

ДОМ КАК ОРГАНИЗМ

В 2009 г. на страницах нашего альманаха была представлена рубрика, посвященная традиционному жилищу и его отражению в фольклоре и культуре народов России, Грузии и Таджикистана (ТК 2009, № 2). Мы продолжаем эту тему, предлагая вниманию читателей статьи участников круглого стола «Дом как организм», проведенного 16 сентября 2010 г. в Институте мировой культуры МГУ им. М. В. Ломоносова под руководством академика Вяч. Вс. Иванова и В. Л. Кляуса. Круглый стол был организован в рамках проекта «Русский дом в языке и культуре» (РГНФ № 09-04-00291а). Статьи написаны на основе литературных, фольклорных, этнографических, этнологических и археологических материалов. В них на примерах различных локальных культур раскрывается такой важный аспект, как тесная взаимосвязь между всеми элементами дома с повседневной жизнью, духовной культурой и представлениями его обитателей.

ВЯЧ. ВС. ИВАНОВ
(Москва)

ДОМ КАК ОРГАНИЗМ

Аннотация. В статье рассмотрен строительный ритуал в древних обществах. Автор опирается на работы Мирчи Элиаде и его идею понимания дома как организма. Поднимается проблема реальности обряда строительной жертвы. Особое внимание уделяется культу животных. Анализ показал близость комплекса строительных и хозяйственных работ к мифологическим представлениям, которые прямо соотносились с ритуальной схемой дома.

Ключевые слова: строительный ритуал, обряды жертвоприношения, древние общества, культ коня, айнский дом.

Общая идея дома как организма была отчетливо выражена в работах Мирчи Элиаде. Элиаде как историк религии и отчасти как писатель у нас сейчас достаточно популярен. Это противоречивая фигура. Сейчас, когда стали возможны публикации и переводы многих авторов XX в., которые ранее были широкому читателю совсем неизвестны, оказалось, что в число этих авторов, кстати, не только западно- и центральноевропейских, но и русских,

входят весьма интересные, хотя очень неоднозначные с разных других точек зрения ученые. Не скрою, что Элиаде относится к этой категории. В высшей степени многогранная личность, сочетавшая почти взаимоисключающие черты. Он незаурядный прозаик. Издательство «Азбука» издало сборник его художественных произведений, я писал к нему предисловие [Иванов 2000]. В нескольких своих статьях, которые посвящены Элиаде, я только бегло касался его более чем сложной биографии. В молодости он, по-видимому, был одним из идеологов румынской железной гвардии (хотя формально он в ней не состоял, но в 1938 г. отсидел 4 месяца в лагере, когда началось уголовное преследование легионеров), и с этим связано, очевидно, его юношеское увлечение арийской идеей в ее индийском варианте¹. Он совершил длинное паломничество в Индию, которое описано им в очень интересном автобиографическом романе «Майгрейн». Он влюбился в дочь своего учителя,

¹ См. [Ленель-Лавастин 2007]. Позднейшую оценку арийской идеи и ее популярности в Восточной и Центральной Европе см.: [Элиаде 1995, 182]. Там же о понимании марксизма у Элиаде. Собственное толкование своей жизни он предложил в мемуарах: [Элиаде 2008].

в доме которого жил. В романе описана она, ее семья, и дом, и произошедшее в результате их романа «столкновение» Запада и Востока в разных ключах: идеологическом, религиозном, любовном. Элиаде уехал из Индии, но посвятил остальную часть своей долгой жизни исследованию разных неевропейских культур в их соотношении с нашей цивилизацией. Результатом этого явились многочисленные тома ставшего известным русскому читателю подробного сочинения по истории религии [Элиаде 2002a] и примыкающие к нему монографии, тоже частично переведенные теперь у нас [Элиаде 1987; 1994; 1995; 1996; 1998a—д, 1999, 2000a—б; 2002б; 2004; Элиаде, Кулиано 1997]), а также замечательно интересная энциклопедия религии, которая вышла на английском языке под его редакцией и при большом его участии. Эта энциклопедия — соперница наших «Мифов народов мира», изданных приблизительно в те же годы и написанных примерно в этом же духе.

Довольно рано Элиаде начинает заниматься проблемой строительного ритуала и попытками его мифологического объяснения. Я изложу его точку зрения, а потом перейду к некоторым этнологическим рассуждениям, опровержениям и иллюстрациям с позиций того, что предложил Элиаде. Почему Элиаде увлекся этой темой в своем раннем националистическом периоде, когда он занимался в основном собственно румынской проблематикой?

Один из наиболее интересных для нескольких областей науки дискуссионных текстов со множеством вариантов, которые нам известны в румынском фольклоре и в разных балканских традициях, — баллада о Маноле-строителе и его товарищах. Она связана с темой строительной жертвы, причем в жертву приносится женщина. В основном варианте баллады о Маноле строитель должен пожертвовать самым близким ему человеком — своей женой. Она выступает в качестве жертвы, лежащей в основу фундамента будущего здания, часто монастыря. Однако в вариантах баллады встречаются и другие сооружения, например строящийся мост.

Молодой Элиаде прочитал курс лекций на эту тему. Он был написан

по-румынски². Потом он непрерывно его дополнял: я читал разные предварительные вариации большой его работы. Но в окончательном виде он так и не успел ее напечатать. Опубликованы лишь разные части. Я попробую восстановить ход рассуждений Элиаде.

Основная его идея сводится к тому, что ритуал, лежащий в основе сюжета «Баллады о мастере Маноле», как и в разных других сходных легендах, связан с древним жертвоприношением, причем принесением в жертву женщины, что Элиаде считал особенностью именно балканской традиции. Для такого вывода есть не только говорящие в его пользу данные сравнительного изучения фольклора. Фольклорные тексты, подобные исследуемому, есть практически на всех балканских языках, т. е. языках Балканского языкового союза в широком смысле. Много среди них цыганских (индо-арийских) вариантов [Деметер и Деметер 1981; Гацак 1981]. Для изложения этого сюжета использовались не только балкано-романские языки (румынский, арумунский), балкано-славянские языки (сербо-хорватский, болгарский), но и албанский, венгерский и греческий. Многие фольклористы считают, что греческие варианты исходные, что остальные представляют собой пересказы, перепевы того, что нам известно в греческом варианте [Иванов 2003]. Несомненно то, что хронологически всё восходит к ранним временам Византийской империи. Дело в том, что есть государственные акты, которые говорят об отмене женских жертвоприношений на территории Византии. И то, что они реально совершались, несомненный факт. В других традициях, в других мифологиях и ритуальных легендах чаще всего мы встречаем только воображаемую форму человеческого жертвоприношения. В Византии есть все-таки письменные

² Элиаде стал к концу жизни очень известным человеком, им и о нем издано много книг. После эмиграции в Америку в основном он писал по-английски, в промежуточный период, когда перед войной жил в Париже, также по-французски. Многие из вышедших у нас его книг — переводы с французского, в частности, варианты его работ по истории религии. Но первая работа была написана по-румынски.

тексты на эту тему. Пока что мне неизвестны реальные археологические свидетельства, но письменные тексты есть. Так что можно думать, что был действительно какой-то старый обычай, который преломился в названном ритуале. Как Элиаде это объясняет? Он полагает, что в основе лежит исходное жертвоприношение. Причем, это та пора, по отношению к которой многие исследователи пытались эволюцию орды или семьи мыслить как постепенный переход от господства патриархов к чему-то, что в XIX в. любили называть матриархатом. С этой точки зрения самые ранние мифы должны быть связаны с принесением в жертву мужчины. В современном варианте этот круг мыслей изложен в разных работах Владимира Николаевича Топорова (см. переиздание в двух томах «Мирового дерева» [Топоров 2010]). Он считал обряд принесения в жертву мужчины достаточно древним для разных традиций, включая славянскую и, в частности, древнерусскую, отраженную в Голубиной книге: из частей расчленяемой жертвы образуются части окружающего нас мира — это объединяет индо-иранские мифы с древнерусским текстом.

Вопрос о хронологическом соотношении с женским жертвоприношением остается спорным. Во всяком случае, для некоторых древних традиций Юго-Восточной Европы, особенно Балкан, для времени после неолита вероятно женское жертвоприношение. Балканы и соседние с ними зоны Европы Элиаде на основании сравнительных данных считал в этом смысле особыми областями. Но принесение в жертву мифологической женщины характерно также и для таких древних эпох, как вавилонская (сам Элиаде упоминал Тиамат), и для таких далеких ареалов, как, скажем, Океания. Есть ряд очень интересных работ французских этнографов на эту тему. Похоже, что в Океании и в некоторых других традициях, в частности во многих древнеевропейских традициях, восстанавливаемых археологами за пределами Балкан, раннее жертвоприношение могло быть связано с женщиной, женским образом. В отличие от многих авторов XIX — начала XX в. предположение о принесении в жертву именно женской прародитель-

ницы подчеркивалось в исследованиях Марии Гимбутас, талантливой литовской исследовательницы, эмигрировавшей в Соединенные Штаты. В своих книгах о ранних идолах Европы она придерживалась той точки зрения, что на самых древних образцах искусства, начиная с верхнего палеолита, мы находим женские образы [Гимбутас 2006]³. В частности, на стенах менгиров и других погребальных больших каменных сооружений мы находим изображения, связанные с известной культурой, для которой характерны ритуальные жертвоприношения женщины.

Упомянутая мной французская этнологическая школа опирается на традиции раннего неолитического времени в Океании. Как выяснил Одрикур и его многочисленные последователи, к специфическим чертам океанических культур принадлежит несколько преувеличенное сельскохозяйственное и символическое значение растений. Эти растительные культы обычно связывают с образом приносимой в жертву прародительницы Гайнувеле, что было известно Элиаде. В своих поздних работах [Элиаде 1995, 108—112] он стал учитывать подобные данные по мере того, как многие этнологи склонялись к идее, что эти образы могут быть весьма древними. Представление о том, что именно Новая Гвинея — область, где можно найти архаические формы мифов и ритуалов, существовало давно. Так думал, еще Н. Н. Миклухо-Маклай и некоторые этнологи XIX в. По-видимому, сейчас можно ожидать оживления интереса к доистории папуасских обитателей Новой Гвинеи и окрестных островов. Генетики предполагают, что особенности генома жителей этой части Океании сближают их с только что открытым особым типом наших предков — денисовским человеком⁴, — близким к человеку разумному и неандертальцам, но от них отличавшимся. Предполагается, что для истории расселения человека по востоку Евразии эти новые открытия могут иметь первостепенное значение [Nature 2010]. Отмечаемый физической антропологией человека

³ Оригинал работы был издан в 1991 г. в Сан-Франциско.

⁴ По названию пещеры Денисовской на юге Алтая.

архаизм облика «австрало-меланезийцев» (т. е. папуасов) заставляет думать и о возможной древности их обычаев. К ним относится и сохранявшееся до последнего времени принесение в жертву женщин, считавшихся ведьмами. Некоторые специфические для Новой Гвинеи обряды умерщвления женщины (иногда вместе с ее партнером-мужчиной) детально описаны Баалом и другими этнологами. На соседних островах Океании сохранялся миф о принесении в жертву и расчленении божественной прародительницы — девушки Гайну-веле, из частей тела которой возникли растения [Schmitz 1960; Yoshida 1966].

Это проблема соотношения мужского и женского символов: кого же все-таки приносили в жертву? Определенно, в мифах и ритуалах человека приносили в жертву, но археологических свидетельств очень мало. Всегда остается вопрос: а что это за миф? Действительно ли это миф, рожденный некоторыми древними обществами, или он создан, главным образом, учеными, которые исследуют древние общества. У меня есть сильное подозрение такого рода в отношении Мирчи Элиаде.

Миф, которым много в сравнительном плане занимался В. Н. Топоров, в Индии выглядит совершенно определенным образом. Реальный ритуал, который мы знаем по подробным описаниям (он, несомненно, регулярно исполнялся), это принесение в жертву коня — *ашвамедха*. А *пурушамедха* — термин, который построен по тому же образцу. Но в этом санскритском сложном слове *пуруша* — название первого человека — стоит на месте *ашвы* — названия коня [Иванов 1974]. Мы знаем точно, что конь приносился в жертву и что его клали в основание жилища во время строительного ритуала. Это делали и те наши далекие предки, которые жили в Новгороде. Не рискну сказать, какая этническая группа могла быть ответственна за это. Речь может идти об уральской балто-финской части населения, но, в конце концов, это могут быть и древние славяне, у которых, как мы достаточно хорошо знаем, существовал культ коня. Хотя у славян конь даже по названию явно имеет восточные связи [Иванов 2010, 492, прим. 3]. Конечно, возможно и раннее германское влия-

ние: у германцев культ священного коня тоже достаточно хорошо известен.

Поскольку мы говорим о структуре дома, я бы сказал, что на всей территории балто-славяно-германской и балто-финской (циркумбалтийской) общности наблюдается занятая комбинация. Археологические данные подтверждают, что в основе фундамента может быть конное захоронение. В то же время конь, а чаще всего два коня, регулярно изображался на крыше. В основании дома строительная жертва в виде коня обнаруживается далеко не во всех селениях, а на крыше — повсеместно вплоть до недавнего времени. В книге Д. Ворда о культе близнецов, написанной преимущественно на германском материале, рассматривается любопытная проблема [Ward 1972]. Когда англо-саксы завоевывали Британию, два их предводителя назывались Хенгест и Хорса. Имя Хорса от английского *horse* 'конь', а вот Хенгест от немецкого *Henst* 'кобыла'. Два предводителя, соответственно 'кобыла' и 'конь'. Эти же слова выступают в качестве названий коньков на крыше на территории Северной Германии, где говорят на нижне-немецких диалектах и в Южной Скандинавии — в ареале датских говоров. До наших дней дожила эта пара как обозначение коньков наверху дома. Сами названия — древние имена двух близнецовых и, соответственно, по-видимому, священных царских предводителей племени с дуальной организацией. Судя по материалам, которые собрал Д. Ворд, а до него — английский этнолог Р. Харрис⁵, с культом близнецов связаны и такие их имена.

Возвращаясь к циркумбалтийской территории, можно сказать, что по всему ареалу распространения балтийских языков на крестьянских домах повсеместно располагаются коньки. Конь-

⁵ Его книга [Harris 1913] называется «Боанэргес». Что значит *Боанэргес*? Это древнее прозвание Фомы, а Фома был ритуальным и мифологическим двойником Христа, что подтверждено, как мы знаем, новыми данными (см.: Евангелие от Фомы, найденное в Наг-Хаммади). Р. Харрис был одним из первых, кто это понял [Иванов 2009, 30, 90—91]. Лингвистически это очень древний термин. И этот термин, по Р. Харрису, древнее название близнеца, потому человек и называется Фомой, в смысле «близнец».

ки стали символом России в повести Ф. Абрамова «Деревянные кони». В больших собраниях крестьянских домов, которые есть, например, в Латвии, Литве и Эстонии, вы найдете эту деталь. Все они однотипны⁶.

Внутри древнего дома конное жертвоприношение и соответствующее изображение коней отражено по всей вертикали от подземелья, где, собственно, лежит этот конь, если его принесли в жертву, до самой вершины дома, где есть ритуальное изображение коньков. Всё это сохраняется на всем протяжении обозначенной территории и на всем протяжении истории культуры. Вы помните в ранних мистических стихах А. Блока: «Каждый конек на узорной резьбе / Алое пламя бросает к тебе...» Архаический образ доживает до позднехристианской поэтической версии. Но все-таки как образ жертвенного ритуального животного, а не как человека. Повторяю, для меня остается проблемой, действительно ли это не ритуальный, не мифологически выдуманный, в конце концов, выдуманный, но вставленный потом в культурную традицию символ принесенного в жертву человека — или же это реальное жертвоприношение? Нет ответа. Я думаю, что вопрос о реальности человеческих жертвоприношений — наиболее интересная проблема в истории культуры. Она возникает на протяжении всей истории культуры и связана, конечно, с проблемой каннибализма. Как связана проблема каннибализма с проблемой человеческого жертвоприношения? Очень просто. Как правило, жертвоприношение — это способ ритуального принесения в жертву того животного, которое тут же поедается. Из моих занятий Древним Востоком следует, что различие между человеческим мясом и мясом животных, приносимых в жертву, вполне реально для культуры второго тысячелетия до нашей эры. В изданном мной сборнике текстов «Луна, упавшая с неба» вы найдете один, который описан Г. Г. Гютербоком в статье 1938 г. [Иванов 1977]. Он напечатал немецкий перевод текста. Примерно в XVII в. до н. э. — почти четыре тысячи лет тому назад, —

⁶ Возможно, финно-угорские коньки появились под влиянием балто-славянских, но у германцев они, несомненно, имеют очень ранние ритуальные истоки.

появляются какие-то неизвестные личности. Их сажают за стол, угощают (они приезжие, и их нужно угостить) и перед ними кладут пищу: мясо крупного рогатого скота (говядину) и мелкого рогатого скота (баранину), отдельно — свиное мясо, потому что целый ряд культур имеет на него табу, отчасти объясняемое экологией и медициной, и отдельно — человежье. И дальше смотрят, какую пищу они предпочтут, чтобы определить, к какому типу культуры они относятся. Для второго тысячелетия до нашей эры это реальная вещь. Некоторая классификация жертвоприношений для этого времени, видимо, возможна. И все-таки археологических данных о человеческих жертвоприношениях очень мало. Не исключено, что их специально, каким-то определенным образом, устраняли.

Мирча Элиаде думал, что понял, для чего совершалось человеческое жертвоприношение. Он полагал, что дом строится как символ, изображающий организм, причем чаще всего организм человеческий. А дальше было необходимо вдунуть в дом дух жизни. И он приводит примеры индивидуальных формул с этим значением. Дух жизни можно вселить с помощью умерщвления реального живого существа. Тот дух, который есть в живом существе, перейдет в искусственный «организм», который уже построен. Из разных этнографических описаний, изданных через много лет после выдвижения гипотезы Элиаде, для ее проверки наибольший интерес представляет книга человека, который довольно рано в 30-х гг. XX в. исследовал айнов на Сахалине и Хоккайдо, — Н. Г. Манро. Он был врачом и, так же как русский врач Доброхотов в XIX в., подробно описал айнов.

Чем интересно описание Н. Г. Манро? Он описывает айнский дом, в котором разные части называются терминами, которые относятся к мифологии. В частности, есть женский дух дома. Дух, бог — это айнское *камуй*⁷ ([Munro

⁷ Не только для специалистов, но и для всех, интересующихся творчеством и биографией А. Ахматовой может представить интерес история того, как ее второй муж, великий востоковед В. К. Шилейко узнал от друга своей юности, японоведа Н. А. Невского старое название божественного существа и назвал Ахматову этим словом (*Акума*). По

1963], ср. также [Baba 1949]). Важнейшей женской мифологической и ритуальной фигурой в доме (*kenru*) была связанная с духами предков прародительница всех айнских женщин *Kamui fuchi* — божество очага, богиня, *Kamui Katkimat* ‘божественная заоблачная женщина’, и она же (под именем *Kenru Katkimat*) женский дух в доме. Ее воплощением в обряде был набор деревянных палочек, эти палочки называются *inau*. Когда они связываются с женским духом дома, их называют *chisei-koro-inau* ‘ритуальные палочки, которые принадлежат дому’ (*chisei* ‘жилище, нора, гнездо, дом’). В начале обряда их втыкали в находившуюся в центре широкую священную циновку (весь ритуал назывался *inau etay e* ‘всовывание инау’). Там их как мифологических существ приветствовали все, кто принимал участие в обряде *Shinupara* ‘всех душ (или проливаемых слез)’. Потом их относили в отведенное для них место в тростниковой северной стене дома. Рядом с этой частью стены в северо-восточном углу находится место (как бы «красный угол», если применить близкую нам терминологию), в котором живет главный дух дома *chisei-koro Kamui* ‘Бог, полностью владеющий жилищем’. Там находится и его изображение в виде человека с копьем (иногда одетого). Его зовут *Kenru sora a-a-Kamui* ‘Бог, находящийся в северо-восточном углу дома’. Притом, что есть женский образ дома, — казалось бы, это очень важно для обсуждавшейся выше проблемы соотношения мужского символа с женским, — есть еще дух мужчины, который находится в северо-восточном углу дома. Его называют также *Kenru-shut-amba* ‘Бог, поддерживающий корень дома’. В его имени *Makta kamui* ‘Бог, отдаленный от очага’ и в его воплощении *Kamui fuchi* ‘Находящийся сзади древний Бог’ сказывается иерархическое соотношение женского и мужского символов дома (ср. сказанное выше о жертвоприношении). В обрядовых текстах за именем богини очага *Kamui fuchi* следует имя этого высшего бога, считавшегося воп-

происхождению это айнское слово, потом оно попало в древне-японский, отсюда его взял Невский (позже он занимался айнами и их мифологией). Поэтому Ахматова имела айнское прозвание, которое дома потом осталось за ней.

лощением или представителем главного бога-творца *Shiramba Kamui*.

Есть место, которое называется мозгом дома (*chisei nibe*), и место, которое называется сердцем дома (*chisei sambe*). Если умирала старая женщина, почитавшаяся как главная обительница дома, совершался обряд сожжения — «умерщвления дома» (*chisei-a-raire*), — для того чтобы обеспечить передачу дома духу, отправившемуся на тот свет [Munro 1963, 138].

Идея представления Дома (микрокосма), как и Вселенной (макрокосма) в виде тела, ориентированного по сторонам света, может считаться главной в айнской мифологической схеме организации пространства, описанной Е. Охнуки-Тьерни. В работе, связанной с пространственными понятиями у айнов на Южном Сахалине, она пишет: «как и айнская Вселенная, айнский дом рассматривается как тело. Так, в языке старейшин, главная его сторона и его тыл представляют собой парные понятия и соответственно называются верхом (*pe:na un pa:*) и низом (*pa:na un pa:*) (со звуко-символическим выражением противопоставления посредством онома-топозитического использования гласных фонем. — В. И.). Точно так же левая и правая стороны дома считаются левой и правой сторонами тела или ствола. Айны считают, что очаг, находящийся в центре дома, представляет собой сердце. Таким образом, тело дома описывается как лежащее на спине с лицом, обращенным к горам, тогда как правая сторона обращена на север, а сердце находится в очаге» [Ohnuki-Tierny 1972, 435]. В следующей своей работе о времени у айнов эта исследовательница замечает, что противопоставление сверхчеловеческого и человеческого, на котором основана описанная ей система временной классификации, характеризует и другие структуры айнского познания. Кровь, появляющаяся регулярно, препятствует тому, чтобы женщины участвовали в ритуалах, и поэтому по представлениям айнов Южного Сахалина деление на мужской и женский накладывается на деление сверхчеловеческий и человеческий. Женщины отличаются человеческими особенностями, а мужчины отличаются надчеловеческими — не божественными, но сверхчеловеческими. Как она

говорит, это сверхчеловеческая часть природы. Причем это деление происходит и в природе между животными и растениями [Ohnuki-Tierny 1973]. Можно предположить связь с замеченными выше особенностями растений в мифах жителей Океании. Океания культурно связана с айнской традицией (лингвистически это спорный вопрос, но, по В. Блажеку, айнский язык входит в австронезийскую семью).

У айнов на Сахалине женщины соотносятся с растениями. Растения — это человеческая часть природы, а животные соотносятся с мужчинами. Кстати, это означает, что жертвоприношение мужчины может быть заменено принесением в жертву животного. Шаманистские обычаи — это «человеческие» обряды, потому что они совершаются внутри дома, а дом — это наиболее человеческая часть семьи.

К сожалению, я должен сказать, что всё это не дожило до нашего времени. Когда я приехал с помощью Japen Foundation в конце 1991 г. на Хоккайдо, я пытался найти айнов, с трудом, но нашел только одну из них. Это была старуха, она мне долго пела песнопения, и я их записывал. Но она жила в богадельне в удаленной части острова и была в общем жилище, вне контекста дома. А дома в пустых поселениях айнов на Хоккайдо в хорошем состоянии. Это целые жилища, но они существуют отдельно, без людей. Я познакомился даже с некоторыми псевдоайнами. У меня сложилось такое впечатление, что когда язык и культура умирают, то остаются псевдопредставители культуры, которые делают вид, что они что-то о культуре знают, выступают на телевидении, даже дают уроки айнского языка, а на самом деле ничего не знают. Один такой псевдоайн около Саппоро, главного города острова, показывал группе туристов, к которым я присоединился, старое айнское жилище — там есть все эти части. Но поскольку это уже не реальные дома айнов, никто не знает, как реально жил этот дом. Дом, который сохранил внешнюю структуру, но потерял возможность применения туземных обозначений.

Дом был главным местом в шаманистской айнской практике. Но по моим наблюдениям над теми айским

селениями, которые физически сохранились, когда языковое толкование почти уже умерло, очень интересная, отчасти сохранившаяся сторона жилищ и всего поселка касается противопоставления человеческого и медвежьего. У айнов был медвежий культ, который в той или иной форме есть у разных народов Севера — кетов, многих тунгусо-язычных народов, нивхов [Алексееenko 1960, 1967; Крейнович 1969; 1973; 1985; Kimura 1999]. В статье Е. А. Алексееenko о медвежьем культе у кетов проводится сопоставление с нашими нивхами на Амуре и Сахалине и с другими народами, в частности с айнами. Особенность айнского медвежьего культа — воспитание медвежонка в доме [Алексееenko 1960].

У медведя, по поверьям кетов, столько же душ, сколько у человека, т. е. медведь в определенном смысле человек. Медведь принадлежит к одной из половин племени. Когда кеты медведя убивают на охоте, во время праздника подбрасывают его кость, она должна показать, к какой половине дуального племени он относится. Кость падает и дает ответ по принципу «орел или решка». Медвежонок растет как член семьи. Но довольно скоро он становится большим, довольно опасным зверем, тогда его помещают в клетку. Айнские селения на Хоккайдо, которые я осматривал, устроены так. Стоит дом со всеми его ритуальными частями, а вне дома находится клетка, где содержится член семьи — взрослый медведь, т. е. та часть помещения, которая отведена для нечеловеческого, но сакрального символа — это медвежья клетка вне дома (зимнего и летнего) [Ohnuki-Tierny 1972, 43, fig. 2; 438]. Эта часть есть во всех айских домах. Медведя всегда там содержали, всю жизнь он проводит там — сначала медвежонком в доме, потом взрослым медведем в клетке. В этой клетке его кормят, с ним продолжают общаться, совершают ритуал, потом его убивают — это медвежий праздник и это очень существенная часть жизни всего дома, — но живет он от них отдельно. Это как собачья конура, скотный двор. Но это выделенное помещение, сакральное пространство вне дома.

Археологические данные, в частности захоронения медвежьих черепов и другие следы медвежьего культа, поз-

воляют проследить наличие связанных с этим культом символов вплоть до пещер верхнего палеолита. Кажется возможным предположение, что такие символы нужно отнести к древнейшим тотемам, которые позднее (как и знаки, связанные с быками) от пещер переходят к сакральным зданиям, выстраивавшимся после прекращения обитания древнего человека в естественных укрытиях. Если в пещере (подобной недавно открытой на юге Франции, где череп медведя стоял на выступе скалы) медведь был предметом поклонения внутри обитаемого пространства, то в медвежьей клетке у айнов или нивхов сакральное пространство клетки выносится из дома, где живут люди.

В свете этих реконструкций можно предположить, что ранние жертвоприношения, соотносившиеся со строительным ритуалом, могли использовать первоначально в качестве обрядовой жертвы то животное (медведя или дикого быка), которое выступало как древний священный символ. Человеческое жертвоприношение могло совершаться позднее или быть параллельным явлением, но скорее всего человеческая жертва не была единственной (как и в позднейшем погребальном обряде). Строительный обряд предполагает одно из таких возможных жертвоприношений и соответственно его можно, согласно гипотезе Элиаде, понимать как сооружение модели организма, которая заменяет умерщвляемое священное животное или человека.

Представление о священном доме как центре мира, вытекающее из приведенного в статье Е. Охнуки-Терни описания, подтверждается и во многих других надежных источниках. В качестве одного из ярких примеров можно привести сооружение, возводимое индейцами дакота для солнечного танца. На материале культур доколумбовой Америки связь опор дома с мировыми деревьями убедительно показал Ю. В. Кнорозов в докладе на Международном конгрессе этнографов и антропологов в Москве в 1964 г.

Представление о месте пребывания всех богов как доме дожило в Восточном Средиземноморье до античного времени. Оно отразилось в первоначальном значении древнегреческого названия

Парнаса, которое сопоставляется с производными от хеттского и лувийского обозначениями «дома» (хеттское *pe/ir*⁸, гетероклитический тип склонения, родител. пад. *parna-š*, др.-хет. *parna-šše-a* [Güterbock 1983; Dictionary 1997, 190]; лувийск. *parnašša-* 'домашний, принадлежащий дому или домовладению').

По мере развития всего комплекса строительных и хозяйственных работ, связанных с домом, соответствующие концепты и их обозначения обособлялись друг от друга и утрачивали непосредственную близость к мифологическим представлениям, которые вначале прямо соотносились с ритуальной схемой дома и строительным обрядом. В Малой Азии в сопровождаемых хеттскими переводами клинописных хаттских (по языку родственных северо-западно-кавказским) ритуалах, восходящих к третьему тысячелетию до н. э., отдельные части дома и всего угодья представлены разными хаттскими богами (скажем, ворота — хаттским богом Цилибури), но приносимое жертвоприношение (состоящее из молочных продуктов) не имеет к этому прямого отношения⁹.

Великий французский лингвист Э. Бенвенист показал, что индоевропейское обозначение, к которому восходит русское слово *дом*, имело социальное значение, отличавшееся от других концептов, ассоциировавшихся с обозначением «дома, жилища» [Бенвенист 1970, 196—209]. На примере таких употреблений слова в поэзии, как *дом* в «Поэме конца» М. Цветаевой, можно продемонстрировать, что это основное широкое значение, включающее семью, живущую в доме, сохраняется и в современном языке, продолжающем эту индоевропейскую традицию («Но никакого дома...»).

⁸ Форрер в свое время предложил сравнение этого названия «дома», общего для всех анатолийских языков, с древнеегипетск. *pr* (слово отражено в названии фараона в новых европейских языках), которое могло стать древним миграционным термином. Но в последнее время это предположение отвергается из-за архаизма типа склонения в хеттском (см. [Kloekhorst 2008, 666]).

⁹ См. анализ хеттских и хаттских частей строительного обряда из архива столицы Хаттусаса (Богаз-Кале): [Иванов 2008, 619—652].

Литература

- Алексеев 1960 — Алексеев Е. А. Культ медведя у кетов // Советская этнография. 1960. № 4. С. 90—104.
- Алексеев 1967 — Алексеев Е. А. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л., 1967.
- Бенвенист 1995 — Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. 1. Хозяйство, семья, общество. 2. Власть, право, религия: пер. с фр. / общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова; коммент. Ю. С. Степанова, Н. Н. Казанского М., 1995.
- Гацук 1981 — Гацук В. М. Примечания // Образцы фольклора цыган-кэлдэрарей / сост. Деметер Р. С., Деметер П. С. М., 1981. С. 228—259.
- Гимбутас 2006 — Гимбутиене Мария. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы / Мария Гимбутас; науч. ред. О. О. Чугай; рец. Е. М. Антонова; пер. с англ. М. С. Неклюдовой. М., 2006.
- Деметер и Деметер 1981 — Образцы фольклора цыган-кэлдэрарей / сост. Деметер Р. С., Деметер П. С. М., 1981.
- Иванов 1974 — Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva*-‘конь’ (культ коня и дерево *aśvattha*- в Древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сб. статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. М., 1974. С. 75—188. (Перепечатано в сб.: Из работ Московского семиотического круга. М., 1997. С. 171—220).
- Иванов 1977 — Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии / пер. с древнемалоазиатских языков, вступит. ст. и коммент. Вяч. Вс. Иванова. М., 1977.
- Иванов 2000 — Иванов Вяч. Вс. Мирча Элиаде и фантастический реализм XX века // Элиаде М. Гадальщик на камешках: новеллы / пер. с румынского. СПб., 2000. С. 7—17. (Переиздано с дополнениями: [Иванов 2004, 547—553]).
- Иванов 2003 — Иванов Вяч. Вс. Происхождение и трансформация фабулы баллады о мастере Маноле // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М., 2003. С. 422—436.
- Иванов 2004 — Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 3. Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стихование. М., 2004.
- Иванов 2008 — Иванов Вяч. Вс. Труды по этимологии индоевропейских и древнепиренеазийских языков. Т. 2. М., 2008.
- Иванов 2009 — Иванов Вяч. Вс. Дуальные структуры в семиотических системах. М., 2009.
- Иванов 2010 — Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры / МГУ им. М. В. Ломоносова, Ин-т мировой культуры. Т. 7. Кн. 1. М., 2010.
- Крейнович 1969 — Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969. С. 6—112.
- Крейнович 1973 — Крейнович Е. А. Нивгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
- Крейнович 1985 — Крейнович Е. А. Медвежий праздник у нивхов // Страны и народы Востока. Вып. 24. М., 1985.
- Ленель-Лавастин 2007 — Ленель-Лавастин А. Забытый фашизм. Ионеско, Элиаде, Чоран. М., 2007.
- Топоров 2010 — Топоров В. Н. Мировое дерево: универсальные знаковые комплексы: в 2 т. М., 2010.
- Элиаде 1987 — Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
- Элиаде 1994 — Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М., 1994.
- Элиаде 1995 — Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995.
- Элиаде 1996 — Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. Киев, 1996.
- Элиаде 1998а — Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб., 1998.
- Элиаде 1998б — Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998.
- Элиаде 1998в — Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998.
- Элиаде 1998г — Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб., 1998.
- Элиаде 1998д — Элиаде М. Религии Австралии. СПб., 1998.
- Элиаде 1999 — Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
- Элиаде 2000а — Элиаде М. Гадальщик на камешках: новеллы / пер. с румынского. СПб., 2000.
- Элиаде 2000б — Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское. М., 2000.
- Элиаде 2002а — Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1—3. М., 2002.
- Элиаде 2002б — Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. София, 2002.
- Элиаде 2004 — Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб., 2004.
- Элиаде 2008 — Элиаде М. Посулы равенства. Мемуары. Т. 1; Жатва солнцеворота. Мемуары. Т. 2. М., 2008.
- Элиаде, Кулиано 1997 — Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. М., 1997.
- Baba 1949 — Baba M. O. Iku-Nishi of the Saghalien Ainu // The Journal of the Royal An-

thropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. 79. Parts 1—2. 1951.

Güterbock 1983 — *Güterbock Hans G.* Noch einmal die Formel *parnašša šuwaizzi* // *Orientalia*. 1983. № 52. S. 73—80.

Dictionary 1997 — *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* / ed. Güterbock Hans G. and Harry A. Hoffner Jr. Vol. P. Chicago, 1997.

Harris 1913 — *Harris R.* Boanerges. Cambridge, 1913.

Kimura 1999 — *Kimura T.* Bearing the 'Bare Facts' of Ritual. A Critique of Jonathan Z. Smith's Study of the Bear Ceremony Based on a Study of the Ainu Iyomante // *Numen*. Vol. 46, № 1. 1999. P. 88—114.

Kloekhorst 2008 — *Kloekhorst A.* Etymological dictionary of the Hittite inherited Lexicon. Leiden, 2008.

Munro 1963 — *Munro N. G.* Ainu Creed and Cult / ed. B. Z. Seligman. New York, 1963.

Nature 2010 — *Reich D., Green R. E., Kircher M., Krause J., Patterson N., Durand E. Y., Viola B., Briggs A. W., Stenzel U., Johnson P. L. F., Maricic T., Good J. M., Marques-Bonet T., Alkan C., Fu Q., Mallick S., Li H., Meyer M., Eichler E. E., Stoneking M., Richards M., Talamo S., Shunkov M. V., Derevianko A. P., Hublin J.-J., Kelso J., Slatkin M., Pääbo S.* Genetic history of an archaic hominin group from Denisova Cave in Siberia // *Nature*. № 468 (23 December 2010). P. 1053—1060.

Ohnuki-Tierty 1972 — *Ohnuki-Tierty E.* Spatial concepts of the Ainu of the North-western coast of Southern Sakhalin // *American Anthropologist*. 1972. № 74. P. 426—457.

Ohnuki-Tierty 1973 — *Ohnuki-Tierty E.* Sakhalin Ainu Time reckoning // *Man*. Vol. 8. 1973. № 2. P. 285—299.

Schmitz 1960 — *Schmitz K.* Die Problematik der Mythologeme 'Hainuwele' und Prometheus // *Anthropos*. 1960. № 55. S. 215—238.

Ward 1972 — *Ward D.* The Divine Twins. An Indo-European cult in German tradition. University of California Folklore Studies, 19. Berkeley; Los Angeles, 1972.

Yoshida 1966 — *Yoshida A.* Les excréments de la Déesse et l'origine de l'agriculture // *Annals*. 1966. № 21. P. 717—728.

Summary. In the article the building ritual in ancient societies is considered. The author leans against works of Mircha Eliade and its idea of the house as organism. The problem of building sacrifices rises. The cult of animals becomes a studying subject. Supervision has shown affinity of a complex of building and economic works to mythological representations which directly corresponded with the ritual scheme of the house.

Key words: building ritual, sacrifice ceremonies, ancient societies, cult of a horse.

Т. В. ЦИВЬЯН
(Москва)

ОКНО — ГЛАЗ

(к антропоморфизации дома)

Аннотация. В статье на материале русской литературы рассмотрена мифология окна — ока как элемента структуры дома-микрокосмоса и средства визуальной связи с внешним миром-макрокосмосом, необходимого для получения информации извне.

Ключевые слова: русская литература, окно — око, дом как микрокосм.

Тождеству *человеческое тело — дом — космос* М. Элиаде посвятил отдельную главу в «Священном и мирском» [Элиаде 1994, 108—111]. Излишне пересказывать общеизвестное, но в связи с нашей темой приведем только два пассажа. Первый — об отверстии=*окне* как *глазе дома* (Элиаде помещает его наверх, в соответствии с аналогией *верх дома — голова человека*, или *купол — череп*: «“Глаз” купола часто встречается как термин многих архитектурных традиций» [Там же, 108]). Аналогия *глаз-око — окно* не требует пояснений (в том числе и для традиций, где между ними нет этимологической и фонетической связи).

Второй пассаж звучит, пожалуй, пессимистически: «Вряд ли стоит долго анализировать значимость, придаваемую нашим современником, не обремененным религией, своему телу, своему дому и своему миру, чтобы оценить огромную пропасть, отделяющую его от людей, принадлежащих к первобытным и восточным цивилизациям, о которых мы только что говорили. Подобно тому, как жилище современного человека утратило для него свою космологическую ценность, его тело лишилось всякого религиозного и духовного значения. В нескольких словах можно было бы сказать, что для наших современников, утративших религиозность, космос стал непроницаемым, инертным и немым: он не передает более никакого послания, не содержит в себе никакого “шифра”» [Там же, 111].