были  
тёмные тучи»<sup>3</sup>.*

В «Голубиной книге» – древнерусском апокрифе, соединившем в себе языческие мифологические представления славян и христианские верования, представлена аналогичная космогоническая картина:

*«У нас белый вольный свет зачался от суда Божия,  
Солнце красное от лица Божьего...,  
Млад-светел месяц от грудей его,*

<sup>1</sup> Рапопорт Ю. А. Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах // Средняя Азия в древности и средневековье. – М., 1977. С. 66.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. – М., 1989. С. 25–26.

<sup>3</sup> Младшая Эдда. – М., 1994. С. 26.



*Звезды частые от риз Божиих,  
Ночи тёмные от дум Господних,  
Зори утренни от очей Господних,  
Ветры буйные от Свята Духа...»<sup>1</sup>.*

Космогонический сюжет, идентичный ведическому сказанию о Пурше, существует и в китайской мифологии: «Когда небо и земля были ещё не отделены друг от друга, Вселенная, пребывавшая в состоянии первобытного хаоса, напоминала по форме своей гигантское куриное яйцо. В этом яйце и зародился Паньгу. Он вырос и уснул..., а проснувшись и открыв глаза, не увидел ничего, кроме липкого мрака. Паньгу взял оказавшийся рядом топор и стал пробивать им мрак. Раздался оглушительный грохот, и огромное яйцо раскололось. Все лёгкое и чистое тут же поднялось вверх и образовало небо, а все тяжёлое и грязное опустилось вниз и образовало землю. Так Небо и Земля, смешанные первоначально в сплошной хаос, отделились друг от друга. После этого Паньгу, опасаясь нового соединения, уперся ногами в землю и подпер головой небо... Некоторое неопределённое время... он поддерживал небо, упираясь в землю, и, наконец, дождался того, что они достаточно окрепли. Выполнив эту важнейшую задачу, Паньгу почувствовал страшную усталость, упал на землю и умер. Вдох, вырвавшийся из его рта, стал ветром и облаками. Голос – громом, левый глаз – солнцем, правый – луной, туловище с руками и ногами – четырьмя сторонами света и пятью горами, кровь – реками, жилы – дорогами, плоть – почвой, волосы на голове – звёздами на небосклоне, кожа и волосы на теле – деревьями, травами и цветами, зубы и кости – металлами, драгоценными камнями. Пот – дождём и росой...»<sup>2</sup>.

В шумеро-вавилонской мифологии из тела Тиамат, своей матери, Мардук творит небо и землю:

*«Он расщепил её, как раковину, на две половины;*

*Одну половину он поднял вверх и укрепил её там как небо...»<sup>3</sup>.*

Создание мира у майя сопровождалось жертвоприношением божеств Нанауацина и Текукицекатля: бросившись в огонь, они сотворили солнце, но оно было неподвижно, и поэтому богам приходится выбрать из своих рядов и принести в жертву Эткаля. Согласно «Пополь-Вух», люди были сотворены из отрезанных пальцев левой руки «бесцветного владыки». И только через дальнейшие регулярные жертвоприношения мир приобретал устойчивость.

<sup>1</sup> Языческая мифология славян. – Ростов-н/Д: Феникс, 1996. С. 349.

<sup>2</sup> Юань К. Мифы древнего Китая. – М., 1965. С. 37–42.

<sup>3</sup> Бирлайн Д. Ф. Параллельная мифология. – М., 1996. С. 78–79.



«Большинство этиологических мифов было услышано от представителей первобытных народов, практикующих либо культивацию злаков, либо вегекультуру. Реже и, как правило, в сильно видоизмененном виде такие мифы встречаются и у представителей более развитых культур. Довольно широко распространённый сюжет повествует о том, что клубни и деревья, дающие пригодные в пищу плоды (кокос, банан и т. п.), родились из тела, принесённого в жертву божества. Среди знаменитейших примеров есть тот, что связан с Серамом, одним из островов Новой Гвинеи: из расчленённого и погребённого тела юной полубогини, Хаинувеле, растут дотоле невиданные растения, прежде всего, клубни. Это изначальное убийство радикально изменило существование человека, поскольку с ним в мир пришли сексуальность и смерть, а также религиозные и общественные институты, действующие до сих пор. Насильственная смерть Хаинувеле – это не только «творческая» смерть, она позволила богине навсегда сохранить своё присутствие в жизни людей и даже в их смерти. Питаться растениями, выросшими из ее тела, значит, поистине питаться самим веществом божественности»<sup>1</sup>.

Миф об изначальном жертвоприношении и связанные с ним космогонические ритуалы практически неизвестны в доземледельческую эпоху, и лишь с момента неолитической революции они начинают своё распространение. «Он возникает в кризисную эпоху, когда естественная целостность МИФовоззрения первобытного человека распадается в хаос разрозненных повествований перед лицом совершенно новых реалий, создаваемых в ходе неолитической революции. И он является ответом первобытного человека на вызов, который бросает ему неолитическая революция. Заимствуя свою форму у мифосемантического ритуала древности, этот космогонический ритуал представляет совершенно новое содержание. Его суть – не в трансляции культурной информации, но в попытке стянуть в целое распадающееся сознание неолитического человека. Но, таким образом, космогонический ритуал оказывается первой, дословесной формой бытия того, что впоследствии будет названо философией. Это ещё не философия, выраженная в каких-то теоретических конструктах, но философия, выраженная в ощущениях. Космогонический миф – это абсолютная точка начала всего сущего, это абсолютный источник целостности вселенной, и поэтому воспроизведение этого мифа в ритуале позволяет неолитическому человеку и человеку древних цивилизаций обрести целостность

<sup>1</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I. С. 53.





мировосприятия, обеспечивает психологическую уверенность в сложных в экзистенциально-драматических жизненных ситуациях»<sup>1</sup>.

В основе сюжета об изначальном жертвоприношении лежит представление об изначальном (первом) жертвоприношении некоего существа, из тела которого творится мир. Ведический Пуруша, шумеро-вавилонская Тиамат, германо-скандинавский Имир, китайский Паньгу – все это инвариации мифа об изначальном жертвоприношении, в котором нетрудно увидеть процесс выпечки хлеба. Уничтожение зерна (превращение его в муку), добавление или воздействие первоэлементов – воды, воздуха, огня (или богов представляющих эти стихии), в финале сотворение совершенно новой реальности – хлеба – первого предмета, созданного руками человека и поэтому не утратившего свою сакральную сущность до настоящего времени. Есть многочисленные свидетельства об использовании хлеба в космогонических (новогодних) ритуалах земледельческих народов, а высокое количество различных предписаний и табу, сопровождающих процесс выпечки и потребления хлеба в культурах мира, позволяет выделить его как один из главных сакральных символов земледельческих цивилизаций.

«Понятно, что зерно, превращаемое в хлебную лепёшку, несёт для неоантропа потенциал подлинной революции, потенциал подлинного чуда. Здесь, оказывается, представлен принципиально новый ТИП производства по сравнению с тем, который был знаком верхнепалеолитическому человеку. Ведь хлебная лепёшка не содержится заранее в зерне, её нельзя получить из зёрнышек путём отсечения лишнего. Более того, зерно приходится вначале буквально растереть в порошок, уничтожить в его природном бытии, и лишь после этого приступить к вылепливанию нового предметного качества. Следовательно, речь идёт о качественно новом типе производства – производстве через предварительное уничтожение прежнего качественного состояния. В начале процесса производства хлебной лепёшки находится зерно, зерно как некая природная целостность. И первое действие, которое нужно совершить, чтобы, в конце концов, на свет появилась хлебная лепёшка, это уничтожить его, раздробить его в пыль, в муку. И лишь после того, как эта акция уничтожения состоялась, создать новое качество, создать совершенно новый предмет – хлебную лепёшку, и закрепить этот акт созидания огнём»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 583–584.

<sup>2</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 556.



## • Вода и огонь Творения

Поэтому неслучайно в космогонии многих народов мира огонь и вода предстают первоэлементами творения.

Рождение мира из вод – сюжет довольно распространённый, а сам океан выступает «как стихия и заполняемое ею пространство, а также как некий абстрактный умозрительный принцип»<sup>1</sup>. Океан – одно из основных воплощений хаоса, или даже сам хаос, существовавший до творения, и космосу предстоит погибнуть в результате катаклизма от его вод, и нередко ещё и от огня. Мифы многих народов рассказывают о появлении мира из океана. Различаются они в основном в деталях: из океана появляется первые боги создающие космос. Земля, как правило, рождается от сгущения вод океана (*нахтание океана в Ведах, мешание вод в монгольской, калмыцкой и японской мифологии*), либо из океана рождаются боги, творящие мир (*Атум, Намму и т. д.*). Нередко мы видим противоборство стихий воды и огня, когда последний иссушает часть океана, и появляется суша<sup>2</sup>.

Но если вода в мифологической традиции выступала в роли хаоса, то огонь представлялся как изначальное первовещество в процессе творения. В ведической Индии законное вступление во владение землей осуществлялось посредством возведения алтаря в честь Агни. А в архаической культуре «обустройство в новой местности, дикой и незнакомой, приравнивается к акту творения... территориальное завоевание становится подлинным только посредством обряда вступления во владение, который всего лишь копия изначального Сотворения Мира»<sup>3</sup>. Даже сам процесс сооружения алтаря Агни являл собой «сотворение мира». Вода для замешивания глины – первовода; глина, лежащая в основание алтаря, – земля; боковые приделы обозначают атмосферу. Более того, каждый этап постройки жертвенника сопровождается рецитацией объяснительных строф, в которых уточняется, какой космический ярус только что был создан<sup>4</sup>.

В индоиранском мире ритуальное добывание огня воспроизводит рождение мира. Поэтому в конце года все огни бывают погашены (*потворение космической ночи*), а зажигают их в первый день нового года<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Мифы народов мира. Т. II. С. 249.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 23.

<sup>4</sup> Там же. С. 121.

<sup>5</sup> Элиаде М. Азиатская алхимия. С. 159.



Греческая Гестия, если судить по литературным источникам, когда-то занимала ведущее место в религиозной традиции античного мира, хотя в официальной религии греческих государств эпохи расцвета эта богиня занимает далеко не самое видное место. В эллинских космогонических мифах Гестия – первородная дочь Кроноса и Реи, старшая сестра Зевса, Посейдона, Геры, Аида, Деметры, т. е. богов, занимавших ведущее место в олимпийской иерархии<sup>1</sup>. По свидетельству Пиндара, из всех богов ей поклоняются в первую очередь, с упоминания о Гестии начинаются все молитвы<sup>2</sup>. «При обращении молитвы ко всем или нескольким богам вместе было, кажется, в обычае прежде других помянуть Гестию, в честь которой на пирах совершалось первое и последнее возлияние, а при жертвоприношениях, совершаемых в честь нескольких богов, отделялась первая и последняя часть»<sup>3</sup>:

*Почетъ большая на долю тебе, о Гестия, досталась:  
Вечно иметь пребыванье внутри обиталищ высоких  
Всех олимпийцев и всех на земле обитающих смертных.  
Дар превосходный и ценный тебе: у людей не бывает  
Пира, в котором бы кто при начале его возлиянья  
Первой тебе и последней не сделал вином медосладким<sup>4</sup>.*

Возможно, что упоминания, сохранившиеся в литературных источниках античности, указывают на следы почитания огня как первостихии («первой и последней» у греков существовало предание об уничтожении мира огнём и новом обновлении вселенной<sup>5</sup>. Это предание стало особенно популярным в начале нашей эры и было позаимствовано иудейско-христианскими теологами<sup>6</sup>). Не говорит ли этот факт, что в греческой мифологии когда-то существовало представление об огне как начале и конце всего сущего<sup>7</sup>?

Сходное представление об огне как начале и конце всего сохранилось в германо-скандинавской мифологии: «Всего раньше была страна на юге, имя ей Муспелль. Это светлая и жаркая страна, все в ней горит и пылает... Суртом называют того, кто сидит на краю Муспелля и его

<sup>1</sup> Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. – М., 1983. С. 89.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Богослужение и сценические древности. – СПб., 1997. С. 64.

<sup>4</sup> Античные гимны / под ред. А. А. Тахо-Годи. – М., 1988. С. 135.

<sup>5</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 191–192.

<sup>6</sup> Книги Сивилл. – М., 1996. С. 44.

<sup>7</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 192.



защищает. В руке у него пылающий меч, и когда настанет конец мира, он пойдет войною на богов и всех их победит и сожжет в пламени весь мир»<sup>1</sup>.

Почитание огня как первовещества в процессе творения мы видим и у кочевых племён Евразии. Геродот в своей характеристике скифской религии говорит, что «скифы почитают... прежде всего Гестию...»<sup>2</sup> – богиню огня. Тот факт, что, по словам Геродота, скифы более всего чтут богиню огня, прямо указывает на центральное место данного культа в религиозной традиции скифских племён. Это подтверждается анализом археологических источников<sup>3</sup>.

И хотя все эти мифы о творении мира, в которых основную роль играют вода и огонь, явственно не отсылают нас к процессу создания хлебной лепёшки, все же тот факт, что две эти стихии участвуют в творении как Вселенной, так и хлеба, вряд ли остался незамеченным и неосмысленным древним человеком.

«Вся предшествующая предметная деятельность человека не знает ничего подобного такому фантазмагорическому деянию. Предметное деяние по созиданию хлебной лепёшки через предварительное уничтожение качественного состояния зерна – это деяние, предполагающее принципиально новый мировоззренческий масштаб по сравнению с тем, которым обладает палеолитический человек. В случае с хлебной лепёшкой человек впервые совершает деяние, которое можно было бы назвать демиургическим: он делает что-то из ничего. И, стало быть, это кулинарная процедура, мировоззренческие последствия которой невозможно переоценить. В том-то и состоит суть дела, что тайная пружина возникновения злакового земледелия находится совсем не в утилитарной плоскости. Еще раз подчеркну: при неразвитой агротехнике, урожая злаковых долгое время носили «чисто символический» характер, т. е. были крайне незначительными. Почему же древние земледельцы затрачивали на эти урожаи огромное количество сил и энергии? Да именно потому, что они были ЧИСТО СИМВОЛИЧЕСКИМИ, т. е. являлись не просто утилитарной, а символической реальностью»<sup>4</sup>.

Опресноки – бездрожжевой хлеб – это дальнейшее развитие ритуальной пищи. Они возникают от непосредственного соприкоснове-

<sup>1</sup> Младшая Эдда. – М., 1994. С. 20–21

<sup>2</sup> Геродот. История в девяти книгах. – Л., 1972. С. 201.

<sup>3</sup> Пикалов Д. В. Мифология и космогония ираноязычных кочевников Евразии. – LAP LAMBERT Academic Publishing – LLAP, 2011. С. 71–109.

<sup>4</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 556.



ния с огнём смеси муки с водой. Огонь – переносчик жертвы, соединил с небом победившее смерть зерно, ставшее при этом хлебом<sup>1</sup> (вспомним широко распространённый обычай поминальных блинов). Выпечка хлеба, безусловно, имела место в Юго-Восточной Европе и на Переднем Востоке уже в VII тысячелетии до н. э., и она была связана с культом.

«Есть ещё один мифологический сюжет, объясняющий происхождение пищевых растений как клубней, так и злаков – из экскрементов или пота божества или мифического предка. Когда люди узнают об источнике своей пищи, они убивают того, кому они обязаны ее появлением, но, следуя его совету, расчлениают его тело и погребают куски. Из трупа произрастают пищевые растения и другие элементы культуры (земледельческие орудия, червь-шелкопряд и др.). Значение этих мифов очевидно: пищевые растения священны, поскольку возникли из тела божества (экскременты и пот тоже суть части божественной субстанции). Питаясь ими, человек потребляет, в конечном счёте, божественное бытие. Пищевое растение не «дано» в мир подобно животному. Оно есть результат изначального драматического события, в данном случае – убийства»<sup>2</sup>.

Мы опять возвращаемся к мифу о творении как жертвоприношении. И вот парадокс, мирное с виду занятие земледелием в своём мифоконструировании наполняется деструктивными кровавыми сюжетами. Убийство становится мифосемантическим конструктом земледелия, даже несмотря на миролюбивый характер раннеземледельческих культур, отмеченный исследователями. Агрессия, характерная для культур охотников, переносится сознанием земледельца во времена творения и в редуцированном виде воспроизводится в его ритуалах. Убийство в данном случае – уже не ежедневный способ добычи пищи, а космогонический акт, творящий Вселенную, поэтому он имеет смысл только в ритуально обозначенные временные рамки (Новый год и т. д.) или в моменты природных катаклизмов (засухи, наводнения, неурожая и т. д.). А вне этих ритуальных рамок мировоззрение древнего земледельца накладывает жёсткое табу на агрессию.

«Первоначальные функции земледелия носят не прагматический, а мифологически-символический характер. А ранние земледельцы возделывают не столько источник пищи, сколько источник нового ми-

<sup>1</sup> *Зубов А. Б.* История религий. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).

<sup>2</sup> *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. С. 54.



ровоззрения. Сверхценность зерна состоит не в том, что им можно накормить, а в том, что из него можно вылепить, можно демиургически сотворить новую предметную реальность по своей прихоти, по своему произволу. Но, таким образом, хлебная лепёшка, вылепленная из теста, оказывается прообразом нового типа культуры. И в частности это прообраз керамического производства, а впоследствии и прообраз металлургического производства, и именно в этом состоит революционное значение хлебопечения в культуре евроазиатских цивилизаций. И лишь с течением времени земледельческое производство из символического превращается в утилитарное – становится достаточно эффективным, чтобы служить более или менее стабильным источником пропитания, а не просто источником новых мировоззренческих схем»<sup>1</sup>.

## • Рождение времени

Революция неолита, приведшая к смене экономической модели, вызвала тотальное изменение мировоззренческой парадигмы первобытного человека. Оседлый образ жизни натуфийцев и первых земледельцев привёл к кардинальной смене восприятия пространства. На смену линейной (маршрутной) модели мира охотника и собирателя приходит модель статического пространства (радиальное) с явно обозначаемым центром (Мировым Древом, горой) и периферией<sup>2</sup>. Уже в древнеегипетских текстах III тыс. до н. э. неоднократно повторяются слова «юг, север, восток, запад и середина земли»<sup>3</sup>. То же мы видим и в Китае II тыс. до н. э., и в доколумбовой Америке. Как отмечает А. Голан, генезис этих представлений «следует отнести за счёт космогонических воззрений эпохи раннеземледельческих культур»<sup>4</sup>.

Оседлый земледелец стал представлять себе пространственную протяжённость в виде концентрических кругов, затухающих к горизонту. В сознании первобытного земледельца, а позднее и всей земледельческой цивилизации удаление от центра мира десакрализовывало пространство. Там, в десакрализованном пространстве, обитали фан-

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 557.

<sup>2</sup> Трипольские жертвенники были ориентированы своими крестовинами по сторонам света. Голан А. Миф и символ. С. 103.

<sup>3</sup> Тексты Пирамид / под общ. ред. А. С. Четверухина. – СПб., 2000. С. 228–254.

<sup>4</sup> Голан А. Миф и символ. С. 106.



тастические существа, духи и чудовища. А сами эти представления дожили до наших дней и вошли в сокровищницу мировой литературы. Свою печать наложило на это также «развитие сегментарной и родоплеменной организации, породившее социально-структурное представление о пространстве. Независимо от реального расстояния более «близким» считалось то селение, где жили более близкие сородичи или соплеменники»<sup>1</sup>.

Но ещё большую трансформацию претерпела в эпоху неолита модель времени. Донеолитическое время было по преимуществу экологическим: день сменял ночь; сезоны дождей сменялись сезонами засухи; зима следовала после лета и осени и отступала перед весной, жизнь сменялась смертью и новой жизнью<sup>2</sup>. Модель вечного повторения, которая не предполагает начала и конца. Как верно отметил А. М. Лобок в своей работе «Антропология мифа»<sup>3</sup>, мировоззрение охотника и собирателя не знает начала и конца, мир для него «есть всегда», а существующие в донеолитических культурах так называемые «мифы о появлении»<sup>4</sup> – не более чем попытка архаического сознания в доступной ему форме устанавливать семантические связи с окружающим его миром.

«Индустрия каменного века существует на протяжении десятков тысяч лет, и на протяжении десятков тысяч лет семантика этой индустрии остаётся практически неизменной. Поколения, разделённые толщей времени в тысячи и тысячи лет, являются, в сущности, современниками: никакого ВРЕМЕНИ, их разделяющего, на самом деле нет. У потомков, живущих спустя десять или двадцать тысяч лет, все та же культурно-предметная среда, все те же культурно-семантические шифры, все те же обрядово-ритуальные структуры, хранящие культурную семантику. А, значит, здесь нет «прошлого» и «будущего» в привычном для нас понимании: если бы человек верхнего палеолита совершил чудесный прыжок во времени на несколько тысяч лет вперёд или назад, он бы попал в абсолютно привычный, абсолютно знакомый мир, а потому не почувствовал бы ни малейшего дискомфорта. А это значит,

<sup>1</sup> Алексеев В. П., Першиц А. И. История первобытного общества. С. 238.

<sup>2</sup> Клейн Л. С. Концепции времени в традиционной культуре // Время и календарь в традиционной культуре. – СПб., 1999. С. 3–4.

<sup>3</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 567–570.

<sup>4</sup> Именно мифы о появлении, потому как назвать их мифами о творении было бы не корректно. Творение предполагает некий осознаваемый творцом процесс, а не набор случайностей, что мы видим в мифах и легендах папуасов маринд-аним или австралийских аборигенов.





что здесь нет, и не может быть проблемы поколений. Это эпоха вечных современников. Сколько бы тысяч лет ни разделяло представителей одной и той же культуры, одного и того же племенного сообщества, они обречены на взаимопонимание. Основное своеобразие этого времени – стабильность культурного языка, стабильность культурной семантики, значит, и отсутствие как таковой культурной истории. Насколько в первобытную эпоху различаются между собой существующие бок о бок племенные культуры, настолько же каждая из этих культур тождественна самой себе во временном разрезе, диахронически... Неолитическая революция сбивает всю совокупность привычных предметных ориентиров. Вдруг выясняется, что огромное количество предметов из окружающего человека культурного мира – предметов, каждый из которых имеет свой семантический миф, свой семантический код и свой обрядово-ритуальный контекст, утрачивает свою практическую функциональность и отодвигается в сторону предметами совершенно нового рода и совершенно новой ПРИРОДЫ. Ведь керамика, сотворённая из аморфного месива глины, или металл, выплавленный в тигле из крошева железной руды, – это нечто совершенно иное, нежели предмет, вырезанный из дерева или кости, выбитый из камня. Это ПРОЦЕССУАЛЬНО иное. Это МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИ иное. Это совершенно другой ТИП ПРЕВРАЩЕНИЯ природного в культурное, и неудивительно, что столь радикальное изменение характера производства сбивает всю совокупность семантических ориентиров первобытного человека. Культурные предметы, получаемые в результате лепки и обжига, или, тем более, в результате плавки предполагают совершенно иной ОБРАЗ ТВОРЕНИЯ по сравнению с тем, который воспроизводился в обрядово-ритуальной деятельности на протяжении десятков тысяч лет. Когда первобытный человек делает каменное рубило из обломка камня, то для него это рубило как бы исходно заключено в обломке. Оно там есть. И первобытный скульптор просто убирает все лишнее. Он снимает каменную оболочку, под которой прячется каменное рубило, и получается, что это рубило как бы исходно существует в природе данного каменного обломка, как в раковине существует моллюск, в скорлупе ореха – орех и т. п. И все, что нужно знать – это технологию добывания каменного рубила или топора из обломка камня. А это значит (мировоззренчески!), что у каменного рубила, выпроставшегося из каменного булыжника, не было такого прошлого, в котором бы этого рубила не было вообще. Оно – это рубило – БЫЛО ВСЕГДА, правда, существовало «в спрятанном» виде. Но то же самое можно сказать и про любой



другой предмет, изготовленный мастером каменного века. Про любой без исключения предмет, сделанный руками человека из камня ли, дерева или кости, можно сказать, что он существовал ВСЕГДА, но просто до некоторых пор был заключён в том или ином природном материале; но вот пришёл человек и освободил этот предмет из заключения. А это и значит, что идея прошлого в ИСТОРИЧЕСКОМ смысле этого слова для первобытного человека не существует. Ни у рубила, ни у других созданных руками человека предметов, нет прошлого как небытия. А это значит, что материальная культура каменного века вообще не знает прошлого, а знает только настоящее»<sup>1</sup>.

К примеру, в мифах австралийских аборигенов появление человека не есть акт творения, это, как отмечает М. Элиаде, в большей степени «формирование... прежде существующего материала»<sup>2</sup>. Этот материал существовал ещё до появления сверхъестественных существ, которые принесли и научили его религиозным, социальным и культурным нормам. Миф, как правило, подчёркивает морфологическое завершение и духовное обучение первозданного человека, а не его появление. Это тот же процесс, который мы видим в случае превращения куса камня в нож или наконечник копья. Доведение уже существующей формы до совершенства. Так называемые мифы о появлении австралийских аборигенов ничего не имеют общего с космогоническими мифами земледельческих народов, в которых Вселенная и человек являются продуктом творения.

И лишь в эпоху неолита появляются космогонические мифы, повествующие о некой изначальной точке отсчёта, которая была иной, нежели существующий в данный момент мир, т. е. идея некоего развёрнутого во времени процесса превращения Хаоса в Космос.

Есть вполне логичное объяснение, что подобная парадигма могла возникнуть под влиянием хозяйственной деятельности ранних земледельцев, так как процесс превращения зерна в принципиально новое вещество – хлеб – предполагал сознательные активные действия творческого характера. Уничтожение зерна, превращение его в муку (пыль) и создание из неё с помощью воды и огня нового вещества – процесс, возможно, лежащий в основе большинства мифов земледельческих народов, получивших в науке название мифы о творении как жертвоприношении. В этих мифах в жертву приносится некое изначальное существо (Пуруша, Имир, Пань-гу и т. д.), и из его тела создаётся окру-

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 567–568.

<sup>2</sup> Элиаде М. Религии Австралии. – СПб., 1998. С. 12.



жающий мир, причём важную роль в этом процессе творения играют вода, огонь и божества или духи, связанные с данными стихиями.

Появлению такой модели времени ещё способствовал тот факт, что жизнь земледельца зависела от наблюдения за временем. Для охоты и собирательства фиксация времени является некритичной, охотиться можно в любое время, а вот несвоевременный сев или сбор урожая может привести к гибели последнего. «Систематическое земледелие как основа хозяйствования в древних цивилизациях становится подлинной основой для изобретения идеи времени как жёсткой объективной структуры. Земледельческий человек – это человек, который поставлен в жёсткую зависимость от временного фактора: здесь ключевым условием успешной деятельности становится требование «успеть» (успеть выполнить цикл подготовительных работ, успеть выполнить цикл посевных работ, успеть выполнить цикл уборочных работ и т. д.). Таким образом, земледельческое производство – это производство, которое впервые создаёт стрессовую ситуацию для человека. И это одна из объективных причин того, почему неолитический человек оказывается вынужден открыть фактор времени, который кладётся им в основание ранних теогонических эпосов, и который становится главной основой упорядочения разрозненных мифов»<sup>1</sup>.

Земледелец чётко зафиксирован во временных циклах сева и сбора урожая, и поэтому возникает необходимость появления календаря. Необходимость фиксировать ключевые точки солнечного года, а именно равноденствия и солнцестояния, становится жизненно важной. Неслучайно мегалиты Европы, календари древних египтян<sup>2</sup> и шумеров<sup>3</sup>, чётко фиксируют эти ключевые точки годового цикла. И хотя последние исследования европейских учёных показывают, что календари появились ещё в верхнем палеолите, календари эти были исключительно лунными, отмерявшими замкнутые лунные циклы. Это и понятно: группы охотников могли договариваться о встрече в определённом месте и в определённое время, отмеченное той или иной фазой луны. Так М. Кёниг утверждает, что многочисленные изображения бизонов в искусстве палеолита символизируют фазы луны, к примеру, бизон со стрелой в боку представляет собой «смерть» луны, т. е. новолуние<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 543.

<sup>2</sup> Каковкин А. Я. Какими календарями и системами летосчисления пользовались жители Египта в эллинистический и коптский периоды // Время и календарь в традиционной культуре. С. 52.

<sup>3</sup> Емельянов В. В. Календарные тексты древнего Двуречья // Время и календарь в традиционной культуре. С. 50–51.

<sup>4</sup> Голан М. Миф и символ. С. 56.



Охотнику и собирателю нет необходимости фиксировать более длительные временные циклы. И хотя исследователь Б. А. Фролов<sup>1</sup> видит в мальтийской пряжке эпохи палеолита древнейший солнечно-лунный календарь, иных артефактов, подтверждающих существование солнечного годового календаря в доземледельческую эпоху, нет.

К примеру, у саамов, населявших в XIX – начале XX вв. западные районы Кольского полуострова, год делился не на равновеликие отрезки, а на две фазы или сезона, не имевших чётких границ – зиму и лето<sup>2</sup>. То же самое можно сказать и о других народах Сибири, основой хозяйства которых является охота<sup>3</sup>. У евреев год делился на две половины месяцами нисан и тишри. В индоевропейских языках слова, обозначающие тёплое и холодное время года, более древние, чем слова, обозначающие год, причём последние неродственны между собой в различных языках, из чего можно заключить, что на этапе праиндоевропейской общности (в тот период праиндоевропейцы вели кочевой образ жизни) ещё не было понятия о годе, а существовали лишь понятия о теплом и холодном сезонах. Слова, обозначающие половины года, – не только древнее названий года, они древнее и названий четвертей года. Так, у восточных славян слова, обозначающие сезоны, – это промежуточные слова между тёплым и холодным, в прошлом были производными от названий тёплого и холодного сезонов: весна называлась *пролетье*, а осень – *предзима*<sup>4</sup>.

Тот же факт отмечает и А. В. Бейлис: «У них (африканцев) нет числового календаря, а есть, если можно так выразиться, феноменологический. Время жизни человека и история исчисляются не годами, месяцами и днями, а событиями. Например, восход солнца – событие, признаваемое всей общиной; и все равно, восходит оно в пять или в семь утра – важен сам факт восхода. Значимо само событие, а не математическое исчисление момента. В западных обществах время используется, продаётся и покупается, в традиционной африканской жизни время создаётся или творится. Человек – не раб времени; он «делает» столько времени, сколько ему хочется. Часто европейцы или американцы говорят: «Эти африканцы тратят время на безделье» или «Африканцы всегда опаздывают!». Такие высказывания основаны на

<sup>1</sup> Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. – Новосибирск, 1974. С. 48–52.

<sup>2</sup> Куропяткин М. С. Сезонная дихотомия саамского общества // Время и календарь в традиционной культуре. С. 68.

<sup>3</sup> Бурыкин А. А. Традиционный календарь, счет сезонов и возраста у эвенов // Время и календарь в традиционной культуре. С. 71–75.

<sup>4</sup> Голан А. Миф и символ. С. 132.



непонимании: сидящие без дела африканцы не тратят время, они его ждут или творят»<sup>1</sup>.

Интересные данные приводит Э. Э. Эванс-Причард в своём классическом исследовании образа жизни нуэров – большого скотоводческого народа, проживающего на юге Судана. Правда, этот народ нельзя назвать полностью доземледельческим – земледелие ему, безусловно, знакомо. Однако земледелие у нуэров носит факультативный характер, они практически от него не зависят. Кроме того, земледелие появилось у них относительно недавно, и нуэры «рассматривают земледелие как бремя, навязанное им из-за недостатка скота». Поэтому можно утверждать, что земледелие не оказывает у нуэров решающего воздействия на структуру их темпоральных представлений: «...У нуэров нет термина, эквивалентного слову «время» в европейских языках, и поэтому они не могут, как мы, говорить о времени как о чем-то реально существующем, о том, что оно проходит, что его можно зря расходовать, что его можно экономить и т. п. Не думаю, что они когда-либо испытывали ту же необходимость, скажем, выиграть время или сопоставить деятельность с абстрактным отрезком времени, поскольку они выражают время главным образом через саму деятельность, которая, как правило, носит неторопливый характер. События идут в логическом порядке, но они не контролируются какой-либо абстрактной системой, ибо не существует никаких автономных точек отсчёта времени, с которыми точно совпадала бы их деятельность... Точно также у них весьма ограничены возможности исчисления сравнительной продолжительности периодов времени между событиями, поскольку у них мало точно установленных или систематизированных единиц времени, они не способны измерять периоды между отдельными положениями солнца на небе или между повседневными работами. Год действительно делится на двенадцать лунных единиц, но нуэры не рассматривают их как части какого-либо единого целого. Они могут сказать, в каком месяце произошло событие, но с большим трудом выражают абстрактными числовыми символами отношения между событиями. Им намного легче думать категориями различных видов деятельности и последовательности производимых действий, чем понятием о чистых единицах времени. Мы можем сделать заключение, что нуэрская система исчисления времени в пределах годового цикла и частей этого цикла – это серия концептуализации природных изменений, и что выбор точки от-

<sup>1</sup> Бейлис В. А. Традиция в современных культурах Африки (по материалам западной и африканской литературы). – М., 1986. С. 34.



счёта определяется тем значением, которое имеют эти изменения для человеческой деятельности»<sup>1</sup>.

В Ветхом Завете неоднократно приводятся свидетельства о почитании луны евреями в древности, «луна у них занимала первое место среди воинства небесного»<sup>2</sup>. В Танахе говорится, что евреи вышли из Египта при свете полной луны, еврейские праздники Суккот и Пурим отмечаются в полнолуние. Если вспомнить, что евреи довольно длительный период своей истории были кочевниками, то становится ясно, почему именно луна занимает такое большое место в их религиозных текстах.

Солнечные календари появляются лишь у земледельцев, и связано их появление с необходимостью фиксации периодов сева и сбора урожая. Так, в ниппурском календаре, который первоначально использовался только на территории г. Ниппура в Древнем Шумере, а с начала II тысячелетия до н. э. становится общегосударственным календарём Южной Месопотамии и используется на территории городов Исин и Ларса четвертый и двенадцатый месяцы носили названия Шу-нумун-а – месяц сева, Ше-гур-куд – месяц жатвы. Тоже мы видим и в календаре инков *Ayumaq Quilla* (месяц урожая) и *Chasca Yapun Quilla* (месяц сева)<sup>3</sup>. Древнеегипетский календарь был разделён не только на 12 месяцев, носивших имена богов, но и на три основных сезона по четыре месяца в каждом: это время разлива Нила, время сева и время сбора урожая. В Ригведе год состоит из 12 месяцев и разделен на четыре четверти по 3 месяца, тоже наблюдается и в доарийской Индии<sup>4</sup>. Британский Стоунхендж ориентирован на точку восхода солнца в день летнего солнцестояния и точку захода солнца в день зимнего солнцестояния, остальные визирные направления отмечают другие крайние положения солнца<sup>5</sup>. Тоннель ирландского Ньюгрейнджа ориентирован на юго-восток, точно на место восхода солнца в день зимнего солнцестояния.

Е. М. Мелетинский отмечает, что у доземледельческих народов практически не встречаются или крайне редки календарные мифы, прямо символизирующие природные и хозяйственные циклы – суточные, годовые, лунарные, солярные, хотя метафорические представле-

<sup>1</sup> Эванс-Причард Э. Нуэры: описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. – М., 1985. С. 26.

<sup>2</sup> Голан М. Миф и символ. С. 57.

<sup>3</sup> Календарь\_инков // Википедия. – Режим доступа: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Календарь\\_инков](http://ru.wikipedia.org/wiki/Календарь_инков).

<sup>4</sup> Голан А. Там же. С. 110.

<sup>5</sup> Там же.



ния о движении солнца и луны распространены очень широко. Например, «солнце ночью путешествует под землёй, запирает на ночь двери или прячется в пещере; охотники преследуют солнце в виде лосихи и загоняют её с тем, чтобы назавтра гнать ее подростшего лосёнка; затмение солнца вызывается проглатыванием его чудовищем; фазы луны – следствие голода и т. п.»<sup>1</sup>. И только в сельскохозяйственных обществах календарные мифы оказываются на первом плане. И самыми популярными, по утверждению Е. М. Мелетинского, являются мифы, символизирующие ежегодное возрождение растительности и урожая злаков<sup>2</sup>.

«В сущности, речь идёт об изобретении самого феномена времени. Ведь обыденное использование понятий «вчера», «сегодня» и «завтра» – это еще не жизнь внутри времени. Жизнь внутри времени у человека начинается только тогда, когда у него возникает образ целостного прошлого, отличного от настоящего, когда у него возникает образ «вчера», которое не совпадает с «сегодня», но из которого «сегодня» произрастает и проистекает. Появление феномена космологического эпоса, пронизанного идеей упорядочения мифов по временной оси, как раз и свидетельствует о том, что у архаического человека впервые появляется образ прошлого, отличного от настоящего. Что и является знаком наконец-то начинающейся истории»<sup>3</sup>.

Смена временной парадигмы привела к ещё одному ментальному сдвигу: мышление земледельца стало ориентироваться не только на настоящее, но и на прошлое и самое главное на будущее. Этот феномен отлично можно проиллюстрировать, сравнив процесс питания охотника и земледельца. Как отмечают этнографы, после убийства крупной добычи охотники употребляют в пищу самые вкусные и ценные её части, оставляя наименее ценное на потом. Это и понятно, хранить пищу охотнику нет ни возможности, ни необходимости. Земледелец же, наоборот, самые крупные и здоровые семена оставляет на сев, употребляя в пищу что похуже. Этот процесс вы сами, наверное, неоднократно наблюдали у собственной бабушки, когда у нее начинала портиться картошка в подвале. В процессе перебора картошки она оставляет хорошую непорченную «на потом», а в пищу старается употребить то, что уже не может лежать дальше. Подобного феномена не найти в племенах охотников и собирателей. Но подобное поведение приобретает смысл в условиях глобального экологического кризиса и

<sup>1</sup> Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М., 1995. С. 218.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 573.





ограниченной ресурсной базы, когда от наличия запасов пищи зависит жизнь коллектива.

Но сам переход к земледелию на первых порах выглядит очень странно и нелогично. Вот что об этом пишет В. А. Шнирельман: «...рост роли земледелия, отнимавшего много сил и времени, входил в противоречие с потребностями рыболовства и особенно охоты и неизбежно вёл к острой нехватке белковой пищи»<sup>1</sup>. И неудивительно, что на ранних ступенях освоение земледелия не только не давало каких бы то ни было преимуществ, но и, наоборот, приводило к заметному ухудшению качества жизни по сравнению с традиционным, «присваивающим» хозяйством. «Во многих случаях, по крайней мере, на первых порах, наличие эффективного присваивающего хозяйства создавало более высокий уровень жизни, чем раннее земледелие»<sup>2</sup>.

Более того, по множеству параметров земледелие ухудшает условия существования древнего человека. В частности доказано, что привлечение к земле при условии неразвитости агротехнических приёмов зачастую приводило к тяжёлым голодовкам, практически не знакомым охотникам и собирателям. «Будучи менее специализированными видами занятий, охота и собирательство создавали более гибкую структуру и облегчали маневрирование и приспособление к меняющейся внешней среде. Неслучайно голодовки, которые порою испытывали земледельцы, имели для них более тяжкие последствия, чем временные перебои с питанием для охотников и собирателей»<sup>3</sup>.

Вполне возможно, что именно с этим и связан тот факт, что ранние земледельцы имели серьёзные проблемы со здоровьем. Исследования археологов показывают, что продолжительность жизни первых земледельцев была ниже, чем у окружавших их охотников и собирателей. Анализ костных останков показал, что питание земледельцев было значительно скуднее, чем у охотников и собирателей. Убедительным свидетельством неправильного питания ранних земледельцев Америки являются следы повышенного потребления углеводов и пониженного потребления протеинов и некоторых весьма важных аминокислот, что указывает на маисовую диету. Согласно результатам исследования костных останков, только от 0,4 до 7,8 % зубов охотников и собирателей имеют трещины, тогда как у земледельцев этот процент выше – от 4,5 до 43,4 %. Зубы земледельцев короче и тоньше, что

<sup>1</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 395.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 368.



свидетельствует о недостаточном питании<sup>1</sup>. Такая же картина отмечена и в Иерихоне, зубы его жителей полностью изношены – следствие грубой пищи, состоящей из круп и стручковых плодов, растёртых в каменных ступах. Средний возраст обитателей Иерихона не превышал 20 лет, и только немногие доживали до 40–45. А сам средний возраст обитателей объясняется высокой детской смертностью<sup>2</sup>. Земледельцы чаще болели вследствие скудности питания и большой плотности населения, да и сами кости земледельцев значительно меньше, так как изменился характер физической нагрузки. Скелеты ранних земледельцев Америки несут вдвое больше следов воспаления костей – периостита и остеомиелита, чем костные останки охотников и собирателей того времени<sup>3</sup>. То же фиксируют и археологи в Анатолии. Лоуренс Энджел, исследовавший захороненные скелеты древних земледельцев Чатал-Хююка, также обратил внимание на изношенность костей и обнаружил на всех скелетах людей работоспособного возраста указания на тяжёлый физический труд<sup>4</sup>.

Все это наглядно показывает, что раннее земледелие ведет и к различным системным ухудшениям условий существования древнего человека. В частности оно приводит к «существенным изменениям структуры питания, причём достаточно неблагоприятным для человеческой физиологии: злаковая диета – весьма странный вариант питания для потомков приматов, чьи желудки задуманы вовсе не для питания зерном и хлебом»<sup>5</sup>. Так или иначе, но «...с переходом к земледелию характер питания изменился далеко не в лучшую сторону. Как бы ни были противоречивы сравнительные данные о питании охотников и собирателей и ранних земледельцев, они недвусмысленно свидетельствуют об обеднении рациона у последних. У земледельцев повсюду наблюдалась менее разнообразная, преимущественно растительная диета с резким преобладанием углеводов. Практически повсюду у них отмечалось белковое голодание, уменьшение содержания в пище необходимых организму веществ. Все это ослабляло сопротивляемость к инфекциям, вызывало хронические заболевания и обуславливало слабое физическое развитие. Распространению инфекций способствовала и высокая концентрация населения в земледельческих посёлках»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Строители погребальных холмов и обитатели пещер. С. 58.

<sup>2</sup> Церен Э. Библийские холмы. – М., 1986. С. 282.

<sup>3</sup> Строители погребальных холмов и обитатели пещер. С. 59.

<sup>4</sup> Angel J. L. Early Neolithic Skeletons from Catal Huyuk: Demography and Pathology // *Anatolian Studies*. 1971. № 21. P. 90–92.

<sup>5</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 547.

<sup>6</sup> Там же.



Как показывают специальные исследования, переход к земледелию, как правило, на первых порах создавал обстановку, неблагоприятную для здоровья людей. Растительная пища, которая стала основой ежедневного рациона, была бедна белками, аминокислотами и не содержала некоторых важных витаминов, необходимых для нормального развития организма. Все это вело к недоеданию, создавало неблагоприятную эпидемиологическую обстановку и в ряде случаев повышало уровень смертности<sup>1</sup>.

Стоит ли удивляться, что одним из ближайших следствий перехода к земледелию становится сокращение продолжительности жизни. Рацион кочующего охотника и собирателя значительно богаче рациона привязанного к земле земледельца, даже живущего в благоприятных природных условиях. «Особенно показательно в этом плане сравнение неолитических современников – тех, кто перешёл-таки к земледелию, и тех, кто остался верен «старым, добрым» способам добывания пропитания – охоте и собирательству. Те племена, которые игнорируют земледельческую деятельность и ориентируются на традиционные способы добывания пищи, устойчиво демонстрируют более высокую продолжительность жизни по сравнению с теми, кто начинает систематически заниматься земледелием»<sup>2</sup>. Исследования В. А. Шнирельмана явно на это указывают: «Судя по палеоантропологическим данным, средняя продолжительность жизни во многих районах с неолитическим присваивающим хозяйством была не ниже или даже больше, чем в палеолите. Зато при переходе к земледелию средняя продолжительность жизни нередко падала»<sup>3</sup>.

Выходит, что то эволюционное преимущество, а именно всеядность, которое кроманьонцы получили перед другими видами человека, позволившее им выжить и вытеснить иные виды человека, древний земледelec стал утрачивать. Причём эта утрата становится осознанной. Древний земледelec сознательно шёл на голод, лишения и сокращение времени собственной жизни. Примеры такого поведения можно найти и в более поздний период истории. Все они связаны, как правило, с революционными религиозными идеями, утверждавшими, что земная жизнь, всего лишь «бледная тень жизни после смерти». Что «настоящая» жизнь – это будущая жизнь, следующая за смертью.

<sup>1</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 400.

<sup>2</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 548.

<sup>3</sup> Шнирельман В. А. Там же. С. 401.



Скудность питания, болезни, вызванные большой плотностью населения и физическими нагрузками, неблагоприятные природные условия – все это было неотъемлемой частью жизни древнего земледельца, и вероятно это и привело к возникновению сотериологических культов в земледельческой цивилизации. Христианство, ислам, иудаизм, буддизм, зороастризм, некоторые древнегреческие культы, манихейство и т. д. – все они обещают спасение и вечную жизнь в будущем (за исключением буддизма, в нем вечная жизнь в страдании – «колесо сансары» – дана уже *априори*), при выполнении верующим определённых условий.

Если добавить к этому, что, как считает ряд учёных, именно в неолите появляется концепт греха, а археологи фиксируют в ритуальной практике первых земледельцев человеческие жертвоприношения как способ очищения и искупления вины, то получится, что мы приблизились к ответу на вопрос, что же лежит в основе многочисленных культов умирающих и воскресающих божеств, важнейшей функцией которых было спасение верующих в будущей жизни. А сама идея смерти и воскрешения, вероятнее всего, утвердилась благодаря метафизике зерна.

Именно доминирование мифа о смерти и воскрешении в среде земледельцев привело соответственно к повсеместному распространению ингумации – *захоронению в земле*, причём не только у земледельческих племён и народов Евразии и Северной Африки, но и в Латинской Америке.

Но все это стало возможно лишь после того, как неолитический человек обрёл для себя новую парадигму времени, и устремил свой взор в будущее.

## • Мир, выставленный Визирию

Неолитический человек не просто устремил свой взгляд в будущее, он стал в прямом смысле формировать и лепить под себя это будущее. Выше нами было изложено, что в сознании донеолитического человека не существовало представления о том, что мир может меняться. Все есть всегда – аксиома, характеризующая мировосприятие сообществ охотников и собирателей. И лишь мир земледельца имеет начало и соответственно конец. Лишь мир земледельца подвержен идеям изменения и трансформации. «Сама суть неолита заключается в том, что это



эпоха, мировоззренческим девизом которой становится идея лепки, идея демиургического творения «из ничего» и первым полигоном, на котором происходит апробация этой идеи, становится возводимая в ранг религиозного культа хлебная индустрия, в рамках которой и происходит процесс трансляции технологий лепки и вместе с тем процесс трансляции нового мировоззрения»<sup>1</sup>. Неслучайно именно в мифологии земледельцев появляются боги и культурные герои, творящие мир и людей из глины.

Египетский бог плодородия Хнум создаёт из глины на гончарном круге человека (*в более позднем варианте – весь мир*). В наиболее раннем варианте шумерского антропогонического мифа бог вод Энки призывает на помощь «добрых и благородных творцов», которые должны сгустить «глину, что над апсу»<sup>2</sup>, взятую богиней-прародительницей Намму над бездной, после чего богиня Нинмах и богини рождения должны помочь в лепке человека и его судьбы. Согласно Проперцию, Прометей вылепил людей из глины, смешав землю с водой<sup>3</sup>. Около Панопея (Фокида) в древности была статуя Прометея, а рядом два больших камня, оставшихся от глины, из которой были вылеплены люди<sup>4</sup>. Библейского Адама Яхве создаёт из «праха земного»<sup>5</sup>, Коран более конкретен: «Я создам человека из глины»<sup>6</sup>. Миф о создании человека из земли в семитской и индоевропейской мифологии сказался и в эпитете человека – земной (*существует связь между латинскими словами homo – человек и humus – земля*).

В индийской мифологии бог Брахма – творец мира – в одном из предшествующих своих рождений был гончаром. В мифологии догонов Западной Африки верховное божество Амма уподобляется гончару, создающему солнце, луну, звёзды и землю из глины. Для западноафриканских мифов характерно представление о гончарном деле как о божественном откровении, чаще всего связываемом с одной из первых прародительниц. В некоторых архаических обществах гончары составляли особую священную группу, обладавшую жреческими функциями и позднее ставшую отдельной кастой (*ханибэ в Древней Японии – каста, занимавшаяся изготовлением священных глиняных скульптур – ханива, обычно помещавшихся у кургана и изображавших людей, жи-*

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 561.

<sup>2</sup> «Над апсу» обозначает «под землей».

<sup>3</sup> Проперций. Элегии III 5, 7–10.

<sup>4</sup> Павсаний. Описание Эллады X 4, 4.

<sup>5</sup> Бытие (2, 7).

<sup>6</sup> Коран (37:71).



вотных, здания, утварь; каста гончаров на средневековом Цейлоне и во многих частях Индии, изготавливавшая ритуальные изображения из глины для свадеб и других обрядов и возводившаяся к Брахме). Ряд мифологических сюжетов связан с глиняными скульптурами и орудиями труда гончаров-жрецов. Работа гончара окружена ритуальными предписаниями: в Индии гончар начинал день с лепки священного фаллического изображения, которому, как и своему гончарному кругу, должен был тут же поклониться как символам бога Шивы<sup>1</sup>.

В русском фольклоре гончару приписывалась связь с нечистой силой, с огнём. На Украине о богатом гончаре говорили, что он «что-то знает», и на него работает черт. В русских сказках черт нанимается помощником к гончару или кузнецу<sup>2</sup>.

В Западной Африке, где (как и в некоторых областях Средней Азии) гончарное дело представляет сугубо женское занятие, считается, что горшечница обладает сверхъестественными способностями потому, что она обрабатывает «живую землю» – глину. Горшечница может вступить в брак только с кузнецом, изготавливающим при помощи огня орудия, культовые предметы, магические снадобья. Часто горшечница и кузнец выступают в роли жрицы и жреца во время обрядов, призванных обеспечить плодородие земли<sup>3</sup>.

Представление о священном характере занятий гончара (его отличие от бога состоит только в том, что он не может вдохнуть в своё творение душу), осмысленных в духе библейских ассоциаций, встречается и в позднейшей христианской литературе (вириши иеромонаха Климентия Зиновьева конец XVII – начало XVIII вв.: «Преть можно гончарство святым делом назвать: Поневаж бог Адама зволил з глины создать»)<sup>4</sup>.

Тот факт, что мотив творения мира и человека из глины присутствует в мифологии различных народов, говорит о важности самого феномена лепки, впервые открытого земледельцами. А. М. Лобок отмечает: «Превращение зерна в муку даёт только одно действительное преимущество перед зерном, не прошедшим обработки на каменных зернотёрках. Но это преимущество не имеет никакого отношения к проблеме питательной ценности. Это преимущество заключается в том, что превращение зерна в муку предполагает принципиально новую деятельностьную схему – схему, которую можно было бы назвать

<sup>1</sup> Мифы народов мира. Т. I. С. 309.

<sup>2</sup> Славянская мифология. С. 139.

<sup>3</sup> Мифы народов мира. Т. I. С. 309–310.

<sup>4</sup> Мифы народов мира. Т. I. С. 310.



демиургической. В самом деле, зерно превращается в муку затем, чтобы путём смешения этой муки с водой приготовить тесто, а уже из этого теста ВЫЛЕПИТЬ некую лепёшку, прежде чем она будет подвергнута тепловой обработке. В этом-то «вылепить» и заключается то, что можно было бы назвать мировоззренческой революцией: ведь вплоть до момента создания индустрии хлебопечения процедура лепки практически отсутствует в технологическом инструментарии первобытного человека. Правда, попытки что-то лепить из глины спорадически возникают в эпоху палеолита (известны буквально единичные памятники со следами такой деятельности), однако, что гораздо более существенно, технология лепки не становится при этом предметом культурной трансляции, а это свидетельствует о ее принципиальной невостребованности общественным сознанием и общественной практикой вплоть до эпохи неолита. Но, таким образом, без излишнего преувеличения можно утверждать, что не только металлургия, но и систематическое производство керамики, в рамках которых человек тоже занимается своеобразной лепкой, демиургическим сотворением «из ничего» – это процессы, появляющиеся уже ПОСЛЕ того, как человечество изобретает процедуру вылепливания из теста<sup>1</sup>.

Действительно, до неолитической революции глина практически не используется. Ряд найденных в пещерах верхнего палеолита вылепленных из глины предположительно культовых фигурок – это, скорее, исключение из правила. Более того, если мы обратимся к образцам палеолитического искусства, мы увидим очень интересный феномен. Художник палеолита не столько творит, сколько доводит до совершенства уже заложенное природой.

В пещере Фон-де-Гом фигура бизона была изображена вокруг естественного природного образования в стене, ставшего глазом животного. В этой же пещере, в зале, называемом Часовней Бизона, ещё 12 фигур животных изображены, максимально используя естественный рельеф стены с его трещинами и неровностями<sup>2</sup>. В пещере Бара Бао художники палеолита используют кремневый узел, рисуя на его основе, в одном случае он выступает копытом лошади, в другом – глазом зубра. В пещере Ле Портель во Франции человеческие фигуры изображены красной охрой вокруг кальцитовых наростов, представляющих их гениталии<sup>3</sup>. В пещере Нио неровному отверстию, напоминающему

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 553–554.

<sup>2</sup> Хэнкок Г. Боги и демоны эволюции. С. 154.

<sup>3</sup> Clottes and Lewis-Williams. The Shamans of Prehistory. P. 86.





голову оленя, художник палеолита пририсовал пару рогов, тем самым дополнив картину. Этот же принцип использования потенциальной формы камня представлен и в пещере Эль-Кастильо – изображение человека-бизона создано на основе естественного рельефа сталагмита. Контуры выступов и складок, сформированные потёками кальцита, первобытный художник умело использовал для создания фантастической фигуры. В пещере Руффиньяк голова лошади изображена на основе кремневого выступа поверхности скалы. В пещере Пеш-Мерль первобытные художники использовали естественные выпуклости, трещины и углубления скалы, добавив к ним в некоторых случаях несколько штрихов. В этой пещере первобытные художники оставили 27 изображений мамонта. И это неслучайно. Как отмечает итальянский историк Паоло Грациози, многие сталагмитовые формации в пещере Пеш-Мерль напоминают именно мамонтов с их покрытыми шерстью шкурами и куполообразными черепами<sup>1</sup>. В пещере Арси-сюр-Кюр к кальцитовому хоботу художник палеолита пририсовал ноги, тело и голову мамонта. В этой же пещере одно из сталагмитовых природных образований обладает сходством с пышными формами палеолитических венер, чем воспользовались древние художники, подкрасив груди красной охрой.

И самое интересное, что эти же принципы изображения использованы африканскими охотниками: в Западной Капской провинции, в ущелье Элефант Хант человеческая фигура изображена вокруг яйцевидной дыры в поверхности скалы. В провинции Квазулу-Наталь в Драконовых горах отверстие в скале было также включено в человеческую фигуру, послужив ей грудью и слегка вздутым животом<sup>2</sup>.

Таким образом, первобытный художник добавлял свои рисунки к уже имеющимся трещинам, выпуклостям и отверстиям, тем самым как бы логически завершая работу природы. Совсем иначе ведёт себя человек неолитической революции: он создаёт образы из глины с нуля.

«Это выглядит совершенно поразительно, но это исторический факт: верхнепалеолитическое человечество существует на протяжении тысячелетий, практически игнорируя тот факт, что предметы можно создавать посредством лепки: глина как природный материал для культовых статуэток оставляет палеолитического человека совершенно равнодушным. Любые статуэтки, которые находят археологи в

<sup>1</sup> Jean Clottes. Thematic Changes in Upper Paleolithic Art: a view from the Grotte Chauvet. *Antiquity*. 1996. № 70. P. 285.

<sup>2</sup> Christopher Chippendale and Paul S. Tacon. *The Archaeology of Rock Art*, Cambridge University Press. 1998. P. 282.



палеолитических слоях, – это статуэтки, которые созданы посредством выдалбливания и вырезания, но за редчайшими исключениями нет следов того, что человеку знакома работа с глиной, хотя, казалось бы, чего проще: взять кусок глины и что-то из нее вылепить? Но в том-то все и дело, что за таким простым, на первый взгляд, предметным действием скрывается глубинная ломка палеолитического мировоззрения, скрывается ПАРАДИГМАЛЬНОЕ изменение сознания древнего человека. И факт заключается в том, что первый материал, благодаря которому человек на парадигмальном уровне осознает и манифестирует ценность лепки и делает технологию лепки предметом культурного наследования – это именно мука, полученная им из злаков. А хлебные лепёшки, которые могут произвольно менять свою форму по прихоти их создателя, становятся не чем иным, как первыми культовыми предметами новой религии»<sup>1</sup>.

Новая мировоззренческая парадигма, о которой говорит А. М. Лобок, возникает в неолите не сразу. Прежде чем она утвердилась, прошёл достаточно большой период, получивший в науке название «докерамический неолит». Сами термины «докерамический неолит» и «керамический неолит» изначально были установлены Кетлин Кеньон, британской исследовательницей поселения Иерихон. В течение многих лет именно эта периодизация продолжает использоваться как наиболее приемлемая, несмотря на постоянно появляющиеся сведения о локальных особенностях. В эпохе неолита выделяются следующие периоды: докерамический А – 7800–7600, В – 7600–6000, С – 6000–5500 гг. до н. э.; керамический неолит (в зависимости от археологической культуры) – 5500–4000 гг. до н. э. По мнению французского археолога Жана Перро, в развитии обществ Леванта в середине VII тыс. до н. э. вследствие неблагоприятных природно-климатических изменений происходит хронологический разрыв и коллапс культур докерамического неолита В, так называемый «палестинский хиатус»<sup>2</sup>. В период так называемого докерамического неолита сосуды для воды и пищи изготавливали из известняка, кожи, а также использовались корзины из тростника, обмазывавшиеся для водонепроницаемости известью или битумом<sup>3</sup>. «Очевидно, с возрастанием роли производящего хозяйства новые веяния охватили и кухонную сферу: изменились методы хранения, готовки и потребления

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 560.

<sup>2</sup> Бондаренко Е. С. Информационное поле неолита Ближнего Востока // История и современность. – М., 2006. № 2. С. 47–48.

<sup>3</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 39, 47, 51, 56.



пищи. А это вызвало потребность в разнообразной посуде. К раннему неолиту восходят находки остатков деревянных сосудов, корзин, обмазанных битумом или известью, и многочисленных сосудов из известняка, алебастра и других пород камня<sup>1</sup>.

Но даже в период так называемого керамического неолита из глины изготавливают предметы совсем не утилитарного назначения. В. М. Массой так характеризует археологические находки, относящиеся к ранненеолитической культуре Иерихона в Восточном Средиземноморье VIII–VII тысячелетиям до н. э.: «Глиняной посуды ещё нет, но и число каменных сосудов весьма невелико. Довольно невыразительна мелкая скульптура.

Правда, превосходны глиняные маски, которые в соответствии с требованиями какого-то сложного погребального обряда надевались на черепа»<sup>2</sup>. На ту же самую особенность древних культур указывает В. А. Шнирельман. Характеризуя материальную культуру древнейшего посёлка Чаёню в верховьях Тигра и Евфрата, также датируемую VIII–VII тысячелетиями до н. э., он отмечает, что «настоящих керамических сосудов здесь ещё не найдено, но встречаются многочисленные глиняные фигурки и обломки крупных толстенных тазов из слабообожжённой глины»<sup>3</sup>. В другой своей работе В. А. Шнирельман пишет: «Почти на всех памятниках Загроса в эту эпоху имелись глиняные поделки, но только в Гандж Даре удалось обнаружить настоящие керамические сосуды, в том числе довольно крупные, предназначенные, возможно, для хранения зерна»<sup>4</sup>. Под глиняными поделками понимается в первую очередь мелкая пластика, возможно культового назначения. «Между прочим, то, что феномен керамики возникает как новая мировоззренческая реальность, а не как простое практическое изобретение, видно из того, что первые изделия из глины, находимые археологами, – это не утилитарные предметы типа домашней утвари, а изделия заведомо избыточные, неутилитарные, КУЛЬТОВЫЕ – глиняные фигурки, глиняные маски и т. д. В самых ранних слоях земледельческих культур обнаруживается огромное количество глиняных масок, глиняных фигурок, но практически отсутствует посуда»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 63.

<sup>2</sup> История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Часть первая. Месопотамия. – М., 1983. С. 51.

<sup>3</sup> Шнирельман В. А. Там же. С. 354.

<sup>4</sup> Там же. С. 50.

<sup>5</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 561.



Более наглядно этот феномен виден в докерамическом Иерихоне В. Посуда ещё изготовлялась из известняка, но в то же время археологами были найдены многочисленные культовые предметы, вылепленные из глины. Это маленькие глиняные статуэтки, изображавшие предположительно женское божество плодородия и фигурки животных. Также в Иерихоне посчастливилось найти остатки более крупной скульптуры, быть может, культовых статуй святилища. В 1935 г. Джон Гарстанг нашёл фрагменты двух глиняных натуралистично выполненных статуарных групп на каркасе из связок тростника или камыша. Их поверхность была окрашена в красный цвет. По его мнению, они составляли две группы, каждая из которых состояла из мужской, женской и детской фигур. Кэтлин Кэньон нашла глиняную голову и верхнюю часть фигуры другой статуи почти натурального размера, но более схематичную. Кроме того, она же обнаружила не менее десяти человеческих черепов с великолепно моделированными из глины чертами лица и инкрустированными раковинами каури глазами<sup>1</sup>.

«Обычай больших человеческих изображений в виде глиняных статуй, – пишет А. Мазар, – характерен для всего этого периода; здесь можно предполагать веру в создание человека из глины, идею, выраженную в Книге Бытия и нашедшую отражение в древних мифах шумеров и египтян»<sup>2</sup>.

Ещё более показательной является культовая керамика из Чатал-Хююка и Хаджилара – плоские стоячие женские фигурки, сделанные из обожжённой глины с процарапанными глазами, носом, волосами и подбородком. Статуэтки из обожжённой глины, очень хорошо моделированные, сопровождаются более грубыми фигурками из того же материала с головками из деревянных колышков. Встречаются изображения богини с богом, игравшим второстепенную роль ребёнка или возлюбленного.

Богиня показана сидящей на одном или двух леопардах или стоящей с детёнышем леопарда на руках. Она может изображаться одна стоя, сидя, сидя на корточках или в коленопреклоненном положении, лёжа вместе с ребёнком. Богиня представлена обнажённой или в одежде типа «бикини», в переднике или длинном открытом платье, окрашенном в белый цвет. Если богиня изображена молодой, её волосы заплетены в косы, и она обычно почти не одета; фигурки зрелых женщин чаще совсем нагие, и их волосы собраны в узел<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 44.

<sup>2</sup> Mazar A. Archaeology of the Land of the Bible, 10000-586 B.C.E. P. 47.

<sup>3</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 89–95, 99.



А. М. Лобок отмечает: «Таким образом, можно предполагать, что первоначальное использование глины в эпоху раннего неолита носит подчеркнуто мировоззренческий характер. Созидание глиняных фигурок из глиняного месива – это, прежде всего, мировоззренческий акт, символизирующий новый тип взаимоотношений человека с окружающим его миром и аналогичный созиданию хлебной лепёшки из раздробленного в муку зерна. Это мировоззренческий акт, в котором манифестируется незнакомая палеолитическому человеку идея – идея демиургического творения, идея создания «чего-то» из «ничего». Идея вылепливания из праха, глины; идея, в которой тайным образом уже заключена принципиально новая установка – установка на жизнь во времени. И лишь в дальнейшем глиняное производство приобретает утилитарно-прагматический оттенок: возникает индустрия глиняных сосудов, используемых в чисто утилитарных целях. Мировоззренческое измерение зерна и создание связанного с этим мировоззренческим измерением зерна земледельческого КУЛЬТА (культуры земледелия) – это только пролог. Очень скоро становится ясно, что злаково-кулинарная мировоззренческая метафора «творение через уничтожение», будучи возведена в ранг культа (в ранг земледельческой культуры), может иметь самые мощные системные следствия. И в первую очередь речь идет о двух фундаментальных технологических изобретениях, значение которых в дальнейшем развитии культуры и общества переоценить невозможно, и которые являются, по сути дела, не чем иным, как своеобразным осуществлением злаково-кулинарной метафоры. Технология производства керамики из глины и технология производства металла из руды – похоже, что именно технология кулинарной обработки злаков становится магической моделью для открытия этих двух фундаментальных технологий, и неслучайно именно в тех исторических районах, в которых начинаются эксперименты с зерном, достаточно скоро отмечается возникновение мощной глиняной индустрии, а спустя еще какое-то время начинаются эксперименты с металлами»<sup>1</sup>.

Но экспериментам с металлами предшествовал период производства извести и добычи гипса. Известь получали из известняка, а гипс – из природного гипса, богатые отложения которых имеются во многих районах Восточного Средиземноморья. Добыча извести требует обжига известняка при температуре 750–850°, а гипс получают при 100–200°. Овладение этими температурными режимами было значительным шагом в развитии неолитической технологии. Использование извести

<sup>1</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 564.



было более типичным для западных групп сиропалестинского раннего неолита, а на востоке в Северной и Центральной Сирии в большей степени применяли гипс<sup>1</sup>.

На основе этой технологий во внутренних районах Сирии со временем началось производство парадных «белых» сосудов из извести и гипса. По справедливому предположению Дж. Меллаарта, эти сосуды возникли как имитация более ранних известняковых чаш и корзин, обмазанных известью<sup>2</sup>. Они ещё не могли использоваться для приготовления пищи, и их применение в хозяйственной сфере было ограниченным. Наиболее ранние из таких сосудов известны сейчас в Северной Сирии в посёлке Ассуад, где они датируются третьей четвертью VII тысячелетия до н. э. Со временем они широко распространились не только в сиропалестинском регионе, но и далеко за его пределами – от Северной Палестины (Мунхатта, Иифтахель) до Турции (Чаёню, Чатал-Хююк) и Северного Ирака (Магзалия). Производство этих сосудов прекратилось только во второй половине VI тысячелетия до н. э., когда в обиход вошли настоящие керамические сосуды, а известковые и гипсовые обмазки домов исчезли.

«До сих пор остаётся неясным, как и когда в сиропалестинском регионе совершился переход к массовому производству настоящих керамических сосудов. Одно время многие авторы считали, что древнейшие темнолощенные керамические сосуды появились впервые в Северном Леванте из Южной Турции, где их изготовляли уже в VII тысячелетии до н. э. Вопрос этот окончательно не решён. Ясно лишь, что к концу этого тысячелетия в Северной Сирии гончарное производство было уже весьма развито. Это, безусловно, являлось одним из последствий овладения техникой термической обработки разных материалов. Другим таким последствием стало начало обработки металлов. Древнейшая в сиропалестинском регионе медная поделка (пластинка из меди) датируется концом VII тысячелетия до н. э. и происходит из Рамада (Юго-Западная Сирия). Она была сделана из самородной меди без специальной кузнечной обработки. В некоторых посёлках встречалось много обломков медной руды (малахита) и изделий из нее, в частности бус. Остаётся неясным, откуда поступал этот малахит. Его могли добывать как в Западной Иордании, где залежи медных руд известны в горах около Вади Араба, так и в Юго-Восточной Турции с ее богатыми месторождениями в Эргани-Маден. С первым из этих источников, ско-

<sup>1</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 63.

<sup>2</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 62.



рее всего, связаны находки малахита в южных районах Леванта (Бейда, Иерихон), а второй мог быть основным для Северной Сирии (Абу Хурейра). По-видимому, к концу раннего неолита обитатели Сирии и Палестины уже овладели навыками, необходимыми для получения меди из руды»<sup>1</sup>.

Исследователи отмечают, что в течение ранненеолитического периода жители Чаёню добились больших успехов в развитии домашних производств. Настоящих керамических сосудов здесь ещё не найдено, но встречаются многочисленные глиняные фигурки и обломки крупных толстостенных тазов из слабообожжённой глины. Местные жители умело добывали известь и обмазывали ею полы в некоторых помещениях. Все это свидетельствует о постепенном совершенствовании навыков работы с огнём. Более того, сейчас имеются данные о том, что местные умельцы экспериментировали с огнем, подвергая его действию самые разные виды сырья, в частности кремнь и обсидиан. Отмеченная в Чаёню оплавленность обсидиановых пластин свидетельствует об их обжиге при температуре не менее 600–700°, а для кремня это возможно только при температуре, превышавшей 1000°. И неудивительно, что Чаёню является древнейшим памятником в мире, где надёжно зафиксированы первые шаги становления металлургической технологии. Здесь были найдены многочисленные куски малахита, самородной меди и несколько мелких изделий (иглы, крючки, фольга) из самородной меди. Малахит и самородная медь происходили из месторождения Эргани Мадек, расположенного в 20 км и служившего, видимо, одним из важных источников металла для ранненеолитических обитателей Передней Азии<sup>2</sup>.

Как и с керамикой, металлургия на начальном этапе была чужда утилитарности. Первые медные изделия, предвосхитившие эру металлов, найденные на территории Сирии, представляют собой свёрнутые из медного листа бусы.

Первые опыты применения меди относятся к раннему неолиту и, как предполагает Н. Я. Мерперт, возможно, даже предшествуют появлению керамики<sup>3</sup>. Они фиксируются в слоях поселений конца VIII–VII тыс. до н. э. в Юго-Восточной Турции (Чаёню Тепеси), Центральной Анатолии (Чатал-Хюк), Юго-Восточного Ирана и Северо-Западной Месопотамии. Но все эти результаты ограничиваются медными

<sup>1</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 64.

<sup>2</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 53–54.

<sup>3</sup> Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. С. 94.





поделками (подвески, бусы), выполненными методом холоднойковки и первыми, ещё примитивными методами плавки. До подлинного перехода к эре металлов ещё далеко.

Та же ситуация с появлением железа в начале железного века. Например, в Сиро-Палестинском регионе оно использовалось в первую очередь для производства браслетов, серёг и подвесок, и лишь в редких случаях для оружия<sup>1</sup>.

«Таким образом, приручение зерна – это, прежде всего, знак происходящей в человеке раннего неолита мировоззренческой революции. Удивительная трансформация, происходящая с зерном, которое превращается вначале в муку, а затем в хлебную лепёшку, – это своеобразный эпиграф к совершенно новой эпохе – эпохе истории. Именно с идеей лепки начинается время подлинной истории. И если хлебный вариант лепки, пожалуй, не являлся исторически универсальным (хотя нельзя не заметить, что незлаковые цивилизации всегда уступали в своем динамизме цивилизациям злаковым), то керамика, пожалуй, может быть признана в качестве универсальной производственной матрицы истории. Любая историческая цивилизация (а не только цивилизация Шумера) имеет в своих истоках глиняный период, т. е. является в каком-то смысле глиняной цивилизацией. Мир, вылепленный согласно шумерской мифологии из праха, из глины, – это фундаментальный образ, свидетельствующий о возникновении у человечества самого феномена исторического сознания. Изготавливая и примеривая на себя ритуальные глиняные маски, человечество примеривает феномен исторического времени, а в глиняном производстве неолита замаскирован сам феномен цивилизации»<sup>2</sup>.

Неслучайно М. Элиаде отмечает, что если имя Авеля значит «пастух», то Каина – «кузнец». Их конфликт отражает двусмысленное положение кузнеца в некоторых пастушеских обществах, где он может почитаться или презираться, но неизменно вызывает страх. Кузнечное ремесло считалось умением, связанным со сверхъестественными силами, колдовством. «Кузнец слывёт владыкой огня и обладателем устрашающих магических способностей. Во всяком случае, традиция, сохранившаяся в библейском рассказе, отражает идеализацию «простого и чистого» бытия пастухов-кочевников и порицание оседлого существования земледельцев и горожан. Каин «построил город», а одним из его потомков стал Тувалкаин, «который был ковачем всех орудий из

<sup>1</sup> Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. С. 232.

<sup>2</sup> Лобок А. М. Антропология мифа. С. 565.



меди и железа». Первое убийство, следовательно, совершено тем, кто воплощает в себе символ технологии и городской цивилизации. Отсюда следует, что любая техника сродни «магии»<sup>1</sup>.

Библейское предание о кузнеце Каине отражает и реальную историческую ситуацию, с которой столкнулись древние иудеи, придя в Ханаан. Как отмечают археологи, ханаане и филистимляне ушли далеко вперёд в деле металлургии и металлообработки, нежели чем кочевники-иудеи. Даже ритуальные статуэтки, находимые в древнеиудейских поселениях, выполнены в хананейской традиции, а оружие имеет явное филистимское происхождение. Ветхий Завет сохранил предание о том, что филистимляне запрещали иудеям иметь собственных кузнецов: «Кузнецов не было во всей земле Израильской; ибо Филистимляне опасались, чтобы Евреи не сделали меча или копья. И должны были ходить все Израильтяне к Филистимлянам оттачивать свои сошники, и свои заступы, и свои топоры, и свои кирки, когда сделается щербина на острие у сошников, и у заступов, и у вил, и у топоров, или нужно рожон поправить»<sup>2</sup>. И как предполагают учёные, дело, очевидно, не только в запретах, но и в первую очередь в контрасте между развитием металлургии двух народов. Железо, как отмечает Н. Я. Мерперт, входило в обиход израильтян очень медленно<sup>3</sup>.

## • *Мифоконструкты трансперсонального опыта*

Глобальный экологический кризис верхнего палеолита дал толчок к смене идеологических конструктов древнего человека. Но понять столь серьёзную смену мифосемантических конструктов вне индивидуального и коллективного трансперсонального опыта невозможно. Один голод и нужда не может вызвать столь глубокие и резкие изменения мифосемантических конструктов, тем более в удалённых друг от друга уголках Африки, Евразии и Америки. А учитывая общность этих конструктов, возникших в разных частях света практически одновременно, стоит уже говорить не о социокультурных особенностях, а об общих процессах психики человека.

<sup>1</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I. С. 210.

<sup>2</sup> Первая книга Царств (19–21).

<sup>3</sup> Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. С. 266.



«Коллективное сознание представляет собой гораздо более мощный вид энергии, поскольку помимо простой суммы всех слагаемых здесь возникает уже упомянутый выше системный или надсистемный компонент (когда сумма всех частей равна целому плюс что-то ещё), заставляющий данную систему функционировать на новом уровне сложности. Термин «коллективное сознание» перекликается с понятием «коллективное бессознательное». Здесь следует отметить, что глубинные психические процессы, которые не могут быть однозначно описаны при помощи языка, созданного и используемого для выражения проявлений лишь видимой реальности, участвуют в процессе циркуляции «сиюминутной» информации гораздо меньше, поскольку связаны с универсальными процессами, восприятие которых доступно лишь в виде символов или формул. В этой связи термин «коллективное сознание» представляется нам более точным для выражения процессов, результативность которых проявляется на уровне всего сообщества»<sup>1</sup>.

Сейчас в науке утвердилась нейропсихологическая или трансовая гипотеза Дэвида Льюис-Вильямса<sup>2</sup> о происхождении изобразительного искусства, гласящая, что первобытные охотники изображали животных, предметы и сюжеты, которые они видели в состоянии транса<sup>3</sup>. Этим можно объяснить как фигуры фантастических животных и людей на стенах пещер, так и странные знаки, такие как решётки, ромбы, «макароны» и т. д.<sup>4</sup> Примером подобных изображений могут служить рисунки из пещеры Альтамира на севере Испании, трактуемые учёными как группа знаков. Следует отметить, что в отличие от образов животных, изображаемых на стенах, в окружающем палеолитического охотника мире, не было ничего, что могло бы послужить образцом для подобных изображений.

Выдвинутая в первой половине XX века Анри Брейлем концепция охотничьей магии была позже опровергнута одним из его последователей Леруа-Гураном, доказавшим, что найденные при раскопках кост-

<sup>1</sup> Бондаренко Е. С. Информационное поле неолита Ближнего Востока // История и современность. С. 59.

<sup>2</sup> Jean Clottes and David Lewis-Williams. The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves. Harry N. Abrams, 1998.

<sup>3</sup> Пикалов Д. В. Мифологические представления в эпоху верхнего палеолита // Университетская наука – региону: материалы 54-й научно-методической конференции. – Ставрополь, 2009. С. 247–250.

<sup>4</sup> Lewis-Williams J. D. and Dowson T. A. The Signs of All Times, Current Anthropology. Vol. 29. № 2. P. 201–245.



ные останки очень редко соответствовали тем видам животных, которые были изображены на стенах. Примером является пещера Ласко, поблизости от которой археологами было обнаружено большое количество костных останков северного оленя, который и был основным объектом охоты. Однако на стенах пещеры удалось обнаружить всего лишь одно изображение северного оленя, да ещё и с перепончатыми гусиными лапами. В пещере Пэр-нон-Пэр древние художники чаще всего изображали ибекса, однако при раскопках окрестностей пещеры вовсе не было обнаружено костей этого животного. С точки же зрения теории охотничьей магии есть смысл изображать только тех животных, на которых ведётся охота, но никак не фантастических животных в природе не встречающихся.

Но ещё больше проблем учёным доставляли так называемые группы знаков – решётки, ромбы, «макароны», группы точек, не выстраивающиеся ни в какую логическую структуру. Попытки интерпретировать так называемые группы знаков как символы жизни, солнца или первые календари не выдерживают критики, найти какую-либо закономерность в подобных изображениях практически невозможно, знаковый изобразительный ряд разнится от пещеры к пещере, единственное, что их роднит, так это решетчатая структура части знаков. Нейропсихологическая гипотеза позволяет понять смысл этих загадочных изображений, а также объяснить решетчатую структуру. Последняя, как отмечают психологи, исследующие изменённые состояния сознания человека, появляется во время вхождения в транс. Узнаваемые визуальные образы возникают в состоянии транса на второй и третьей стадии.

По мнению учёных, придерживающихся нейропсихологической теории Дэвида Льюис-Вильямса, первобытные художники фиксировали на стенах пещер и, возможно, воспроизводили в ритуалах свои видения, полученные в состоянии транса. Аналогичные традиции существовали у бушменов и североамериканских индейцев ещё в XVIII–XIX вв. Причём, если у бушменов в это время фиксируется наскальная живопись<sup>1</sup>, то североамериканские индейцы воспроизводили трансовые видения своих шаманов в групповых ритуалах<sup>2</sup>. До сегодняшнего дня шаманы бассейна реки Амазонки зарисовывают свои трансовые видения. Некоторые из них, такие как Пабло Амаринго и Франциско Монтес Шуна, обрели мировую известность благодаря своему искусству, вдохновлённому видениями аяуаски. Вполне возможно, что па-

<sup>1</sup> Рай Ндедема // Вокруг света. – М., 1991. № 2. С. 26–27.

<sup>2</sup> Лотменцев А. Откровение Черного Лося. – М., 1997.



леолитические охотники и шаманы в своих картинах на стенах пещер изображали образы не этого, а потустороннего мира.

Именно этим и объясняется феномен наложения изображений друг на друга, когда более поздние визуальные образы перекрывали более ранние, ведь более ранний изобразительный ряд терял свою актуальность. Если же взять за гипотезу, что первобытные охотники изображали священных – тотемных – животных, то феномен наложения и перекрытия одних изображений другими может быть объяснён только сменой тотема или объекта поклонения. Но вот ситуацию, когда изображения одного и того же животного накладываются друг на друга, остаётся в таком случае без внятного объяснения.

Нейропсихологическая теория позволяет объяснить и феномен идентичности странных изображений, когда образы эпохи верхнего палеолита 30–15 тыс. давности очень похожи на искусство бушменов Африки позапрошлого века. И те и другие фиксировали образы потустороннего мира, виденные ими в состоянии транса.

По определению О. М. Фрейденберг, мир, в котором обитал мысленно первобытный человек, не имел решительно ничего общего с реальностью: «Это был ни тот свет, ни этот»<sup>1</sup>. Первобытное мышление, основанное в большей степени на дипластии<sup>2</sup> (*если это вообще можно назвать мышлением*), и на древней метафоре, действительно, к нашему здравому смыслу отношения не имеет. Сама О. М. Фрейденберг так реконструировала древние представления о потустороннем мире: «Это не жизнь и не смерть, а метафорически «страна», «местность»; быть может, всего лучше назвать его «место появления» (и «место исчезновения» тем самым). Если присмотреться, такое «место появления» представляется в мифе небом, светилом. В мифе, я сказала. Но в быту, в жизни это неизменно оказывается могилой, кладбищем, которые и возникают благодаря такой метафористике. Наши планы не совпадают. То, что мы называем смертью, то у первобытного человека нечто такое, что соответствует нашему жизненному плану. Можно с известными оговорками сказать, что мифотворческое сознание конструирует *мир на том свете*, и смерть принимает за план жизни. Это было бы почти верно, если бы мы не говорили на современном языке, каждое слово которого (жизнь, смерть) есть отвлечённое понятие, и понятие

<sup>1</sup> Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. – М., 1978. С. 29.

<sup>2</sup> Неврологический или психический феномен отождествления двух элементов, которые абсолютно исключают друг друга. Куценков П. А. Начало. Очерки истории первобытного и традиционного искусства. С. 57–89.



вполне отграниченное. Это совершенно неприменимо к нерасчленённым, конкретным образам первобытного сознания. Вот только с такими оговорками и можно говорить, что миф строит природу и человека в виде нерасчленённого целого где-то на горизонте неба-земли, с сильной окраской того, что мы называем хтонизмом<sup>1</sup>.

Именно эта тотальная ориентация на потусторонний мир и есть то основное отличие архаических культур от современных. Дошедшие до нашего времени древнейшие мегалиты и дольмены, мастабы, пирамиды и храмы наглядно демонстрируют то колоссальное напряжение древнего социума, ориентированного в первую очередь на потусторонний мир<sup>2</sup>.

И соответственно контакт с потусторонним являлся основой всей духовной традиции архаики. М. Элиаде пишет: «...народы, считающиеся шаманскими, приписывают существенное значение экстатическим экспериментам своих шаманов; этот опыт касается непосредственно каждого, так как именно шаманы с помощью своих трансов исцеляют соплеменников, провожают их покойников в Царство Теней и служат посредниками между ними и их богами – небесными или адскими, большими или малыми. Эта избранная мистическая элита не только управляет религиозной жизнью общества, но и определённым образом заботится о его «душе». Шаман является великим специалистом по человеческой душе; только он «видит» её, поскольку знает её «форму» и предназначение... Шаман является целителем и проводником душ потому, что он знает техники экстаза, то есть потому, что его душа может безопасно оставлять своё тело и путешествовать на очень большие расстояния, достигать ада и возноситься на Небо. Он по собственному опыту знает взвездные пути. Он может нисходить в ад и возноситься на Небеса потому, что он уже там был. Риск заблудиться в этих запретных зонах всегда велик, но посвящённый и располагающий духами-хранителями шаман является единственным человеческим суще-

<sup>1</sup> Фрейдсбергер О. М. Миф и литература древности. С. 30.

<sup>2</sup> К примеру, в Месопотамии любое государственное дело, будь то объявление войны, заключение мира, принятие новых законов или постройка храма начиналось после получения божественного указания во сне. Глиняные таблички донесли до нас саму технику общения с богов. Правитель (энси) отправлялся в храм, приносил жертву божеству, молился и ложился спать. Если ответ не приходил, то энси продолжал ночевать в храме, пока не получал ясный ответ. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. С. 242–245.



ством, которое может пойти на этот риск, углубляясь в мистическую географию»<sup>1</sup>.

Этнография приводит множество свидетельств дошедших до нас архаических техник достижения экстаза, будь то танцы, музыка или ритуалы употребления психостимуляторов и галлюциногенных веществ природного происхождения<sup>2</sup>. Грибные и пейотные культы в Африке, Сибири и Южной Америке, «скифские бани» и сома (хаома) древних ариев, питури австралийских аборигенов, греческий культ Диониса, учившего виноделию, дзенский чай, пятая чашка которого очищает, а шестая «зовёт в область бессмертия»<sup>3</sup>, ладан, используемый христианской церковью – все это лишь немногочисленные дошедшие до нас факты использования психоактивных веществ для достижения религиозного экстаза и «потустороннего мира». «Большинство шаманов по всему миру активно употребляет разного рода психоактивные вещества, – пишет антрополог Майкл Рипински-Нексон. – Это этнографический факт представляет подлинный аспект шаманизма. Галлюциногенный опыт, обретаемый во время таких сеансов, является ключевым в религиозной практике»<sup>4</sup>.

Но помимо многообразных фармакологических веществ, известный специалист по изучению изменённых состояний сознания Арнольд М. Людвиг указывает и такие способы достижения транса, как «снижение остроты сенсорных восприятий, повторяющуюся монотонную стимуляцию организма», «возбуждённое эмоциональное состояние, достигаемое с помощью сенсорных перегрузок, которые могут сопровождаться активной физической деятельностью и значительным напряжением сил», «душевные состояния, являющиеся результатом фокусируемой или избирательной концентрации внимания»<sup>5</sup>. В качестве примера можно привести Танец Солнца североамериканских индейцев племени лакота, который включает в себя болезненное прокалывание кожи, как раз то, что Арнольд М. Людвиг называет «сенсорными перегрузками». Таким способом танцующие лакота вводят себя в изменённое состояние сознания, конечной целью которого яв-

<sup>1</sup> Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. – Киев, 1998. С. 58.

<sup>2</sup> Маккенна Т. Пища богов. – М., 1995.

<sup>3</sup> Сафронов А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. – Харьков, 2004. С. 67.

<sup>4</sup> Michael Ripinsky-Naxon. «Shamanistic Knowledge and Cosmology» in Helmut Watishcher, Tribal Epistemologies: Essays in the Philosophy of Anthology, Ashgate Publishing, Aldershot, 1998. P. 147.

<sup>5</sup> Arnold M. Ludwig. Altered States of Consciousness. P. 19–22.





ляется достижение видений<sup>1</sup>. На северо-западе Индии в племени саора для достижения транса используют монотонную музыку<sup>2</sup>. Шаманы племени магар из Непала используют барабаны и колокольчики, звуки которых, по их мнению, являются необходимыми для путешествия души в мире духов. Как отмечает один из исследователей шаманизма Майкл Рипински-Нексон: «Настоящий шаман обретает свои знания благодаря трансу, видениям и духовному странствию в «иные миры». Все это достигается путём изменения состояния сознания, а отнюдь не с помощью изучения и целенаправленного применения корпуса систематических знаний»<sup>3</sup>.

«Можно с уверенностью сказать, что способность к переживанию изменённых состояний сознания является одним из основополагающих свойств человеческой психики, а соответствующая потребность – одной из базовых человеческих потребностей»<sup>4</sup>. По меткому выражению М. Элиаде: «Опыт экстаза неотрывен от человеческой сути»<sup>5</sup>. Исследования большого количества различных культур мира показали, что почти девяносто процентов из нескольких сот различных обществ институционализировали не одно, а несколько состояний сознания<sup>6</sup>. Американский психолог Э. Вейл пришёл к заключению, что «желание периодически изменять состояние сознания является нормальной врождённой склонностью, аналогичной голоду или сексуальному влечению»<sup>7</sup>.

У. Джеймс в своем фундаментальном труде «Многообразие религиозного опыта»<sup>8</sup> описывает признаки, сопровождающие изменённое состояние сознания и сохраняющиеся как элементы мистического опыта:

- Освобождение от состояния угнетённости. Уверенность в том, что «...в конце концов, все будет если не хорошо, то, во всяком случае, правильно».
- Появление чувства познания неизвестных до этого истин; причём познание носит форму не логического, а непосредственно не об-

<sup>1</sup> Joan Halifax. Shaman: The Wounded Healer, Thames and Hudson. London, 1982. P. 41.

<sup>2</sup> Piers Vitebsky. The Shaman, Duncan Baird Publishers. London, 1995. P. 79.

<sup>3</sup> Michael Ripinsky-Naxon, The Nature of Shamanist: Substance and Punction of a Religious Metaphor. State University of New York Press, 1993. P. 69.

<sup>4</sup> Сафронов А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. С. 42.

<sup>5</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. С. 23.

<sup>6</sup> Bourguignon E., ed. Religion, altered states of consciousness, and social change. – Columbus, Ohio: Ohio State University, 1973. P. 11.

<sup>7</sup> Well A. The natural mind. – Boston: Houghton Mifflin, 1972. P. 17.

<sup>8</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. С. 54.



условленного знания – инсайта – в терминологии психоанализа. Распространённой формой подобного познания является видение нового, более глубокого смысла в известных ранее высказываниях и текстах.

• Ощущение, что мир подвергся каким-либо объективным переменам.

Три описанных выше признака У. Джеймс «назвал состоянием уверенности, которое сопровождает человека в течение всей жизни, подпитывая его веру и после возвращения в обычное состояние сознания»<sup>1</sup>.

Было бы совсем странно, если бы мифосемантические конструкты, возникшие в эпоху неолитической революции, не испытали на себе воздействие мистического опыта. На наш взгляд, процесс изменения хозяйственных форм шёл параллельно со стремлением древнего человека к достижению экстаза и изменённых состояний сознания.

Переходу к одомашниванию крупного рогатого скота в Африке предшествовало искусственное выжигание лесных массивов и превращение их в пастбища<sup>2</sup>. Архаический человек Африки сознательно менял окружающий ландшафт и населяющую его экосистему<sup>3</sup>.

Именно в этот момент в наскальной живописи Африки исчезают изображения слонов, носорогов, крокодилов и т. д. и появляются изображения крупного рогатого скота<sup>4</sup> и ритуалов, в которых использовались психоактивные грибы, как раз те, которые и произрастают на помёте крупного рогатого скота. Древнейшие наскальные изображения ритуалов, в которых использовались психоактивные грибы<sup>5</sup>, имеют

<sup>1</sup> Сафронов А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. – Харьков, 2004. С. 45.

<sup>2</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 162.

<sup>3</sup> Именно так поступают некоторые современные племена охотников и собирателей. Часть австралийских аборигенов с помощью поджогов расширяли ареалы дикого саговника, бушмены Ботсваны – орехов монгонго, а сириони Бразилии – папайи. Благодаря поджогам устанавливался синхронный цикл созревания некоторых диких растений, это повышало урожаи, которые можно было собрать одновременно. Шнирельман В. А. Что такое неолитическая революция? // Знание – сила. С. 38.

<sup>4</sup> Куценков П. А. Начало. Очерки истории первобытного и традиционного искусства. С. 102–126.

<sup>5</sup> Психогенные, «магические», «волшебные» грибы – общепринятое название видов грибов, плодовые тела которых содержат галлюциногенные (психоделические) вещества. Употребление таких грибов оказывает влияние на сознание и вызывает переживания, называемые психоделическим опытом. С древности галлюциногенные грибы употреблялись человеком в качестве энтеогенов при проведении религиозных церемоний, а также в небольших дозах как психостимуляторы.



возраст XII–VI тыс. до н. э. Такие рисунки известны в Алжире (Тассилин-Аджер), в Ливии (горы Тадрарт Акакус), Чаде (плато Эннеди), Египте (Джебел)<sup>1</sup>.

Самые ранние известные изображения шаманов с большим количеством скота зафиксированы в наскальной живописи в Тассилин-Аджер. Шаманы танцуют с грибами, зажатыми в кулак и произрастающими у них из тела. На некоторых рисунках шаманы и грибы изображены бегущими в окружении геометрических фигур, имеющих аналогии в искусстве верхнего палеолита, что лишний раз подтверждает нейропсихологическую гипотезу Дэвида Льюис-Вильямса.

Ряд ученых пришли к выводу, что псилоцибиновые грибы, произраставшие в Северной Европе, вдохновляли мастеров эпохи позднего неолита, творивших среди мегалитов Карнака в Британии и Нью Грейджа и Даута в Ирландии<sup>2</sup>.

«Для получения «божественного экстаза» и изменения восприятия реальности грибы принимались практически всюду, и, видимо, именно этим объясняется маркированное отношение к грибам во многих архаических религиях. Существует даже особая отрасль науки, получившая название этномикологии, изучающая феномен потребления грибов в архаических мифологических культурах»<sup>3</sup>. К сожалению, и это отмечают сами учёные, современная наука крайне мало знает о ритуальном использовании грибов, несмотря на то, что ареал распространения грибных культов был достаточно широк – Мезоамерика, Африка, Китай, Сибирь. Недостаток научных знаний, вероятно, в первую очередь связан с закрытостью знаний о грибах в традиционных культурах. К примеру, только в середине XX в. европейские учёные стали изучать мексиканские эзотерические грибные культы, хотя в «Хронике» Бернардино де Саагуна (XVI в.) сообщает об употреблении индейцами во время религиозных праздников волшебного гриба, вызывающего галлюцинации; ещё раньше, на рубеже новой эры, в Мезоамерике появляется скульптура с изображением мифического духа на ножке; несколько веков спустя возникают грибы-идолы, изваянные

<sup>1</sup> Samorini G. New data from the ethnomycology of psychoactive mushrooms // Intern. J. Med. Mush. 2001. Т. 3. № 2–3. С. 257–278. Захаров И. А., Касперявичус М. М. Грибы в мифах и обрядах (краткий очерк этномикологии) // Микология и фитопатология. 1981. Т. 15. № 1. С. 66–72.

<sup>2</sup> Dronfield Jeremy «Migraine, Light and Hallucinations: The Neurocognitive Basis of Irish Megalithic Art». Oxford Journal of Archaeology. 1995. 14 (3). P. 261–275.

<sup>3</sup> Абсентис Д. Христианство и спорынья. – Режим доступа: [http://absentis.org/abs/lsd\\_04\\_lsd.htm](http://absentis.org/abs/lsd_04_lsd.htm).



мастерами из племени майя – киче<sup>1</sup>. В эпосе «Пополь-вух» грибы упоминаются в непосредственной связи с религиозными практиками. Да и само открытие грибного культа в Мексике американским учёным Р. Г. Уоссоном, произошло не столько благодаря его стараниям, сколько из-за того, что, как утверждала местная знахарка и шаман Мария Сабина, «грибы заговорили с ней по-английски», и поэтому она рассказала все о них Р. Г. Уоссону<sup>2</sup>. Как бы нелепо это не звучало, но знания о грибном культе мексиканских индейцев – мацатеков – учёными были получены благодаря «откровению» местной знахарки. В изменённом состоянии сознания, вызванным галлюциногенными грибами, Мария Сабина решила, что если «грибы заговорили с ней по-английски», то она должна рассказать о них американцам. За разглашение «секрета грибов», как пишет Р. Г. Уоссон, дом знахарки Марии Сабина сожгли, но «она, по собственным словам, никогда не сожалела о том, что дала грибы «белым», и спокойно продолжала это делать до глубокой старости»<sup>3</sup>.

Закрытость существующих грибных культов делает очень затруднительным их изучение. Кроме того, мы должны понимать, что такое закрытое знание нередко утрачивается. В культурах шаманского типа до начала XX в. ещё использовались галлюциногенные напитки из мухоморов, в настоящее же время их полностью вытеснил крепкий алкоголь.

Об особой роли грибов в эзотерических культах народов мира говорят сохранившиеся названия: у греков – «пища богов», ацтеков – «плоть бога» и т. д. Но, к сожалению, крайняя скудность информации о грибных культах не позволяет нам провести скрупулёзный анализ, и четко определить роль галлюциногенных грибов в становлении мифосемантических конструкторов древности. Хотя мы можем предположить, что выжигание лесов в Африке и превращение их в пастбища для крупного рогатого скота, а в последствие и одомашнивание его были не в последнюю очередь связаны с необходимостью иметь рядом постоянный и неиссякаемый источник галлюциногенных грибов. Как отмечает А. В. Шаповалов «представления... о мухоморах как о могучих духах, их связи с нижним миром и о возможности вступления в контакт с ними и через них с миром духов вообще, посредством поедания грибов, скорее всего, являются сугубо архетипическими, сложившимися в глубокой древности в результате пищевого или фармакологического тестирования, развития магических практик и визионерских экспери-

<sup>1</sup> Мифы народов мира Т. I. С. 335.

<sup>2</sup> Соколов Д. Ю. Психогенные грибы. – М., 2000. С. 12.

<sup>3</sup> Соколов Д. Ю. Психогенные грибы. С. 12.



ментов в ходе ритуально-обрядовой деятельности дошаманского уровня. Тогда о фигурах грибов среди археологических находок, можно говорить только в контексте магических обрядов, где, кстати, возможны коллективный приём галлюциногенов и совместные танцы, которые многим хочется видеть в наскальных изображениях»<sup>1</sup>.

Ещё более загадочным является галлюциногенный напиток южноамериканских шаманов аяуаска. Вот что по этому поводу пишет антрополог Джереми Нарби: «Мы имеем дело с людьми, которые без помощи электронного микроскопа сумели из 80 тысяч видов растений выбрать кустарник, в листьях которого содержится мощный галлюциноген. Более того, они скомбинировали его с лозой, позволяющей нейтрализовать ферменты пищеварительного тракта, которые в противном случае заблокировали бы действие психоактивных веществ. И они делают это, что бы изменить состояние сознания. Все это выглядит так, как если бы они разбирались в молекулярных свойствах растений и способах их сочетаний друг с другом. Когда же спрашиваешь индейцев, откуда им известны свойства галлюциногенных растений, они отвечают, что им об этом поведали сами растения...»<sup>2</sup>. Известный этноботаник Ричард Эванс Шалтс вторит Джереми Нарби: «Вызывает удивление сам факт того, что люди в примитивных обществах, не имея ни малейшего представления о химии или физиологии, сумели активировать один из алкалоидов, нейтрализовав моноамин оксидаз. Результат экспериментирования? Вряд ли. Ведь подобные примеры далеко не единичны». Тут нужно пояснить слова Ричарда Эванса Шалтса. Галлюциногенные алкалоиды ДМТ содержат листья кустарника семейства Rubiaceae. Однако содержащийся в наших желудках моноамин оксидаз столь успешно разрушает ДМТ, что тот теряет все свои психоактивные свойства. Поэтому шаманы Южной Америки добавляют к отвару листьев ещё один ингредиент – лозу аяуаски. Эта лиана содержит химическое вещество, известное как замедлитель реакции целого ряда ферментов. Попадая в желудок, это вещество нейтрализует моноамин оксидаз, позволяя вступить в дело галлюциногену ДМТ. Вот именно об этом и говорят два известных учёных. Возникает логичный вопрос: как первобытные люди, без знания молекулярной химии смогли создать этот напиток,

<sup>1</sup> Шаповалов А. В. Магический гриб мухомор. К вопросу об использовании психотропных средств в шаманской практике. – Режим доступа: <http://zaimka.ru/culture/shapovalov1.shtml>.

<sup>2</sup> Jeremy Narby. The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knodeledge. London, 1995. P. 11.



если учитывая его биохимические характеристики, это противоречит всем законам теории вероятности? И самое интересное, что индейцы отвечают на него предельно просто, примерно так же, как и знахарка Мария Сабина, поведавшая европейцам о грибных культах в современной Мезоамерике.

## • Древо познания

Как отмечают исследователи, использование галлюциногенов всегда было частью религиозного мистического опыта человека в традиционных культурах. И если для части районов Африки и Мезоамерики, на основании наскальных рисунков и изображений можно определить, какой именно природный галлюциноген использовался, то сделать это для «района плодородного полумесяца» значительно сложнее, хотя и возможно.

В 2006 г. израильские археологи обнаружили в древнейшем докерамическом слое А раннеэнеолитического поселения Гилгал в южном течении Иордана многочисленные хорошо сохранившиеся остатки плодов инжира возрастом 11200–11400 лет. Судя по отсутствию семян, эти плоды были произведены партенокарпической разновидностью фигового дерева, которая не может размножаться без помощи человека. Из этого следует, что фиговое дерево было одомашнено ближневосточными земледельцами на более чем тысячу лет раньше, чем злаки и бобовые<sup>1</sup>.

Но многие не знают, что инжирное дерево, фиговое дерево, фикус, дерево бо, бодхи – все это разные названия смоковницы. Винная ягода, фига, инжир – это смоквы. Это, то самое Древо Бодхи в буддизме, медитируя под которым принц Гаутама достиг просветления и стал Буддой<sup>2</sup>.

Но, кроме того, смоковница – это Древо познания добра и зла, упоминаемое в Ветхом Завете<sup>3</sup>. И хотя в христианской художественной традиции Древо познания часто изображается яблоней, что связано

<sup>1</sup> Первым одомашненным растением был инжир // Элементы. – Режим доступа: <http://elementy.ru/news/430250>.

<sup>2</sup> Его латинское название *Ficus religiosa* (Фикус религиозный).

<sup>3</sup> Смоковница // Символириум. – Режим доступа: <http://www.symbolarium.ru/index.php/Смоковница>.



со средневековыми спекуляциями<sup>1</sup>, целый ряд теологов опровергают устоявшееся представление. Богослов П. Малков пишет: «Кстати, если некоторые древние христианские толкователи Библии начинали рассуждать о том, какого же сорта было Древо познания, то чаще они называли здесь, отнюдь, не яблоню, как могли бы, наверное, ожидать многие, а смоковницу. Идея о том, что Ева съела именно яблоко, довольно поздняя по времени возникновения. Она появилась в средневековой Европе, и уже отсюда благодаря шедеврам западноевропейской живописи и знакомству с католической духовной литературой проникла к нам в Россию»<sup>2</sup>.

О смоковнице, как о Древе познания пишет и известный миланский теолог, специализирующийся на изучении Библии, архиепископ Джанфранко Равази в статье «Ева не ела яблока»<sup>3</sup>. Иудейские теологи также указывают на смоковницу<sup>4</sup>. А сама она почиталась как священное дерево во многих регионах – Древней Греции, Египте, Индии, Израиле, Юго-Восточной Азии и Океании. У мусульман смоковница также считается священным деревом, так как им клялся Аллах. Это отражено в Коране в одноименной суре «Смоковница»: «Клянусь смоковницей и маслиной, и горою Синаем...»<sup>5</sup>.

Но вот что интересно, смоковница содержит большое количество серотонина – гормона счастья, как его прозвали учёные. Серотонина (точнее, триптофана, из которого синтезируется серотонин), больше всего в смоковницах (особенно в *Ficus religiosa*). Биолог и ботаник Лайелл Уотсон пишет: «Ещё пятнадцать лет тому назад мы считали, что шишковидная железа – это бесполезный рудиментарный придаток, доставшийся нам в наследство от рептилий. А в 1959 г. Арон Лернер из Йельского университета обнаружил, что шишковидное тело производит гормон, который он назвал мелатонином, и мы разом изменили свое представление: речь идет уже не о вырождении органа, а о возрождении железы. Сразу же вырос интерес к этому органу, и год спустя

---

<sup>1</sup> В западной христианской традиции на основании схожести латинских слов *reccatum* («грех») и *rotum* («яблоко») Древо познания обычно символически изображается яблоней.

<sup>2</sup> Малков П. Провокация в Эдеме. – Режим доступа: [http://www.trud.ru/article/15-11-2000/15104\\_provokatsija\\_v\\_edeme.html](http://www.trud.ru/article/15-11-2000/15104_provokatsija_v_edeme.html).

<sup>3</sup> Eva no mordio la manzana. – Режим доступа: <http://www.elmundo.es/cronica/2002/372/1038817520.html>.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Коран (95: 1–2).





стало ясно, что мелатонин производится из серотонина – очень странного вещества, появляющегося в самых неожиданных местах. Его можно найти в финиках, бананах и сливах, но чаще всего в плодах тех сортов диких смоковниц, что разрастаются в огромные раскидистые деревья с воздушными корнями и тянут свои ветви вверх, образуя прекрасные тенистые колоннады. В Африке смоковницы для многих священны и их очень редко срубают. В Индии они известны как бо, и считается, что как раз под таким деревом сидел (и ел инжир) принц Сиддхартха Гаутама, когда он вдруг понял причины человеческого страдания. После этого просветления его и стали называть Буддой»<sup>1</sup>.

Мы не будем углубляться в действие серотонина на организм человека, отметим лишь, что сейчас он рассматривается как нейротрансмиттер настроения, который поддерживает в нас социальную и эмоциональную стабильность. Низкий уровень серотонина чреват депрессией и даже суицидальным поведением. Также сейчас доказана связь нехватки серотонина с агрессивным поведением. Собственно об этом и говорит Л. Уотсон, пытаюсь найти связь между биологией и феноменом просветления Будды<sup>2</sup>. Иосиф Флавий в своих знаменитых «Иудейских древностях» пишет, что результатом грехопадения Адама и Евы, съевших запретный плод, было то, что «дерево, оказалось, повлияло на их рассудок и мышление. Тогда они прикрыли себя листьями смоковницы и, скрыв под ними наготу свою, начали думать, что они теперь ещё счастливее, чем прежде, найдя то, в чем они раньше нуждались»<sup>3</sup>. Иосиф Флавий ничего не знал о гормоне счастья, содержащегося в смоковнице, но описал его действие в точности: «они теперь ещё счастливее».

Но ещё более интересно для нашего исследования следующее замечание Л. Уотсона: «Молекула серотонина поразительно похожа на вещество, которое впервые было получено из ржаного зерна, заражённого паразитическим грибом спорыньи<sup>4</sup>, а теперь синтезируется и называется ЛСД<sup>5</sup> (lysergic acid diethylamide). Несмотря на то, что с этим

<sup>1</sup> Уотсон Л. Ишибка Ромео. – Режим доступа: <http://www.aquarun.ru/psih/smert/smert5.html>.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Флавий И. Иудейские древности. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/istoriya/israil/flavii/drevnosti/01.html>.

<sup>4</sup> Спорынья или маточные рожки (лат. Claviceps) – род грибов семейства спорыньевых, паразитирующий на некоторых злаках, в том числе, на ржи и пшенице.

<sup>5</sup> Полусинтетическое психоактивное вещество из семейства лизергамидов. ЛСД может считаться самым известным психоделиком, использовавшимся



знаменитым веществом производилось много опытов, мы до сих пор не совсем понимаем, какое действие оно оказывает на мозг. Согласно наиболее правдоподобной гипотезе, ЛСД – антагонист серотонина – и меняет его концентрацию в определённых клетках мозга, вызывая резкие изменения восприятия и понимания»<sup>1</sup>.

Для формирования теории относительно участия серотонина в процессах сознания особое значение имели эксперименты группы учёных из Эдинбурга во главе с Джоном Х. Геддамом.

Сэр Джон Х. Геддам – британский фармаколог – принимал участие в первоначальных исследованиях серотонина. Четыре раза в 1953 г. Геддам принимал ЛСД, чтобы узнать о его воздействии на свой организм. Без сомнения, частично благодаря этим экспериментам на себе, и частично его лабораторным экспериментам с ЛСД и серотонином Геддам стал первым, кто предположил наличие связи между ЛСД и серотонином и затем допустил, что влияние ЛСД на функции серотонина были ответственны за психоделические эффекты ЛСД<sup>2</sup>.

Независимо от него, Д. Вулли и Э. Шоу в Нью-Йорке предложили, «...что психические нарушения, вызванные диэтиламидом лизергиновой кислоты, должны быть отнесены к вмешательству кислоты в действие серотонина в мозге». Кроме того, они утверждают, что «Геддам также знал о психических эффектах диэтиламида лизергиновой кислоты и действии серотонина в мозге. Мы предположили, что он думал о том же самом, что и мы, об отношении серотонина к психическим нарушениям, вызванным веществом». Позже они написали: «Эти фармакологические открытия указывают на то, что серотонин играет важную роль в психических процессах, и что подавление его действия вызывает

---

или используемым в качестве рекреационного наркотика, а также в качестве инструмента в различных трансцендентальных практиках (медитация, психо-навтика) или в запрещённой законом (но легальной в прошлом) психоделической психотерапии. ЛСД синтезируют из лизергиновой кислоты, добываемой из спорыньи, сумчатого гриба, представляющего собой изогнутые рожки тёмно-фиолетового цвета, паразитирующего на злаковых растениях (например, на ржи, реже на пшенице, луговых злаках) // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/ЛСД>.

<sup>1</sup> Уотсон Л. Ошибка Ромео. – Режим доступа: <http://www.aquarun.ru/psih/smert/smert5.html>.

<sup>2</sup> Коззи Н. В. Психоделические прорывы в нейронауке: как психоделические вещества влияют на рост и развитие психофармакологии // Психоделики в психологии и психиатрии. Специальный бюллетень MAPS. – Санта-Круз, 2013. № 1. С. 16.



психическое расстройство. Другими словами, отсутствие серотонина является причиной расстройства. Если же дефицит серотонина в центральной нервной системе является результатом нарушения метаболизма, а не вызван фармакологическими средствами, можно ожидать проявления тех же самых психических расстройств. Возможно, такой недостаток отвечает за естественное появление заболеваний... Таким образом, мы выдвигаем следующие предположения: серотонин, вероятно, играет роль в поддержании нормальных психических процессов; нехватка серотонина, вызванная метаболизмом, может способствовать появлению некоторых психических расстройств; серотонин или его производное длительного действия, может облегчить психические расстройства, подобные шизофрении»<sup>1</sup>.

Эти отчеты и есть источник текущих исследований и разработок современных психотерапевтических препаратов, которые породили миллиардную фармацевтическую промышленность, направленную на изменение действия серотонина и других нейромедиаторов в головном мозге с целью лечения психических заболеваний.

Другое психоактивное вещество – диметилтриптамин (ДМТ) – также сильно повлиял на эволюцию нашего представления о нормальных и экстраординарных состояниях сознания. В 1961 г. у лауреат Нобелевской премии Джулиус Аксельрод сделал замечательное открытие: ткань млекопитающих (легкое кролика) имеет способность синтезировать ДМТ. В 1999 г. Майкл Томпсон и его коллеги в медицинском институте Майо в Рочестере, штат Миннесота, используя методы молекулярной биологии (клонирования и секвенирования), обнаружили человеческий ген, который кодирует фермент, синтезирующий ДМТ из триптамина. Открытие Томпсона возобновило многочисленные обсуждения и в полной мере укрепило гипотезы о том, что эндогенный ДМТ играет важную роль в таких состояниях сознания как восторженное состояние, мечтание, творчество, клиническая смерть и другие<sup>2</sup>. В том числе и экстатический религиозный экстаз.

Спорынья или маточные рожки, из которых был синтезирован ЛСД, – это род грибов, паразитирующий на некоторых злаках, в том числе на ржи, ячмене и пшенице. В эпоху Средневековья заражённая спорыньей рожь часто являлась причиной массовых отравлений – эр-

<sup>1</sup> Там же. С. 17.

<sup>2</sup> Коззи Н. В. Психоделические прорывы в нейронауке: как психоделические вещества влияют на рост и развитие психофармакологии. С. 17.



готизма или, как его называли в те времена, «огня святого Антония»<sup>1</sup>. Вспышки эпидемий эрготизма в Средневековье были в первую очередь связаны с тотальным доминированием ржи, на которой и паразитирует спорынья. Древние ассирийцы, греки и римляне были знакомы со спорыньей и использовали её как лекарственное средство и яд, но эпидемий не было, так как на пшенице и ячмене спорынья приживается значительно хуже, чем на ржи.

Если спорынья в хлебе есть, а летально критическое ее количество не набрано (*смертельная доза от 5 грамм*), то в силу вступает другое её действие – галлюциногенное. В этом аспекте лизергиновая кислота, присутствующая в спорынье, обладает действием, подобным ЛСД, только эффект слабее в 10–20 раз<sup>2</sup>.

Как показывают данные археологии, в «зоне плодородного полумесяца» культивировались в основном пшеница и ячмень. Натуфийцы собирали дику пшеницу и ячмень, в неолитических поселениях Сирии, Палестины и Анатолии выращивали эммер, пшеницу-однозернянку, голозёрный ячмень, горох, обычную и горькую вику<sup>3</sup>. Дикая рожь встречается крайне редко<sup>4</sup>. Как отмечает В. А. Шнирельман, «эммер начал выращиваться по всей территории от среднего Евфрата до Южной Палестины и стал во многих местах главным средством существования»<sup>5</sup>. К сожалению, на сегодняшний день не существует исследований, которые бы показали, какое количество семян злаковых было поражено спорыньей в эпоху неолита. Это связано как с малочисленностью самих семян, сохранившихся до нашего времени, так и с отсутствием научных гипотез, предполагающих, что лизергиновая кислота, содержащаяся в спорынье, оказывала влияние на формирование мировоззренческих установок неолитической революции. В то же время, «зона плодородного полумесяца» в эпоху неолита как раз попадает в область, наиболее благоприятную для заражения дикорастущих и культивируемых злаков спорыньей. В. А. Шнирельман отмечает, что наступление более тёплых и влажных условий в конце вюрмской эпохи в Леванте и Анатолии «привело к широкому распространению

<sup>1</sup> Абсентис Д. Христианство и спорынья. – Режим доступа: [http://absentis.org/abs/lsd\\_05\\_europe.htm](http://absentis.org/abs/lsd_05_europe.htm).

<sup>2</sup> Абсентис Д. Христианство и спорынья. – Режим доступа: [http://absentis.org/abs/lsd\\_06\\_sporinia.htm](http://absentis.org/abs/lsd_06_sporinia.htm).

<sup>3</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 38, 49, 79, 85.

<sup>4</sup> Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. С. 39.

<sup>5</sup> Там же. С. 58.



злаков»<sup>1</sup>, а тёплый и влажный климат как раз и идеален для развития спорыньи<sup>2</sup>.

То, что древние люди знали о галлюциногенном воздействии заражённых спорыньей злаков, говорят современные ученые: эрготизированное пиво, сваренное из вытяжки грибка спорыньи, использовалось в Элевсинских мистериях. Американский этноботаник и философ Терренс Маккенна пишет: «Очевидно, именно ячменная спорынья является возможным психотропным ингредиентом в элевсинском напитке. Ее видимая симбиотическая связь с ячменём означала соответствующее случаю отчуждение и преобразование дионисийского духа, для которого зерно – дочь Деметры – утрачивалось в брачном объятии с землёй»<sup>3</sup>. В 415 г. до н. э. афинский аристократ Алкивиад был оштрафован за то, что у него в доме оказался напиток, используемый в Элевсинских таинствах, и он пользовался им для угощения друзей, что позволяет предполагать, что напиток действительно вызывал изменение состояния сознания.

«Специфика процедур изменения сознания, включённых в эти таинства, осталась большей частью неизвестна, хотя вполне вероятно, что священное питье кикеон, игравшее важную роль в Элевсинских мистериях, являлось отваром, содержащим алкалоиды спорыньи и сходным с ЛСД, и что те же психоделические вещества включались в вакханалии и другие ритуалы. Какие бы «технологии священного» ни использовались в Элевсине, их воздействие на психику мистов было настолько глубоко, что они оставались в центре внимания на протяжении почти двух тысячелетий»<sup>4</sup>. Значимость этих мистерий для Древнего мира неопределима, ведь среди посвящённых были многие знаменитые и прославленные деятели античности. В список неофитов входили философы Платон, Аристотель и Эпиктет, полководец Алкивиад, драматурги Еврипид и Софокл, поэт Пиндар. Последний утверждал, что увиденное позволило ему уверовать в бессмертие. По словам Пиндара, церемонии в Элевсине открыли ему великую тайну жизни. Современники Платона считали, что свои идеи он почерпнул из видений, вызванных напитком во время посвящения в Элевсинские мистерии.

<sup>1</sup> Шнирельман В. А. Проблема происхождения натифийской культуры. С. 56.

<sup>2</sup> Жизнь растений в шести томах. Том 2. Грибы // Эрготизм. – Режим доступа: [http://ergotism.info/ru/zhizn\\_rasteniy\\_t2.htm](http://ergotism.info/ru/zhizn_rasteniy_t2.htm).

<sup>3</sup> Маккенна Т. Пища богов. С. 98.

<sup>4</sup> Гроф С. Космическая игра. – Режим доступа: <http://lib.ru/URIKOVA/GROF/grof.txt>.



Деметра – богиня Элевсина, была известна под именем Эрюсибе, что буквально означает «спорынья»<sup>1</sup>. А в гимнах Деметра носит темно-фиолетовые одежды – цвета созревающей спорыньи.

Известный государственный деятель Цицерон, участвовавший в этих мистериях, замечательно описал их роль в античной цивилизации в своей книге «О законах»<sup>2</sup>: «Элевсинские мистерии представляют собой ещё одну (видимо, наиболее развитую и разработанную) форму ритуального переживания драмы *смерти-возрождения*... И как знать, не объясняется ли в какой-то степени безмятежная чистота античного (прежде всего, афинского) искусства тем, что его творцами, как правило выступали люди, обрётшие очищение от призраков бессознательного, демонов, взлелеянных сном подсознания, посредством психотерапии (душецеления) Элевсинских мистерий?»<sup>3</sup>. Сократ, отказавшийся от посвящения в Элевсинские мистерии, объяснял свой отказ тем, что люди участвующие в них «грезят наяву» и «корибанствуют»<sup>4</sup>. И что особенно важно, центральным действием самих Элевсинских мистерий было перерождение миста, уподобляемого срезанному пшеничному колосу. «Ритуал соответственно предполагал не жатву колосьев, а жатву воскресения, колоса, выходящего из земли и символизирующего мёртвого, восстающего из гроба (*ср. Новый завет: Если семя в земле не умрёт, то и не сможет умножиться и принести плод*)»<sup>5</sup>. Мифологема, рождённая неолитической революцией, начинает ретранслироваться в сотерологических культах и религиях.

## • Прото-Борра

Спорынья обычно считалась признаком хорошего урожая, символом изобилия и «матерью ржи». Во многих языках мы видим эту старую семантику: немецкое *mutterkorn*, *roggenmutter*, голландское *moederkoren*, датское *moderkorn* и т. д. В России рожь также не мысли-

<sup>1</sup> Devereux P. The Long Trip: A Prehistory of Psychedelia Pengu – In Arkana. – New-York, 1997. P. 82.

<sup>2</sup> Гроф С. Космическая игра. – Режим доступа: <http://lib.ru/URIKOVA/GROF/grof.txt>.

<sup>3</sup> Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. С. 144.

<sup>4</sup> Т. е. юродствуют, теряют самоконтроль, приходят в исступление.

<sup>5</sup> Торчинов Е. А. Там же. С. 143.



лась без спорыньи. Спорынья обозначала «счастье» и считалась «матерью ржи», «житной маткой», что было отражением традиционного образа спорыньи, олицетворявшего собой удачу в работе<sup>1</sup>. В русском языке слово «спорынья» происходит от древнерусского «спорыня» – «изобилие, избыток» (*от спор – избыток, прибыль, урожай, отсюда возможно слова спорый, спелый*)<sup>2</sup>. В словаре Даля собрано много русских поговорок о спорынье, приведём лишь некоторые: «Спорынья дороже богатства», «Без Божьего благословенья, ни в чем спорыньи не жди», «Спорынья спорыньей, а благо хлебушка есть», «Спорынья (или спорина) в квашню!» – *привет вошедшего; ответ – «Сто рублей в мощину!»*<sup>3</sup>. У карелов, например, ведуны рассматривались как средоточие «спорины», «спорыньи», «обилия», т. е. магической силы, обеспечивающей приrost, увеличение урожая<sup>4</sup>. Спорынья, вполне вероятно, связывалась с магическими силами, как и галлюциногенные грибы в Мезоамерике.

И не была ли спорынья в таком случае, той скрытой причиной, которая двигала неолитическую революцию? Как отмечает Е. С. Бондаренко в статье «Информационное поле неолита Ближнего Востока»: «Мощность информационного поля определяется не степенью интеллектуальной и технической развитости того или иного общества (носителя информации), вовлечённого в некий хронологический процесс эволюции, накопления и реализации знаний, а уровнем концентрации ещё не полностью реализованной информации, проявляющейся, однако, через психический опыт, в первую очередь через искусство и религиозность»<sup>5</sup>. Отмеченное нами ранее «сектанство» натуфийцев и ранних земледельцев становится теперь понятнее. Как отмечают биологи, спорынья понижает уровень серотонина, который и так был не высоким из-за скудного питания<sup>6</sup>. Исследователями фиксируется корреляция

<sup>1</sup> Абсентис Д. Христианство и спорынья. – Режим доступа: [http://absentis.org/abs/lsd\\_06\\_sporinia.htm](http://absentis.org/abs/lsd_06_sporinia.htm).

<sup>2</sup> Спорынья // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Спорынья>.

<sup>3</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – Режим доступа: <http://vidahl.agava.ru/P218.HTM#38559>.

<sup>4</sup> Абсентис Д. Христианство и спорынья. – Режим доступа: [http://absentis.org/abs/lsd\\_06\\_sporinia.htm](http://absentis.org/abs/lsd_06_sporinia.htm).

<sup>5</sup> Бондаренко Е. С. Информационное поле неолита Ближнего Востока // История и современность. С. 52.

<sup>6</sup> Абсентис Д. Христианство и спорынья. – Режим доступа: [http://absentis.org/abs/lsd\\_06\\_sporinia.htm](http://absentis.org/abs/lsd_06_sporinia.htm).





между мистическими чувствами и нехваткой серотонина. Отмечается, что одно из навязчивых состояний – обсессивно-компульсивный невроз (*obsessive-compulsive disorder*), имеющий сходство с религиозным фанатизмом, связан с нарушением передачи серотонина. Итальянские учёные М. Емандес и Р. Гедрины также выявили связь нехватки серотонина и тенденции к агрессивности и религиозному фанатизму в разных странах. Полученные ими данные указывают на вероятную пищевую причину агрессивного или фанатического поведения в поселениях, сильно зависящих от пищевых продуктов, которые могут понизить содержание серотонина в мозге<sup>1</sup>. Немотивированная агрессия земледельца Каина вполне может быть объяснена в биологических терминах.

Интересные предположения о влиянии маисового рациона питания на социальную жизнь общества высказали Ла Гвардия и Эрнандес. Они пишут о том, что зерна маиса чрезвычайно богаты триптофаном, что может приводить к дефициту серотонина – важнейшего нейромедиатора. Дефицит серотонина проявляется в повышенной агрессивности<sup>2</sup> и склонности к религиозному фанатизму. По мнению исследователей, чрезвычайная кровожадность ацтеков, бытование традиций каннибализма могут быть объяснены употреблением продукта с максимально высоким содержанием триптофана и дефициту серотонина<sup>3</sup>. Не здесь ли кроется феномен возникновения человеческих жертвоприношений

<sup>1</sup> Emandes M., Cedrini R. Aztec cannibalism and maize consumption: The serotonin deficiency // MANKIND QUARTERLY. 2002. Vol. 43. № 1. P. 3–40.

<sup>2</sup> То, что низкий уровень серотонина коррелирует с повышенной агрессией проверено уже многократно. Сначала корреляция была отмечена у животных. Наблюдения Мелмана за макаками-резус показали, что импульсивность и агрессивность связаны в том числе с низким уровнем серотонина у этого вида. Согласно работам Т. Бахура, у крыс с повышенной агрессивностью отмечается более низкий уровень общего содержания в мозгу серотонина. В других исследованиях у мышей, отличающихся особой агрессивностью, было обнаружено низкое содержание серотонина в переднем мозге. У забитых жизнью особей, находящихся внизу иерархической пирамиды, агрессивность повышена, и только ждет случая проявиться. Это хорошо известно этологам. Теперь получены данные не только по высшим млекопитающим, но даже для пауков и скорпионов: уровень серотонина был значительно ниже у подчиненных особей по сравнению с доминантами. В процессе domestikации животных эмпирически всегда отбирались особи с более низкой агрессивностью». *Абсентис Д.* Христианство и спорынья. – Режим доступа: [http://absentis.org/abs/lsd\\_06\\_sporinia.htm](http://absentis.org/abs/lsd_06_sporinia.htm).

<sup>3</sup> Козловская М. В. Пищевые новации производящего хозяйства. – Режим доступа: [http://imp.rudn.ru/psychology/anthropology/ch9\\_5.html](http://imp.rudn.ru/psychology/anthropology/ch9_5.html).



у земледельцев, отмеченный нами выше? Реки крови, проливаемые в храмах Чаёню до социального переворота, не являлись ли следствием дефицита серотонина, как это было в Мезоамерике? И лишь переход к более сбалансированному питанию после социального переворота в Чаёню, отказ от так называемой хлебной диеты, смог изменить ситуацию. Дж. Мелларт отмечает разнообразие сельскохозяйственных культур в Чаёню: «эммер, пшеница-однозернянка, голозёрный ячмень, горох, обычная и горькая вика. Растительное масло добывали из крестоцветных, миндаля и фисташек. Обнаружено большое количество семян крапивного дерева, из него, по-видимому, изготавливали вино, которое хвалил Плиний; с большим основанием можно предположить, что варили и пиво»<sup>1</sup>.

Старший научный сотрудник Сектора культурологических проблем социализации А. А. Трошин, исследуя проблемы деструкции в русском обществе, в качестве одной из причин указывает на поражения нервной системы, вызванные спорыньей: «Русское общество основывалось на наркомании. Широко была распространена культура спорыньи. Там три действующих вещества. Одно из них – антагонист адреналина, приводящий к истероидному климаксу у женщин. Со спорыньей работа «спори́лась», спорынья считалась главным достоинством хлеба. С этим нельзя было бороться. Н. Н. Реформатский описывает случаи стопроцентного поражения жителей спорыньей. Выделялось семь форм психопатии на фоне отравления спорыньей. Ни одного здорового человека не было... Каждый год более половины населения было охвачено теми или иными формами массовых психопатий. И когда мы пытаемся объяснить невероятную распространённость сектантства в России, довольно легко можно доказать, что сектантство и являлось следствием массовых психопатий... Можно привести классические исследования массовых психопатий в Киевской губернии, которые проводил профессор Киевского университета И. А. Сикорский. Он исследовал классический пример явления ахронии – «малеванщини», когда под воздействием экстатической пропаганды (вера в то, что Господь Бог вывел их из «Египта труда») люди полностью прекратили заниматься любой деятельностью. За два с небольшим года некоторыми из них была утрачена способность к членораздельной речи. Когда вмешались власти, то они увидели следующую картину: люди только сидели и вычёсывали друг у друга паразитов. Они даже перестали готовить пищу. Истероидная апатия развилась до такой степени, что

<sup>1</sup> Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. С. 85.



привела к массовым голодным смертям»<sup>1</sup>. Эта ситуация с отравлением спорыньей и психопатиями в России, о которой говорит А. А. Трошин, связана была в первую очередь с потреблением ржаного хлеба. «С началом распространения ржи (и соответственно эпидемий эрготизма) в России происходит все то же самое, хотя и в значительно меньшем масштабе, что до того имело место в Европе: массовое помешательство и психические эпидемии, бесоодержимость, сожжения ведьм и еретиков, распространение деструктивных христианских сект, которые зачастую доходят до каннибализма. Отличались только названия: если в Европе были флагелланты-самобичеватели, пляски Витта и конвульсионеры, то в России – кликуши, хлысты (христы) и их разновидности – секты «трясущихся», «молокан-прыгунов», «скакунов», скопцов и т. д.»<sup>2</sup>. И только когда ржаной хлеб вытесняется картофелем и пшеничным хлебом, деструктивные процессы в обществе идут на спад.

Но ранние земледельцы выращивали в основном пшеницу и ячмень, на которых спорынья приживается значительно хуже, чем на ржи. И в этом случае отравления спорыньей в небольших дозах вызывали не смерть, а галлюцинации, те самые «видения», «грезы наяву», которые являются важнейшим элементом любой религии. Вполне возможно, что представления о спорынье как «магической силе зерна» появилось ещё у ранних земледельцев. Галлюциногенные алкалоиды, содержащиеся в заражённом спорыньей хлебе, вызывая коллективный и индивидуальный экстаз у натуфийцев и ранних земледельцев, воздействуют на формирование новых мифосемантических конструктов.

Тут ещё стоит отметить тот факт, что первые земледельцы использовали продукты с полей иначе, чем крестьяне более позднего времени. Ранние формы domesticiрованных злаков имели ещё много общего со своими дикими предками, которые отличались в частности твёрдой шелухой. Поэтому, как предполагают исследователи, эти злаки были мало пригодны для выпечки хлеба, и что после растирания на зернотёрках их употребляли в виде каши. Об этом может говорить факт довольно малого количества каменных ступок, пестов и тёрочных камней, обнаруженных на поселениях ранних земледельцев<sup>3</sup>. Если при длительной

<sup>1</sup> Трошин А. А. Теоретические основы деструкции в обществе (на материале истории России XIX века) // Социокультурная методология анализа российского общества. – Режим доступа: <http://absentis.org/st/seminar16.htm>.

<sup>2</sup> Абсентис Д. Христианство и спорынья. – Режим доступа: [http://absentis.org/abs/lsd\\_06\\_sporinia.htm](http://absentis.org/abs/lsd_06_sporinia.htm).

<sup>3</sup> Массон В. М. Поселение Джейтун. Проблема становления производящей экономики. С. 84.



и сильной термической обработке в процессе выпечки хлеба часть галлюциногенных алкалоидов разрушалась, то для приготовления каши, как правило, не требуется длительная термическая обработка. Таким образом, питание первых земледельцев, вполне вероятно, содержало определённый процент галлюциногенных алкалоидов спорыньи.

Также стоит добавить, что действия алкалоидов спорыньи, синтезированные в ЛСД, как отмечают учёные, «является не психотомиметическим, психотерапевтическим, творческим или даже духовным, а именно проясняющим сознание. Препарат действует как зеркало и увеличительное стекло на сознание человека, его принимающего. Если душевное состояние пациента характеризуется тревожностью, ЛСД может с большой вероятностью действовать как препарат, усиливающий чувство тревожности. Если состояние ума человека является созидательным, тогда оно может с равной вероятностью послужить в качестве усилителя креативности. Если душевное состояние будет спиритическим, тогда состояние одухотворённости будет усилено»<sup>1</sup>. Именно этим фактом, ряд учёных объясняет средневековую ведьманию и русское сектантство XVIII–XIX вв., когда отравленные алкалоидами спорыньи люди, действительно «видели» летающих по воздуху ведьм, дьявольские шабаши, ангельские хоры и т. д.

Сакральные эксперименты с различными природными психостимуляторами становятся массовыми при переходе к производящему хозяйству. М. В. Козловская отмечает, что в Мезоамерике переход к земледелию сопровождался процессом появления в рационе питания людей компонентов, призванных вызывать специальные психоэмоциональные и изменённые состояния сознания. «Исследование антропологических материалов различной древности из погребений берегового населения Перу показало широкое распространение традиции жевания листьев коки. Употребление коки маркируется специфическими формами стёртости эмали, парадонтозными проявлениями. Самые ранние следы жевания листьев коки ассоциируются с поздним этапом предкерамической культуры побережья Перу, датирующимся 2500–1800 гг. до н. э. Листья коки обнаружены во рту мумий, относящихся к чилийской культуре Кабуза (середина первого тысячелетия н. э.). Жевание листьев коки вызывает увеличение кровяного давления, эйфорию, повышение температуры тела. По мнению исследователей,

<sup>1</sup> Хартгсон И. Американское путешествие: установка, обстановка и психоделики в психологии XX века // Психоделики в психологии и психиатрии. Специальный бюллетень MAPS. – Санта-Круз, 2013. № 1. С. 6.



повседневное употребление листьев коки помогало сохранять силы при тяжёлой многочасовой работе. Абсолютные датировки этих материалов не оставляют сомнений в том, что население, имевшее традицию жевания листьев коки, было связано с тяжёлым сельскохозяйственным трудом»<sup>1</sup>.

Может быть, дело совсем не в тяжёлом сельскохозяйственном труде, а в интенсификации поисков потустороннего – характерной черте древних культур. Ведь в эпоху неолита существуют и иные способы вызывать изменённое состояние сознания – трепанации и деформации черепов.

## • Деформация черепов и «священная болезнь»

Обычай деформации черепов встречается уже эпоху палеолита и распространяется почти повсеместно. Как отмечает исследователь М. А. Балабанова: «У древнего населения восточноевропейских степей обычай преднамеренной деформации головы появляется и становится массовым атрибутом дважды. Впервые искусственно деформированные черепа фиксируют на материалах катакомбной культуры, и после длительного перерыва (около двух тысяч лет) приобретает модную окраску в первые века нашей эры»<sup>2</sup>. В некоторых районах Афганистана и Средней Азии обычай деформации черепов существует и по сей день.

Изменение формы черепа, как и трепанации, оказывают влияние и на различные области коры головного мозга, что способствует изменению определённых признаков и навыков человека<sup>3</sup>. Причём, есть основания предполагать, что деформация черепов носила ещё и дополнительные смыслы: подчеркнуть избранность «своих» и их отличия от «чужих» или обособленность элитарного слоя. Причудливая форма головы становится знаком для выделения отдельных лиц из группы себе подобных, но занимающих в обществе иное – престижное положение.

<sup>1</sup> Козловская М. В. Пищевые новации производящего хозяйства. – Режим доступа: [http://imp.rudn.ru/psychology/anthropology/ch9\\_5.html](http://imp.rudn.ru/psychology/anthropology/ch9_5.html).

<sup>2</sup> Балабанова М. А. Обычай искусственной деформации головы у поздних сарматов: проблемы, исследования, результаты и суждения // Нижневолжский археологический вестник. – Волгоград, 2001. Вып. 4. С. 107.

<sup>3</sup> Медникова М. Б. Трепанации в древнем мире и культ головы. – М., 2004. С. 206.



Также можно говорить и о важной ритуальной составляющей поверхностного «трепанирования» как возможного испытания и символа перехода из одной социальной категории в другую<sup>1</sup>.

«О благородном положении людей, использовавших макрокефальный тип деформации, свидетельствует Псевдо-Гиппократ (О воздухе, водах и местностях, фр. 21): «...они считают самыми благородными тех, у кого наиболее длинная голова» и, возможно, софист II в. н. э. Зенобий (сокращения из сборника пословиц, V, 25): «...сираки дают царский венец самому рослому или, по словам некоторых, имеющему самую длинную голову». Известно, что в некоторых группах североамериканских индейцев (салиши, чинук и др.) свободнорожденные отличались от рабов деформированной головой... Социальный статус у коренных американцев определялся и степенью деформации. Недеформированную голову имели рабы. Слабой деформации подвергалась голова детей незнатного происхождения. Очень сильная деформация достигалась у детей из богатых и знатных семей. Максимальная степень деформации практиковалась в семьях вождей. У гавайцев, таитян и африканского племени монбуту деформация головы практиковалась лишь в семьях вождей. Хорошо известны монетные изображения эфталитских царей с деформированными головами. Череп царицы из Теля-Тепе, как и головы эфталитских правителей, был искажен лобно-затылочным типом деформации. Таким образом, у многих народов, практиковавших обычай искусственной деформации головы, недеформированная голова – знак зависимости, а деформированная – знак престижа»<sup>2</sup>. Многие народы связывают форму черепа с интеллектуальным и социальным превосходством. Например, у китайского мудреца голова должна иметь вид огромного конуса. Существует информация о ритуалах просверливания черепа в тибетской традиции с целью открытия третьего глаза, а также об эффекте расхождения костей родничка после ритуала «Пхова», который является, вероятно, отголоском более древних ритуальных техник<sup>3</sup>.

На основании целого ряда исторических исследований ряд учёных придерживается взгляда, что деформация черепов в архаичных культурах была связана с символической или престижно-знаковой функцией<sup>4</sup>. Такого же взгляда придерживается и М. А. Балабанова:

<sup>1</sup> Там же. С. 201–223.

<sup>2</sup> Балабанова М. А. Обычай искусственной деформации головы у поздних сарматов: проблемы, исследования, результаты и суждения С. 110.

<sup>3</sup> Сафронов А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. С. 92.

<sup>4</sup> Арутюнов С. А. Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность. – М., 1985.



«Большинство культурных инноваций возникают как утилитарные приспособления, и только некоторые из них, в дальнейшем утрачивая свою утилитарность (практичность), приобретают престижно-знаковое значение. Разумеется, изменение формы головы с помощью различных деформирующих приспособлений не имеет никакой практической полезности, как, впрочем, и деформация стопы в Китае и Японии, выпиливание и инкрустация зубов, татуировка и нанесение шрамов на тело...»<sup>1</sup>.

Не отвергая концепцию символической и престижно-знаковой функции, нам бы хотелось обратить внимание на вызванные деформацией черепов психо-эмоциональные изменения личности: «Данные ритуалы можно рассматривать как направленные на прямое формирование психики человека посредством формирования структуры его головного мозга»<sup>2</sup>. Специальные исследования 1970-х г. в Военно-медицинской академии в Ленинграде древних сарматских и среднеазиатских деформированных черепов показали, что влияние деформирующей конструкции на физиологические функции незначительное и не приводит к серьёзным психическим нарушениям, что отвергает ряд предположений о сниженных интеллектуальных способностях и тяжёлых психических заболеваниях у подвергшихся деформации черепов индивидов<sup>3</sup>. Отмечено, что «небольшое изменение угла наклона турецкого седла, где располагается гипофиз, при наличии генетической предрасположенности, могло приводить к лёгкой эпилепсии»<sup>4</sup>. Следует отметить, что эпилепсия в античном мире носила название божественной болезни, геркулесовой болезни, а симптомами ее являются агрессивность и повышено-экстатическое настроение, иногда сопровождаемое бредом и галлюцинациями. Учитывая эту симптоматику, осмелимся сделать предположение, что практика деформации черепов в культурах поздних сармат, алан и некоторых групп североамериканских индейцев была связана с воинскими культами. То, что общества поздних сармат, алан и североамериканских индейцев были предельно военизированы, подтверждается многочисленными свидетельствами.

<sup>1</sup> Балабанова М. А. Обычай искусственной деформации головы у поздних сарматов: проблемы, исследования, результаты и суждения. С. 109.

<sup>2</sup> Сафронов А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. С. 91.

<sup>3</sup> Маклецова Н. П. Рентгенологическое изучение искусственно деформированных черепов древних эпох из Средней Азии и Поволжья // Проблемы этнической антропологии и морфологии человека. – Л., 1974.

<sup>4</sup> Балабанова М. А. Там же.





Усиление агрессивности, торможение инстинкта самосохранения, характерные для больных эпилепсией, отлично вписываются в воинскую модель данных обществ. И, возможно, сам обычай деформации черепов, приводивший к возникновению лёгких, контролируемых форм эпилепсии – божественной болезни, усиливал те качества личности, а именно агрессивность и бесстрашие, которые были особенно востребованы в культурах воинского типа.

Бушмены из Калахари не проводят различий между эпилептическим припадком и трансом, вызванным ритмичными танцами, в который входят шаманы, называя и то и другое состояние маленькой смертью.

Эпилепсия – симптом, а не заболевание, как утверждает Л. Уотсон. Эпилепсия всегда была окружена суевериями и считалась следствием одержимости сверхъестественными силами. Ее приписывали св. Павлу, Юлию Цезарю, Наполеону и Достоевскому, но, как утверждают учёные, у любого из нас может возникнуть эпилептический припадок. Это всего лишь период дезорганизации мозговой активности вследствие травмы головы, электрического шока, воздействия лекарств, асфиксии или высокой температуры. Эти припадки, включающие мышечные спазмы и конвульсии и ведущие к потере сознания, не просто напоминают эпилепсию; они и есть эпилепсия. Единственное отличие настоящего больного эпилепсией от всех остальных состоит в том, что у него подобные нарушения возникают чаще<sup>1</sup>.

Вполне возможно, что трепанация и деформация черепов, возникшие ещё в эпоху палеолита и вызывавшие небольшие психоэмоциональные изменения в личности, также были связаны с поиском контакта с потусторонним.

«На первый взгляд представляется абсурдным утверждение, – пишет Г. Хэнкок, – согласно которому подлинный религиозный опыт может быть обрётён благодаря деятельности столь простой и столь материалистической, как употребление в пищу или питье определённых видов растений. Однако нам следовало бы помнить о том, что данные растения содержат химические вещества, которые состоят в самой тесной связи с такими гормонами – нейротрансмиттерами мозга, как допамин и серотонин. Не вдаваясь в подробности нейронных процессов, хотелось бы отметить, что эти и подобные им химические вещества заняты во всех без исключения функциях нашего мозга. Ну, а наш мозг,

<sup>1</sup> Уотсон Л. Ошибка Ромео. – Режим доступа: <http://www.aquarun.ru/psih/smert/smert5.html>.



в свою очередь, вовлечён во все, что мы делаем и ощущаем, даже если некоторые из этих переживаний мы склонны классифицировать как реальные, а другие как нереальные. Иными словами, нравится нам это или нет, но данные химические элементы неизменно играют основополагающую роль в спонтанном (не замешанном на наркотиках) религиозном опыте. И раз уж этот спонтанный опыт, порождённый химией нашего мозга, принято считать подлинным, то почему бы не рассматривать в этом ключе и тот опыт, которого удалось достичь с помощью галлюциногенов, должным образом изменивших химический состав мозга»<sup>1</sup>.

Вероятнее всего, хлебная лепёшка с эпохи неолита становится более ярко выраженным символом «плоти бога» в культурах земледельцев, нежели редко встречающиеся иные галлюциногены, к примеру, те же грибы, и не утрачивает этой мифосемантической нагрузки до сегодняшнего дня.

Сложнейшая мифосемантика зерна, сохранившаяся в религиозных традициях мира и дошедшая до нашего времени, вряд ли могла возникнуть вне трансперсонального опыта архаического человека. К сожалению, явных доказательств использования алкалоидов спорыньи в процессе перехода от присваивающих форм хозяйствования к производящим у нас нет, хотя ряд изобразительных сюжетов на керамике раннеземледельческих культур позволяет предположить их нейрпсихологическую основу<sup>2</sup>.

## • *Энтопсихические и трансовые образы Триполья*

Завершая своё исследование мифологем неолитической революции, нам хотелось бы напоследок рассмотреть образы раннеземледельческой культуры Триполья, опираясь на нейрпсихологическую теорию Дэвида Льюиса Вильямса. О самой теории мы уже упоминали выше, и основная её идея заключается в том, что древние художники палеолита изображали не реальные объекты окружающего мира, а образы, которые видели в состоянии транса. Это и различные энтоп-

<sup>1</sup> Хэнкок Г. Боги и демоны эволюции. С. 610.

<sup>2</sup> Анализ изображений трипольской культуры позволяет предположить «трансовое» происхождение ряда образов и символов. Даниленко В. Н. Космогония первобытного общества // Начала цивилизации. – М., 1999. С. 9–117.



тические эффекты типа разноцветных пятен, решёток, сот, спиралей, и образы териантропов – фантастических существ, одновременно сочетающих черты человека и животного.

Трипольская культура считается одной из древнейших неолитических археологических культур Европы, датируемая VI–III тыс. до н. э. и обитавшая на территории Дунайско-Днепровского междуречья. Пик процветания данной культуры приходится на 5500–2750 года до н. э. Поселения трипольцев располагались между рек Дунай и Днепр, артефакты находили на территории современной Украины, Молдавии, Румынии, Польши и Венгрии.

Трипольцы изготавливали орудия из камня, кремня, костей животных и даже меди, о чем свидетельствуют найденные заготовки из кремния, хорошо знали сельское хозяйство: выращивали пшеницу, овес, просо, горох, ячмень, бобовые культуры, виноград, алычу, абрикос. Для обработки полей под посевы использовали подсечно-огневую систему земледелия. Кроме этого, держали коров, свиней, лошадей.

Высочайшего уровня племя достигло в гончарстве. Трипольская керамика была самой популярной в тогдашней Европе, посуду трипольской культуры находили даже на территории Италии, что подтверждает еще торговые связи древней культуры. Интересно, что аналогов по росписи и орнаментам трипольской посуде не было равных еще очень долгое время.

И именно трипольская керамика, возможно, донесла до нас свидетельства сложной космологической модели мира этих племён<sup>1</sup>. Но для нас гораздо интереснее другие образы и фигуры трипольцев – это совиноподобные богини, четырехрукий Пуруша с двумя торсами, рогатая девушка на сосуде из Варваровки, многочисленные трехпалые женские фигуры. Это те образы, которые в науке получили названия териантропов – фантастических существ, одновременно сочетающих черты человека и животного. Эти образы – характерная черта любого религиозного искусства, начиная от палеолитического колдуна из пещеры Трех братьев во Франции и грибного шамана из Тасил Алиндж до ангелов и демонов на иконах и стенах христианских соборов. Териантропы – продукт трансовых видений, будь это крылатый ангел с золотым копьём, явившийся святой Терезе в состоянии экстаза, или Человек-Коала и Человек-Кенгуру, которых видят австралийские шаманы в изменённых состояниях сознания.

<sup>1</sup> Даниленко В. Н. Неолит Украины. – Киев, 1969.



Другими образами трипольского искусства являются те, которые Дэвид Льюис Вильямс характеризует как энтоптические (относящиеся к «внутреннему зрению») эффекты или фосфены – зрительное восприятие фиксированных или перемещающихся светлых или темных пятен, решёток, точек, спиралей, зигзагов, кругов и кривых линий. О подобных образах повсеместно сообщают люди, которые находились в изменённом состоянии сознания независимо от того, было ли это состояние вызвано психотропными наркотиками, жаром, голодом, бессонницей, патологией мозга или его электрической стимуляцией. Архаические сообщества, такие, как народ сан в пустыне Калахари, воссоздают эти образы в своём наскальном искусстве, а в палеолитическом пещерном искусстве эти паттерны появляются среди изображений животных. Паттерны фосфенов также присутствуют в рисунках детей и в определённой степени даже в рисунках, выполненных человекообразными обезьянами. Универсальность энтоптических образов обусловлена общей нервной архитектурой мозга высших приматов<sup>1</sup>. На дошедших до нас образцах трипольской керамики и мелкой глиптики мы видим значительное количество решёток, точек, спиралей, зигзагов, кругов и кривых линий, т. е. явно энтоптических образов. Все эти факты позволяют выдвинуть предположение, что в раннеземледельческой трипольской культуре также фиксировались образы, встречающиеся в изменённых состояниях сознания. На наш взгляд, использование нейropsychологической теории Дэвида Льюиса Вильямса для интерпретации образов трипольской культуры позволит существенно дополнить и расширить наши представления о мировоззрении древних земледельцев.

---

<sup>1</sup> Палмер Д., Палмер Л. Эволюционная психология. Секреты поведения Homo sapiens. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/palmer/09.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/palmer/09.php).



## ПОСТЕЛОВИЕ

Переход к производящему хозяйству в неолите сопровождался серьёзной сменой идеологических конструкторов, таких как модели времени и пространства, а также места и роли человека в мире.

Однако не переход к земледелию вызвал необходимость оседлого образа жизни, наоборот, оседлый образ жизни племён охотников и собирателей, обитавших в маргинальных природных зонах, оказался тем фактором, который заставил перейти к культивации растений. Конфликт идентичностей, условно обозначенный нами библейскими Каином и Авелем, следы которого мы выявили в древнейших культурах, наглядно показывает жёсткое противостояние мировоззрения земледельцев с одной стороны, и охотников и кочевников, с другой, а также тотальное неприятие вплоть до табуирования последними земледельческого образа жизни. И лишь экстраординарные факторы могут заставить ряд охотников и кочевников перейти к земледелию.

Но ещё до начала культивации растений у охотников и собирателей неолита начинают формироваться представления о сакральной символике клубневых и зерновых растений и хлеба.

«Почитание зерна, орудий земледелия и выпечки хлебов отнюдь не было попыткой сакрализировать жизненно важный труд и его плоды, т. е. не было идеологией, когда слово является оправданием дела. Тогда, при переходе к производству пищи, логика нашего далёкого предка, скорее всего, была противоположной. Религиозное творчество было побуждено не эмпирическим феноменом сельского хозяйства, но тайной рождения, смерти и возрождения, явленной в ритме жизни растений. Потому-то предметы, связанные с обработкой и хранением зерна, мы встречаем ранее времени доместикации растений и встречаем именно в сакральной сфере»<sup>1</sup>.

На наш взгляд, в процессе перехода от присваивающего хозяйства к производящему были окончательно сформированы два основных мифоконструкта (*искусственные интеллектуальные построения, которые становятся доминирующими факторами взаимодействия с миром*) – миф о смерти и воскрешении и миф об изначальном жертвоприношении. Конечно, само появление этих мифоконструкторов, скорее всего, относится к более раннему времени, нежели датируется

<sup>1</sup>Зубов А. Б. История религий. Книга 1. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).



неолитическая революция, однако именно в это время они становятся доминантными.

Обретение культивируемых растений связывается с изначальной жертвой божественного предка, Бога или первосущества, а сам процесс земледелия подразумевает «убийство» и «захоронение» зерна в земле с последующим его «воскрешением» (возрождением). Неслучайно все известные нам культы умирающих и воскресающих божеств чётко привязаны к вегетативному циклу: египетский Осирис, фригийский Аттис, финикийский Адонис, вавилонский Таммуз и христианский Иисус воскресают весной.

Скудность питания, болезни, вызванные большой плотностью населения и физическими нагрузками, неблагоприятные природные условия – все это было неотъемлемой частью жизни древнего земледельца, вероятно, это и привело к возникновению сотериологических культов в земледельческой цивилизации. Христианство, ислам, иудаизм, буддизм, зороастризм, некоторые древнегреческие культы, манихейство и т. д. – все они обещают спасение в будущем при определённых условиях. Если добавить к этому предположение ряда учёных о том, что именно в неолите появляется концепт греха, а археологами фиксируются в ритуальной практике первых земледельцев человеческие жертвоприношения как способ очищения и искупления вины, то мы, вероятно, приблизились к ответу на вопрос: что же лежит в основе многочисленных культов умирающих и воскресающих божеств, важнейшей функцией которых было спасение верующих в будущей жизни? А сама идея смерти и воскрешения, возможно, утвердилась благодаря наблюдению за метаморфозами зерна.

В то же время о причинах, вызвавших столь серьёзные изменения в эпоху неолита, мы лишь можем догадываться. Были ими глобальный экологический кризис, метафизические поиски или трансперсональный опыт оседлых охотников и ранних земледельцев – мы не знаем. Именно поэтому мы попытались представить в своём труде не одну доминирующую точку зрения, а рассмотреть все имеющиеся концепции, включая собственные предположения. Вполне вероятно, все перечисленные факторы были синкретично соединены воедино, что привело к возникновению феномена неолитической революции в совершенно разных и отдалённых друг от друга частях света, но объединённых общими парадигмами и мифологемами.



## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Angel J. L. Early Neolithic Skeletons from Catal Huyuk: Demography and Pathology // *Anatolian Studies*. 1971. №21.
2. Bleeker C. J. The Divine Lady // *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*. – Leiden, 1963.
3. Durant Will. The Age of Faith. – New-York: Simon and Schuster, 1950.
4. Emandes M., Cedrini R. Aztec cannibalism and maize consumption: The serotonin deficiency // *MANKIND QUARTERLY*. 2002. № 1.
5. Eva no mordio la manzana. – Режим доступа: <http://www.elmundo.es/cronica/2002/372/1038817520.html>.
6. Gimbutas M. The Earth Fertility Goddess of Old Europe // *Dialogues d'histoire ancienne*. – Paris, 1987.
7. Hamilton N. Figurines, Clay Balls, Small Finds and Burials // I. Hodder (Ed.). *On the Surface: Catalhoyuk 1993–95*. – Cambridge and London, 1996.
8. Heidefrau E. Kontinuum der Subjektivitat // S. Bergmann, S. Kastner, E.-M. Mertens (Eds.). 2004.
9. Hodder I. Catal Huyuk – Stadt der Frauen? // *Spektrum der Wissenschaft*. 2004. №9.
10. Hodder I. The Domestication of Europe. – Cambridge, 1990.
11. Liungman W. Euphrat-Rhein. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1979.
12. Lewis-Williams J. D. and Dowson T. A. The Signs of All Times // *Current Anthropology*. № 2.Vol. 29.
13. Mellaart J. Catal Huyuk – Stadt aus der Steinzeit. – Bergisch Gladbach, 1967.
14. Mellaart J. The Goddess of Anatolia. – Milano, 1989.
15. Samorini G. New data from the ethnomycology of psychoactive mushrooms // *Intern. J. Med. Mush.* 2001. T. 3. № 2–3.
16. Schirmer W. Drei Bauten des Cayonu Tepesi // Bohmer, Hauptmann (Eds.). 1983.
17. Schirmer W. Some Aspects of Building at the «aceramic-neolithic» Settlement of Cayonu Tepesi // *World Archaeology*. 1990. № 21.
18. Schmidt K. Sie bauten die ersten Tempel. Das ratselhafte Heiligtum der Steinzeitjager. – Munchen, 2006.
19. Stannard D. E. American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World. – Oxford University Press, 1992.





19. The Dialogue Concerning the Exchequer. Circa 1180. – Режим доступа: <http://avalon.law.yale.edu/medieval/excheq.asp>.
20. Абсентис Д. Христианство и спорынья. – Режим доступа: [http://absentis.org/abs/lsd\\_06\\_sporinia.htm](http://absentis.org/abs/lsd_06_sporinia.htm).
21. Алексеев В. П., Першиц А. И. История первобытного общества. – М.: Астрель, 2007.
22. Амброз А. К. Раннеземледельческий культовый символ «ромб с крючками» // Советская археология. 1966. № 1.
23. Андрианов Б. Из истории земледелия. – Режим доступа: <http://geography.su/books/item/f00/s00/z0000005/st018.shtml>.
24. Аникович М. В. Повседневная жизнь охотников на мамонтов. – М.: Наука, 1989.
25. Античные гимны / род ред. А. А. Тахо-Годи. – М.: Издательство Московского университета, 1988.
26. Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. – М.: Наука. 1990.
27. Бадж Е. А. Египетская книга мертвых. – М.: Золотой Век, 1995.
28. Бадж Е. А. Легенды о египетских богах. – М.: Рефл-бук – Ваклер, 1997.
29. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Универс, 1994.
30. Бейлис В. А. Традиция в современных культурах Африки (по материалам западной и африканской литературы). – М.: Наука, 1986.
31. Белицкий М. Шумеры. Забытый мир. – Режим доступа: [http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/133285/52/Belickiii\\_-\\_Shumery.\\_Zabytyii\\_mir.html](http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/133285/52/Belickiii_-_Shumery._Zabytyii_mir.html).
32. Берлев О. Д. Древнейшее описание социальной организации Египта: проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. – М.: Наука, 1984.
33. Бирлайн Д. Ф. Параллельная мифология. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1996.
34. Бондаренко Е. С. Информационное поле неолита Ближнего Востока // История и современность. – М., 2006. № 2.
35. Бородай Ю. М. Эротика – смерть – табу. – М.: Гнозис, 1996.
36. Брозиус Б. Социальная революция в эпоху неолита: от Чаёноу к Чатал-Гююку. – Режим доступа: [http://www.great-country.ru/rubrika\\_articles/history/00006.html](http://www.great-country.ru/rubrika_articles/history/00006.html).
37. Будыко М. И. Климат в прошлом и будущем. – Л.: Гидрометеоиздат, 1980.



38. Бурыкин А. А. Традиционный календарь, счет сезонов и возраста у эвенов // *Время и календарь в традиционной культуре*. – СПб.: Лань, 1999.
39. Ван Геннеп А. Обряды перехода. – М.: Восточная литература, 1999.
40. Волошина Т. А., Астапов С. Н. Языческая мифология славян. – Ростов-н/Д: Феникс, 1996.
41. Вонг К. Закат неандертальцев. – Режим доступа: <http://rnns.ru/hitech/126550-zakat-neandertalcev.html>.
42. Воронцов Н. Н. Экологические кризисы в истории человечества. – Режим доступа: <http://www.pereplet.ru/obrazovanie/stsoros/855.html>.
43. Гёбекли-Тепе // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Гёбекли-Тепе>.
44. Герасимов М. М. Условия находки костей ребенка в пещере Староселье // *Советская этнография*. 1954. № 1.
45. Геродот. История в девяти книгах; пер. и прим. Г. А. Стратановского. – Л., 1972.
46. Голан А. Миф и символ. – М.: Русслит, 1992.
47. Гомер. Одиссея; пер. В. Вересаева. – М.: Гослитиздат, 1953.
48. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Гомер. Одиссея. М., 1992.
49. Гроф С. Космическая игра. – Режим доступа: <http://lib.ru/URIKOVA/GROF/grof.txt>.
50. Гроф С. Холотропное сознание. – М.: Издательство Трансперсонального института, 1996.
51. Гроф С., Хэлифакс Д. Человек перед лицом смерти. Гомер. Одиссея. – М.: Издательство Трансперсонального института, 1996.
52. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – Режим доступа: <http://vidahl.agava.ru/P218.HTM#38559>.
53. Даниленко В. Н. Космогония первобытного общества // *Начала цивилизации*. – М.: Раритет, 1999.
54. Дольник В. Р. Непослушное дитя биосферы. – М., 2004.
55. Дуглас М. Чистота и опасность анализ представлений об осквернении и табу. – М., 2000.
56. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Наука, 1980.
57. Евзлин М. Космогония и ритуал. – М.: Радикс, 1993.
58. Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. – Новосибирск, 1988.
59. Емельянов В. В. Календарные тексты древнего Двуречья // *Время и календарь в традиционной культуре*. – СПб.: Лань, 1999.



60. Ефимов И. Грядущий Аттила. – М., 2008.
61. Жизнь растений в шести томах. Том 2. Грибы // Эрготизм. – Режим доступа: [http://ergotism.info/ru/zhizn\\_rasteniy\\_t2.htm](http://ergotism.info/ru/zhizn_rasteniy_t2.htm).
62. Зализняк Л. Л. Охотники на северного оленя Украинского Полесья эпохи финального палеолита. – Киев, 1989.
63. Замятнин С. Н. Некоторые вопросы изучения хозяйства в эпоху палеолита. // Труды института этнографии. 1960. Т. 54.
64. Запорожское казачество: историческая справка. – Режим доступа: [http://evenings.rpg.by/inf\\_hist.htm](http://evenings.rpg.by/inf_hist.htm).
65. Захаров И. А., Касперявичус М. М. Грибы в мифах и обрядах (краткий очерк этномикологии) // Микология и фитопатология. 1981. Т. 15. № 1.
66. Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901-1913. – М.: Индрик, 1994.
67. Зелинский Ф. Ф. История античной культуры. – СПб.: Марс, 1995.
68. Зильберман М. И. Отцы Авраама. – Режим доступа: [http://samlib.ru/z/zilxberman\\_m\\_i/otcyawraama.shtml](http://samlib.ru/z/zilxberman_m_i/otcyawraama.shtml).
69. Зубов А. Б. История религий. Книга 1. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Zubov/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php).
70. Иванов В. Дионис и прадионисийство. – СПб.: Алетейя, 1994.
71. Иванов В. В. Целесообразность человека. Часть 2. // Новая газета. 17.08.2012. № 92. – Режим доступа: <http://www.novayagazeta.ru/society/53995.html>.
72. Извержение вулкана Тоба чуть не уничтожило людей 73 тысячи лет назад. – Режим доступа: <http://eco.ria.ru/natural/20091124/195205261.html>.
73. История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Часть I. Месопотамия. – М.: Наука, 1983.
74. История первобытного общества. – М.: Наука, 1986.
75. Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. – Режим доступа: [http://aboriginals.narod.ru/primitive\\_preagricultural\\_community.htm](http://aboriginals.narod.ru/primitive_preagricultural_community.htm).
76. Кабо В. Р. У истоков производящей экономики // Ранние земледельцы: Этнографические очерки. – Л., 1980.
77. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М.: ОГИ, 2003.
78. Каковкин А. Я. Какими календарями и системами летосчисления пользовались жители Египта в эллинистический и коптский периоды? // Время и календарь в традиционной культуре. – СПб.: Лань, 1999.



79. Календарь инков // Википедия. – Режим доступа: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Календарь\\_инков](http://ru.wikipedia.org/wiki/Календарь_инков).
80. Карраско Д. Религии Мезоамерики. Космовидение и ритуальные центры // Религиозные традиции мира. В 2 т. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. Т. 1.
81. Кирилук А. С. Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф. – Одесса: ИД «Россь», 1996.
82. Клейн Л. С. История археологической мысли. – Режим доступа: [http://www.archaeology.ru/ONLINE/Klejn/Klejn\\_a\\_10.html](http://www.archaeology.ru/ONLINE/Klejn/Klejn_a_10.html).
83. Клейн Л. С. Концепции времени в традиционной культуре // Время и календарь в традиционной культуре. – СПб.: Лань, 1999.
84. Книги Сивилл; пер. Вадима и Марии Витковских. – М.: Энигма, 1996.
85. Козловская М. В. Пищевые новации производящего хозяйства. – Режим доступа: [http://imp.rudn.ru/psychology/anthropology/ch9\\_5.html](http://imp.rudn.ru/psychology/anthropology/ch9_5.html).
86. Коран (37:71).
87. Королевский лес // Википедия. – Режим доступа: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Королевский\\_лес](http://ru.wikipedia.org/wiki/Королевский_лес).
88. Косарев А. Ф. Философия мифа. – М.: Университетская книга, 2000.
89. Котерелл А. Мифология. – М.: Белфакс, 1998.
90. Котович В. Г. Археологические работы в горном Дагестане // Материалы по археологии Дагестана. В 2 т. – Махачкала, 1961.
91. Культовый центр космополитов неолита // Правда ру. – Режим доступа: [http://www.pravda.ru/science/mysterious/past/22-03-2012/1111806-gobeki\\_tepe\\_news-0/](http://www.pravda.ru/science/mysterious/past/22-03-2012/1111806-gobeki_tepe_news-0/).
92. Купер Д. Энциклопедия символов. – М.: Золотой Век, 1995.
93. Куропяткин М. С. Сезонная дихотомия саамского общества // Время и календарь в традиционной культуре. – СПб.: Лань, 1999.
94. Куценков П. А. Начало. Очерки истории первобытного и традиционного искусства. – М.: Алетейя, 2001.
95. Кызласов И. А. Мировоззренческая основа погребального обряда // Российская археология. 1993. № 1.
96. Кызласов И. А. Погребальный обряд и уровень развития общества // Российская археология. 1995. № 2.
97. Кэмпбелл Д. Герой с тысячью лиц. – Киев: София, 1997.
98. Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Богослужение и сценические древности. – СПб.: Алетейя, 1997.
99. Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. – М.: Энигма, 1996.



100. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – Режим доступа: [http://philosophy.ru/library/myth/levi\\_brul.html](http://philosophy.ru/library/myth/levi_brul.html).
101. Леви-Строс К. Мифологии. В 4 т. – М.: Университетская книга, 2000.
102. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Терра, 1999.
103. Ливрага Х. А. Фивы. – М.: Новый Акрополь, 1995.
104. Липс Ю. Происхождение вещей. Очерки первобытной культуры. – М.: ННН, 1995.
105. Литературные архетипы и универсалии / под ред. М. Е. Мелетинского. – М.: Издательство РГГУ, 2001.
106. Литературные памятники. – М.: Наука, 1960.
107. Лифшиц М. А. Мифология древняя и современная. – М.: Наука, 1980.
108. Лобок А. М. Антропология мифа. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997.
109. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. – М., 1989.
110. Лосев. А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957.
111. Лотменцев А. Откровение Черного Лося. – М.: Сфера, 1997.
112. ЛСД // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/ЛСД>.
113. Маккенна Т. Пища богов. – М., 1995.
114. Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М.: Рефл-бук, 1998.
115. Малков П. Провокация в Эдеме // Труд ру. – Режим доступа: [http://www.trud.ru/article/15-11-2000/15104\\_provokatsija\\_v\\_edeme.html](http://www.trud.ru/article/15-11-2000/15104_provokatsija_v_edeme.html).
116. Мамфорд Л. Миф машины. – Режим доступа: <http://aitrus.info/node/2077>.
117. Массон В. М. Первые цивилизации. – Л., 1989.
118. Массон В. М. Поселение Джейтун. Проблема становления производящей экономики. – Л., 1971.
119. Материалы по четвертичному периоду СССР. – М. – Л., 1950.
120. Матриархат // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Матриархат>.
121. Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. – М. – Л.: Издательство Академии наук СССР, 1956.
122. Медникова М. Б. Трепанации в древнем мире и культ головы. – М., 2004.
123. Мезолит. Археология СССР / отв. ред. Л. В. Кольцов. – М.: Наука, 1989.



124. Мейтарчян М. Б. Погребальный обряд зороастрийцев. – М.: Институт востоковедения РАН, 1999.
125. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М.: Восточная литература, 1995.
126. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М.: Восточная литература, 1995.
127. Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. – М.: Наука, 1982.
128. Миролюбов Ю. П. Сакральное Руси. – М.: Золотой Век, 1997.
129. Мифы и предания папуасов маринд-аним / ред. Б. Н. Путилов. – М.: Наука, 1981.
130. Мифы народов мира. В 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1992.
131. Младшая Эдда; пер. О. Смирницкой / под ред. М. И. Стеблин-Каменского. – М.: Ладомир, 1994.
132. Монтэ П. Египет Рамзесов. Повседневная жизнь египтян во времена великих фараонов. – М.: Наука, 1989.
133. Морозов И. А., Слепцова И. С. Свидание с предком. Пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженных // Секс и эротика в русской традиционной культуре. – М.: Ладомир, 1996.
134. Наранхо К. Песни Просвещения. Эволюция сказания о герое в западной поэзии. – СПб.: Б.С.К., 1997.
135. Николаева Н. А., Сафронов В. А. Истоки славянской и евразийской мифологии. – М.: Белый волк, 1999.
136. Норман Д. Символизм в мифологии. – М.: Золотой Век, 1997.
137. Островский А. Б. Мифология и верования нивхов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.
138. От начала начал. Антология шумерской поэзии / под ред. В. К. Афанасьевой. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.
139. Палеолит. Археология СССР / под ред. Б. А. Рыбакова. – М.: Наука, 1984.
140. Первым одомашненным растением был инжир // Элементы ру. – Режим доступа: <http://elementy.ru/news/430250>.
141. Пидопличко И. Г. О ледниковом периоде. – Киев: Издательство АН УССР, 1956.
142. Пидопличко И. Г. Позднепалеолитические жилища из костей мамонта на Украине. – Киев: Издательство АН УССР, 1969.
143. Пикалов Д. В. Зеркало в мифологических воззрениях скифских и сармато-аланских племен Северного Кавказа // Аланы и асы в этни-



ческой истории регионов Евразии: материалы всероссийской научной конференции. – Карачаевск: Издательство КГЧУ, 2010.

144. Пикалов Д. В. Мифологические представления в эпоху верхнего палеолита // Университетская наука – региону: материалы 54-й научно-методической конференции. – Ставрополь: СГУ, 2009.

145. Пикалов Д. В. Мифология и космогония ираноязычных кочевников Евразии. – LAP LAMBERT Academic Publishing – LLAP, 2011.

146. Пикалов Д. В. Мифосемантический конструкт «творение как жертвоприношение» в мифопоэтической традиции и изобразительном коде народов Древней Евразии // Социально-гуманитарные знания. 2009. № 9.

147. Пикалов Д. В. Модель времени неолитического человека // Социально-гуманитарные знания. 2010. № 7.

148. Пикалов Д. В. Скифо-сарматская космогония. – Ставрополь: Ставропольсервисшкола, 2003.

149. Пикалов Д. В. Социально-моральное регулирование в мифах // Облики современной морали. – М.: МАКС Пресс, 2009.

150. Плутарх. Об Исиде и Осирисе // Вестник древней истории. 1977. № 4.

151. Прокопенко Ю. А. Связи населения Центрального Предкавказья (вторая половина I тыс. до н. э.). – LAP LAMBERT Academic Publishing – LLAP, 2011.

152. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. – М.: Лабиринт, 2000.

153. Прусаков Д. Б. О причине «позднего» перехода к неолиту и производящему хозяйству в Египте (материалы для ландшафтно-климатической реконструкции) // История и современность. 2005. № 2.

154. Путилов Б. Н. Песни южных морей. – М.: Наука, 1978.

155. Пяткин Б. Н. Представления древних людей о пространстве и времени по курганным надгробным сооружениям // Скифо-сибирский мир. – Новосибирск, 1987.

156. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. – М.: Наука, 1983.

157. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. – М.: Наука, 1985.

158. Рай Ндедема // Вокруг света. 1991. № 2.

159. Рапопорт Ю. А. Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах // Средняя Азия в древности и средневековье. – М., 1977.

160. Ригведа. Избранные гимны; пер. с санскрита Т. Я. Елизаренковой. – М., 1972.





161. Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. – М.: Ладога, 2007.
162. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – Режим доступа: <http://www.rodon.org/rba/yads.htm#a5>.
163. Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. – М.: Восточная литература, 2001.
164. Салинз М. Экономика каменного века. – М.: ОГИ, 1999.
165. Самигулов Г. Х. К вопросу о погребальном обряде русских Урала и Сибири XVIII века // Форум «Реликвия». – Режим доступа: <http://forum.relicvia.ru/lofiversion/index.php/t4616.html>.
166. Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н. Религиозное: социология и психология религии. – Ростов-н/Д: Феникс, 1996.
167. Сахарный Н. Л. Гомеровский эпос. – М.: Художественная литература, 1976.
168. Сказки и легенды маори // Из собраний А. Рида. – М.: Наука, 1981.
169. Славянская мифология / под ред. В. Я. Петрухина, Т. А. Агапкиной, Л. Н. Виноградовой, С. М. Толстой. – М.: Эллис Лак, 1995.
170. Смирнов Ю. А. Морфология преднамеренного погребения. – М.: Лабиринт, 1997.
171. Смоковница // Символариум ру. – Режим доступа: <http://www.symbolarium.ru/index.php/Смоковница>.
172. Соколов Д. Ю. Психогенные грибы. – М., 2000.
173. Соколов М. Н. Христос у подножия Мельницы-Фортуны. – Режим доступа: <http://deja-vu4.narod.ru/Melnitsa.html>.
174. Соловьев В. С. Оправдание добра. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/oprav/index.html>.
175. Спорынья // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Спорынья>.
176. Строители погребальных холмов и обитатели пещер / кол. авт. – М.: Терра, 1997.
177. Тексты Пирамид / под общ. ред. А. С. Четверухина. – СПб.: Нева, 2000.
178. Токарев С. А. Ранние формы религии. – М.: Издательство политической литературы, 1990.
179. Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995.
180. Топоров В. Н. К реконструкции образа Земли-Матери // Балто-славянские исследования 1998–1999. – М.: Индрик, 2000.



181. Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.
182. Трошин А. А. Теоретические основы деструкции в обществе (на материале истории России XIX века) // Социокультурная методология анализа российского общества. – Режим доступа: <http://absentis.org/st/seminar16.htm>.
183. Уотсон Л. Ошибка Ромео. – Режим доступа: <http://www.aquarun.ru/psih/smert/smert5.html>.
184. Уэзерфорд Д. Чингисхан. – М., 2005.
185. Филиппов А. К. Происхождение изобразительного искусства. – СПб.: Академ Принт, 1997.
186. Флавий И. Иудейские древности. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/istoriya/israil/flavii/drevnosti/01.html>.
187. Фольклор и мифология Востока. – М.: Наследие, 1999.
188. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. – СПб.: Амофра, 2001.
189. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. – М.: Издательство политической литературы, 1983.
190. Фрезер Д. Д. Фольклор в Ветхом Завете. – М.: Издательство политической литературы, 1985.
191. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. – М.: Наука, 1978.
192. Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. – Новосибирск: Наука, 1974.
193. Хендерсон Д. Л. Древние мифы и современный человек // Человек и его символы. – М.: Университетская книга, 1997.
194. Церен Э. Библиейские холмы. – М.: Правда, 1986.
195. Цеханская К. В. Пейотизм – современная религия североамериканских индейцев // Религии мира. – М.: Наука, 1987.
196. Цивилизационные кризисы. – Режим доступа: <http://gordon0030.narod.ru/archive/21537/index.html>.
197. Шаповалов А. В. Магический гриб мухомор. К вопросу об использовании психотропных средств в шаманской практике. – Режим доступа: <http://zaimka.ru/culture/shapovalov1.shtml>.
198. Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. – М.: Наука, 1989.
199. Шнирельман В. А. Проблема происхождения натуфийской культуры // Советская археология. 1975. № 4.



200. Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства. – М.: Наука, 1980.
201. Шнирельман В. А. Что такое неолитическая революция? // Знание – сила. 1988. № 10.
202. Шумер: города Эдема. – М.: Терра, 1997.
203. Шумов К. Э. «Эротические» студенческие граффити // Секс и эротика в русской традиционной культуре. – М.: Ладомир, 1996.
204. Щедровицкий Д. В. «Дождь ранний и поздний» (ритуал вызывания дождя в Библии и его аллегорическое осмысление на рубеже античности и средневековья) // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Наука, 1988.
205. Эванс-Причард Э. Э. Нуэры: Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. Шумер: города Эдема. – М.: Терра, 1997. М.: Наука, 1985.
206. Эванс-Причард Э. Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде. – Режим доступа: <http://religimira.narod.ru/praz.html>.
207. Элиаде М. Азиатская алхимия. – М.: Янус-К, 1998.
208. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. – М.: Академический проект, 2008.
209. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – М.: Янус-К, 1998.
210. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Янус-К, 1999.
211. Элиаде М. Религии Австралии. – М.: Университетская книга, 1998.
212. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Янус-К, 2000.
213. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. – Киев: София, 1998.
214. Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. – М.: Университетская книга, 1997.
215. Эра лучника. – Режим доступа: [http://taina-vz.narod.ru/taina3\\_3.html](http://taina-vz.narod.ru/taina3_3.html).
216. Юань К. Мифы древнего Китая. – М.: Наука, 1965.



## ОГЛАВЛЕНИЕ

3	ПРЕДИСЛОВИЕ
10	Грех Каина
11	Логика мифа
15	«Плохой» земледелец и «хороший» скотовод: египетский вариант
19	Гипотезы, гипотезы
24	Культурный герой
31	Порядок, вывернутый наизнанку
37	Загадка зерновых культур
42	«Ничтожнейший из ничтожных»
53	Рай палеолитического охотника и второй экологический кризис
61	Первый экологический кризис
66	Изобретение лука
75	Идеологический кризис и стремление к оседлости
83	Метафизические искания
92	Женщина и земледелие
105	Концепт греха и человеческие жертвоприношения
112	Натуфийцы: оседлые охотники и собиратели
120	«Сектанты» каменного века
129	И построил он город...
132	Хлеб жизни
138	Миф о творении как жертвоприношении
144	Вода и огонь творения
148	Рождение времени
160	Мир, вылепленный вручную
172	Мифоконструкты трансперсонального опыта
183	Древо познания
190	Плоть Бога
196	Деформация черепов и «священная болезнь»
200	Энтоптические и трансовые образы Триполья
203	ПОСЛЕСЛОВИЕ
205	БИБЛИОГРАФИЯ

*Научное издание*

Пикалов Дмитрий Владимирович

# МИФ И РИТУАЛ НЕОЛИТА

Монография

Редактор, технический редактор К. В. Хасанова  
Компьютерная верстка Н. П. Чивиджева

---

Подписано в печать 26.06.2015

Формат 60x84 1/16

Усл. п. л. 12,57

Уч.-изд. л. 11,79

Бумага офсетная

Заказ 121

Тираж 500 экз.

---

Отпечатано в издательско-полиграфическом комплексе  
ФГАОУ ВПО «Северо-Кавказский федеральный университет»  
355029 г. Ставрополь, пр-т Кулакова, 2